

Tommaso Gazzolo*

Kelsen e l'omosessualità maschile

Abstract: The article is devoted to Kelsen's interpretation of platonic eros. The analysis seeks to show how Kelsen's confrontation with psychoanalysis is determined by his conception of homosexuality, inherited from the "style of reasoning" typical of late 19th-century psychiatry. The article seeks, finally, to show how, in Kelsen's theory, the prohibition of homosexuality constitutes the material presupposition of any legal system.

Parole chiave: Kelsen; Freud; homosexuality; Eros; Plato

Indice: 1. La "norma sessuale" – 2. L'eros omosessuale – 3. Omosessualità e legame sociale – 4. La società dei celibi – 5. La paternità come sintomo – 6. Normalità e normatività.

1. La "norma sessuale".

Il testo sull'*eros* platonico che Kelsen pubblica nel 1933 è l'ultima testimonianza – in ordine di tempo – dell'interesse che legò il giurista austriaco alla psicoanalisi freudiana per almeno vent'anni, a partire dal suo primo incontro con Freud la sera del 13 dicembre 1911¹. Non è mia intenzione soffermarmi – altri lo hanno fatto, altri lo faranno – sulle ragioni alla base del confronto di Kelsen con la psicoanalisi, specie con riferimento al problema dell'analisi del concetto di Stato². Né – è bene precisarlo subito – sui problemi teorici che, in Kelsen, segnano la sua lettura, a più riprese, dei testi platonici³. Mi interessa, piuttosto, vedere come egli tenti, in queste pagine, una certa collocazione dell'omosessualità – tema che non aveva mai affrontato, né affronterà più nei suoi scritti – in relazione alla legge, ad una legge che, sembra dire Kelsen, non è mai *altro* che la legge che impone il desiderio in quanto *eterosessuale*. Dovremo tornare, a più riprese, su questo punto, su questa "etero-normatività" che sembra all'opera nella logica kelseniana.

* Professore di Filosofia del diritto, Università degli Studi di Sassari, tgazzolo@uniss.it

1 Kelsen 1985 [1933]. D'obbligo, per la ricostruzione del rapporto personale tra Freud e Kelsen, rimandare a Olechowski 2020: 370-375.

2 Cfr., per una introduzione, Lijoi-Trincia 2015; Rathkolb 2000; Marí 1991; Frosini 1988.

3 Sulla riflessione di Kelsen su Platone, cfr. Passerini Glazel-Di Lucia 2020; Walter-Jablonek-Zeleny 2006.

L'*eros* platonico⁴ non andrebbe, per Kelsen, identificato con l'“attrazione (*Anziehung*) fisica e psichica” che “spinge, l'un verso l'altro due esseri di diverso sesso”, ma, diversamente, con l'“impulso (*Trieb*) che spinge un uomo verso un altro uomo”⁵. Mentre nell'amore eterosessuale noi riconosciamo “una delle leggi fondamentali”, *Grundgesetz*, di ogni vita, nel secondo caso opera un'eccezione, *eine Ausnahme*, da essa. Si intravedono già tutte le difficoltà del caso, a cominciare dal modo in cui il linguaggio della legge, del diritto, viene innestato su un lessico che, in effetti, sembra ricalcato su quello freudiano (*Anziehung*, *Trieb* sono certamente termini di Freud, per quanto occorrerà capire come Kelsen li intenda). Eterosessualità ed omosessualità stanno tra loro, per Kelsen, in un rapporto tra legge ed eccezione. E cioè: l'eterosessualità si dirà “normale” non semplicemente nel senso che essa è ciò che solitamente, “normalmente”, costituisce l'esito, per la maggior parte degli esseri umani, della definizione della scelta d'oggetto, ma nel senso *normativo* di ciò che fa legge, che *obbliga* e determina il desiderio dei due sessi.

Quel che fa problema, però, è capire di che tipo di legge, di *norma* si tratti – il problema della sua dislocazione, della sua topologia. È a questo livello che il confronto con la logica freudiana si complica. Da una parte, Kelsen concede, immediatamente, che l'*eros* omosessuale, che questo desiderio per lo stesso sesso, sia qualcosa che – come Freud avrebbe mostrato – è presente in ciascun individuo: negli “abissi della psiche umana”, scrive, accanto alla libido eterosessuale si troverebbe sempre anche quella omosessuale (*homosexuelle Libido* – l'espressione è certamente freudiana). Troppo poco, certamente, per capire in che cosa consista questa *libido*, dove esattamente si collochi (del resto, in Freud stesso c'è una costante oscillazione tra una teoria “biologica” o “meccanica” della *libido* e della *bisessualità*, intesa come “predisposizione”, come la presenza di disposizioni *innate* maschili e femminili in ognuno, ed una teoria che invece non ha nulla di biologico, in quanto iscrive nella logica edipica i diversi *vettori* che spingono il bambino contemporaneamente verso entrambi i genitori⁶). Dall'altra parte, invece, Kelsen non smette di pensare la libido omosessuale come una “inclinazione deviante”, una inclinazione “di tipo anormale”. Come qualcosa, aggiungiamo, che tuttavia sarebbe illecito condannare *moralmente*, per quanto sia in contrasto con la “norma sessuale”. *Sexuelle e sittlichen Norm* andrebbero tenute distinte, scrive Kelsen, dal momento che – sembrerebbe – quella “deviazione” dalla norma, quella inclinazione anormale, sarebbe comunque, in certi individui, propria della loro “natura”.

In queste poche righe, Kelsen sta cercando – e non ci si potrebbe, forse, aspettare altro da lui – di tenere insieme due registri di discorso, due *stili di ragionamento*,

4 Per ovvie ragioni non è possibile, in questo contributo, fornire una ricostruzione delle interpretazioni dell'*eros* platonico che divergono da quella kelseniana, qui presa in considerazione. Per una introduzione, mi limito a rimandare a Calogero 2021; Santas 1990; Krüger 1978; Robin 1973.

5 Kelsen 1985 [1933]: 48.

6 Cfr. Laplanche 2022 [1980]. Per una critica a Freud su questo punto, cfr. Butler 2017: 84-96.

come li ha chiamati Davidson⁷, incompatibili tra loro: quello della psichiatria della seconda metà del XIX secolo e quello della più recente psicoanalisi freudiana. Siamo allora costretti, anzitutto, a dire qualcosa del primo, che è poi il campo di sapere entro il quale avviene la costruzione della moderna nozione di omosessualità – in un contesto storico, peraltro, particolare, che è quello della cultura scientifica e giuridica tedesca, dal momento che non si dovrebbe dimenticare come la costruzione dell'omosessualità in quanto *qualità* della persona, tratto caratteristico della sua *identità* (con tutte le conseguenze che ciò comportava in termini di medicalizzazione) è avvenuta in corrispondenza con i tentativi, intrapresi da giuristi impegnati in difesa degli omosessuali quali Karl Heinrich Ulrichs, di ottenere l'abolizione delle leggi contro la sodomia⁸.

Senza poter, qui, approfondire l'argomento, dobbiamo cercare di evidenziare la “convergenza” tra questi due diversi tentativi di definire l'omosessualità. Partiamo dal diritto. La lotta per l'abolizione delle leggi contro la sodomia passò, in Germania, anzitutto per l'argomento secondo il quale sarebbe stato contraddittorio punire come crimine *contro natura* un atto che, per chi lo commetteva, rientrava in realtà perfettamente nella sua “indole”. L'argomento implicava però un fondamentale spostamento rispetto alla concezione “classica” della sodomia: se fino a quel momento, infatti, ciò che era “contro natura” era sempre stato considerato essere l'*atto*, l'azione, e non chi la compiva, ora si tentava, invece, di affermare come fosse il *soggetto* a dover essere considerato – un soggetto che, pertanto, non poteva essere punito se l'azione che poneva in essere era comunque “conforme” alla sua natura. Questo voleva dire, però, pensare all'omosessualità non più come a qualcosa che caratterizzerebbe l'*atto che si compie*, ma i soggetti – soggetti che avrebbero, si comincia ora a dire, una *natura omosessuale*. Per giuristi come Ulrichs, in particolare, si tratterebbe di una sorta di ermafroditismo psicologico: uomini nel corpo, donne nell'indole.

Ciò che ci interessa sottolineare, in questa sede, è che la lotta per la depenalizzazione della sodomia è, storicamente, passata attraverso una strategia che ha introdotto l'idea per cui l'omosessualità costituirebbe una “qualità” del soggetto, qualcosa cioè che definisce l'*identità* sessuale, innata, della persona. È questo spostamento che ancora oggi fa sì che “omosessuale” si riferisca all'*essere* omosessuale – dove appunto si indica, qui, una identità, con la conseguenza che, anche laddove si tenda a parlare di “orientamento” sessuale, ossia della scelta *oggettuale*, esso finisce comunque sempre per definire la personalità dell'individuo, una qualità *soggettiva*.

Dobbiamo vedere, però, il secondo passaggio, dal momento che questa serie di rivendicazioni, di pretese *giuridiche*, si sono incontrate, in quel momento, con la nascita della psichiatria quale scienza autonoma e distinta dall'anatomopatologia e dalla neurologia. Ciò è avvenuto, negli stessi anni, a partire dal riconoscimento del fatto che le “perversioni” sessuali – ed in particolare l'omosessualità – non potessero essere spiegate con riferimento a qualche disfunzione a livello organico,

7 Davidson 2010 [2001]: 171-190.

8 Per tale ricostruzione rimando a Beachy 2016 [2014].

ossia in linea con il principio fondamentale dell'anatomia cerebrale per cui non c'è malattia senza sede, senza il suo riferimento ad uno o più organi. Tale principio entrava irrimediabilmente in crisi, infatti, rispetto alla spiegazione di "malattie" – quali le perversioni – puramente "funzionali", senza cioè alterazioni o anomalie patologiche degli organi.

È a partire da qui che la psichiatria ha prodotto un sapere sull'omosessualità intesa, ora, come disfunzione di un "istinto sessuale" normale, che non è localizzato in un determinato organo, ma che, diversamente, coinciderebbe con la *personalità* stessa dell'individuo. Nozioni come quella di *conträre Sexualempfindung* ("sentire sessualmente il contrario", "sensibilità sessuale contraria", "inversione dell'istinto sessuale") diverranno presto, e soprattutto nel decennio tra il 1898 e il 1908, termini correnti nella costruzione dell'omosessualità come un'"inversione" sessuale *innata*, e dunque come qualcosa che definirebbe la *natura* propria di una persona, la sua "identità" sessuale⁹.

Rispetto a questo tipo di sapere sull'omosessualità, il testo kelseniano sembra riprendere almeno due assunti fondamentali: (a) l'idea che esista una *norma sessuale* intesa come *istinto* sessuale "normale", rispetto cui l'omosessualità costituirebbe una "deviazione" – "norma", che, pertanto, qui indicherebbe qualcosa di innato, una predisposizione "naturale" verso l'altro sesso; (b) l'idea che, tuttavia, questa "deviazione", essendo dettata da una *inclinazione*, ossia da qualcosa che fa parte della "natura" di questi individui, della loro "personalità" non possa dar luogo ad un giudizio di condanna "morale". E tuttavia, questi assunti sono allo stesso tempo smentiti, ritrattati, dal fatto che Kelsen fa funzionare, nel testo, anche un altro tipo di ragionamento, che è quello più vicino alla logica freudiana.

