

FRANCESCO REMOTTI

L'omosessualità e il criterio della somiglianza

ABSTRACT

The main themes dealt with in this paper can be summarized as follows: 1) the enigmatic character of homosexuality from an anthropological point of view; 2) the diffusion of homosexuality not only in human societies, but also in many animal species; 3) a critical evaluation of the procreative paradigm; 4) the distinction between “reproduction”, “sexuality” and “affectivity”; 5) the relevance of attraction and the search for intimacy in human societies; 6) the general distinction between “homo-attractions” and “hetero-attractions”; 7) a view on similarity and difference in the sexual and affective field not as targets, but as attraction “guides”; 8) the character of “resilience” of homosexuality despite homophobic policies. These themes stem from remarks concerning the original meanings of the term “homosexuality” (Kertbeny) and the principle of the “attraction of the similar” in ancient Greek thought and in today’s human and social sciences.

I principali argomenti discussi in questo scritto possono essere così riassunti: 1) carattere enigmatico dell'omosessualità da un punto di vista antropologico; 2) diffusione dell'omosessualità non soltanto nelle società umane, ma in molte specie animali; 3) considerazione critica del paradigma procreativo; 4) distinzione tra “riproduzione”, “sessualità” e “affettività”; 5) importanza dell'attrazione e della ricerca dell'intimità nelle società umane; 6) distinzione generale tra “omo-attrazioni” e “etero-attrazioni”; 7) i criteri della somiglianza e differenza in campo sessuale e affettivo concepiti non come obiettivi, ma come “guide” dell'attrazione; 8) carattere di “resilienza” dell'omosessualità nonostante le politiche omofobiche. Questi temi sono stati formulati a partire dai significati originari del termine “omosessualità” (Kertbeny) e dalle riflessioni sul principio dell’“attrazione del simile” nel pensiero greco antico e nelle scienze umane e sociali contemporanee.

KEYWORDS

Homosexuality, attraction, sexuality, intimacy, homophobia.

Omosessualità, attrazione, sessualità, intimità, omofobia.

FRANCESCO REMOTTI*

L'omosessualità e il criterio della somiglianza

1. *Omossessualità: origine e significato del termine* – 2. *L'attrazione del simile* – 3. *Il predominio del paradigma procreativo* – 4. *Un modello omofobico* – 5. *La sessualità come valore in sé* – 6. *Il campo delle attrazioni*
7. *La ricerca dell'intimità*

1. *Omossessualità: origine e significato del termine*

È sempre bene ricostruire, se possibile, e, se del caso, ricordare l'origine delle parole che intendiamo impiegare, specialmente quando queste divengono parole-chiave. È ciò che intendiamo fare a proposito di "omosessualità", visto che in alcune fasi della loro storia i movimenti "gay" e "lesbiche" hanno preferito auto-denominarsi così, anziché "omosessuali": ai loro orecchi, "omosessuali" e "omosessualità" suonavano come termini aventi una chiara connotazione di tipo clinico, medico, giuridico, cioè come etichette elaborate da parte di istituzioni il cui scopo era quello di controllare, curare, correggere, sanzionare. Michel Foucault aveva messo in luce come si fosse passati dalla condanna di «atti vietati», bollati come «sodomia», alla concezione dell'«omosessualità», intesa come «categoria psicologica, psichiatrica e medica»¹. In effetti, i termini "omosessuale" e "omosessualità", a cominciare dagli ultimi decenni del XIX secolo, sono stati resi ufficiali in ambienti medici: essi compaiono nel volume *Die Entdeckung der Seele* del medico e fisiologo tedesco Gustav Jaeger (1880) e poi soprattutto in *Psychopatia sexualis* (1886), opera poderosa e di grande successo, nella quale lo psichiatra austro-tedesco Richard von Krafft-Ebing aveva preso in esame l'insieme dei comportamenti sessuali non mirati alla procreazione, la maggior parte dei quali venivano fatti risalire a degenerazioni cerebrali².

"Omossessualità" non nasce però in un contesto medico. Il termine compare per la prima volta in un opuscolo anonimo del 1869, diretto contro l'introduzione, da parte della Prussia, di una legge che intendeva punire gli atti sessuali tra persone di sesso maschile³. Grazie alle ricerche di alcuni studiosi, si è potuto dimostrare che l'autore di questo opuscolo, e di un secondo avente lo stesso obiettivo, era il letterato ungherese Karoly Maria Kertbeny⁴. Nato a Vienna nel 1824, da genitori ungheresi, con il

* Già professore ordinario di Antropologia culturale (ora docente a contratto di Etnologia dell'Africa), Università di Torino. E-mail: francesco.remotti@unito.it.

¹ FOUCAULT 1976, 42 s.

² JAEGER 1880; KRAFFT-EBING 1886. È importante sottolineare il percorso compiuto da Krafft-Ebing a proposito dell'omosessualità: considerata in un primo tempo come manifestazione patologica, in quanto non diretta alla procreazione, verso la fine della sua vita si decide a considerarla non già come una anomalia, bensì come una variante della sessualità umana (KRAFFT-EBING 1901).

³ TAKACS 2004.

⁴ Manfred Herzer è lo studioso che ha svelato l'autore degli opuscoli (HERZER 1986; FÉRAY e HERZER 1990). Gli opuscoli anonimi si trovano ora in KERTBENY 2000.

nome di Karl Maria Benkert, cambiò ufficialmente il nome in Karoly Maria Kertbeny nel 1847, quando ormai aveva cominciato a girare l'Europa in lungo e in largo. Judit Takacs, la quale ha avuto modo di esaminare i diari e le lettere di Kertbeny, ha potuto porre in luce la "vita nascosta" di questo personaggio, quasi senza alcun dubbio omosessuale e proprio per questo angosciato di essere scoperto⁵. Kertbeny viene però ricordato non soltanto perché, in una lettera del 6 maggio 1868, egli conia in tedesco il termine *homosexual*, insieme a *heterosexual*, così come nel primo opuscolo del 1869 il termine *Homosexualität*, ma perché, introducendo questa innovativa terminologia, fornisce strumenti concettuali più appropriati per la battaglia dei diritti degli omosessuali che egli intende condurre.

Secondo Judit Takacs, le argomentazioni di Kertbeny sono «sorprendentemente moderne»⁶. Per prima cosa egli sostiene che l'omosessualità è un «interessante enigma di natura dal punto di vista antropologico» e che tuttavia non è affatto utile precipitarsi a dimostrarne il carattere innato. Al legislatore tutto ciò non interessa, perché egli si deve concentrare sugli eventuali danni personali e sociali che l'omosessualità potrebbe comportare «in relazione alla società». Il problema quindi non è se l'omosessualità abbia o no origini naturali, se sia «innata o volontaria», ma se essa comporti o meno dei danni socialmente rilevanti. In mancanza di questi danni, e in base alle loro stesse «nozioni giuridiche», i legislatori non dovrebbero «avere niente a che fare con questa inclinazione»: in particolare, «lo stato non ha il diritto di intervenire in ciò che avviene tra due persone consenzienti», quando esse siano di età superiore ai 14 anni, non coinvolgano il pubblico e non violino i diritti di terze persone. In un suo recente saggio, Robert Tobin pone in luce come Karl Kertbeny, nella sua rivendicazione dei diritti degli "omosessuali", fosse influenzato dal movimento nazionalistico ungherese e, nello stesso tempo, da una visione dello stato moderno come stato costituzionale, in contrapposizione con lo stato teocratico feudale, e dunque come uno stato che doveva difendere i diritti di tutti i suoi cittadini, ancorché minoritari rispetto al resto della popolazione: uno tra i primi dei diritti umani è – secondo Kertbeny – l'espressione dei propri impulsi sessuali, purché non arrechino danni alla società⁷.

C'è un aspetto ulteriore del pensiero di Kertbeny, che vale la pena sottolineare. Nell'introdurre il concetto di omosessualità, egli intende adottare una visione antropologica il più possibile completa e articolata. Infatti, accanto a "omosessuale" e a "eterosessuale", egli elabora le categorie di "monosessuale" e persino di *Heterogen*⁸. Se per monosessuale egli si riferisce al soggetto che pratica un'attività sessuale su sé stesso (dunque fondamentalmente la masturbazione), *Heterogen* è invece il soggetto che si dedica a pratiche sessuali con individui di altri "generi" rispetto all'umanità, ovvero con altri animali. Messe insieme, le quattro categorie di Kertbeny compongono un quadro di possibilità di direzione dell'impulso sessuale, in cui emergono criteri molto significativi. A un estremo, quello del "mono"-sessualismo, abbiamo un unico soggetto, il quale rivolge l'impulso sessuale a sé stesso e così non va oltre i confini della sua soggettività. A un altro estremo, il soggetto umano dirige invece il proprio impulso sessuale al di là dei confini dell'umanità per incontrare individui di altri generi animali. Tra questi due estremi, si collocano l'omosessualità (dove il soggetto rivolge il proprio impulso sessuale verso individui dello stesso genere umano e dello stesso sesso) e l'eterosessualità (dove il soggetto orienta il proprio impulso sessuale verso individui dello stesso genere umano, ma di sesso opposto: femminile per un soggetto maschile, maschile per un soggetto femminile). Il quadro antropologico così delineato si completa poi con le forme degenerative che interessano in particolar modo i soggetti eterosessuali: dall'incesto alla pedofilia, dal coinvolgimento di animali all'uso sessuale di cadaveri⁹.

⁵ TAKACS 2004, 31-39.

⁶ TAKACS 2004, 31.

⁷ TOBIN 2005, 6 s.

⁸ TAKACS 2004, 29 s.

⁹ TAKACS 2004, 30.

