

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

8, 46, 2023

NOVEMBRE 2023

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

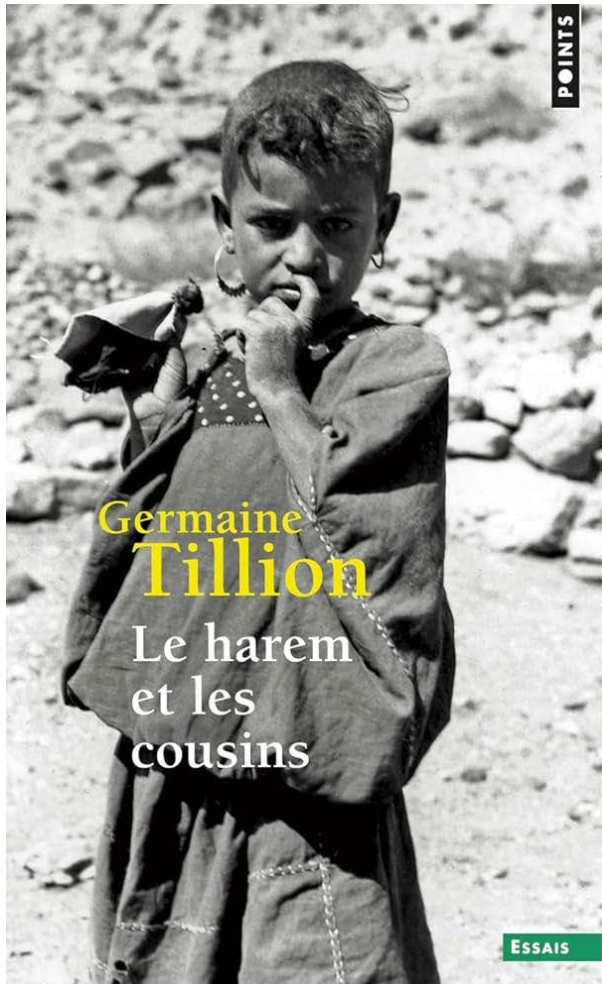
ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 8, 46, NOVEMBRE 2023***MONOGAMIA**

- | | | |
|----|-----------------------|--|
| 7 | PIER MARRONE | <i>Monogamia - Editoriale</i> |
| 10 | TOMMASO GAZZOLO | <i>$\forall x. Ux \rightarrow D'x$, o sul rapporto etico immediato</i> |
| 16 | MAURIZIO BALISTRERI | <i>Un sex robot è per sempre? Perché non è giusto programmare una macchina per amarci</i> |
| 20 | PIER MARRONE | <i>Perfetti conosciuti</i> |
| 26 | DAVIDE SISTO | <i>L'amore al tempo delle relazioni sentimentali con il proprio computer</i> |
| 31 | JURI CAMBARAU | <i>La regola e il caso: come massacrare un amore con una chiave a pappagallo</i> |
| 36 | SILVIA D'AUTILIA | <i>L'amore ai tempi del colera, tra eterna fedeltà e continue avventure</i> |
| 41 | GABRIELE DE FILIPPO | <i>Prospettive poliamorose: dall'amore romantico alle reti affettive</i> |
| 48 | CARMEN GALLO | <i>Viaggio in Italia: Aprea</i> |
| 51 | ANDREA GRILLO | <i>Monogamia moderna e monogamia premoderna: alcune differenze istruttive tra società dell'onore e società della dignità</i> |
| 58 | CRISTINA RIZZI GUELFI | <i>Pensavo fosse una multa e invece era un invito a un matrimonio</i> |
| 66 | BEATRIZ RUSSO | <i>Il patto / El pacto</i> |
| 71 | STEFANO SODARO | <i>Confessio fidei la singolare monogamia del prete sposato cattolico d'Oriente</i> |
| 77 | | <i>Informazioni sulla rivista</i> |

MONOGAMIA

MONOGAMIA – EDITORIALE



PIER MARRONE

Se è sopravvissuta alla pressione evolutiva e, in qualche modo, anche alla storia dell'umanità una qualche funzione positiva è probabile ce l'abbia. Quale sia non è del tutto chiaro e non è affatto chiaro che questa funzione sia stata complessivamente positiva e nemmeno che lo sia stata nella maggioranza dei suoi aspetti. Innanzi tutto, non è affatto chiaro che la relazione monogamica sia stata una relazione simmetrica. Molto spesso è stata una monogamia imposta alle donne, mentre gli uomini si dava per scontato potessero farsi tranquillamente i fatti propri. La promiscuità sessuale era ampiamente tollerata per gli uomini, mentre sino a tempi recentissimi era semplicemente un interdetto per le donne, a meno che non la praticassero per professione, nel qual caso, almeno nelle nostre società, scattavano altri meccanismi di interdizione: sociali, medici, legali. Secondo le ricerche di un'antropologa geniale, **Germaine Tillion**, in tutta l'area del mar Mediterraneo sin dove può spingersi la documentazione, ossia almeno sino a Erodoto, la donna è stata considerata una proprietà di molteplici soggetti maschi (padri, fratelli, mariti, cugini, cognati). Al di là

dei vantaggi evolutivi è in questa storia di lunghissima durata che andrebbe probabilmente considerata la monogamia imposta alle donne, e accettata in maniera riluttante, ma per lo più ipocrita, dagli uomini.