Come è stato, infatti, più volte ricordato, la distinzione tra una sessualità "normale" e le sue possibili "perversioni" o "deviazioni", implicava una concezione – spesso solo tacitamente presupposta – tale per cui esistesse qualcosa come una funzione *naturale* dell'istinto sessuale, funzione che è esattamente quella che Freud critica quando, fin dai *Tre saggi sulla teoria sessuale*, ricorda quanto erronea e inesatta sia l'"opinione popolare" per la quale la sessualità sarebbe qualcosa che "dovrebbe mancare nell'infanzia, subentrare intorno all'epoca della pubertà e, in connessione con il suo processo di maturazione, esprimersi in fenomeni di attrazione irresistibile esercitata da un sesso sull'altro; la sua meta dovrebbe essere l'unione sessuale o perlomeno le azioni che ad essa conducono"¹⁰. Questa *populäre Meinung*, che Freud rovescia, non si riferisce tanto a ciò che la "gente" normalmente pensava alla sua epoca, bensì, propriamente, alla posizione della psichiatria da cui Freud "dice di aver tratto le sue informazioni"¹¹. Respingendo l'idea dell'esistenza di qualcosa come un istinto (etero)sexuale "innato", Freud ha davvero inflitto, come Davidson ha scritto, "un colpo concettualmente devastante all'intera struttura delle teorie della psicopatologia sessuale del XIX secolo"¹².

9 Rimando ancora a Davidson 2010 [2001].

10 Freud 1987: 451.

11 Davidson 2010 [2001]: 114.

12 Davidson 2010 [2001]: 117.

Per Freud, infatti, la pulsione sessuale non può essere definita né a partire da un suo presunto oggetto (l'altro sesso) né da una meta predeterminata (la copula). Essa, diversamente, non ha oggetto né meta "naturali", né – ma dovremo tornarci – è radicata in qualcosa di istintuale, di innato, di biologicamente determinato. Certamente il biologico è ovunque, in Freud, il quale non nega l'esistenza di una sessualità legata "alla maturazione dell'organismo", legata allo sviluppo ormonale ed alla crescita, e che, a partire dalla pubertà, si estrinseca rispondendo ad una logica dell'autoconservazione (riproduzione della specie). Il problema, però, è che essa è del tutto assente all'inizio della vita del bambino e della sua crescita – ossia in un momento in cui a comparire è, invece, la sessualità come pulsione, la sessualità "infantile" che Freud scopre e che non risponde ad alcun "istinto", ma deriva, piuttosto, da processi che si definiscono nella relazione del bambino con l'altro – a cominciare, quando ci sono, dai genitori o dall'adulto che si prende cura di lui¹³. Quel che va sottolineato, in ogni caso, è che la sessualità pulsionale – la sessualità "infantile", che è propriamente ciò che segna la scoperta freudiana – implica, che Freud stesso ne fosse cosciente o meno, una rottura epistemologica rispetto alla nozione di *istinto sessuale* su cui si era formata la psichiatria del XIX secolo.

Se, infatti, la pulsione sessuale non ha, di per se stessa, meta od oggetto – e se, pertanto, la *scelta oggettuale* ha sempre una genesi che fa problema, che va spiegata a partire non dalla "natura", ma dalla *storia* del bambino, tanto per l'omosessualità che per l'eterosessualità – allora diventa in linea di principio impossibile separare una sessualità "normale" dalle sue "deviazioni". Per quanto Freud abbia conservato, allora, la terminologia, per quanto non abbia smesso di parlare di "perversioni" e di "normalità", non c'è più la possibilità di ipotizzare qualcosa come un *istinto sessuale normale* o naturale. L'omosessualità, qui, non è affatto una "deviazione" rispetto ad una inclinazione innata o naturale verso l'altro sesso.

L'influenza sul testo di Kelsen è innegabile, e riconosciuta da Kelsen stesso, il quale – in alcuni passaggi – riconosce, con Freud, che la libido omosessuale sarebbe, come tale, presente in ciascun individuo. Il che sembrerebbe implicare che la *norma sessuale* che proibisce l'omosessualità non potrebbe essere altro che una norma sociale, se non giuridica, e certo non qualcosa di "naturale". L'eterosessualità, in altri termini, più che "normale", sarebbe *normativa* – o, più propriamente, sarebbe la normalità proprio in quanto normativamente imposta. Ciò sembra trovare conferma nel fatto che, nel rapporto con la società l'omosessuale, scrive Kelsen, sente di essere "diverso dagli altri" *in quanto* e nella misura in cui la società (per Kelsen, come vedremo, ogni società) non può tollerare l'omosessualità, la vieta e, spesso, la punisce. Ma Kelsen non concede tutto ciò, se non, ogni volta, ritrattandolo: il desiderio omosessuale, viene sempre ripetuto, andrebbe comunque, in quanto tale, considerato come opposto all'eros "normale", come lo chiama Kelsen, sarebbe in quanto tale una inclinazione "deviante".

Tutto ciò rende difficile, allora, capire se l'omosessuale sia "diverso" dagli altri perché subisce una discriminazione da parte della società e delle sue leggi o, invece,

13 Su tutto ciò, riprendo le fondamentali riflessioni di Laplanche 2019 [2014].

in forza della sua “natura”. Sembra, insomma, che l’omosessualità sia *due volte* interdotta: anzitutto dalle leggi, dal diritto positivo, ma anche in quanto già “interdotta” dalla natura. Non è chiaro, allora, se si tratti di una *legalizzazione della natura* (la legge non farebbe che vietare ciò che in qualche modo è già “proibito” dalla natura, è già contrario al “normale” istinto sessuale) o di una *naturalizzazione della legge*.

Questa ambiguità dipende, in ultima istanza, dalla difficoltà che Kelsen dimostra nel collocare l’omosessualità: essa sta, infatti, allo stesso tempo dalla parte della natura (c’è una libido omosessuale presente in ciascuno di noi, e c’è, soprattutto, una “natura” omosessuale: ci sono persone, cioè, che *naturalmente* sono omosessuali) e insieme dalla parte della “perversione”, della “deviazione” dalla natura stessa (ché, per Kelsen, l’omosessualità resta una “inclinazione” *contro* natura, qualcosa che renderebbe impossibile la riproduzione stessa della specie, come vedremo). È questa contraddizione che dovremo provare, ora, a sciogliere.

2. L’eros omosessuale

Rispetto alla società che lo disprezza, l’omosessuale, scrive Kelsen, si esprimerebbe in modo contraddittorio e ambiguo sia come tendenza a *negare*, allontanandosi, quella società che lo fa sentire colpevole e inferiore, sia come impulso a trovare un proprio riscatto raggiungendo, nella società stessa, una “posizione elevata di potenza e di dominio”¹⁴. Il senso d’inferiorità, diremo, si converte in senso di superiorità, la colpa in ambizione sociale. Accanto a questa spiegazione di tipo “sociologico”, Kelsen non rinuncia, tuttavia, a cercare anche una spiegazione “psicologica”.

L’omosessualità deriverebbe da un desiderio *incestuoso* per la madre, al quale il bambino non ha potuto rinunciare se non amandola in ogni altra donna verso la quale “sposta” il suo investimento libidico. Ma, in questo modo, il divieto ogni volta si farebbe risentire, costringendo infine il bambino ad evitare del tutto le donne per “rivolgersi solo a individui del suo stesso sesso”. Questo, secondo Kelsen, spiegherebbe la costituzione di un forte legame con il padre e con i fratelli, e l’ostilità che l’omosessuale finisce per manifestare nei confronti della madre e delle donne in generale.

Come Kelsen stesso indica in nota, il suo “riferimento”, qui, sembra essere stato Otto Rank, ed il suo saggio sull’incesto¹⁵. Nessun richiamo, invece, viene fatto direttamente a Freud. Dobbiamo pertanto cercare di chiarire il tipo di ragionamento che sta alla base dell’interpretazione kelseniana dell’omosessualità. Rank, nelle pagine che Kelsen riprende, ammette, con Freud, che il bambino impari, inizialmente, ad amare entrambi i genitori. Ma è alla “fissazione” sulla madre che egli, ora, dà particolare rilevanza, sostenendo che è essa a spiegare la relazione strettissima che vi sarebbe tra inclinazione incestuosa e scelta oggettuale omosessuale.

14 Kelsen 1985 [1933]: 50.

15 Rank 1912.

Se, infatti, nota Rank, più si prova amore per la propria madre e più cresce, parallelamente, la gelosia e l'odio per il padre, allora un'inclinazione omosessuale per il padre – ossia: il recupero dell'amore verso di esso – non potrà realizzarsi che a spese, che esagerando l'avversione per la madre (e verso le donne in generale, che sono per definizione sostituti di essa)¹⁶. L'omosessualità sarebbe, in questi termini, una forma particolare di difesa contro il desiderio incestuoso infantile provato per la madre.

Ma, almeno per come Kelsen l'ha intesa, questa non è una spiegazione convincente né coerente con la logica freudiana. Il dispositivo edipico non si capisce se non si tiene conto che, in esso, l'*identificazione con il rivale* non esiste, non è mai possibile. Questo è un punto essenziale, che vale la pena ripetere sempre: l'identificazione, in Freud, esiste solo come identificazione con l'oggetto d'amore – per questo un Edipo che fosse, diremmo, solo “diretto” (o “normale”, come lo chiama Freud stesso) produrrebbe sempre l'identificazione del figlio con la madre, e dunque una posizione omosessuale. Il paradosso freudiano è allora questo: che affinché l'Edipo sfoci nell'eterosessualità, “è necessario che la costellazione edipica sia invertita, vale a dire omosessuale!”¹⁷. E cioè – e questo è ciò che rende così difficile capire il dispositivo edipico, in Freud: una volta che il bambino è costretto ad abbandonare il proprio investimento eterosessuale verso la madre, soltanto la ri-attivazione del desiderio omosessuale verso il padre può consentire un'uscita dall'Edipo attraverso l'assunzione di un desiderio eterosessuale¹⁸.

Se teniamo conto di questo, si capisce meglio perché la scelta oggettuale omosessuale funzioni, in Freud, essenzialmente secondo il meccanismo dell'“identificazione melanconica”. Proviamo a spiegare brevemente il punto. Ciò che talvolta accade infatti, è che, compiuta una certa scelta oggettuale, ossia il vincolarsi della *libido* ad una certa persona, possa capitare che quella persona ci deluda, ci mortifichi, di modo da compromettere la relazione con lei. Ora, l'esito “normale”, l'esito che dovremmo aspettarci, sarebbe quello di un ritiro della *libido* da essa, ed il suo spostamento su un nuovo oggetto. Ma nella soluzione “melanconica” si attua una strategia diversa. La perdita dell'oggetto non è sopportabile, per il soggetto. Pure, egli deve in qualche modo lasciarlo andare, perché la delusione è stata troppo forte. Quel che avviene, allora, è che, da una parte, si attua il disinvestimento, e la libido torna libera, ma, dall'altra, essa, *anziché essere spostata* su un altro oggetto, viene “riportata nell'Io”, dove viene “utilizzata per instaurare una *identificazione* dell'Io con l'oggetto abbandonato”¹⁹. Il bambino si identifica, così, con la propria madre, ed ama come sua madre ha amato – ed ella, naturalmente, ha amato anzitutto lui.