Il quadro della sessualità umana, abbozzato da Kertbeny, è dunque quello di una pluralità di direzioni possibili, le quali rimangono entro determinati confini o, al contrario, superano differenze di diversa natura e talvolta barriere di notevole entità (la differenza tra gli individui, o organismi individuali, quella tra i sessi, quella tra le età e le generazioni, quella tra umanità e animalità, quella persino tra corpi vivi e corpi morti). Le stesse degenerazioni, prese in esame da Kertbeny, possono essere esaminate e confrontate alla luce di questo duplice movimento: rimanere entro certi confini oppure superarli. Nell'incesto, per esempio, l'impulso sessuale – sia esso di tipo eterosessuale o omosessuale – si dirige verso individui della medesima famiglia o parentela. Entro questo quadro, l'omosessualità si configura – per Kertbeny – come una delle direzioni possibili dell'impulso sessuale: essa supera evidentemente la differenza tra gli individui, ma non va oltre la differenza tra i sessi, mantenendosi entro i confini di un “medesimo” sesso, sia esso maschile o femminile. La sua “normalità” è inoltre costituita dal fatto che di per sé non dà luogo a danni sociali.

“Medesimo sesso”: Kertbeny ha utilizzato l'aggettivo greco *homos* (“simile”, “medesimo”) e il sostantivo latino *sexus* per creare una categoria concettualmente più adeguata, per dare maggiore dignità e riconoscimento a un'attività sessuale che il termine allora in uso di “sodomia” rendeva particolarmente spregevole e disgustosa. Con l'invenzione di questa nuova parola e con il quadro antropologico che Kertbeny ha costruito, egli ha davvero inteso avviare un cammino, che non potremmo definire meglio se non con le parole di Martha Nussbaum: «dal disgusto all'umanità»¹⁰. Per Kertbeny infatti l'omosessualità non si configura come un'aberrazione, né come un ripiego, bensì come una tendenza che va riconosciuta nella sua naturalità e nella sua autonomia. Per Kertbeny è la natura ad avere dotato certi individui (maschili e femminili) di un impulso omosessuale: nel caso dell'omosessualità maschile – aggiunge Kertbeny – il soggetto (maschile) è attratto dal «mascolino in quanto tale [*an sich*]»¹¹. Sfruttando alcune affermazioni di Kertbeny, possiamo dire che egli riconosce una pari capacità di attrazione che si esercita – a seconda dei soggetti – tanto da parte del «sesso opposto» (etero-sessualità), quanto da parte dello «stesso sesso»¹² (omo-sessualità). È significativo, a questo proposito, ricordare che Kertbeny era in contatto epistolare con il giurista tedesco Karl Heinrich Ulrichs, uno dei primi propugnatori dei diritti degli omosessuali (fu anche arrestato per questo) e che Ulrichs si rifaceva direttamente al *Simposio* di Platone.

Vale la pena riandare al testo platonico, perché in esso troviamo un'espressione chiara delle due possibilità di attrazione: quella esercitata dallo “stesso sesso” e quella esercitata dal “sesso opposto”, come due possibilità equipollenti. Come è noto, Platone fa esporre ad Aristofane la teoria secondo cui un tempo l'umanità era fatta da esseri doppi e rotondi: gli uni, generati dal sole, erano dotati, davanti e dietro, di due genitali maschili; gli altri, generati dalla terra, erano invece dotati di due genitali femminili; altri ancora, generati dalla luna, era dotati di genitali maschili su un lato e di genitali femminili sull'altro¹³. L'umanità era dunque divisa in «tre generi, non due come sono ora», vale a dire il maschile, il femminile e l'androgino. Poi, Zeus decide di «tagliare in due» questi esseri così forti e terribili da minacciare la stessa divinità, e dunque di renderli «più deboli» e di costringerli a cercare ognuno la metà da cui era stato diviso¹⁴. Con questo racconto Aristofane spiega come sia «innato negli uomini l'amore reciproco», teso a ricostituire una unità perduta e a recuperare la completezza della «umana natura»¹⁵. Spiega anche, però, come sia possibile che, oltre all'attrazione tra uomini e donne

¹⁰ L'espressione coincide con il titolo del libro che Martha Nussbaum ha dedicato al disgusto verso l'omosessualità, anche sotto il profilo giuridico, specialmente nell'ambito della società americana (NUSSBAUM 2010).

¹¹ TOBIN 2005, 5, 7.

¹² TAKACS 2004, 30.

¹³ PLATONE 1996, 41 (190 a-b).

¹⁴ PLATONE 1996, 43-45 (190 c-e).

¹⁵ PLATONE 1996, 45 (191 d).

(M/F), vi sia un'attrazione tra sole donne (F/F) e un'attrazione tra soli uomini (M/M). Il primo tipo di attrazione (M/F) è ciò che dà luogo al «processo della procreazione» e dunque alla perpetuazione del genere umano, mentre gli altri due tipi di attrazione (F/F e M/M), inducendo uomini e donne a desiderare «ciò che è simile a loro», ciò che è a loro «congeniale» (dello stesso “genere”), li rendono refrattari alla procreazione¹⁶.

Nel discorso di Aristofane si avverte benissimo l'esigenza di spiegare un'attrazione sessuale che, priva di esiti riproduttivi, rimane alquanto misteriosa: gli omosessuali – per denominarli ormai con la terminologia di Kertbeny – «non saprebbero dire che cosa desiderano di ottenere l'uno dall'altro»; la loro anima «non sa esprimere», se non in maniera oscura, e quasi cercando di indovinare, ciò a cui essa tende¹⁷. La risposta che viene tentata da Aristofane con il suo mito dei tre generi vuole per un verso consacrare la legittimità di questo tipo di attrazione sessuale e per l'altro conferire ad essa un significato profondo, che attiene alle peculiarità della natura umana: indagare sui motivi dell'omosessualità è – per Aristofane, come poi per Kertbeny – una questione di tipo antropologico. Tutti i tipi di attrazione (omosessuale ed eterosessuale) rispondono infatti a un desiderio di fondo, quello di superare l'incompletezza a cui la natura umana è stata condannata dal gesto con cui Zeus ha tagliato in due gli esseri umani. Per Aristofane del *Simposio* platonico l'omosessualità non è dunque una degenerazione, ed egli ritiene che abbiano «torto» tutti coloro che giudicano gli omosessuali come «sverognati»: essi non si comportano in tal modo «per impudenza», ma perché questa è «la loro indole» e perché amano «ciò che è simile a loro», ciò rispetto a cui essi sono “congeneri”. Avendo compreso la legittimità e la profondità del loro desiderio, Aristofane giunge fino al punto di immaginare Efesto, il fabbro degli dèi, che avvicinandosi a loro nei momenti dell'intimità, così si esprime:

«Che cos'è dunque che desiderate, o uomini, di ottenere l'uno dall'altro? [...] Forse desiderate questo, di trovarvi il più possibile insieme nello stesso luogo, in modo da non separarvi l'uno dall'altro né di giorno né di notte? Ché se questo bramate, io vi voglio fondere e concreare insieme in una stessa persona, in modo che diventiate di due uno e, la vita che avete da vivere, la viviate tutti e due insieme come un solo essere»¹⁸.

Lungi dall'essere spinti da impulsi aberranti, anche gli omosessuali sono animati dalla ragione profonda dell'eros, quella che affonda nell'incompletezza della natura umana: noi tutti, esseri umani, «eravamo interi: ed è dunque la tendenza e la corsa verso la totalità che ha nome amore»¹⁹.

2. *L'attrazione del simile*

Abbiamo messo insieme Kertbeny e Aristofane del *Simposio* platonico in quanto, compiendo nei loro interventi il percorso “dal disgusto all'umanità”, sostengono la necessità di elaborare un'appropriata prospettiva antropologica. Inoltre, entrambi fanno capire le difficoltà che insorgono su questo terreno. È vero: se da un lato Kertbeny riconosce esplicitamente l'aspetto enigmatico della omosessualità, di fronte a cui si arresta, dall'altro Aristofane offre nel suo discorso una soluzione che pare essere inventata lì per lì. Ma proporre un mito – un mito, oltre tutto, alquanto cervellotico e probabilmente ridicolo

¹⁶ PLATONE 1996, 47 (192 a-b).

¹⁷ PLATONE 1996, 47 (192 a-b).

¹⁸ PLATONE 1996, 47 (192 d-e).

¹⁹ PLATONE 1996, 49 (192 e-193 a).

per i suoi interlocutori²⁰ – che cos'è, se non ammettere che soltanto con un mito si riesce a dare una risposta? Che cos'è, dunque, se non una dichiarazione di impotenza sul piano della conoscenza scientifica? Con il suo mito Aristofane cerca però di dare una risposta non solo all'omosessualità, ma all'attrazione erotica più in generale. E questa, beninteso, è una pista assai preziosa, che non dobbiamo trascurare: per comprendere l'attrazione omo-sessuale occorre capire, più in generale, l'eros, l'amore, sia che il soggetto si rivolga a individui del suo stesso sesso sia che venga attratto da individui del sesso opposto. Curiosamente, questo aspetto ci fa rimbalzare di nuovo in piena cultura mittel-europea, più in particolare nella Vienna dei primi decenni del Novecento. A proposito di omosessualità, Sigmund Freud affermava che «l'indagine psicoanalitica si rifiuta con grande energia di separare gli omosessuali come un gruppo» a sé, il cui comportamento richiederebbe una spiegazione a parte²¹. Al contrario, se di spiegazione si tratta, questa ha da riguardare sia l'attrazione omosessuale, sia, e forse ancor più, l'attrazione eterosessuale: «anche l'interesse» per l'altro sesso, lungi dal ridursi a «una cosa ovvia», costituisce «un problema che ha bisogno di essere chiarito».