Il sesso e il suo prodotto episodico, la prole, vengono così riprodotti in una cornice di autonomia negata e di una concezione della donna votata all'oppressione. Di fronte a ricerche così documentate come quelle di Tillion, viene da sorridere a leggere di ricerche, come quelle di **Joseph Henrich** e altri, che si interrogano su *The Puzzle of Monogamous Marriage*, che individuano i benefici della monogamia nell'abbassamento del numero di uomini non accoppiati (ossia che hanno accesso alla disponibilità sessuale) che avrebbe abbassato il tasso di conflittualità tra i maschi e ridotto la criminalità, continuando sino a dire che la monogamia sarebbe una delle fattrici addirittura della democrazia, perché sarebbe niente meno che l'incunabolo dell'eguaglianza politica. Forse un po' troppo e un po' troppo superficialmente per una relazione fondamentale asimmetrica che questi studiosi leggono attraverso le lenti forse della propria esperienza di abitanti dell'Occidente contemporaneo.

E ancora: se leggiamo la monogamia attraverso le lenti dell'evoluzione, basterebbe forse ricordare la nostra prossimità agli scimpanzè e ai bonobo, specie di primati entrambe promiscue, ma estremamente aggressive le prime, mentre le seconde regolano i loro conflitti attraverso il sesso. Mi pare piuttosto chiaro che dal punto di vista dell'aggressività noi siamo cugini più degli scimpanzè che dei bonobo e questa aggressività unita alle pretese di possesso del corpo femminile ha prodotto l'ircocervo di una monogamia imposta alle donne, ma non pretesa per gli uomini. Si dice che gli uomini sopportino molto peggio delle donne l'abbandono della propria amante, perché ne viene generata una ferita narcisistica, che non sanno maneggiare. Per alcuni questa diviene così poco interpretabile che si pensa possa essere sanata solo attraverso la scomparsa del soggetto delle proprie ossessioni. Sono casi tristemente noti e dei quali è bene parlare sempre pubblicamente, soprattutto per chi è investito delle funzioni di educatore.

La stagione del gruppo familiare come venne studiata da Tillion è tramontata per sempre, anche se ne sopravvivono numerose incrostazioni, ma è chiaro che si tratta di fenomeni reattivi e di modelli culturali oramai perdenti. C'è da chiedersi se di queste incrostazioni non faccia parte anche quella che siamo stati abituati a chiamare monogamia.

∇X. UX → D'X, O SUL RAPPORTO ETICO IMMEDIATO

TOMMASO GAZZOLO



1. **Perché Dio da principio formò un solo uomo e una sola donna:** è questo l'argomento, a partire dal quale **Atenagora** condanna come adulterio verso la moglie morta la decisione di risposarsi. Ma che cosa esso, realmente, dice? Perché *non c'è matrimonio che monogamico* – per una certa tradizione che, dalla patristica, giunge perlomeno sino a **Hegel**? Muoveremo, qui, proprio da Hegel, dal *compimento* a cui egli porta tale tradizione. Dovremo, per la brevità del nostro intervento, procedere in fretta – e mi scuso se, qui, rinvio, per un approfondimento, al lavoro che ho svolto in un libro, **La giuridicizzazione del sesso**, da cui riprendo le questioni che mi interessano. Hegel, dicevamo. Hegel che, nella propria dottrina del matrimonio, nella critica radicale della concezione contrattualistica kantiana, non risparmia neppure il romanticismo. Non ci si sposa perché ci si “ama” – o, meglio, perché si confonde l'amore con un **sentimento**. Perché finché l'amore è pensato in tali termini, esso rimane qualcosa di accidentale, e non di sostanziale: in quanto sentimento, infatti, esso è del tutto contingente, mutevole, dipendente dall'inclinazione particolare degli individui, dai loro “capricci”. Non solo. Esso

implica ciò che va – come vedremo – in ultima istanza escluso: ossia che la scelta dell'altro venga fondata, giustificata, su ciò che provo per lui o per lei.