Ora, se è questo meccanismo che – nei casi di omosessualità maschile che Freud tratta – opera, ciò significa implica: (a) che la scelta omosessuale non avviene per

16 Rank 1912: 275.

17 Laplanche 2021 [1992].

18 Laplanche 2022 [1980].

19 Freud 1976: 108. Cfr. anche Freud 1975.

“spostamento” della libido dalle donne agli uomini, ma, diversamente, per *re-gressione* della libido, sua re-interiorizzazione all’interno dell’Io; (b) che tale re-interiorizzazione implica un’identificazione con l’oggetto abbandonato (la madre) che consente all’individuo di potere amare, negli altri, il bambino che lui stesso è stato o che era o che avrebbe dovuto essere agli occhi di sua madre; (c) che, infine, questa re-interiorizzazione si produce, in ultima istanza, in quanto – per cause che possono essere diverse – al dis-investimento della libido diretta verso la madre non corrisponde, non riesce a seguire, come compensazione, la valorizzazione della libido (omosessuale) *già* diretta verso il padre.

Nella logica freudiana la scelta omosessuale diventa allora ciò che permette al fanciullo di poter amare se stesso *in quanto uomo*, di poter amare la propria immagine di sé in quanto amata dalla madre, quando le circostanze non consentono, a fronte della rinuncia alla madre, di poter rafforzare l’*identificazione con il padre*. Questo è ciò cui Freud si riferisce quando insiste sul fatto che la genesi della scelta omosessuale ha a che vedere spesso con l’assenza del padre – è quanto, ancora negli anni Cinquanta, riprenderà Lacan, per il quale l’omosessualità maschile ha a che vedere anzitutto con il fallimento dell’interdizione paterna, dovuto al fatto che è la madre ad aver “dettato” legge. La rivalità con il padre non ha cessato di esistere: solo che il bambino ha trovato “un buon modo” per dargli scacco, per rendere questo padre incapace, e tale modo è stato identificarsi con la madre, “dato che lei, la madre, non si lasciava smuovere. E dunque è proprio nella posizione della madre così definita che egli si troverà”²⁰.

Se le diverse “teorie” dell’omosessualità – compresa la versione freudiana – sono state nel tempo costantemente sottoposte a revisione, ed è pertanto difficile pensare di poter fornire di essa una “spiegazione” unitaria²¹, va però notato un aspetto. In Freud, in ultima istanza, la posizione omosessuale è, per quanto paradossalmente, fondata sulla mancata riattivazione del desiderio omosessuale, sull’impossibilità, cioè, di giungere all’identificazione con il padre – e l’identificazione è sempre con il padre in quanto oggetto *amato*, e mai in quanto rivale. Ciò che conduce ad una scelta d’oggetto omosessuale, in altri termini, non è la repressione del desiderio eterosessuale, ma, per quanto ciò possa apparire paradossale, l’impossibilità dell’investimento omosessuale. È la “via” al desiderio omosessuale per il proprio padre, cioè, che è bloccata.

Indipendentemente dalla questione in merito alla posizione di Rank, sembra che Kelsen, dalla lettura delle sue pagine, abbia tratto la convinzione per la quale il desiderio omosessuale sarebbe sempre e soltanto una “difesa”, *reattiva*, rispetto ad un desiderio che, originariamente, è sempre e solo *eterosessuale*. Ed è questo che, in fondo, consente a Kelsen di continuare a parlare dell’omosessualità in termini di “impulso perverso”, di “deviazione”: perché la “libido omosessuale”, che pure egli ammette come presente in ciascun individuo, non si esprimerebbe mai se non come reazione rispetto ad un più “originario” de-

20 Lacan 2004 [1988]: 213.

21 Cfr. Benvenuto 2005: 49-55.

siderio eterosessuale. A differenza di Freud, ciò che Kelsen nega, allora, è che il desiderio omosessuale verso il padre sia altrettanto *originario* di quello eterosessuale verso la madre – si ricordi, sul punto, che soltanto la compresenza di essi può “spiegare”, in Freud, il funzionamento dell’Edipo.

Difficile, a questo punto, non vedere come Kelsen si esponga, ben più di Freud stesso, alle critiche che autrici come Butler hanno rivolto a quest’ultimo²². Perché, se le cose stessero come Kelsen tende a presentarle, allora – prima ancora che il divieto dell’incesto – ad essere rimosso da sempre, ad essere già *da sempre* escluso, sarebbe il desiderio omosessuale. Il vero tabù, che è all’opera nel ragionamento di Kelsen prima ancora che nei divieti sociali in cui egli stesso pretende di ritrovarlo, è quello dell’omosessualità, nella misura in cui Kelsen non ammette, in ultima istanza, l’esistenza di un desiderio del bambino verso il padre. Se ci sarà, infine, identificazione con padre, essa sarà l’identificazione – inspiegabile in termini freudiani – sempre e solo con il proprio *rivale*. Sarà una sottomissione ad esso, alla sua autorità, alla sua protezione.

Dobbiamo allora poter cominciare a distinguere una nuova serie di “livelli”, che si articolano tra loro, relativi all’interdizione dell’omosessualità, per come essa si definisce in Kelsen. L’eros omosessuale è, anzitutto, infatti, rimosso, interdetto *già da sempre* in quanto desiderio che, diremmo, “naturalmente” è possibile provare. Questo è ciò che consente di spiegare come, Kelsen, nonostante l’ammissione di una certa “bisessualità” in ciascun individuo, possa mantenere la distinzione normale/patologico, norma/deviazione, e mantenerla in quanto naturalizzata: se si dà, infatti, una libido omosessuale, e si dà non come “vizio”, ma come qualcosa che comunque caratterizza la personalità ed il carattere dell’individuo, ciò non toglie che essa *presupponga* logicamente la priorità della libido eterosessuale (dal momento che non si estrinseca se non come difesa rispetto ad essa).

Qui Kelsen resta intrappolato nelle aporie proprie della concezione psichiatrica del suo tempo – dal momento che si tratterebbe, in fondo, di affermare l’esistenza di una *natura* omosessuale che sia, tuttavia, al contempo, *contro natura*. L’omosessualità è infatti per Kelsen “contro natura”, nel senso che il desiderio omosessuale sarebbe sempre reattivo, sempre una formazione “difensiva” e “perversa”, diremmo, rispetto ad un desiderio eterosessuale “normale”. Al contempo, però, essa caratterizzerebbe la “natura” di determinati individui, con la conseguenza che non potrebbe essere oggetto, di per sé, di un giudizio di riprovazione morale, di una norma *etica*, come scrive Kelsen, che la condanni. Assistiamo allora ad una specie di gioco di prestigio, o, meglio, ad uno continuo slittamento della “norma sessuale” – che è la norma che proibisce, interdice, l’omosessualità – tra il naturale, l’etico e il giuridico. Ed è infine come norma *giuridica*, infatti, che l’interdizione dell’omosessualità viene presentata da Kelsen, e giustificata sulla base delle esigenze “sociali”, delle necessità del legame sociale.

3. Omosessualità e legame sociale

Kelsen difende, a più riprese, l'idea che il desiderio omosessuale sia costitutivamente un desiderio *incompatibile* con la società, con il legame sociale. Sono, queste, tra le pagine forse più deboli del testo, se non altro nella misura in cui pretendono di ricavare da una serie di "caratteri" e di aspetti della "personalità" omosessuale – per come Kelsen la pensa –, una correlazione strettissima tra omosessualità e conservatorismo politico. L'argomentazione stessa, del resto, è qui tutt'altro che lineare, anche se può essere ricostruita abbastanza agevolmente. Kelsen aveva già sottolineato l'ambivalenza che sarebbe propria dell'*eros*, del desiderio omosessuale: da una parte, esso genera senso di colpa e di inferiorità – dettato dalla consapevolezza di essere "diverso dagli altri", di non poter essere accettato e, anzi, di essere considerato con ostilità dalla società e dalla legge –; dall'altra, però, questo disprezzo di sé stesso e della società troverebbe la propria compensazione in un ideale di rivalsa, e nel desiderio di ricoprire una posizione socialmente elevata "di potenza e di dominio".

Queste ambizioni sociali, questo disprezzo per gli altri unito al desiderio di ottenere da essi riconoscimento e autorità, fa sì, per Kelsen, che solo in una società radicalmente aristocratica, anti-egualitaria, sottomessa al potere maschile di pochi, l'omosessuale possa trovare il proprio ideale politico. L'*eros* omosessuale – Kelsen sta qui pensando, naturalmente, alla *Repubblica* platonica – sarebbe per natura "dichiaratamente ostile alla democrazia" ed all'uguaglianza dei diritti, avendo esso bisogno di uno schema sociale che renda possibile appagare il sentimento di rivalsa e di vendetta che ne è alla base: "data la disuguaglianza radicale che proclama con la sua stessa esistenza, all'*eros* omosessuale nulla può apparire più odioso, più innaturale e più ingiusto dell'uguaglianza democratica"²³. Proprio perché diverso, discriminato per non essere come gli altri, l'omosessuale, nota Kelsen, non desidera altro che vedersi migliore degli altri, che affermare il proprio desiderio di dominio sulla "massa" eterosessuale, desiderio che solo una struttura politica di tipo aristocratico può favorire e promuovere.

Certamente, qui Kelsen sta cercando di rafforzare un argomento che non smetterà di riprendere nel corso del suo testo: la necessità che l'*eros* omosessuale rimanga un'eccezione, perché nessuna società democratica – come egli scrive – potrebbe sopravvivere se l'omosessualità si trasformasse "in una regola"²⁴.

C'è, però, un passaggio ulteriore da considerare, e che Kelsen compie. Come si è detto, l'omosessualità, per Kelsen, sarebbe essenzialmente un meccanismo reattivo e protettivo di un desiderio eterosessuale (incestuoso), contro cui l'omosessuale, appunto, si difende. Ciò significa, per Kelsen, che in una società in cui l'*eros* omosessuale debba divenire la regola – in cui sia esso a definire la struttura dei rapporti sociali –, questa difesa è indispensabile, e la sua organizzazione non potrà che con-

23 Kelsen 1985 [1933]: 52.

24 Kelsen 1985 [1933]: 52.

sistere nell'esclusione di ogni forma di legame sociale con la "donna come tale"²⁵, l'esclusione di ogni eros che miri ed assicuri la riproduzione della specie.

Ma in questo modo l'eros omosessuale non dimostra altro che di essere incompatibile con la vita stessa della società, in quanto si fonderebbe sull'esclusione della *generazione*: "l'impulso primordiale all'autoconservazione non può non opporsi ad una forma di eros che, diffondendosi su vasta scala, impedirebbe la procreazione e condurrebbe sino all'estinzione del gruppo che alla morte della società"²⁶. Il desiderio omosessuale sarebbe, cioè, un desiderio intrinsecamente *anti-sociale*, ed in fondo un desiderio di morte, di sterilità – desiderio che tende verso una società di morti, e non di vivi.

La critica a Platone trova, qui, uno dei suoi snodi essenziali: lungi dal costituire la forma di amore che sola consente la costruzione dello Stato, l'eros omosessuale, replica Kelsen, è desiderio mortifero, di distruzione di ogni autentica socialità. Senza che occorra, qui, analizzare nel merito le critiche che Kelsen muove, nel testo, alla concezione politica platonica, diventa necessario ricominciare con il confronto con la logica freudiana. Nonostante, infatti, il confronto tra i due autori sia avvenuto proprio a proposito della teoria del legame sociale – e come tale, pertanto, sia stato ancor di recente studiato e approfondito²⁷ –, è significativo come non si sia di fatto notato come la loro distanza, sul punto, appaia del tutto evidente proprio nelle pagine dedicate da Kelsen a Platone.