Come già abbiamo visto, l'Aristofane del *Simposio* definisce l'attrazione omosessuale in termini di “amore per il simile”, lasciando quindi intendere che l'attrazione eterosessuale è soprattutto “amore per l'altro”, per il “diverso”. Aristotele nella *Retorica* ci informa che la tesi, secondo cui «sempre il simile cerca il simile», era uno dei detti più diffusi nell'antichità, tesi del resto a cui egli aderisce, come quando afferma la naturalità del piacere che uomini o animali traggono, allorché stanno con i propri simili o con i propri congeneri²². Già in Platone, del resto, troviamo un esplicito riferimento a questo tipo di tesi. Nel *Liside*, per esempio, dove Socrate tratta dell'amicizia e dell'amore tra i giovani, egli cita il seguente verso dell'*Odissea* (XVII, 218): «sempre una divinità conduce il simile verso il simile»²³. Beninteso, nel *Liside* il discorso platonico è assai più complesso, dato che Socrate quasi si diverte a mettere in luce la plausibilità della tesi opposta. Forse che «necessariamente il simile è sempre amico del simile?» o non è piuttosto vero che «il simile è molto ostile al simile», in quanto «ogni cosa desidera il suo contrario»?²⁴. Ma anche questa tesi viene confutata da Socrate in un giro vorticoso che dà le “vertigini”: riconoscendo di essere «ubriacati dal ragionamento», Socrate conclude il dialogo in maniera auto-ironica e senza dubbio istruttiva: «noi crediamo di essere amici tra noi [...], ma non siamo stati capaci di trovare che cos'è l'amico»²⁵.

Questa ammissione di Socrate (e di Platone) circa la difficoltà di districarsi nel groviglio delle attrazioni (simile, dissimile, opposto) dovrebbe indurci a riflettere, con un certo spirito critico, sul ritorno della tesi dell'attrazione del “simile” nelle scienze umane e sociali del Novecento. Verso la fine dell'Ottocento, in un lavoro che ha riguadagnato di recente l'attenzione degli studiosi, Gabriel Tarde sosteneva che «con le persone alle quali assomigliamo maggiormente» realizziamo «un rapporto sociale molto più stretto»²⁶. Su questa scia, Paul Lazarsfeld e Robert Merton hanno introdotto il concetto di “omofilia”, inteso come una dimensione che contraddistingue le relazioni umane e sociali più intense, caratterizzate da una notevole dose di intimità e di fiducia reciproca, quali possono essere le relazioni tra coniugi e amici²⁷. Proprio come sosteneva Tarde, l'omofilia è il risultato della condivisione di un elevato numero di tratti di somiglianza, generati dal senso di appartenenza a razze,

²⁰ Il discorso di Aristofane, autore di commedie, pare infatti intessuto di “scherzosità” e di “tratti comici”, pur non riducendosi affatto “ad un puro scherzo” (TAGLIA 1996, xxi; cfr. anche NUSSBAUM 1986, 341).

²¹ FREUD 1905, 460.

²² ARISTOTELE 2014, 111 (1371 b).

²³ PLATONE 1970, 231 (214 a).

²⁴ PLATONE 1970, 231 (214 a), 233 (214 b, 215 c, 215 e).

²⁵ PLATONE 1970, 235, 243, 244 (216 c, 222 c, 223 b).

²⁶ TARDE 1890, 99.

²⁷ LAZARSELD, MERTON 1954.

etnie, sesso, genere, età, religione, educazione, occupazione, classe sociale, e dal perseguimento di valori, aspirazioni, obiettivi comuni. In campo psicologico, Donn Byrne ha a sua volta formulato una vera e propria “legge di attrazione”, secondo cui la somiglianza tra due individui è un fattore determinante nella configurazione dei loro rapporti: ancora una volta, “il simile attrae il simile”, anche se diversi psicologi hanno posto in luce l’incidenza di rapporti di complementarità tra dissimili²⁸.

Da un esame di questo tipo di teorie, si ha l’impressione che, pur trattandosi di somiglianza e di attrazione, si sia sorvolato sul problema dell’omosessualità. Come ci suggeriva Aristofane, gli omosessuali non rappresentano forse il caso più significativo e incontrovertibile di “attrazione del simile”? In un recente saggio di taglio sociologico, si fa in effetti notare che, nonostante l’accordo sull’importanza della somiglianza nell’organizzazione dei legami di amicizia e delle reti sociali, ben pochi studi sono stati dedicati al rapporto tra “omofilia” e “identità sessuale”²⁹. Ma ciò che l’autrice dell’articolo citato intende studiare è l’identità sessuale – quale si determina nel caso specifico tra lesbiche – in quanto fattore di omofilia. Il problema che invece scaturisce dalle considerazioni fin qui svolte è esattamente l’opposto. Lo possiamo formulare chiedendoci se e in quale misura l’attrazione tra simili (ciò che di solito viene definito come “omofilia”) possa contribuire a lumeggiare l’omosessualità. Su questo punto – a parte, come si è visto, il mito inventato da Aristofane – siamo costretti a registrare risultati alquanto deludenti.

3. *Il predominio del paradigma procreativo*

Torniamo all’antichità, dove – come abbiamo visto – troviamo così diffusa l’idea dell’attrazione del simile. Platone ne parla anche nel *Fedro*, quando sostiene che la somiglianza è produttrice di amicizia³⁰. Aristotele, a sua volta, nell’*Etica nicomachea*, costruisce gran parte della sua analisi dell’amicizia sul tema della somiglianza, e non soltanto quando riproduce il detto comune che «il simile cerca il suo simile», ma anche e soprattutto quando afferma che «l’amicizia perfetta è quella dei buoni e dei simili nella virtù», dato che le «azioni dei buoni sono appunto eguali o simili»: in sostanza, «sono l’eguaglianza e la similitudine che determinano l’amicizia»³¹. Ritroviamo questo tema anche in un libro sapienziale della Bibbia, il *Siracide*, composto da Ben Sira attorno al 180 a.C., in un periodo dunque di intensa espansione della cultura greca: «Ogni animale ama il suo simile / ed ogni uomo il suo prossimo. / Ogni carne è attratta verso la stessa specie, / perciò l’uomo aderisce al suo simile» (13, 15-16)³². A parte – lo ripetiamo ancora una volta – il caso di Aristofane nel *Simposio*, perché la tesi dell’attrazione del simile non viene sfruttata per gettare una qualche luce sull’enigma dell’omosessualità?

Una risposta potrebbe essere individuata nel predominio schiacciante del paradigma procreativo e quindi nella tendenza a interpretare la sessualità in termini di funzionalità riproduttiva, collocando inevitabilmente l’omosessualità in una sorta di limbo o, più facilmente ancora, in una categoria oggetto di rifiuto e di condanna. Il caso di Platone è emblematico sotto questo profilo. Se nel *Simposio* assistiamo – per bocca di Aristofane – a una netta legittimazione del comportamento omosessuale sulla base delle caratteristiche della “natura umana” e persino a una dichiarazione empatica dei diritti degli omosessuali (soprattutto se maschi) a forme di unione e di convivenza, già nel *Fedro* vediamo

²⁸ BYRNE 1971.

²⁹ LOGAN 2013, 1494.

³⁰ PLATONE 2000, 83 (240 c).

³¹ ARISTOTELE 1957, 222, 227, 237 (1155a, 1156b, 1159b).

³² LA BIBBIA 1987, 1059.

bollata l'omosessualità come «piacere contro natura»³³. Sulla distinzione e opposizione tra ciò che è “secondo natura” (*katà physin*) e “contro natura” (*parà physin*) Eva Cantarella ci avverte che «ad una lettura più attenta» le due categorie manifestano di avere un «significato [...] molto diverso da quello che oggi attribuiamo loro» e su questa base si spinge fino ad affermare che «nessuna condanna dell'omosessualità in sé» emerge dai passi di solito citati, in particolare quelli delle *Leggi*³⁴. Tuttavia, se ci concentriamo su quanto scritto nelle *Leggi*, è difficile non cogliere i seguenti punti: 1) “secondo natura” è l'unione dei due sessi e dalla natura proviene «il piacere della copula in vista della procreazione»; 2) “contro natura” sono invece «le unioni di maschi con maschi e di femmine con femmine»; 3) l'origine di questi atti sarebbe dovuta a «intemperanza di piacere», cioè a un piacere sfrenato, che non tiene conto delle leggi di natura³⁵.

Quali siano queste leggi di natura è poi spiegato chiaramente nel capitolo VIII delle *Leggi*, là dove il personaggio dell'Ateniese afferma che, «obbedendo alla natura», occorre ristabilire «la legge», secondo cui i maschi non si possono unire tra loro, né le femmine con le femmine³⁶. E che si tratti di una “legge di natura” è per Platone reso evidente dal «naturale istinto degli animali», quale appare dall'osservazione del loro comportamento: infatti – egli osserva – tra gli animali «nessun maschio avvicina altro maschio, perché questo è contro natura»³⁷. Ciò che l'Ateniese propone per lo Stato che si dovrà creare è l'istituzione di «una legge che disciplini l'uso dell'unione carnale secondo natura al solo fine della procreazione», facendo in modo da evitare «qualsiasi accoppiamento fra maschi» e così impedire che essi finiscano col «distruggere volontariamente l'umano genere» con la dispersione del loro seme³⁸. Ebbene, tale legge potrà avere «una vasta e penetrante diffusione», in quanto «ha, innanzi tutto, un fondamento naturale»³⁹. Come viene ulteriormente ribadito, tale legge trae la sua forza dall'osservazione del comportamento degli animali, i quali «si uniscono a coppia, il maschio con la femmina, la femmina col maschio» e solo a fini procreativi⁴⁰.

È interessante notare questa insistenza di Platone sull'opportunità e anzi sulla doverosità dell'osservazione del comportamento animale, da cui trarre indicazioni precise sui fondamenti naturali delle leggi che si dovranno istituire. È agli animali, in quanto rappresentanti della natura, che occorre ispirarsi per una regolamentazione della vita sessuale dei cittadini in uno Stato ben ordinato. Se l'osservazione “etologica” pone in evidenza le leggi della natura, l'ordine che in essa vige nell'ambito della sessualità, l'osservazione “etnologica” – se così possiamo esprimerci – fa vedere, al contrario, quanto ampio sia il disordine della sessualità umana nelle diverse società. Presso i Greci e presso «la maggioranza dei barbari» sono infatti «diffusissimi» gli «amori disordinati», e il pericolo che da questa conoscenza scaturisce è quello di una “corruzione” dei costumi e di una conferma nel disordine sessuale⁴¹.