Il problema della relazione tra *eros* e legame sociale, in Freud, infatti, non può essere chiarito se non ricordando anzitutto, il modo in cui avviene, nei suoi scritti, l'introduzione del termine "eros", che Freud recupera esplicitamente da Platone. Occorre però, per poterlo fare, cominciare con il ricordare come il termine "piacere", *Lust*, in Freud funzioni in due accezioni diverse. Da una parte, infatti, il piacere è identificato da Freud con il *godimento* – è questo il piacere proprio delle pulsioni, e di ciò che è la sessualità che segna la scoperta freudiana (la sessualità "infantile" o allargata). Vi abbiamo accennato: la *libido* che chiamiamo "sessuale" gode dell'eccitamento e della sua scarica, che tende verso lo zero ("principio di inerzia"). Essa è, cioè, forza di slegamento, *Entbindung*, energia che tende liberamente verso la scarica, senza legarsi a un oggetto. Questo significa, però, che la pulsione sessuale è essenzialmente (anche) pulsione di morte, che la sessualità, al suo "stato radicale", è una pulsione che non tende ad altro che a "scaricare" la tensione, ad un azzeramento che coincide con la morte. In questo senso, essa è radicalmente anti-sociale, sempre. Dall'altra parte, *Lust*, in Freud, indica anche, però, il piacere inteso come "desiderio", il cui soddisfacimento dipende dalla riduzione della tensione, da un principio di *costanza* (mantenimento della tensione ad un livello costante) che regolerebbe quel processo "secondario" di adattamento del principio di inerzia alle esigenze della vita.

25 Kelsen 1985 [1933]: 59.

26 Kelsen 1985 [1933]: 79.

27 Thomä 2022.

Quel che – al di là delle difficoltà teoriche che tutto questo ha posto e continua a porre²⁸ – dev'essere sottolineato è come, tra il 1919 ed il 1920, Freud cominci ad introdurre il termine *Eros*, in quanto opposto a *Thanatos*, per riferirsi al fatto che l'amore, il desiderio sessuale, starebbe in realtà dalla parte della "vita". In quanto *Eros*, la sessualità è ora pensata come una forza che tende a stabilire "legami": *eros* è forza di legame, *Bindung*, fattore di unità e sintesi, pulsione di "vita" in quanto tendenza a riunire e legare, formare unità sempre più complesse, che vanno dal piano biologico fino a quello sociale. È la scoperta del narcisismo che ha consentito a Freud di compiere questo passaggio: perché è il narcisismo che spiega la ragione per la quale l'Io richieda l'investimento della libido in un *oggetto*, e cioè la forma del legame, del *rapporto*, dal momento che, una volta costretto ad abbandonare la propria iniziale posizione "auto-erotica", l'individuo non ha mai altra possibilità di amarsi se non amando un altro, se non, cioè, attraverso la scelta oggettuale, la "saldatura" della *libido* con un oggetto, e dunque la forza del legame.

È importante sottolineare, però, che non si tratta, qui, di un "ripensamento", né di aver portato la "sessualità" dalla parte delle pulsioni di vita, anziché di morte. In realtà, come Laplanche ha osservato, si tratta di una differenza *interna* alla sessualità, di due tipi di funzionamento distinti al suo interno. Se è dunque vero che la sessualità, che è inizialmente pensata da Freud come *pulsione*, energia di slegamento, viene – per l'intervento del narcisismo – a ritrovarsi non più dalla parte della morte, ma della vita, del suo impiego come *eros*, come forza del legame, è però da notare come, a quel punto, Freud introduca la nozione di "pulsione di morte" proprio per recuperare gli elementi disgreganti, "sleganti" della sessualità, per compensare e riaffermare ciò che aveva "da sempre costituito l'essenza conflittuale, opposta all'Io" della sessualità²⁹. In Freud, pertanto, non c'è una pulsione sessuale di vita che si contrapporrebbe alla pulsione non sessuale di morte. Diversamente, c'è la coesistenza di pulsioni *sessuali* di morte e pulsioni *sessuali* di vita ("eros"), la coesistenza di due funzionamenti propri della sessualità³⁰.

Da questo punto di vista, la logica freudiana è radicalmente diversa da quella che opera nel testo di Kelsen. In Freud, il carattere sociale o antisociale del "desiderio" non passa, infatti, per la distinzione eterosessuale/omosessuale – non dipende affatto, cioè, dal tipo di scelta oggettuale. Al contrario, esso è definito mediante la distinzione – *interna* alla sessualità – tra ciò che in essa spinge al godimento, la pulsione che è "per sua natura ostile al legame"³¹, e l'*eros*, che è al contrario desiderio che lega, è la sessualità in quanto investita del suo oggetto, "legata a una forma". Qui la questione delle esigenze della riproduzione, della perpetuazione della specie, non gioca alcun ruolo.

Il che ci costringe a tornare alla tesi kelseniana. L'argomento secondo cui l'eros omosessuale implicherebbe di per sé una tendenza verso l'estinzione della società, lo si trova già a partire dal '700 – ad esempio, in Voltaire: "nella natura

28 Si veda, in particolare, Benvenuto 2013.

29 Laplanche 2019 [2016]: 149.

30 Laplanche 2019 [1999]: 159-181.

31 Laplanche 1972 [1970]: 185.

umana, non c'è nulla che permetta di istituire una legge che contraddice e oltraggia la natura, una legge che, se venisse osservata alla lettera, distruggerebbe il genere umano”³². Evitiamo l'ovvia considerazione che permettere l'omosessualità non significa renderla obbligatoria, né vietare la possibilità di rapporti eterosessuali. Già Bentham aveva replicato efficacemente, sul punto, con una serie di considerazioni difficilmente contestabili³³. Se però vogliamo qui proseguire il confronto con la psicoanalisi, ci basta osservare come ciò che a Kelsen sfugge non è questo o quell'aspetto della teoria freudiana, ma il suo gesto fondativo: ossia la separazione della sessualità dalla *biologia* – la separazione, per dirla meglio, della pulsione sessuale (*Trieb*) da ciò che sarà, invece, dell'ordine dell'istinto (*Instinkt*), e cioè dell'innato, dell'adattativo. Se, allora, c'è una pulsione sessuale di vita, se la sessualità è (anche) *eros*, essa non è ciò che Kelsen sembra pensare – ossia l'“istinto” sessuale diretto verso l'altro sesso e finalizzato alla riproduzione. È, diversamente, quell'aspetto della pulsione che passa per la costruzione di legami sociali – indipendentemente dal carattere eterosessuale o meno della scelta oggettuale.

Del resto, anche se volessimo considerare l'aspetto “biologico” della sessualità – che certamente giunge, a partire dall'età puberale, a manifestarsi –, neppure esso è mai legato da Freud all'eterosessualità. La genesi ed il consolidamento della scelta oggettuale – omosessuale o eterosessuale – non hanno nulla a che vedere con un “istinto” che, sebbene in misura diversa in ciascun individuo, giunge comunque, in forza di meccanismi biologici ed ormonali, a presentarsi in ogni essere umano. Freud non direbbe mai, in altri termini, che chi compie una scelta omosessuale non sentirebbe, di per sé, l'“istinto” di riprodursi, di procreare. Il che, per contro, sembra essere esattamente ciò che Kelsen sostiene.

È, infatti, esattamente questo assunto che sta alla base della lettura kelseniana di Platone. Lo si vede dal modo in cui egli recupera e rilegge il mito dell'“inversione”, μεταβολή, del moto degli astri che si racconta nel *Politico*, in cui si parla di una età, di un tempo in cui gli uomini vivevano sotto il governo degli dei, sotto il governo del divino, cui è proprio il “conservare sempre lo stesso stato e le stesse relazioni e rimanere sempre identico”. È il *divenire* che, ovviamente, qui è negato: l'esistenza sotto il governo degli dei è una esistenza ciclica, in cui “il generarsi gli uni dagli altri” – e la generazione non è altro che il problema del divenire, della corruzione – “non era dell'ordine naturale di allora”. Qui gli uomini, generati dalla terra, *ritornano* da essa: “se i vecchi tornano alla natura del fanciullo, ne consegue che anche i morti, che giacciono nella terra, di nuovo ricostituendosi in quel luogo e rinascendo alla vita, seguano l'inversione di moto della generazione in direzione contraria” (*Politico*, 271b). La corruzione di questa eterna ripetizione, in cui non si dà cambiamento, introduce la riproduzione, “l'imitazione”, da parte degli uomini, “del concepimento, della generazione, dell'allevamento” che ora essi vedono regolare la natura.

32 Voltaire 2013: 225.

33 Cfr. Bentham 2007: 94-100.

Ma il mito, per Kelsen, non è che lo specchio della tecnologia politica che Platone ha in mente: quella di uno Stato in cui ad essere abolita è anzitutto la generazione degli esseri umani *l'uno dall'altro*. La città ideale di Platone, secondo Kelsen, sarebbe allora una società interamente *sterile*, in cui “la riproduzione sessuale è totalmente sconosciuta”³⁴. Una città di morti – o meglio di “non-morti”, in cui gli uomini non nascono, ma ritornano dalla morte, risorgono vecchi per poi ringiovanire progressivamente, per tornare infine alla terra come sementi: “è dunque una resurrezione dei morti, in questo caso, a compiersi accanto alla prima generazione (direttamente sulla terra) e a subentrare al posto della riproduzione sessuale, ossia alla “generazione gli uni dagli altri”³⁵.

Questo sogno di abolizione della generazione, secondo Kelsen non è altro che l'espressione dell'eros omosessuale, il quale è, in ultima istanza, un desiderio “deviato” di morte, di sterilità. Il tentativo di Platone di spiritualizzare – e desessualizzare – l'eros omosessuale, e presentarlo come anch'esso “generativo”, come forza di legame³⁶, di procreazione “secondo l'anima”, non sarebbe, in questa prospettiva, che secondario e in fondo strumentale, per Kelsen. La procreazione *senza* maternità, cioè, non sarebbe che l'unica soluzione percorribile, cui doversi adattare, una volta che non sia più possibile tornare ad un ideale di *polis* in cui, a dover essere esclusa, sarebbe propriamente la generazione in se stessa, il divenire.

Non è importante, ora, discutere circa la correttezza o meno della lettura kelseniana di Platone³⁷. È invece significativo notare come, in fondo, Kelsen finisca, involontariamente, proprio per riavvicinarsi, in questa rilettura dell'eros platonico, al senso proprio della sessualità freudiana.

In Freud, come abbiamo visto, l'eros platonico funziona come ciò che definisce una ri-dislocazione della sessualità *dal lato* della vita, dei processi secondari che funzionano attraverso la spinta al legame, a “stabilire unità sempre più vaste e tenerle in vita: unire insieme dunque”³⁸. Ma ciò non significa la riduzione della sessualità a eros, bensì il suo sdoppiamento interno, la sua interna divisione: ché – in quanto ricerca di *godimento* – la sessualità è anche dalla parte della “pulsione di morte”, è forza di *slegamento*, pulsione che non genera, e che non fa altro che tendere alla sua ripetizione e scarica. La *libido*, la pulsione sessuale, è allora, per certi versi, ciò che, nella vita, persiste – come ha notato Žižek – “al di là del ciclo (biologico) della vita e della morte, della generazione e corruzione”³⁹, dal momento che essa non fa che ripetersi ed insistere in modo cieco, ricominciando dopo ogni “scarica”. La pulsione, per continuare a seguire Žižek, è esattamente ciò che si definirebbe “non-morto”: quel che *eccede* la vita e la morte stesse, che, anche dopo “morta”, si ricompone e ricomincia, ripetendosi, che non cessa di insistere. È ciò che “anima” *Scarpette di rosse* di Andersen, la fiaba in cui le scarpette continuano

34 Kelsen 1985 [1933]: 62.

35 Kelsen 1985 [1933]: 62-63.

36 Kelsen 1985 [1933]: 98.

37 Sul tema, cfr. Scrivani 2007.

38 Freud 1979, 575.

39 Žižek 2009 [2006]: 81

a muoversi da sole danzando anche quando la fanciulla che le indossa è sfinita: le scarpette sono la sessualità come pulsione, pulsione che trova il proprio godimento nella ripetizione che è indifferente persino alla morte. Ed è, in fondo, la stessa pulsione di morte, lo stesso amore come godimento, che nel *Simposio* platonico si nasconde tra le righe del discorso “comico” di Aristofane: gli amanti che non vorrebbero altro che essere “saldati” insieme, diventare “uno” e poi restare così, fino a lasciarsi morire, dicono esattamente quanto l’amore e la morte siano legati, quanto l’eros sia anche animato da una pulsione di morte⁴⁰.