Ciò che occorrerebbe riuscire a creare nei cittadini è un senso di “vergogna” per i piaceri “innaturali”, che comprendono non soltanto le unioni omosessuali, ma tutte le unioni sessuali, comprese quelle eterosessuali, che non abbiano per scopo la procreazione e che siano fuori dall'istituto matrimoniale⁴². Si tratta per Platone di un vero e proprio lavoro culturale, grazie al quale questo principio

³³ PLATONE 2000, 121 (251 a).

³⁴ CANTARELLA 1995, 88.

³⁵ PLATONE 1958, 200 (636 c).

³⁶ PLATONE 1958, 491 (836 b-c).

³⁷ PLATONE 1958, 491 (836 c).

³⁸ PLATONE 1958, 494 (838 e).

³⁹ PLATONE 1958, 494 (839 a).

⁴⁰ PLATONE 1958, 497 (840 d).

⁴¹ PLATONE 1958, 497 (840 e).

⁴² PLATONE 1958, 497 (841 a). CANTARELLA 1995, 88 s., insiste giustamente sul principio della sessualità esclusivamente procreativa come chiave di volta del discorso platonico.

dovrebbe essere reso «sacro», «adeguatamente consacrato», trasformato in un convincimento diffuso nella mentalità dei cittadini, così da fornire «un solidissimo fondamento costrittivo a questa legge», in modo simile a quanto avviene per le relazioni incestuose, per le quali tutti provano ripugnanza e disgusto: si otterrebbe così l'effetto che «nessuno abbia l'ardire di entrare in intimi rapporti con altri cittadini [...] tranne che con la propria moglie»⁴³.

4. *Un modello omofobico*

L'ideale per Platone è dunque la trasformazione del *nomos*-legge in *nomos*-costume, ovvero l'interiorizzazione della norma astratta che si fa comportamento concreto e abituale. Ciò che negli animali è "istinto naturale", nei nuovi cittadini diviene – o dovrebbe divenire – norma culturale, ovvero un *habitus* comportamentale, non già suggerito dall'osservazione delle altre società, bensì dettato dalla «sola ragione»: in questa operazione il legislatore platonico, «seguendo da solo la sola ragione», non può trarre «nessun aiuto da parte degli uomini»⁴⁴. Anche per questo Platone è consapevole della difficoltà dell'impresa: un'impresa titanica, che va decisamente contro corrente rispetto a quanto si riscontra nella maggior parte delle società umane (barbare o elleniche che siano). Perciò, se si dovesse fallire nell'impresa di culturalizzare la legge, Platone prevede in alternativa che la legge venga fatta valere comunque in quanto legge, che si imponga con la sua forza repressiva, così che «ci si liberi definitivamente dell'amore fra maschi», come pure delle relazioni con donne che non siano «la donna entrata in casa sotto gli auspici degli dèi e coi sacri riti nuziali»⁴⁵. Chi trasgredisce questa legge verrà «colpito da atimia», verrà cioè privato dei diritti civili e politici, ridotto a una condizione di estraneità, «come se davvero fosse uno straniero»⁴⁶. Beninteso, ci sono stati sistemi nella storia, che hanno provveduto e tuttora provvedono a sanzionare in modo ancora più drastico, persino con la pena di morte, i reati di omosessualità. Ma Platone apre la strada alla repressione: con la sua idea del "contro natura" inaugura un tipo di argomentazione che non si preoccupa affatto di indagare cause, motivi e senso dell'omosessualità. Al contrario, scorgendo in essa la causa di «infiniti mali [...] per gli uomini, sia individualmente, sia socialmente»⁴⁷, invoca esplicitamente una politica di repressione.

Posizioni pesantissime quelle assunte da Platone nelle sue *Leggi*: esse valgono come modello descrittivo e normativo per ogni Stato o società che intenda reprimere e, meglio ancora, cancellare, o estirpare, l'omosessualità e con essa la sessualità non procreativa. Concepita come "contro natura", foriera di "infiniti mali" e di disordine nel corpo sociale, essa merita di vedere i suoi rappresentanti "fatti fuori": posti fuori dal corpo sociale, privandoli dei diritti civili (è il caso delle *Leggi* platoniche) o addirittura posti fuori dalla vita, privandoli della loro stessa esistenza (come è il caso delle società in cui si prevede la pena di morte)⁴⁸.

⁴³ PLATONE 1958, 494-498 (838 d-841 d).

⁴⁴ PLATONE 1958, 489 (835 e).

⁴⁵ PLATONE 1958, 498 (841 d).

⁴⁶ PLATONE 1958, 498 (841 e). *Atimia* è termine composto da alfa privativo (*a-*) e da *timé*, "onore", "carica", posizione sociale tipica del cittadino.

⁴⁷ PLATONE 1958, 490 (836 b).

⁴⁸ Secondo la mappa redatta dall'ILGA (International Lesbian Gay Bisexual Trans and Intersex Association), e aggiornata al maggio 2013 (www.ilga.org), i paesi che attualmente prevedono la pena di morte sono: Arabia Saudita, Iran, Mauritania, Nigeria (aree del Nord governate secondo la Sharia), Somalia (là dove prevale la Sharia), Sudan, Yemen. Caso emblematico è quello della Mauritania, dove «ogni musulmano adulto che commetta atti indecenti o contro natura con un individuo dello stesso sesso, subirà la pena di morte attraverso pubblica lapidazione» (art. 308 del

A confronto, Aristotele aveva assunto una posizione più articolata e tollerante. Anziché parlare di “contro natura”, nell’*Etica nicomachea* egli sostiene che l’omosessualità viene adottata «per natura» oppure «per abitudine»: si tratta pur sempre di una disposizione morbosa, ma coloro per i quali «la natura è causa di tali comportamenti» non possono essere definiti incontinenti o immorali⁴⁹. Più che a condannare, sembra che Aristotele fosse portato a descrivere, a capire, a discutere, come quando nella *Politica* osserva che a Creta «segregazione delle donne» per un verso e «libertà ai rapporti sessuali tra gli uomini» per l’altro erano state disposizioni del legislatore «per evitare che mettessero al mondo troppi figli»; e il filosofo aggiunge: «sul che, se sia un bene o un male, avremo un’altra occasione per discutere»⁵⁰.

Sul tema dell’omosessualità la storia del pensiero occidentale ha però preso tutt’altra piega: non l’analisi e il dibattito, ma l’imposizione di norme repressive; non il modello analitico, che in qualche modo poteva essere tratto dalla filosofia di Aristotele, bensì il modello impositivo e – diciamo pure – “omofobico” di Platone. Su questo punto è abbastanza facile constatare come, alle origini del Cristianesimo, si determini una saldatura tra la condanna inequivocabile contenuta nella Bibbia ebraica («con un uomo non giacerai come si giace con una donna: è un abominio!» – *Levitico* 18, 22) e la condanna platonica⁵¹. Il punto esatto della saldatura può essere colto nella *Lettera ai Romani* (1, 26-27) di Paolo di Tarso, dove egli descrive l’omosessualità, sia femminile sia maschile, a cui si danno peccaminosamente i pagani, come un comportamento «contro natura» (*parà physin*), che prende il posto del «rapporto sessuale naturale»⁵².

La categoria del “contro natura” sintetizza, come meglio non si potrebbe, il principio del pensiero omofobico, un pensiero che si nutre di “fobie” e che scarta l’omosessualità come fonte di «infiniti mali» (Platone). Curiosamente, i mali a cui pensava Platone – la femminilizzazione degli uomini “passivi” e dunque la perdita generalizzata del valore della virilità; la messa a repentaglio della capacità riproduttiva e quindi della stessa esistenza del genere umano; il disordine nella famiglia e nella società – si ripresentano non solo nel quadro classico delle “paure” che compongono l’omofobia⁵³, ma persino nelle argomentazioni con cui in un paese africano (l’Uganda) si è fatta una campagna ideologica che si è conclusa con la promulgazione nel febbraio 2014 dell’Anti-Homosexuality Act. Ecco alcuni esempi di paure molto simili a quelle delle *Leggi* platoniche: «rimpiazzare la famiglia basata sul matrimonio con l’anarchia sessuale»; «se diventassimo tutti gay, da dove verrebbe la prossima generazione?»; «quando il 100 per cento saranno omosessuali, come ci riprodurremo?»⁵⁴. Aveva ragione Kertbeny di sottolineare che l’omosessualità è un rilevante problema antropologico: l’omofobia lo è altrettanto, se non ancora di più. Ma per cogliere struttura e significati dell’omofobia, non si può che ritornare al problema – o all’enigma (Kertbeny) – dell’omosessualità. Dal modo con cui si affronta il problema dell’omosessualità dipende in gran parte l’interpretazione dell’omofobia. Con una avvertenza iniziale: se è vero che l’omosessualità è praticamente universale nelle società umane, l’omofobia non lo è affatto.

Codice Penale). Ovviamente, ancora di più sono i paesi in cui la pena è di tipo detentivo (in alcuni casi fino all’ergastolo), e nei quali non vengono riconosciuti i diritti civili agli omosessuali.

⁴⁹ ARISTOTELE 1957, 199 (VII, 6, 1148 b). Per un’analisi complessiva delle posizioni di Aristotele si veda CANTARELLA 1995, 92-97.

⁵⁰ ARISTOTELE 1955, 119 (1272).

⁵¹ LA BIBBIA 1987, 152.

⁵² LA BIBBIA 1987, 1727; REMOTTI 2008, 175 s.

⁵³ GRAGLIA 2012, 70.

⁵⁴ GUSMAN, VIOLA 2014, 9, 19.

5. *La sessualità come valore in sé*

Platone aveva perfettamente ragione a sollecitare un confronto tra il comportamento sessuale umano e quello delle altre specie animali. Ma le osservazioni etologiche di cui oggi disponiamo hanno smentito del tutto le conclusioni del filosofo ateniese. In un libro pionieristico del 1972, in cui viene preso in esame il comportamento di mammiferi, di uccelli, di pesci, Giorgio Celli era in grado di affermare che, a differenza di quanto si è soliti credere, l'omosessualità non è affatto un fenomeno circoscritto alla specie umana: è invece un fenomeno di ampia portata zoologica⁵⁵. E questa tesi ha non poche conseguenze, come ora possiamo constatare.

I sostenitori della categoria “contro natura” utilizzano – a ben vedere – i seguenti presupposti e argomenti:

a) la specie umana differisce dalle altre specie animali per il suo comportamento “morale” e per la sua relativa libertà: mentre gli altri animali seguono i loro istinti naturali, gli esseri umani seguono invece i “costumi” che essi stessi elaborano nelle loro diverse società;

b) i costumi – i contenuti della morale – possono però essere “retti”, se controllati dalla ragione, o possono essere “scorretti”, devianti, depravati, corrotti;

c) in campo sessuale, la ragione (in eventuale alleanza con la religione) stabilisce come modello l'attività diretta alla procreazione: questo è un comportamento “retto”, “secondo natura”, in quanto la sessualità viene volta all'unico scopo per il quale “in natura” sarebbe stata istituita, ossia la riproduzione degli individui e della specie;

d) dirigere l'attività sessuale verso altri scopi, che non siano quelli della riproduzione, dà luogo a comportamenti “scorretti”, “contro natura”;

e) il comportamento sessuale delle altre specie animali, determinato dai loro istinti naturali (in luogo della ragione), viene assunto come una dimostrazione di questa “legge naturale”: la sessualità al servizio della procreazione.

Cosa succede però se l'osservazione etologica pone in luce che anche in altre specie animali l'attività sessuale può essere indirizzata ad altri fini, a prescindere dalla procreazione, e che persino l'omosessualità risulta diffusa e praticata in molte altre specie, oltre che in quella umana? A seguito di un lavoro decennale di raccolta, sistemazione e controllo scientifico dei dati di osservazione etologica, il biologo Bruce Bagemihl ha potuto dimostrare che sono almeno 450 le specie animali (soprattutto mammiferi e uccelli) per i quali si può parlare con sicurezza di comportamento omosessuale⁵⁶. Ovviamente, non sono soltanto Celli e Bagemihl a proporre questa visione alquanto rivoluzionaria: ulteriori ricerche non fanno che confermare quanto già da loro sostenuto. Se sono gli stessi animali – e, beninteso, animali in libertà, non costretti negli zoo – a comportarsi in modo deviante rispetto alla “legge naturale” di cui al punto e), che ne è della categoria “contro natura”, così adatta a sostenere qualsiasi programma di repressione dell'omosessualità? Anche le 450 specie, presso cui è attestata l'omosessualità, sono depravate, sono “contro natura”?

Bagemihl non si limita a infrangere la categoria “contro natura” sui dati dell'etologia contemporanea. Egli va oltre, nel senso che pone in discussione il paradigma riproduttivo predominante non soltanto nell'ideologia religiosa del nostro tipo di società (specialmente nel Cristianesimo), ma anche nella biologia contemporanea, di stampo darwiniano: «contrariamente a quanto ci hanno insegnato nelle scuole superiori, la riproduzione non è il “fine” ultimo o lo sbocco inevitabile della biologia»⁵⁷. Da parte sua, R.C. Kirkpatrick afferma che «per alcuni primati – inclusi gli umani – il sesso è di rado

⁵⁵ CELLI 1972, 16.

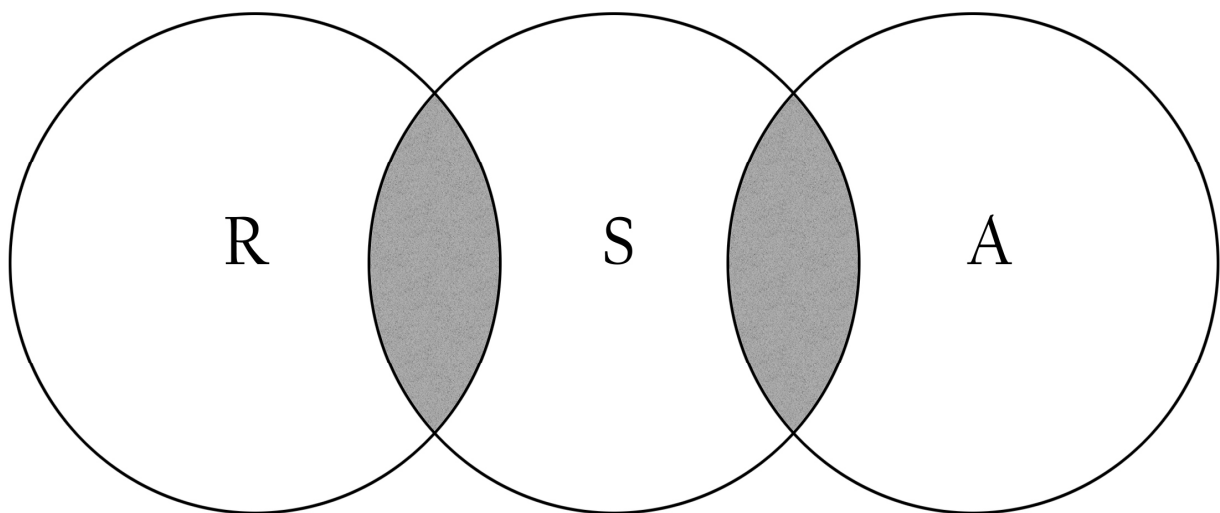
⁵⁶ BAGEMIHL 1999; REMOTTI 2008, 176-180.

⁵⁷ BAGEMIHL 1999, 106-121, 168-213, 255.

mirato alla procreazione»⁵⁸. L'omosessualità, così diffusa anche nelle altre specie animali, rientra infatti in un fenomeno più vasto, quello della sessualità non riproduttiva, che può essere sia di tipo omo- sia di tipo etero-sessuale.

Non seguiamo oltre il pensiero di Bagemihl, soprattutto quando egli fa ricorso alla filosofia di Georges Bataille, alla teoria di Gaia o a quella del caos e della complessità: e questo, non perché il terreno si farebbe più scivoloso, ma in quanto sono sufficienti – in questa sede – le considerazioni di prima per inquadrare in modo più adeguato il problema dell'omosessualità. Se non vogliamo vedere una depravazione così estesa nell'ambito della natura, non ci rimane che provare a slegare – almeno in una certa misura – la sfera sessuale dalla funzione procreativa. Sia nel campo delle specie animali presso cui riscontriamo comportamenti omosessuali, sia nel campo dell'umanità, la sessualità va oltre i confini della riproduzione. È vero che per riprodursi esseri umani e numerose altre specie animali fanno ricorso alle relazioni sessuali, ma restringere la sessualità alla sua funzionalità procreativa è un atteggiamento miope e scientificamente riduttivo. Questa conclusione è particolarmente vera per la specie umana, presso la quale la femmina – com'è ben noto – è sessualmente attiva in termini di desiderio e di prestazioni (non solo recettiva, come si usava dire un tempo) anche nei periodi di non fertilità. Occorre aggiungere che – per quanto riguarda almeno la specie umana – la sessualità a sua volta si combina di solito con una dimensione emotiva, che anche in campo scientifico sarebbe molto inappropriato trascurare: eros, amore, sono componenti di solito trascurate da coloro che si occupano “scientificamente” della sessualità, e tuttavia fondamentali e imprescindibili per mettere a fuoco la problematica di cui stiamo trattando⁵⁹.

Sono quindi due le operazioni che qui vengono suggerite in contrasto a quanto di solito avviene in campo “scientifico” (soprattutto biologico): *a*) da un lato la relativa autonomizzazione della sessualità rispetto alla riproduzione; *b*) dall'altro il collegamento, altrettanto relativo, della sessualità con la sfera emotiva ed affettiva, che di solito designiamo con i termini di eros e di amore. Potremmo quindi immaginare tre sfere – quella della riproduzione (R), quella della sessualità (S) e quella dell'affettività o dell'amore (A) – in qualche modo concatenate tra loro e solo parzialmente sovrapponibili.



⁵⁸ KIRKPATRICK 2000, 396.

⁵⁹ MONEY 1981, 380.

Queste sfere possono implicarsi, ma possono anche sganciarsi tra loro. In particolare, gli studi etologici ci hanno fatto capire che in numerose specie animali – compresa la specie umana – la sfera S può raggiungere una notevole autonomia rispetto a R. Riconoscere che la sessualità ha “un valore in sé” è un passo decisivo e indispensabile, perché si possa dare «senso» e significato all’omosessualità, tanto animale quanto umana⁶⁰. In mancanza di questo passo, si rimarrebbe intrappolati in ciò che Karoly Kertbeny chiamava «l’enigma» dell’omosessualità (§ 1). È significativo che, a sua volta, Kirkpatrick attribuisca il significato di «paradosso» all’omosessualità, allorché questa venga considerata in una prospettiva di stampo darwiniano, secondo la quale gli individui non sarebbero impegnati in altro che in una massimizzazione del loro «successo riproduttivo»⁶¹.