Ciò che Kelsen, inavvertitamente, scopre, è allora davvero l’aspetto radicalmente antisociale della sessualità che è proprio della logica freudiana – aspetto che tuttavia viene da lui immediatamente negato, per essere imputato all’eros omosessuale. Se, pertanto, in Freud tutto passa per la differenza tra godimento e desiderio, tra sessualità ed eros, in Kelsen, invece, tale differenza viene re-inscritta – non senza una sua “ri-naturalizzazione”, attraverso il ricorso ad argomenti di tipo “biologico” – come opposizione tra desiderio eterosessuale, quale desiderio che forma legami sociali, e desiderio omosessuale, quale desiderio di morte, di sterilità.

4. La società dei celibi

Una delle obiezioni più ovvie che verrebbe da fare a Kelsen, è certamente quella di aver indebitamente trasposto il concetto – che è moderno, e che non nasce prima del XIX secolo, come si è detto – di omosessualità all’eros greco. Gli storici hanno spesso insistito su come la società classica – e quella greca, anzitutto – non conosca propriamente l’omosessualità come *condizione*, o meglio *qualità* del soggetto, come cioè un “tratto” che identificherebbe la persona, qualcosa che costituirebbe la sua identità personale. Il pensiero greco, inoltre, non conosce qualcosa come la contrapposizione eterosessuali / omosessuali, e non ragiona neppure in termini di differenze nei tipi di comportamento e di scelta dell’oggetto da amare. Il rapporto tra due individui dello stesso sesso non è mai analizzato, nella cultura greca, a partire dal punto di vista del *soggetto* del desiderio – non esiste, non si pone mai la questione di come, ad esempio, avvenga che in un uomo nasca il desiderio per un altro uomo, o se questo desiderio sia differente, sotto qualche profilo, da quello per una donna, e così via. Per un greco, andare a letto con un fanciullo e andare a letto con le donne non sono espressione di due “tipi” di desiderio diverso, né indice di “orientamenti” sessuali differenti. E questo perché il sesso è pensato sempre a partire non dal soggetto, ma dall’*oggetto* del piacere⁴¹.

Si tratta di una logica che non ci appartiene più, e che si capisce solo se si tiene conto di due aspetti: (a) per i greci, il rapporto sessuale è sempre pensato secondo la polarità attivo-passivo: il problema, cioè, non è relativo al “sesso” biologico dei partner, ma ai loro *ruoli*; (b) questa polarità è modellata sulla logica dei *rapporti*

40 Lacan 2008 [1991]: 97. Cfr. anche Moroncini 2005: 98-99.

41 Sul tema, d’obbligo è il rimando a Foucault 2004 [1984].

sociali: attivo è chi domina, è superiore, sottomette; passivo è chi è dominato, inferiore e sottomesso. Ciò significa, allora, che è valorizzato, per i greci, colui che nel rapporto è attivo, dominante, ed è *in base a questo ruolo* che si individuano poi i soggetti che possono ricoprire il ruolo di partner passivi, dominati. Gli schiavi – e si noti: quale che sia il loro sesso – si iscriveranno ovviamente sempre dalla parte “passiva” del rapporto. E così i fanciulli liberi, con i quali il rapporto sessuale è ammesso, per i greci, ed anche valorizzato, ma soltanto nella misura in cui esso funzioni all’interno di una *pedagogia*: nella misura, cioè, in cui la relazione amorosa è ciò che serve ad insegnare al ragazzo, inizialmente oggetto del piacere altrui, come divenire soggetto attivo, padrone dei propri piaceri. È dunque l’opposizione attivo/passivo a costituire la griglia di intelligibilità del rapporto sessuale: “in quel mondo, i comportamenti sessuali non erano classificati a seconda del sesso, amore per le donne o per i ragazzi, ma secondo il criterio di attività e passività: essere attivi vuol dire essere maschio, indipendentemente dal sesso del partner “passivo”⁴². Per questo “sodomizzare uno schiavo era un’azione del tutto innocente”, laddove invece “compiacere in modo servilmente passivo un altro uomo”⁴³ era visto come mostruoso, per un cittadino.

In definitiva, definire l’eros platonico come desiderio *omosessuale* appare una forzatura – e, soprattutto, una distorsione rispetto all’analisi, che Kelsen non intraprende, del senso dell’amore per i fanciulli, della “pederastia” classica. Resta, però, il sospetto che, in ultima istanza, non sia in fondo l’“omosessualità” il tratto che nello stesso testo di Kelsen definisca l’eros platonico. Quando, infatti, Kelsen si chiede che cosa renda la posizione di Platone del tutto peculiare, egli muove proprio dalla *separazione* che dovrebbe essere tracciata tra Platone e “la cerchia di coloro che, per abitudine, erano dediti alla pederastia”⁴⁴. In altri termini, secondo Kelsen, il tratto proprio dell’eros platonico non è tanto l’amore per i fanciulli o per gli individui dello stesso sesso, ma, diversamente, è la sua radicalizzazione, la sua unilateralità, che implica la fine dell’“obbligo della procreazione”⁴⁵. È “la componente *antisociale* delle sue inclinazioni sessuali” a costituire, per Kelsen, la sessualità platonica – è, in altri termini, il suo opporsi alla generazione.

Per questo l’eros platonico, per Kelsen, è – come abbiamo visto – anzitutto desiderio di sterilità, di abolizione della donna *in quanto* abolizione della riproduzione, dell’umano come ciò che si genera a partire *dall’altro*. Questo significa anche ripensare, a fondo, la funzione paterna, la *paternità*. Che, in Platone, “padre” si identifichi con il bene, ma anche con il capo, l’origine degli *onta*, è un fatto. Ma

42 Veyne 1983 [1982]: 42.

43 Veyne 1983 [1982]: 37.

44 Kelsen 1985 [1933]: 81.

45 Lo stesso concetto è ribadito da Kelsen 2019 [1933]: 270 – in cui si legge: “Questo eros, l’amore per i fanciulli, minaccia di mettere Platone in contrasto con la società e, perciò, col mondo in generale, giacché esso non si presenta in lui nella forma in cui era diffuso nei più aristocratici circoli di Atene – ma probabilmente solo in questi e non in più bassi strati sociali –; non si presenta cioè come ampliamento e arricchimento della vita sessuale normale, bensì come alternativo ad essa».

Kelsen compie un passaggio ulteriore: secondo la sua ricostruzione, Platone, infatti, avrebbe pensato una “paternità” come funzione che non implica più la *donna* – né, pertanto, i figli. Una paternità del tutto sterile, in quanto essa non riguarda la generazione nel corpo, ma la procreazione “nell’anima” – è, questo, naturalmente, il tema che segna larghi tratti del *Simposio*. Quelli che sono “fecondi nel corpo”, vi si legge, “si rivolgono di più verso le donne” e “attuano il loro amore in questo modo, credendo, attraverso la procreazione dei figli, di procurarsi immortalità, ricordo e felicità per tutto il tempo che deve venire” (*Simposio*, 208 e). Ma un’altra e più vera generazione è quella dei “fecondi nell’anima”, coloro che concepiscono e partoriscono senza aver bisogno dell’altro sesso: “quando uno di costoro fin da giovane abbia l’anima gravida di queste virtù e, essendo celibe (ἡθεις), giunta l’età, desideri ormai partorire e generare, egli pure credo, andando attorno, cerca ciò che è bello nel quale possa generare, perché nel brutto non potrà mai generare” (*Simposio*, 209 b)⁴⁶.

Passaggi come questo dimostrerebbero, per Kelsen, quale sia la reale strategia platonica: quella di separare la funzione “padre” dal rapporto con la donna. Questa paradossale generazione sterile, generazione che “alleva ciò che è nato”, τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει, ma che non è un figlio umano, e che esclude la donna, è quanto permette di pensare una sorta di *paternità propria dei celibi*, una generazione “perversa” e mortifera, secondo Kelsen, che è quella propria celibi (e che è anzitutto generazione della società, dell’“ordinamento delle città e delle case”: è la città platonica, generata, partorita da uomini celibi, escludendo le donne).

Questo schema interpretativo permette a Kelsen di compiere una serie di operazioni – sia esplicite che implicite – rispetto ai testi platonici ed alla concezione dell’omosessualità che egli vi rinviene. È, infatti, la contrapposizione tra generazione secondo il corpo e generazione secondo l’anima che Kelsen interpreta e riarticola come contrapposizione tra desiderio eterosessuale e desiderio omosessuale, tra la vera paternità (che significa sempre, per Kelsen: generazione attraverso l’unione sessuale con la donna) e la “falsa” paternità che ha in mente Platone, “sterile”, “senza riproduzione”, propria del celibato.

5. La paternità come sintomo

La contrapposizione tra “padri” e “celibi” segna, pertanto, la logica di Kelsen, come contrapposizione tra eros che genera, che rinnova la vita attraverso la “generazione degli uni dagli altri”, e l’eros che, escludendo la donna e la riproduzione sessuale, mantiene in vita una comunità di “celibi”, gli ἡίθειοι, che Kelsen – forzatamente – identifica con una comunità di omosessuali⁴⁷. Cerchiamo, però, di fare

46 Platone 2001: 113.

47 A rigore, gli ἡίθειοι sono, per quanto spesso individuati come gruppo sociale a sé, i giovani uomini non maritati (il termine non è pressoché mai utilizzato per riferirsi alle donne). Occorre, tuttavia, precisare, che “celibi” sono i giovani ragazzi in quanto non solo non siano sposati, ma neppure promessi in matrimonio. Così, nella *Fenice* di Euripide, quando Tiresia

un passo avanti, e chiederci che cosa ciò implichi per la definizione che Kelsen cerca di fornire dell'omosessualità in generale (e non solo, pertanto, di come essa funziona nei testi platonici). L'eros omosessuale, da questo punto di vista, viene concepito da Kelsen a partire da una opposizione tanto immediata quanto problematica, quella tra chi genera attraverso l'amore per una donna – e che dunque è un uomo in quanto, anzitutto, tende alla paternità – e chi pensa l'eros a partire dall'esclusione della donna e della riproduzione – che è uomo in quanto “celibe”, non-padre. L'opposizione eterosessuale/omosessuale è così equivalente, nell'economia di questo scritto kelseniano, a quella padre/celibe, generazione secondo il corpo/generazione secondo l'anima.