Se invece si autonomizza la sessualità (S) rispetto alla riproduzione (R), ci si apre la strada a una considerazione più appropriata di questo tipo di comportamento: nell’ambito di una sessualità autonomizzata l’omosessualità si configura quanto meno come una “possibilità”, a cui gli individui hanno modo di fare ricorso in campo sessuale, allo stesso titolo dell’eterosessualità. In questa prospettiva di autonomizzazione della sessualità, occorre tuttavia avere il coraggio intellettuale di riconoscere il “piacere” sessuale come “un principio” fondamentale del “comportamento umano”: purtroppo – come giustamente Walter Williams fa notare – gli antropologi nei loro scritti sembrano ignorare il fatto che «il piacere sessuale, una delle maggiori preoccupazioni della vita umana, si trova alla base di molte relazioni sociali»⁶². Il dato da cui partire – secondo Williams – è il «desiderio» sessuale puro e semplice. Potremmo aggiungere che, sganciato dalla incombenza riproduttiva, esso si configura come una “forza” che può assumere una varietà di forme e di direzioni: la ricerca del piacere con individui dello stesso sesso è una delle direzioni possibili; non dunque una “aberrazione”, ma una possibilità intrinseca alla natura del desiderio sessuale in quanto tale.

Con l’autonomizzazione della sessualità (S) rispetto alla funzionalità riproduttiva (R) riteniamo di avere compiuto un passo importante nel tentativo di dare «senso» (Bagemihl) all’omosessualità e in generale ai comportamenti sessuali non riproduttivi. Forse, però, non abbiamo fatto altro che spostare il problema: ora dobbiamo cercare di dare senso alla sessualità in quanto tale, se è vero – come sostiene Williams – che essa impregna e condiziona buona parte delle relazioni sociali sia «all’interno» di un gruppo sia «tra» vari gruppi⁶³. Che significato può avere la ricerca quasi ossessiva del “piacere” sessuale, questa preoccupazione così costante nella vita degli esseri umani, anche se può essere fatta oggetto di condanna, di repressione e – per dirla con Freud – di sublimazione? La considerazione dell’omosessualità ci aiuta a capire, almeno in parte, la potenziale multi-formità e multi-direzionalità del desiderio sessuale (come già aveva intuito Kertbeny); ma l’enigma si sposta sulla natura di questo tipo di desiderio.

6. *Il campo delle attrazioni*

La strada che, a questo punto, intendiamo percorrere non è quella dei processi fisiologici che sono alla base del desiderio sessuale, bensì l’inserimento di questo tipo di desiderio nella trama più vasta delle “attrazioni”. L’essere umano è, senza alcun dubbio, una specie profondamente sociale. Merita però osservare che la socialità umana è assai poco descritta – da parte delle scienze sociali – in termini di “attrazione”: non è escluso che il pudore di antropologi e di sociologi nei confronti della ricerca del

⁶⁰ GRAGLIA 2012, 68; BAGEMIHLE 1999, 261.

⁶¹ KIRKPATRICK 2000, 385, 387.

⁶² WILLIAMS 2000, 403.

⁶³ WILLIAMS 2000, 403.

piacere sessuale abbia provocato il disinteresse e l'oblio per questa nozione, che invece potrebbe rivelarsi assai preziosa nel nostro discorso. In un recente libro dedicato allo sviluppo della sfera emotiva, gli autori sostengono che «le prime emozioni» a fare la loro comparsa nel mondo animale siano state «l'attrazione e la repulsione» – particolarmente utili per avvicinarsi al cibo o per allontanarsi da un pericolo – e che nei cosiddetti animali superiori, e soprattutto nell'uomo, il binomio attrazione/repulsione si sia trasformato nella coppia interesse/schifo, generando così motivazioni che muovono la vita intera di persone, gruppi, società⁶⁴. Secondo questi stessi autori, si è inoltre venuto a determinare uno strabismo psicologico a favore delle emozioni negative, per cui, mentre «l'area della repulsione è stata analizzata da numerosi studi», «il termine “attrazione” è pressoché inusitato nella psicologia delle emozioni». Un suggerimento, che gli autori propongono, è quello di rivalutare il concetto di *libido* non nella versione di Freud, per il quale essa ha un carattere quasi esclusivamente sessuale, ma nella versione di Jung, così da indicare l'energia presente nell'*appetitus* o «tendenza verso»⁶⁵. A conferma di quanto osservato da questi autori, anche nel campo dell'omosessualità, vediamo prevalere l'interesse degli studiosi per la “repulsione”, anziché per l'“attrazione”: le ricerche si concentrano soprattutto sul lato negativo, quello dell'omofobia e del disgusto, più che su quello positivo dell'attrazione sessuale. Ciò che qui tentiamo di fare è dunque di inserire l'omosessualità nel quadro generale delle attrazioni, assumendo esplicitamente il binomio attrazione/repulsione come termini di una prospettiva generale, particolarmente utile per descrivere, in particolare, la socialità umana.

È facile dimostrare come nella vita sociale gli individui si muovano costantemente – sia nello spazio fisico, sia in quello mentale – secondo linee e centri di attrazione e come, nello stesso tempo, evitino o rifuggano luoghi, persone, contesti, situazioni verso cui essi provano repulsione. Potremmo dire che attrazioni e repulsioni innervano la vita sociale, anche se – beninteso – non possiamo ridurre l'intera società alle categorie qui proposte. Negli anni '30 del Novecento Alfredo Niceforo aveva fornito su questo argomento un contributo molto apprezzabile, il quale meriterebbe una riconsiderazione e un approfondimento a parte: per Niceforo i movimenti di attrazione (aggregazione, agglutinazione), e quelli correlati e opposti di differenziazione e repulsione, si collocano al cuore di ciò che egli chiama «il principio» e «il senso della sociabilità» umana, secondo forme che ovviamente mutano da società a società⁶⁶. Se teniamo fermo il principio dell'attrazione come fonte della «sociabilità», forse – procedendo oltre Niceforo – riusciamo a cogliere meglio il senso che nell'evoluzione umana potrebbe avere avuto il processo di autonomizzazione della sessualità (S) rispetto alle finalità riproduttive (R): proprio in quanto resa autonoma e libera dalla riproduzione biologica, la sessualità si sarebbe venuta a configurare come un potentissimo motore di attrazione. Socialità e sessualità – entrambe descrivibili in termini di attrazione – avrebbero quindi conosciuto uno sviluppo analogo e parallelo. Con una precisazione però: non tutte le modalità di attrazione sono di tipo sessuale, anche se la sessualità può fornire spunti, motivazioni e modelli per attrazioni di altro tipo. Per esprimerci in termini generali e sintetici, *a*) la socialità umana è fatta di attrazioni; *b*) essa non si riduce del tutto ad attrazioni di origine e natura sessuale; *c*) la sessualità rientra appieno nel quadro delle attrazioni, che compongono la socialità umana; *d*) la sessualità – manifestazione massima di attrazione – è interpretabile in questa prospettiva come fattore di incremento, articolazione e incentivazione della socialità.

Uno dei punti più significativi del contributo di Niceforo consiste nel ricondurre il concetto di attrazione a quello di somiglianza. Se intendiamo le società come spazi in cui si muovono gli

⁶⁴ CERVI, BONESSO 2008, 19 e 47.

⁶⁵ CERVI, BONESSO 2008, 48.

⁶⁶ NICEFORO 1935, 197 s. Significativo sottolineare il ricorso da parte di Niceforo alla “teoria generale dell'aggregazione e della segregazione”, contenuta nella sociologia di Herbert Spencer, e alla teoria “dell'attrazione e della repulsione” di Paul D'Holbach e di Pierre Cabanis (NICEFORO 1935, 191).

individui, è possibile osservare che «elementi simigliantisi» manifestano la chiara tendenza a «muoversi e attrarsi in virtù di tali somiglianze, e formare gruppo»; «in ogni popolazione, o Società, [...] vi è costante tendenza a formazione di gruppi di “simili”»⁶⁷. «La scienza delle Società» – prosegue Niceforo – si configura perciò «come la scienza delle coesioni, delle attrazioni e degli aggrupamenti dei simili», processi questi che «quasi» obbediscono «alle medesime leggi della meccanica, della fisica e della chimica»: «i gruppi formanti l’ordinamento sociale ripetono nel loro processo di formazione quello che è proprio alla sintesi chimica»⁶⁸. In effetti, sarebbe poi tanto errato provare a ripensare la società come una sorta di «campo» elettromagnetico, «formato da fasci di linee sottilissime», «linee di forza» – per usare la terminologia del fisico ottocentesco Michael Faraday – che determinano «una gigantesca ragnatela», in cui vediamo cose che «si attirano e si respingono»?⁶⁹

Pur non essendo questa la sede per approfondire questo tipo di analogia, c’è un punto su cui occorre riflettere. Per Niceforo – come per moltissimi altri autori – la struttura dell’attrazione è data dalla somiglianza. Egli però riferendosi agli studi sui matrimoni e alla loro «trattazione statistica», volge l’attenzione su un tema importante e ineludibile: «l’attrazione matrimoniale si fa tra i simili o tra i dissimili?», ovvero «nella scelta matrimoniale, si attraggono i simili o i dissimili?»⁷⁰. Si potrebbe prendere spunto dalla questione lasciata irrisolta da Niceforo per proporre un’ipotesi generale, che abbiamo già visto affiorare tanto in Platone, quanto in Aristotele, ovvero che, come vi è un’attrazione tra i simili, così vi è un’attrazione tra i dissimili, i diversi e – sulla scia di Eraclito, sfruttata dai due filosofi – persino tra gli opposti.

Su un piano generale – a prescindere per un istante dalla questione della sessualità – potremmo quindi utilizzare le categorie di “omo-attrazione” (attrazione per il simile) e di “etero-attrazione” (attrazione per il diverso), come se, tanto il simile, quanto il diverso, contenessero buoni motivi di attrazione e di repulsione. È importante però rendersi subito conto che il simile, per essere tale, comprende sempre in sé qualche grado di diversità, così come il diverso – a ben vedere – non è mai fatto soltanto di diversità, ma anche di somiglianza. Nel dialogo platonico a lui intitolato, il sofista Protagora affermava:

«ogni cosa è in qualche modo simile a ogni altra. Infatti, il bianco in un certo qual modo somiglia al nero, il duro al molle e così tutte le altre cose che sembrano tra loro contrarie [...]. Se tu volessi, potresti provare in questo modo che tutte le cose sono simili tra loro»⁷¹.