Diventa allora interessante, per noi, oggi, provare a “smontare”, decostruire questa corrispondenza – rispetto alla quale occorre essere cauti nel pensare che sia ormai, storicamente, sorpassata. Non si tratta più ora, ovviamente, di rimproverare Kelsen di aver impropriamente correlato, e reso inseparabili l'una dall'altra, paternità ed eterosessualità, rivendicando, *contro* Platone, l'idea (a) che un eterosessuale può essere padre e che (b) la paternità sia la realizzazione stessa del desiderio eterosessuale, inteso come desiderio di riproduzione con un donna. Ciò doveva sembrare evidentemente, ai suoi occhi, del tutto “naturale”.

Né si confonda tale assunzione di fondo con una presa di posizione politica. Come si è visto, l'accentuazione del ruolo del padre come “autorità” fondamentale, per Kelsen in realtà è un tratto tipico di società aristocratiche – che, si ricorderà, egli ricollega all'eros omosessuale⁴⁸ –, laddove, per contro, la democrazia è essenzialmente società di *fratelli*. La critica dell'omosessualità, in tal senso, coincide per Kelsen con una presa di posizione a difesa della democrazia. Occorre allora distinguere: quella omosessuale, per Kelsen, è una società di celibi, di non-padri, sottomessi tutti all'autorità del padre (il freudiano “padre dell'orda”); quella eterosessuale, diversamente ed all'opposto, è una società di fratelli, intesa come società di eguali. Se pertanto Kelsen difenderà sempre l'idea della democrazia come “società senza padri”, sul piano politico, sarebbe un errore non vedere come alla base di essa resti, quale forma di legame sociale, l'eros eterosessuale, una paternità orizzontale e non più verticale – ha ragione, pertanto, Thomä, quando avverte che la democrazia kelseniana non è una società “senza leader”, dove i padri sono assenti, quanto una società che funziona attraverso la “moltiplicazione dei leader”, il cambiamento più o meno rapido e dinamico dei capi⁴⁹. Sarebbe improprio, allora, pensare che la difesa della forma politica democratica come società di eguali implichi, di per sé, l'ammissione e la legittimazione dell'eros omosessuale.

insiste perché Creonte sacrifichi un giovane della sua famiglia, viene ricordato che non può però trattarsi di Emone, in quanto le nozze imminenti nel vietano il sacrificio, dal momento che egli non è più “celibe”: οὐ γὰρ ἐστὶν ἡθεός / κεί μὴ γὰρ εὐνής ἦψατ', ἀλλ' ἔχει λέχος (Pb. 945-946).

48 Cfr. Kelsen 1985 [1933]: 52: “Il ritorno alla fanciullezza, al padre (o agli antenati), ai costumi e all'autorità paterna, diviene allora il tema dominante anche nel campo della politica, tanto che, da questa forma dell'eros, scaturisce un atteggiamento aristocratico, conservatore e dichiaratamente ostile alla democrazia”.

49 Thomä 2022.

Torniamo, però, all'equivalenza che Kelsen stabilisce tra eterosessualità e paternità – intesa come generazione di figli attraverso l'unione con una donna. Su che cosa si basa, su quali presupposti taciti e premesse implicite, si fonda tale equivalenza? A quale logica rimanda? Sono queste le domande che, per un tratto, conviene seguire. Per farlo, ci serviamo, quale chiave per riaprire il discorso, di una serie di riflessioni dell'ultimo Lacan, riguardo alla paternità. Fin dagli anni Cinquanta, Lacan ha insistito su come “tutta l'interrogazione freudiana si riassume più o meno in questo: *che cos'è essere un padre?* È stato per lui il problema centrale, il punto fecondo a partire dal quale si è veramente orientata tutta la sua ricerca”⁵⁰. Se, tuttavia, per un lungo tratto del suo insegnamento egli ha continuato a parlare del “padre” con di una *metafora* (il nome-del-padre), ha successivamente introdotto la tesi per cui “padre” sarebbe in realtà, anzitutto, un *sintomo* – dove sintomo, va ricordato, è in questa prospettiva ciò che indica il modo con cui ciascuno *gode* dell'inconscio. Si tratterebbe, cioè, di pensare il “padre”, la paternità, come un modo di godimento. Cerchiamo di andare, però, per gradi.

Anzitutto, il sintomo paterno è interno al lato “maschile”. Ma – va sempre ricordato – “uomo”, in Lacan, non indica il sesso biologico, ma una funzione: è uomo chi adotta una *modalità di godimento* fondata sulla logica per la quale il significante “uomo” è attribuito ad ogni x per il quale vale la funzione “fallica”. Funzione che non dice, in ultima istanza, altro se non che “uomo” è colui (maschio o femmina che sia) per il quale il godimento si produce nel proprio corpo, è godimento dell'Uno, dell'organo, e dunque sempre autoerotico, sempre autistico. Quello maschile è sempre un godimento che esclude l'altro, ἕτερος, l'alterità: sia nel senso che esclude che si dia un godimento “altro” rispetto a quello del proprio organo, sia in quanto esclude il rapporto con l'altro, con un altro soggetto. Per Lacan, infatti, il godimento fallico è sempre mediato dall'*oggetto*, da qualcosa che è *situato* nell'altro ma che mi impedisce, per questo, di entrare in rapporto con l'altro in quanto *soggetto*.

La logica lacaniana non si comprende, allora, se non si tiene conto di come essa metta in atto una “doppia disgiunzione”⁵¹, che è fondamentale capire:

(a) la prima tra l'anatomia e l'“identità sessuale effettiva”. “Uomo” e “donna” non rispondono all'essere anatomicamente maschio o femmina, né ad altro criterio “naturalistico”. Essi indicano, in realtà, due logiche, due modi di godimento;

(b) la seconda, tra questa identità che si assume e la scelta del partner sessuato, la scelta oggettuale. Qui eterosessualità ed omosessualità cambiano significato – o, meglio, trovano l'unico loro significato analiticamente appropriato. Perché “eterosessuale” indica l'amore per una donna intesa come *altro*, ἕτερος, indipendentemente dal suo “sesso anatomico”. Quando Lacan osserva: “diciamo eterosessuale, per definizione, ciò che ama le donne, *qualunque sia il sesso proprio*”⁵², dice esattamente questo, che la differenza eterosessuale/omosessuale non riguarda il sesso

50 Lacan 2007 [1994]: 204-205.

51 Soler 2005 [2003]: 178.

52 Lacan 1977: 366

anatomico dell'oggetto scelto, ma la differenza tra l'amore per l'altro, per ciò che è irriducibile a me stesso, e l'amore per il simile, per l'immagine a me speculare – è l'amore che Lacan chiama (*u*)*omossessuato*⁵³.

Riprendiamo però il nostro discorso. Lacan, ad un certo punto, comincia a isolare una “funzione” o meglio un “sintomo” – un modo di godere – che chiama “padre”. Per poterlo capire, occorre tener presente come, in questo frangente, Lacan stia “sottraendo il padre all'universale”⁵⁴, ossia a ciò che esso era stato, nel suo stesso insegnamento, fino a quel momento: l'operatore universale della castrazione, la funzione universale di interdizione, di colui che dice “no”, separando il bambino dalla sua relazione con la madre. Ora, infatti, Lacan riprende il discorso da un altro punto di vista: padre, egli dice, non è colui che “ha diritto al rispetto”, ma è chi è “*père-versement* orientato, cioè a dire fa di una donna, *oggetto* a che causa il suo desiderio”⁵⁵. La frase è difficile, e va spiegata. “(Per)versione del padre” significa che, ora, “padre”, è il sintomo, il modo singolare di godimento, di chi, *tra* gli uomini, fa di *una* donna – ossia: di una tra tutte le altre – l'oggetto che causa il suo desiderio.

Se Lacan parla di una “perversione”, è perché questa modalità non fa mai da norma, non vale mai “per ogni x”: è sempre eccezione, in un certo senso, perché è sempre singolare, riguarda sempre un modo singolare di godere rispetto a quella che è invece la funzione universale fallica⁵⁶.

Ora – seguo qui la bella analisi di Colette Soler – i “padri” si inseriscono all'interno di una prima distinzione che è possibile tracciare all'interno del lato maschile: quella tra gli “eterosessuali” – ossia coloro, tra cui i padri, che fanno di una donna l'oggetto causa del loro desiderio – ed i “celibi” – categoria che indica “le diverse posizioni libidiche di cui la donna non è l'oggetto”⁵⁷.

Il punto, però, è che “padre” non indica semplicemente il sintomo di chi gode in funzione di una donna che causa il suo desiderio. Occorre tener conto, infatti, di una precisazione importante, dal momento che “bisogna anche, aggiunge Lacan, che questa donna-causa “gli sia acquisita per fargli dei bambini e che di questi ultimi, che lo voglia o no, egli si prenda cura paterna”⁵⁸. È evidente, pertanto, che “padre” non significhi “eterosessuale”: padre è il sintomo di chi desidera fare della propria donna non solo la causa del suo desiderio, ma una madre (il che non è da tutti gli uomini).

Dobbiamo allora insistere su questa differenza tra l'eterosessualità ed il sintomo padre (fig. 1). Esiste, infatti, certamente una posizione “eterosessuale” in cui la donna causa il desiderio, ma non la madre. È fin troppo noto come molti uomini siano, ad esempio, disposti a lasciare la propria donna per non doversi assumere la paternità – il che poi, nei termini freudiani, significa: per non dover rinunciare

53 Lacan 1977: 366.

54 Miller 2018: 145.

55 Lacan 1975: 107.

56 Miller 2018: 146.

57 Soler 2005 [2003]: 174.

58 Soler 2005 [2003]: 175.

a fare di lei la propria madre, a farsi loro stessi figli della propria donna (ed è in questo senso che la posizione di “padri” sarebbe per loro un *ostacolo* nel rapporto con la loro donna: dovrebbero infatti accettare di lasciare un po' la loro donna ad altri, a quegli altri che sono i figli).

Il sintomo padre, pertanto, consiste in uno specifico “annodamento fra l'amore per una donna, il desiderio sessuato, e il consenso alla riproduzione della vita”⁵⁹.

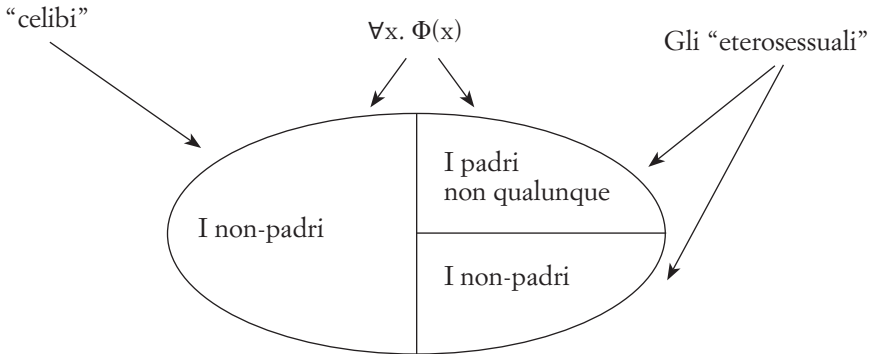


fig. 1⁶⁰

A questo punto, possiamo tornare a Kelsen. Affermare che l'eros platonico è amore “omosessuale”, di per sé non significa – analiticamente – nulla (o, perlomeno: il fatto che si tratti di un amore tra individui dello stesso sesso “anatomico”, non dice alcunché sul suo carattere proprio). Ciò che, in realtà, Kelsen sembra leggere, nei testi platonici, è un'altra cosa: è l'uomo come non-padre, è cioè l'idea di un eros, di un desiderio e di un modo di godimento, che rifiuta di fare della donna *anche* una madre.