Aggiungiamo: simili, e perciò stesso anche differenti tra loro. In altri termini, quando parliamo di “omo-attrazione” e di “etero-attrazione”, non dobbiamo mai assolutizzare l’elemento “omo” (il simile) e l’elemento “etero” (il diverso), anche se i soggetti in qualche modo coinvolti o interessati in queste faccende possono privilegiare l’aspetto “omo” o l’aspetto “etero”, cogliendo solo somiglianze o solo differenze, o creando gerarchie tra loro. Due cose, o due soggetti, non sono mai simili o differenti in tutto e per tutto, ma sempre in relazione a qualche aspetto o a qualche criterio. Le “linee di forza” dell’attrazione sono un miscuglio o un intreccio di somiglianze e di differenze: è probabilmente questo groviglio ciò che rappresenta il nucleo del fenomeno attrattivo. In campo sessuale, l’etero-attrazione – l’essere attratti da persone dell’“altro” sesso – può benissimo essere rafforzata da fattori di

⁶⁷ NICEFORO 1935, 191.

⁶⁸ NICEFORO 1935, 193.

⁶⁹ Per la descrizione del campo elettro-magnetico (Faraday e Maxwell) mi sono avvalso del testo di ROVELLI (2014, 50 s.), mentre la responsabilità della metafora qui proposta ricade interamente sull’autore del presente saggio.

⁷⁰ NICEFORO 1935, 192.

⁷¹ PLATONE 2010, 155 (331 d-e). Per il miscuglio tra somiglianze e differenze vorrei rinviare a REMOTTI 2013 e REMOTTI 2014.

somiglianza su altri piani, così come l'omo-attrazione – l'attrazione per persone dello “stesso” sesso – si combina molto probabilmente con differenze di ordine diverso. Ogni attrazione sessuale – come qualsiasi altro genere di attrazione – sarebbe quindi un'attrazione per un qualche “intreccio”, apparentemente inestricabile (ma forse analizzabile) di somiglianze e di differenze.

Un'impostazione di questo genere (un gioco sottilmente combinatorio di somiglianze e di differenze) riesce oltre tutto a fare capire molto meglio la possibilità di una duplice attrazione, “omo” e “etero”, come è chiaramente esemplificato dai casi di bisessualità, sia che la bisessualità si articoli in fasi diverse e successive dello sviluppo personale di un soggetto, sia che invece coincida con una simultaneità di desideri, tendenze, orientamenti. Questa stessa impostazione consente inoltre di recuperare e valorizzare l'idea di un *continuum* tra l'omosessualità e l'eterosessualità, su cui Alfred Kinsey nel 1948 aveva giustamente insistito, proponendo una scala di gradazioni:

«I maschi non si dividono in due popolazioni distinte, eterosessuali e omosessuali. Il mondo non può essere diviso in pecore e capre. Non tutte le cose sono bianche o nere. È un principio fondamentale della tassonomia che raramente nella natura si riscontrino categorie nettamente separate. Soltanto la mente umana inventa categorie e tenta di costringere i fatti in gabbie distinte. Il mondo vivente è un *continuum* in ognuno dei suoi aspetti. Quanto prima impareremo questa nozione applicandola al comportamento sessuale dell'uomo, tanto prima comprenderemo chiaramente quella che è la realtà del sesso»⁷².

7. La ricerca dell'intimità

Quando un individuo si affaccia al mondo e gradatamente entra nel campo delle attrazioni, il paesaggio che gli si offre non è fatto soltanto di corpi biologici, per lo più sessualmente determinati. Ciò che egli prima o poi incontra, e di cui farà esperienza, sono “categorie” in cui i corpi sono classificati (rese visibili, per esempio, dal loro abbigliamento, così come dai loro atteggiamenti) e sono tipi o schemi di “relazioni”, che intercorrono tra questi corpi. Nella vita sociale umana non ci sono soltanto corpi che si attraggono o che si respingono: ci sono anche modelli e idee che regolano le azioni e i comportamenti, e dunque anche le attrazioni e le repulsioni. Per un essere umano, entrare nel campo delle attrazioni e delle repulsioni significa venire a conoscenza non soltanto di sessi e di corpi sessuati, ma anche di “generi” con cui ogni società organizza il campo delle somiglianze e delle differenze tra le persone: quanto più una società “definisce” le categorie di genere, lavorando e producendo differenze, tanto più finisce per creare le “gabbie”, evocate da Kinsey nel brano citato sopra. Questo punto è di fondamentale importanza, in quanto apre la strada alla questione di quanto una società “tagli” le sue categorie di genere e quanto invece una società ne renda morbidi o sfumati i confini⁷³. Qui ci limitiamo però a rendere più articolato il quadro delle attrazioni, considerando che la combinatoria delle somiglianze e delle differenze, che sono alla base delle attrazioni, riguarda appunto non soltanto i sessi, ma anche i generi. Potremmo anzi asserire che il sistema dei generi opera sia come filtro, sia come matrice di ulteriori somiglianze e differenze. La sessualità di cui finora abbiamo parlato – la lettera S dello schema del paragrafo 5 – andrebbe dunque intesa come soggetta a un modellamento culturale, che si esprime in primo luogo attraverso la costruzione dei generi. La S del nostro schema è in realtà una

⁷² KINSEY 1948, 523 (la traduzione è stata ritoccata in alcuni punti). Per un commento sul *continuum* di Kinsey, si veda BERTONE 2009, 24-27.

⁷³ VIOLA 2013, 40 ha posto in luce – come esempio emblematico – i “tagli” della circoncisione e dell'escissione del clitoride con cui i Dogon del Mali costruiscono le loro categorie di maschile e di femminile a partire da una condizione di ambigua androgenia.

combinazione S/G e i fenomeni di attrazione – sia di tipo “omo” sia di tipo “etero” – coinvolgono tanto il livello del “sesso” quanto il livello del “genere”: anzi, per diversi autori, il sesso è coinvolto soltanto attraverso la mediazione del genere.

Lo schema del paragrafo 5 comprendeva però un’ulteriore sfera, a cui ora dobbiamo prestare una maggiore attenzione: la sfera A, quella dell’affettività o dell’amore, che può congiungersi e compenetrarsi con la sessualità (S), tanto quanto rendersene autonoma. Occorre a questo punto sottolineare l’importanza della dimensione dell’amore e, per quanto riguarda l’argomento che stiamo trattando, chiedersi se non sia vero ciò che sosteneva John Money, ossia che «il termine “omosessuale” restringe il concetto al sesso (stesso sesso) a scapito dell’amore (omofilia)» e se non sia il caso di riconoscere finalmente che la caratteristica fondamentale di una persona omosessuale «non è il sesso, ma l’amore»⁷⁴. In effetti, il fenomeno attrattivo (sia etero sia omo) si esprime con grande potenza nell’amore e possiamo pure aggiungere che, come vi è un’attrazione, un desiderio e un piacere sessuale, così vi è un piacere, un appagamento, una gratificazione che si realizza attraverso un’unione “spirituale”.

Che la sfera A si combini con la sfera S o che, invece, ne rimanga separata, è fondamentale riconoscere che in entrambe le sfere (A e S) la socialità umana raggiunge picchi di intensità e di profondità inconcepibili – o quasi – in altri tipi di esperienze. Di solito, la socialità umana si dispiega e si articola in una rete di relazioni pubbliche, “esterne” ai corpi, e i fenomeni attrattivi esterni attirano corpi e menti soltanto entro un certo limite. La socialità che prende forma nelle sfere A e S supera invece questo limite e si trasforma in una comunicazione profonda di corpi e – verrebbe da dire – di anime: talvolta soltanto di corpi (S), talvolta soltanto di anime (A), talvolta di corpi e di anime insieme (S+A). Che si tratti di S, di A o di S+A, queste esperienze intrinsecamente sociali avvengono in ciò che potremmo chiamare “intimità”, che la socialità esterna si limita a sfiorare⁷⁵. Anche le esperienze “soltanto S” sono di per sé radicalmente intime. Questo significa che negli esseri umani c’è un profondo bisogno di intimità⁷⁶. Forse è l’intimità – la ricerca dell’intimità – il vero motore dell’attrazione: e nell’intimità il gioco delle somiglianze e delle differenze si fa più stretto, profondo, dialettico. L’intimità, quale si viene a realizzare attraverso S, A o S+A, fa cadere le barriere che pudore, convenienze sociali, norme etiche e giuridiche erigono sia in difesa dell’individuo e come protezione della sua privacy, sia per consentire e agevolare lo scambio, evitando che esso venga troppo appesantito e ostacolato da implicazioni emotive.

L’omosessualità rientra a pieno titolo in questo quadro articolato di attrazioni, alla cui base riteniamo di poter collocare la ricerca dell’intimità. Nel paragrafo precedente abbiamo infatti inteso ciò che ora chiamiamo la socialità “esterna” come composta da fenomeni di “omo-attrazione” (attrazione dei simili) e di “etero-attrazione” (attrazione dei diversi e persino degli opposti). Siamo poi passati alla considerazione delle sfere S e A, che certamente hanno a che fare con l’intimità. L’idea è che pure in queste sfere l’essere umano manifesta la sua socialità, sotto forma di bisogno e di desiderio di condivisione intima. Che cosa si condivide e si mette in comune? Forse ciò che si condivide è lo stesso bisogno e desiderio della condivisione, sia sul piano sessuale, sia su quello sentimentale: si condivide la “mancanza”, la *penìa* platonica, che sta alla base del desiderio e dunque dell’attrazione più intima.

Anche questa più profonda attrazione fruisce dei criteri del simile e del diverso e delle loro possibili combinazioni. Non per niente Theodor W. Adorno sostiene che «l’amore è la capacità di avvertire il simile nel dissimile»⁷⁷ e forse – potremmo aggiungere – il dissimile nel simile. Riteniamo

⁷⁴ MONEY 1981, 392.

⁷⁵ È stato di recente François Jullien a porre in luce l’importanza dell’intimità e come nell’intimità si raggiunga nello stesso tempo il massimo della “privacy” e il massimo della “condivisione” con l’Altro (JULLIEN 2013, 20).

⁷⁶ REMOTTI 2012.

⁷⁷ ADORNO 1951, 228.

però che simile (*homos*) e diverso (*heteros*) non siano esattamente ciò che si desidera, ma siano invece criteri e guide del desiderio. “Omo” e “etero” stanno dunque a indicare direzioni possibili dell’attrazione, del desiderio, del piacere e della ricerca dell’intimità. Nel campo delle attrazioni verso l’intimità e nel groviglio delle somiglianze e differenze in cui si trovano impigliati anime e corpi, il dimorfismo sessuale può in effetti essere sfruttato come segnalazione di orientamenti possibili, come tipologia dei movimenti attrattivi. Omosessualità e eterosessualità potrebbero dunque essere paragonate alle briccole che nella laguna veneta guidano il percorso delle imbarcazioni: la meta è l’intimità S, A o S+A; i criteri per la selezione del percorso possono essere dati dalla “somiglianza” di individui appartenenti allo stesso sesso oppure dalla “differenza” di individui che invece appartengono a sessi opposti.

Se intendiamo gli elementi “omo” e “etero” soltanto come guide e criteri – oltre tutto reciprocamente escludentisi soltanto agli estremi del *continuum* di Kinsey –, è evidente che si apre a questo punto la molteplicità non soltanto delle esperienze sul piano individuale, ma anche dei “tipi” di omosessualità e di eterosessualità, che si vengono a determinare nelle varie società umane. In particolare, per quanto riguarda l’omosessualità, è assai difficile trovare società che considerano il comportamento omosessuale alla stessa stregua del *grooming* (lo spidocchiamento): di solito, esse conferiscono a tale comportamento un significato particolarmente rilevante⁷⁸, sia in termini positivi (tolleranza, riconoscimento, valorizzazione), sia in termini negativi (ignoranza, condanna, repressione).

Poiché non è qui possibile affrontare la tematica delle reazioni sociali all’omosessualità, sarà bene concludere con una notazione su cui di solito non si è portati a riflettere, vale a dire il fenomeno della “resilienza”, che sembra caratterizzare questo tipo di comportamento e la sua diffusione sociale. Perché l’omosessualità nonostante tutta la violenza dell’omofobia? Come mai l’omosessualità tenacemente rispunta anche nei contesti sociali e politici in cui la repressione è più feroce e nei quali si procede con determinazione al modellamento antropo-poietico delle persone secondo i canoni del più rigido paradigma riproduttivo? C’è di che meditare, ovviamente, per le teorie più spinte del costruttivismo sociale, in particolare sull’efficacia dei modellamenti antropo-poietici e sui loro limiti. Anche sotto questo profilo, l’omosessualità rischia di mantenere il carattere di “enigma” che l’inventore del termine le aveva riconosciuto e di continuare a interrogarci sui più rilevanti problemi antropologici.

⁷⁸ KIRKPATRICK 2000, 387.

Riferimenti bibliografici

- ADORNO T.W. 1951. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1979 (ed. or. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1951, trad. it. di R. Solmi).
- ARISTOTELE 1955. *Politica e Costituzione di Atene*, Torino, Utet (trad. it. di C.A. Viano).
- ARISTOTELE 1957. *Etica nicomachea*, Roma-Bari, Laterza (trad. it. di A. Plebe).
- ARISTOTELE 2014. *Retorica*, Milano, Bompiani (trad. it. di F. Cannavò).
- BAGEMIHL B. 1999. *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*, New York, St. Martin's Press.
- BERTONE C. 2009. *Le omosessualità*, Roma, Carocci.
- BYRNE D. 1971. *The Attraction Paradigm*, New York, Academic Press.
- CANTARELLA 1995. *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, ried., Milano, Rizzoli 2006.
- CELLI G. 1972. *L'omosessualità negli animali*, Milano, Longanesi.
- CERVI M.A., BONESSO C. 2008. *Emozioni per crescere. Come educare l'emotività*, Roma, Armando.
- FÉRAY J.C., HERZER M. 1990. *Homosexual Studies and Politics in the 19th Century: Karl Maria Kertbeny*, in «Journal of Homosexuality», 19, 1990, 23 ss.
- FOUCAULT M. 1976. *La volontà di sapere*, Milano, Rizzoli, 1978 (ed. or. *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci).
- FREUD S. 1905. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in ID., *Opere*, vol. IV, 1900-1905. *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, Torino, Boringhieri, 1970 (ed. or. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig und Wien, Franz Denticke, 1905, trad. di M. Montinari).
- GRAGLIA M. 2012. *Omofobia. Strumenti di analisi e di intervento*, Roma, Carocci.
- GUSMAN A., VIOLA L. 2014. *Quando un fatto sociale diventa "problema sociale". Un'analisi dell'Anti-Homosexuality Act ugandese tra religioni e gender studies*, in «Dada. Rivista di antropologia post-globale», 2, 2014, 7 ss.
- HERZER M. 1986. *Kertbeny and the Nameless Love*, in «Journal of Homosexuality», 12, 1986, 1 ss.
- JAEGER G. 1880. *Die Entdeckung der Seele*, Leipzig, Ernst Günthers Verlag.
- JULLIEN F. 2013. *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, Milano, Cortina, 2014 (ed. or. *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2013, trad. it. di R. Prezzo).
- KERTBENY K.M. 2000. *Schriften zur Homosexualitätsforschung*, Herausgegeben von Manfred Herzer, Berlin, Verlag Rosa Winkel.
- KINSEY A. 1948. *Il comportamento sessuale dell'uomo*, Milano, Bompiani, 1950 (ed. or. *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia, Saunders, 1948, trad. it. di A. Bonatelli).
- KIRKPATRICK R.C. 2000. *The Evolution of Human Homosexual Behavior*, in «Current Anthropology», 41, 2000, 385 ss. e 405 ss.
- KRAFFT-EBING R. 1886. *Psychopatia sexualis. Eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart, Ferdinand Enke.
- KRAFFT-EBING R. 1901. *Neue Studien auf dem Gebiete der Homosexualität*, in «Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen», 3, 1901, 1 ss.
- LA BIBBIA 1987. Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo (trad. it. di A. Girlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin).
- LAZARSELD P.F., MERTON R.K. 1954. *Friendship as Social Process: A Substantive and Methodological Analysis*, in KENDALL P.L. (ed.), *The Varied Sociology of Paul F. Lazarsfeld*, New York, Columbia University Press, 298 ss.

- LOGAN L.S. 2013. *Status Homophily, Sexual Identity, and Lesbian Social Ties*, in «Journal of Homosexuality», 60, 2013, 1494 ss.
- MONEY J. 1981. *The Development of Sexuality and Eroticism in Humankind*, in «The Quarterly Review of Biology», 56, 1981, 379 ss.
- NICEFORO A. 1935. *Attrazione, repulsione e circolazione nella vita sociale. Psicologia e sociologia*, in «Rivista di Psicologia Normale e Patologica», 31, 1935, 190 ss. e 223 ss.
- NUSSBAUM M.C. 1986. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, il Mulino, 2004 (ed. or. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, trad. it. di M. Scattola).
- NUSSBAUM M.C. 2010. *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Milano, Il Saggiatore, 2011 (ed. or. *From Disgust to Humanity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, trad. it. di S. de Petris).
- PLATONE 1958. *Opere politiche*, vol. II, Torino, Utet (trad. it. di F. Adorno).
- PLATONE 1970. *Dialoghi filosofici*, Torino, Utet (trad. it. di G. Cambiano).
- PLATONE 1996. *Simposio*, Roma-Bari, Laterza (trad. it. di G. Calogero).
- PLATONE 2000. *Fedro*, Milano, Bompiani (trad. it. di G. Reale).
- PLATONE 2010. *Protagora*, Milano, Rizzoli (trad. it. di M.L. Chiesara).
- REMOTTI F. 2008. *Contro natura. Una lettera al Papa*, Roma-Bari, Laterza.
- REMOTTI F. 2012. *La ricerca dell'intimità*, in «Fogli Campostrini», 3, 2012, 17 ss.
- REMOTTI F. 2013. *Dall'identità alle somiglianze: un percorso a ritroso*, in «Berggasse, 19», 9, 2013, 133 ss.
- REMOTTI F. 2014. *Simili a sé. Critica dell'identità ed elogio della somiglianza*, in COTRUFO P., POZZI R. (eds.), *Identità e processi di identificazione*, Quaderni Centro Napoletano Psicoanalisi, n. 5, Milano, Franco Angeli, 153 ss.
- ROVELLI C. 2014. *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Milano, Cortina.
- TAGLIA A. 1996. *Introduzione*, in PLATONE, *Simposio*, Roma-Bari, Laterza, V ss.
- TAKACS J. 2004. *The Double Life of Kertbeny*, in HEKMA G. (ed.), *Past and Present of Radical Sexual Politics*, Amsterdam, Mosse Foundation, 26 ss.
- TARDE G. 1890. *Le leggi dell'imitazione. Studio sociologico*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012 (ed. or. *Les Lois de l'imitation: étude sociologique*, Paris, Alcan, 1890, trad. it. di F. Domenicali).
- TOBIN R.D. 2005. *Kertbeny's "Homosexuality" and the Language of Nationalism*, in SÖNSER BREEN M., PETERS F. (eds.), *Genealogies of Identity. Interdisciplinary Readings on Sex and Sexuality*, Amsterdam, Rodopi, 2005, 3 ss.
- VIOLA L. 2013. *Al di là del genere. Modellare i corpi nel Sud Africa urbano*, Milano, Mimesis.
- WILLIAMS W. 2000. *Comments*, in «Current Anthropology», 41, 3, 2000, 403 ss.