O, meglio: che rifiuta l'idea che, per dirla con Lacan, la madre resta sempre a “contaminare” la donna – il che, sia chiaro, non va letto nei termini di una concezione “tradizionalista” della donna; al contrario: dire che in ogni donna è sempre *anche* possibile la madre, significa dire che è sempre aperto, per la donna, il desiderio *di un altro*, rispetto a quello per il “suo” uomo. Ciò che, però, va qui sottolineato, è come il rifiuto del “sintomo” paterno – ossia: il rifiuto di annodare il proprio desiderio ad una donna in quanto madre – *non* si iscrive, se seguiamo lo schema di Soler, nell'opposizione tra eterosessualità ed omosessualità.

“Non-padri” possono, infatti, esserlo tanto gli eterosessuali quanto i “celibi”. E – si aggiunga – “padri” possono esserlo anche quelli che Kelsen chiamerebbe “omosessuali”: come, infatti, si è detto, la posizione eterosessuale, in termini laca-

59 Soler 2005 [2003]: 177.

60 Soler 2005 [2003]: 175.

niani, è quella che definisce l'amore per *l'altro*, e non per lo stesso. Per la "donna", dove, però, "donna" non indica il "sesso" femminile, ma una certa logica del godimento. Il che implica: (a) che un uomo possa amare un altro uomo secondo una posizione eterosessuale e (b) che, a rigore, un individuo anatomicamente "uomo" possa assumere la funzione di "donna" nell'essere causa del desiderio di un altro uomo. Da questo punto di vista, il sintomo "padre" può essere anche proprio di qualcuno la causa del cui desiderio sia individuata in un altro (anatomicamente) uomo come colui che gli darà un figlio.

Questa breve digressione contribuisce a chiarire, credo, la logica alla base dell'operazione di Kelsen. Quello che egli individua come l'elemento proprio del desiderio, dell'eros platonico, è infatti, propriamente, soltanto questo: la separazione tra godimento e paternità, tra modo di godere e generazione. La "riproduzione secondo l'anima", in tal senso, non è semplicemente la "castità", ma è una metafora per indicare un godimento che escluda la riproduzione sessuata.

Il punto, però, è che Kelsen compie un passo ulteriore: iscrive, cioè, tale godimento sul lato esclusivo dell'omosessualità. È questa operazione che tradisce l'*ulteriore* idea – infondata ed implicita, tacitamente assunta – secondo la quale non ci sarebbe desiderio eterosessuale senza "istinto" per la riproduzione. Kelsen, in altri termini, fa funzionare l'opposizione padri / non-padri come se essa coincidesse con quella tra eterosessuale / omosessuale, nell'accezione e nel significato che egli assume.

Questo spiega perché Kelsen abbia ancora bisogno di ricorrere alla nozione "biologica" di istinto (*Instinkt*), abbia cioè ancora bisogno di rileggere la distinzione freudiana tra sessualità ed eros, pulsione di morte e desiderio di legame, nei termini di una contrapposizione tra pulsione ed istinto, tra "perversione" e "normalità", in cui a giocare il ruolo di criterio fondamentale resta la logica, "innata", dell'autoconservazione e della riproduzione. Soltanto così, infatti, Kelsen riesce a *escludere* in linea di principio l'esistenza di "eterosessuali-non-padri" (fig. 1), e a rendere la distinzione padri/non-padri come corrispondente a quella eterosessuali/omosessuali. È questa la "forzatura" o, meglio, è questo il campo in cui nel suo discorso si attiva ed opera una *norma sessuale* che non "descrive" o "spiega" affatto l'omosessualità, ma la *impone*, diremo, come unica spiegazione possibile rispetto a ciò che Kelsen chiama "eros platonico" – secondo la logica: se Platone esclude i "padri" per una comunità di "celibi", è perché ammette solo il desiderio omosessuale⁶¹.

61 Del resto, andrebbe anche corretta l'idea per la quale la posizione eterosessuale (intesa nel senso lacaniano di fare della donna, ossia dell'alterità, l'oggetto causa del desiderio) si contrapporrebbe, all'interno di una logica binaria, a quella omosessuale. Soler, correttamente, parla piuttosto di "celibi", per indicare qualsiasi modo di godimento in cui l'oggetto non sia l'altro, l'ἕτερος, ma "lo stesso", il simile, lo speculare. L'espressione è già di Lacan: l'"etica del celibe" – di cui proprio l'amore greco sarebbe espressione – non indica affatto l'"omosessualità" intesa nel senso di amore per un individuo dello stesso sesso anatomico – ma tutte quelle posizioni di godimento fondate sull'esclusione dell'Altro. Se dovessimo, seguendo Kelsen, trovare un tratto distintivo dell'eros platonico – e che lo distingua, come Kelsen sostiene, dalla stessa pederastia greca del suo tempo –, esso non sarebbe affatto, allora, dato dal tipo di scelta oggettuale (o,

5. Normalità e normatività

Possiamo, a questo punto, cercare di trarre alcune considerazioni relativamente alla lettura di Kelsen. Ripercorrendo quanto si è visto, è possibile osservare come i “caratteri” propri dell’eros platonico che Kelsen individua – e s’intenda: ciò che rende l’“eros” platonico così peculiare, e diverso rispetto alla stessa concezione “greca” dell’amore – siano, essenzialmente, due: (a) il suo essere in relazione con la *pulsione* di morte, il suo essere quindi ostile al “legame” e (b) la sua natura “celibe”, ossia il suo non consentire alla *riproduzione* della vita. Impressiona, qui, l’intelligenza di Kelsen, che riesce in effetti a mostrare come questi due elementi restino interni alla logica platonica proprio laddove essa cerca di spostare “eros” dalla parte della socialità, della forza del legame e della procreazione-generazione (secondo l’anima). L’amore di Platone non è “eros”, quanto ciò che lo *eccede*; non è spinto verso il legame, quanto forza “slegante”; non è generazione del bello e della vita, ma sterilità (diremmo anche: non è divenire, ma eterna ripetizione dell’identico).

Ma tutto questo è già da sempre cancellato, nel testo di Kelsen, a causa del fatto che tutta la sua lettura è *determinata* dall’assunzione – implicita – di una logica binaria che oppone eterosessualità ed omosessualità a partire da una serie di presupposti che, diremmo, tipici della psichiatria del suo tempo (e non della psicoanalisi). Cominciamo da quanto visto per ultimo. Se Kelsen può riscrivere l’opposizione eterosessuali/celibati come opposizione eterosessuali/omosessuali, è perché egli sta assumendo che non vi sia desiderio eterosessuale che non sia desiderio di paternità, di procreazione, di riproduzione della specie. In questo, egli non fa altro che recuperare – tacitamente – quella concezione a sua volta *tacitamente* adottata dalla scienza medica e psichiatrica della fine del XIX secolo per la quale negli uomini vi sarebbe un “istinto sessuale” che avrebbe, quale funzione “normale”, quella di tendere all’unione genitale con l’altro sesso finalizzato alla procreazione. Basti citare quanto osserva Kraff-Ebing: “durante la maturazione dei processi fisiologici nelle ghiandole riproduttive, emergono nella coscienza dell’individuo dei desideri finalizzati alla perpetuazione della specie (istinto sessuale)”⁶².

Questa assunzione tacita è ciò che consente, inoltre, a Kelsen di continuare a far funzionare nel testo la distinzione tra una sessualità asseritamente “normale” e le sue “deviazioni” o perversioni – distinzione attraverso cui egli definisce la relazione tra eterosessualità e omosessualità. Questa operazione di *naturalizzazione*, tale per cui solo l’eros eterosessuale viene pensato come “normale” – in quanto fondato direttamente su ciò che vi sarebbe di “innato”, di “istintuale”, nel desiderio –, non è, ovviamente, che l’effetto del dispositivo *normativo* attraverso cui Kelsen legge la sessualità. Più che dimostrare, del resto, che l’omosessualità sia “innatura-

detto altrimenti, dall’orientamento “omosessuale” del desiderio), quanto da un dispositivo etico “celibe”: l’abolizione della paternità significa, cioè, non soltanto la “comunanza” dei figli e delle donne, ma, più propriamente, il godimento dell’Uno senza l’Altro, e dunque un eros che genera sì legame sociale, ma solo tra gli “stessi”, legame dell’identico e non del diverso.

62 Kraff-Ebing, *Psychopatia Sexualis*, 1903, citato in Davidson 2010: 39.

le”, Kelsen prova sempre a dimostrare come sia *giusto* considerarla tale: “Questo istinto [all’autoconservazione] fa sì che, in un popolo ancora integro, l’omosessualità, dovunque appaia, se minaccia di diffondersi sia avvertita come innaturale e dunque stigmatizzata come vizio”⁶³. In altri termini, Kelsen non è in grado di *spiegare perché* l’eros omosessuale sarebbe “contro” natura. Usa, però, argomenti *normativi* per dimostrare come sarebbe comunque bene considerarlo come tale, per quanto attraverso questi argomenti finisca per “naturalizzare” la norma stessa, per fare di un desiderio che andrebbe vietato un desiderio contro natura.

Come nell’*Introduzione* alla traduzione italiana del testo di Kelsen ha notato Claudio Tommasi, questa è del resto la *tesi* che Kelsen formula: che l’ordinamento giuridico presuppone la limitazione dell’omosessualità. Qui *L’amor platonico* dimostra allora di costituire un testo che, nel pensiero kelseniano, occupa una posizione eccentrica, ed al contempo più importante di quanto si è stati solitamente disposti a concedere. Esisterebbe, infatti, sembra dire Kelsen, almeno una norma il cui *contenuto* è stabilito *a priori*, in quanto condiziona la possibilità stessa dell’ordinamento, e questa norma è la *norma sessuale* che istituisce come “normale” e “originario” il solo desiderio eterosessuale.

Ciò non può non far riflettere circa la pretesa di “purezza” che egli rivendicherà per la propria dottrina giuridica. Perché, se si segue la sua critica a Platone, la necessità che l’eterosessualità resti la “regola”, sembra essere individuata da Kelsen come una vera e propria condizione di possibilità e di pensabilità di ogni ordinamento giuridico, a partir dalla convinzione per cui, se il desiderio omosessuale divenisse, da eccezione, “norma”, ad essere impossibile sarebbe lo stesso ordine sociale, e con esso il diritto.

Si direbbe inoltre che, anche per Kelsen (come per il suo avversario storico) le norme *presuppongano*, per potersi applicare, una situazione media omogenea, una situazione di “normalità”. E questa normalità, per Kelsen, è essenzialmente sessuale. Ma è evidente, in tal caso, il rischio continuo di “circularità” e di inversione della relazione tra norma e normalità: non sono infatti le norme a produrre, ad imporre la normalità che esse stesse presuppongono? Non sono esse, cioè, che sostengono la possibilità di poter affermare come “normale” l’eterosessualità?

Si può allora discutere a lungo su quella che un tempo si chiamava “psicoanalisi applicata”, su un’operazione, quale quella che Kelsen pretende di fare, di “applicazione” della psicoanalisi ad uno o più testi filosofici, ad una teoria politica, ad una “personalità” come quella di Platone. Del resto, sotto questo profilo il saggio di Kelsen non potrebbe non apparire deludente – sia per la sua scarsa conoscenza delle logiche freudiane che per la sua forzatura “storiografica” rispetto all’analisi dell’eros platonico. Non è però questa, a nostro avviso, la prospettiva dalla quale esso andrebbe letto, né fatta funzionare una certa interazione tra discorso giuridico e discorso psicoanalitico. Ciò che rende *L’amor platonico* un testo enigmatico, non sono infatti tanto le sue singole tesi, quanto le logiche che ne sono alla base ed il modo in cui esse interagiscono con il pensiero kelseniano nel suo complesso.

È difficile negare che, attraverso la critica dell'eros platonico, Kelsen si proponesse di difendere, anzitutto, una teoria democratica dello Stato – come abbiamo già sottolineato. Ma – è questo ciò che qui, interessa – per poter fare questo Kelsen sembra costretto a fare dell'eterosessualità, della *norma* eterosessuale, la condizione, come si è detto, per l'esistenza stessa di una “società”, e pertanto anche di ogni possibilità di un'analisi scientifica del suo diritto. Ed è lo statuto di questa “norma” a meritare attenzione.

Come egli scrive, “se dunque si vuole fare in modo che la società non vada a fondo e cessi di esistere (*aussterben*), l'eros omosessuale deve rimanere un'eccezione (*muß Ausnahme bleiben*) e non trasformarsi in una regola”⁶⁴. Qui, però, Kelsen finisce per sovrapporre ciò che ha sempre preteso di tener separato: natura e diritto, descrizione e prescrizione. Da una parte, infatti, l'eros omosessuale è un'eccezione perché così è per natura – ricordiamo un passo già citato: “l'impulso primordiale all'autoconservazione (*der primitivste Selbsterhaltungstrieb*) non può non opporsi ad una forma dell'eros che, diffondendosi su vasta scala, impedirebbe la procreazione e condurrebbe sia all'estinzione del gruppo che alla morte della società”. Qui è un istinto (*Instinkt*) che rende l'omosessualità qualcosa di innaturale, secondo Kelsen, di contro natura (*wider die Natur*), come egli scrive. Dall'altra parte, però, se ad opporsi all'omosessualità è già, di per sé, la natura, ciò non significa, per Kelsen, che non occorra intervenire per impedire ad essa di divenire la “regola” dei rapporti sociali.

Tale osservazione complica le cose. Il fatto che l'omosessualità sia contraria all'impulso “primordiale” all'autoconservazione, all'istinto per la riproduzione, non dovrebbe essere di per sé sufficiente a garantire che essa rimanga, necessariamente, un'eccezione? Non dovrebbe – in altri termini – assicurare che l'eterosessualità sia la *norma*, ossia la condizione normale, più diffusa, all'interno di ogni società umana? È chiaro che per Kelsen le cose non stiano così: nulla impedisce, infatti, che l'eros omosessuale possa, infatti, “trasformarsi in una regola”. Il che spiega la ragione per cui, nel testo di Kelsen, affermare che l'omosessualità è “contro natura” è la premessa per affermare che essa è dunque un vizio (*Laster*). “Contro natura”, “innaturale”, cioè, non significa ciò che *naturalmente* tende a non presentarsi, ma finisce per avere una connotazione *morale*, per indicare la violazione di una *norma* dettata direttamente dalla natura. Questo scivolamento attraversa il testo di Kelsen: ma altro è affermare che la natura tende a far prevalere l'eterosessualità, ad “assecondarla” nel senso di renderla la “regola”; altro è sostenere che la natura *prescriva* l'eterosessualità come norma, regola dei rapporti sociali. È evidente come tale “scivolamento” sia la spia del contesto culturale, dei valori, dei riferimenti entro i quali Kelsen ha formulato le proprie teorie. Ma non è solo questo che occorre, conclusivamente, mettere in rilievo. Perché la decostruzione degli assunti alla base del discorso kelseniano sull'eros platonico, è anche la via per mettere in questione le logiche a partire dalle quali pensiamo il diritto come forma di legame sociale⁶⁵ – e dunque, inevitabilmente, come ciò che implica e rimanda al problema del desiderio.

64 Kelsen 1985 [1933]: 52.

65 Sia sufficiente rimandare qui, nella letteratura italiana, almeno a Greco 2012.

Se, storicamente, è sempre stato a partire dal desiderio eterosessuale che la filosofia ha pensato il passaggio dall'individuo allo Stato, alla società – superfluo, qui, è citare Hegel, e prima di lui la tradizione giusnaturalista moderna che va da Grozio a Hobbes –, ciò ha significato, prima ancora che una forma di interdizione del desiderio omosessuale, una *invisibilità* in sé del sistema di domande che stanno alla base di questa scelta. In Kelsen, se non altro, queste domande emergono: che relazione c'è tra legame sociale e riproduzione, generazione? Davvero non c'è società senza l'eterosessualità come regola? La forma politica di legame sociale dipende o è in qualche modo correlata dal tipo di desiderio sessuale che ha la maggioranza di chi la sostiene? Rispondere a queste, ed altre, questioni, è forse oggi uno dei compiti più importanti che la filosofia del diritto è chiamata ad assolvere.

Bibliografia

- Beachy R. 2016 [2014], *Gay Berlin. L'invenzione tedesca dell'omosessualità*, Milano: Bompiani.
- Bentham J. 2007, *Libertà di gusto e d'opinione. Un altro liberalismo per la vita quotidiana*, a cura di G. Pellegrino, Bari: Dedalo.
- Benvenuto S. 2005, *Perversioni. Sessualità, etica, psicoanalisi*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Benvenuto S. 2013, *Confini dell'interpretazione. Freud, Feyerabend, Foucault*, Milano: Ipoc.
- Butler J. 2017 [1999], *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*; trad. it. di S. Adamo, Roma-Bari: Laterza.
- Calogero G. 2021, *Eros e dialettica in Platone*, a cura di A. Brancacci, Milano: Mimesis.
- Davidson A.I. 2010 [2001], *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Macerata: Quodlibet.
- Foucault M. 2004 [1984], *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*; trad. it. di L. Guarino, Milano: Feltrinelli.
- Freud S. 1974, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), in *Opere di Sigmund Freud*, VI, 1909-1912. *Casi clinici e altri scritti*, Torino, Bollati Boringhieri: 207-284.
- Freud S. 1975, *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere di Sigmund Freud*, VII, 1912-1914. *Totem e Tabù e altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri: 439-472.
- Freud S. 1976, *Metapsicologia* (1915), in *Opere di Sigmund Freud*, VIII, 1915-1917. *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Torino, Bollati Boringhieri: 2-118.
- Freud S. 1979, *Compendio di psicoanalisi* (1938), in *Opere di Sigmund Freud*, XI, 1930-1938. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri: 571-634.
- Freud S. 1987, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in *Opere di Sigmund Freud*, IV, 1900-1905. *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri: 442-546.
- Frosini V. 1988, *Kelsen, Freud e l'eros, in Saggi su Kelsen e Capograssi*, Milano: Giuffrè: 62-72.
- Greco T. 2012, *Diritto e legame sociale*, Torino: Giappichelli.
- Kelsen H. 1985 [1933], *L'amor platonico*; trad. it. a cura di C. Tommasi, Bologna: Il Mulino.
- Kelsen H. 2019 [1933], "La giustizia platonica"; trad. it. a cura di G. Ridolfi, in *Diacronia*, 1, 2019: 257-295.
- Krüger G. 1978, *Eros und Mythos bei Plato*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Lacan J. 1975, "Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I. 1974.1975. Lezione del 21.1.1975", in *Ornicar?*, 3, maggio 1975: 96-110.

- Lacan J. 1977, “Lo Stordito”, in *Scilicet. Rivista dell'école freudienne de Paris. Scritti di Jacques Lacan e altri*, Milano: Feltrinelli: 349-392.
- Lacan J. 2004 [1988], *Il seminario, Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi.
- Lacan J. 2007 [1994], *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale 1956-1957*; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi.
- Lacan J. 2008 [1991], *Il seminario. Libro VIII. Il transfert 1960-1961*; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi.
- Laplanche J. 1972 [1970], *Vita e morte nella psicoanalisi*; trad. it. di A. De Coro, Roma-Bari: Laterza.
- Laplanche J. 2019 [1999], *Tra seduzione e ispirazione: l'uomo 1992-1999*; trad. it. a cura di A. Luchetti, Milano: Mimesis.
- Laplanche J. 2019 [2014], *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano 2000-2006*; trad. it. a cura di A. Luchetti, Milano: Mimesis.
- Laplanche J. 2019 [2016], *Nuovi fondamenti per la psicoanalisi. La seduzione originaria 1987*; trad. it. a cura di A. Luchetti, Milano: Mimesis.
- Laplanche J. 2021 [1992], *Il primato dell'altro in psicoanalisi. La rivoluzione copernicana incompiuta*; trad. it. a cura di A. Luchetti, Milano: Mimesis.
- Laplanche J. 2022 [1980], *L'angoscia. Problematiche I 1970-1973*; trad. it. a cura di A. Luchetti, Milano: Mimesis.
- Lijoi F. – Trincia S.F. 2015, *L'anima e lo Stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Brescia: Morcelliana.
- Marí E.E. 1991, *Hans Kelsen. La doctrina del eros platónico como un tratado freudiano de sexualidad*, in *Materiales para una teoría crítica del derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot: 27-72.
- Miller J.-A. 2018, *L'Uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, Roma: Astrolabio.
- Moroncini B. 2005, *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Napoli: Cronopio.
- Olechowski T. 2020, *Hans Kelsen. Biographie eines Rechtswissenschaftlers*, Tübingen: Mohr.
- Passerini Glazel L. – Di Lucia P. 2020, “L'illusione della giustizia e il valore della verità. Hans Kelsen e la filosofia sociale di Platone”, in M. Bonazzi – R. Colombo (a cura di), *Sotto il segno di Platone. Il conflitto delle interpretazioni nella Germania del Novecento*, Roma: Carocci: 111-132.
- Platone 2001, *Simposio*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori.
- Rank O. 1912, *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, Leipzig – Wien: Franz Deuticke.
- Rathkolb O. 2000, “Hans Kelsens Perzeptionen Freudscher Psychoanalyse”, in E. List (a cura di), 2000, *Psychoanalyse und Recht*, Wien: Orac: 85-91.
- Robin L. 1973, *La teoria platonica dell'amore*; trad. it. Milano: Celuc.
- Santas G. 1990, *Platone e Freud. Due teorie dell'eros*; trad. it. Bologna: Il Mulino.
- Scrivani F. 2007, “Spunti e riflessioni in margine alla concezione platonica della riproduzione umana: per un commento a Tim. 90 E6-91 D 5”, in L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al “Timeo” di Platone*, Milano: Vita e Pensiero: 379-402.
- Soler C. 2005 [2003], *Quel che Lacan diceva delle donne*; trad. it. di G. Senzolo, Milano: Franco Angeli.
- Thomä D. 2022, *Puer robustus. Una filosofia del perturbatore*; trad. it. di F. Rambaldini, Milano: Mimesis.
- Veyne P. 1983 [1982], “L'omosessualità a Roma”, in Ph. Aries et alii, *I comportamenti sessuali dall'antica Roma a oggi*, Torino: Einaudi: 37-48.

- Voltaire 2013, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del dizionario filosofico e delle domande sull'Enciclopedia*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano: Bompiani.
- Walter R. – Jabloner C. – Zeleny C. 2006, *Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsens. Ergebnisse einer Internationalen Veranstaltung in Wien (2. Dezember 2005)*, Wien: Manz.
- Žižek S. 2009 [2006], *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*; trad. it. di M. Carbone, Torino: Bollati Boringhieri.