2. Cominciamo, allora, per spiegare il punto, a chiederci: che cosa significa il fatto – che noi troviamo ormai del tutto ovvio – che l'amore, il desiderio per l'altro è sempre qualcosa di **particolare**, che è *proprio* lei che desidero, e non un'altra? Significa, né più né meno, ciò che la formula lacaniana intende quando osserva: **non c'è rapporto sessuale**. Perché questo, anzitutto, essa significa: che un uomo non sceglie mai, non desidera mai una donna **in quanto tale**, e viceversa. Detto in altro modo: che la condizione della scelta d'oggetto per un individuo di un dato sesso non consiste semplicemente nel fatto «che l'oggetto sia un individuo di sesso opposto», come osserva **Miller**. Non c'è rapporto sessuale, qui, significa: l'essere rispettivamente un uomo e una donna non è una condizione sufficiente affinché l'uno desideri l'altra e viceversa. È ciò che Freud ha scoperto sotto il nome di “condizioni dell'amore” – e che rende l'eterosessualità molto più problematica, più difficile da spiegare dell'omosessualità. La domanda, infatti, sul perché un uomo desidera una donna, **non ha mai come risposta il fatto che ella sia una donna**. Le condizioni alle quali la scelta diviene possibile, al contrario, sono sempre condizioni particolari e, diremmo, in fondo **perverse**, “patologiche” direbbe Hegel. **Freud** le ha indagate soprattutto nei *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1917): che la donna appartenga a un altro, che non sia mai “mia”, ma soprattutto che ella sia essenzialmente degradata – il desiderio sessuale, cioè, è possibile solo laddove la donna non mi ricordi in alcun modo l'oggetto “perduto”, che è quello che propriamente solo amo e posso amare, ma che mi è proibito (la madre ed i suoi sostituti). In fondo, per Freud, si può godere solo di una donna che non si ama, e si possono amare solo donne con cui non si riesce a godere: è questa la condizione della vita amorosa nella civiltà, che essa impone. Il che vuol dire, in definitiva, che non c'è sessualità che non abbia componenti perverse, come ancora ricorda Miller.

Questo spiega, come dicevamo, perché è la relazione uomo – donna che resta quella centrale per poter articolare il problema del rapporto sessuale. E ciò perché essa è la più “innaturale”. È questa la lezione freudiana: che non c'è nulla di naturale nel fatto che un uomo e una donna finiscano per amarsi. Come Miller giustamente nota, «l'omosessualità non risparmia nessuno, perché c'è un'omosessualità inconscia (è la tesi di Freud) e perché la scelta dello stesso sesso viene a trovarsi sullo stesso piano della scelta eterosessuale». In altri termini: la bisessualità originaria che, per Freud, segna l'individuo, non spiega in alcun modo come possa darsi il fatto che, nella maggior parte degli individui, la scelta cada sull'altro sesso. Questo fatto non è un'evidenza, non è nulla di determinato dalla “natura”: è un problema, per Freud.

Come si legge in un'aggiunta del 1914 ai **Tre saggi sulla teoria sessuale**, «tutte le persone sono capaci di scegliere un oggetto sessuale dello stesso sesso e hanno anche fatto questa scelta nell'inconscio [...]. Alla psicoanalisi l'indipendenza della scelta oggettuale dal sesso dell'oggetto, come la si può osservare nell'età infantile in condizioni primitive e negli antichi tempi storici, appare piuttosto come l'elemento originario [...]. Nel senso della psicoanalisi, dunque, anche l'interesse sessuale esclusivo dell'uomo per la donna è un problema che ha bisogno di essere chiarito e niente affatto una cosa ovvia da attribuire a un'attrazione fondamentalmente chimica». Ciò che il testo freudiano suggerisce, è che la scelta oggettuale – quella che cade sull'altro sesso – non esiste che attraverso una serie di “condizioni d'amore”, **Liebesbedingungen**, meccanismi che “causino” il desiderio eterosessuale. Come tali, i due sessi non si desiderano.

3. “Non c'è rapporto sessuale” dice, allora, che non esiste, nella specie umana, il riconoscimento dell'altro sesso, che non c'è nessuna condizione già data che consenta di sostenere che, per ogni uomo, esso amerà una donna. È questo che, in fondo, la concezione “romantica”, anche dal punto di vista hegeliano, non vede: che l'amore come sentimento è un sentimento in ultima istanza perverso, nel senso che l'attrazione, che la scelta di una certa donna – perlomeno dal lato maschile – è sempre dettata, se la si lascia dipendere dalla “volontà”, dalla libera scelta degli individui, da condizioni particolari e “patologiche”. Si comprende allora come Hegel scinda, qui, naturale e spirituale, accidentale e sostanziale. Naturale – ciò che sarebbe naturale: seguire l'inclinazione, l'inclinazione dei sensi – è in realtà il “patologico”, è ciò che vi è di più accidentale e privo di vera sostanza. Certo, cerchiamo la persona che ci è destinata, che ci è oggettivamente destinata. Ma seguire l'inclinazione e i sentimenti, anziché condurci a quella che sarebbe la nostra destinazione oggettiva, ci conduce sempre e soltanto verso quella particolare persona che, del tutto accidentalmente e patologicamente, entra nelle nostre coordinate “perverse” e fantasmatiche, vi si lascia inscrivere, in modo del tutto contingente (in quanto ora è lei, ma potrebbe essere o avrebbe ben potuto essere anche un'altra). È ciò che Hegel, nel suo primo corso di **Filosofia del diritto** a Heidelberg, nel 1817, chiama l'innamoramento: «l'opinione che si possa passare nell'universalità solo proprio attraverso questo oggetto. Questo momento della particolarità ha a fondamento la rappresentazione per cui si dovrebbe partire dalle qualità particolari».

Puramente oggettiva sarebbe, in senso stretto, quella destinazione che non dipende dalla scelta – particolare e sempre “perversa” – degli individui: è «la combinazione operata dai genitori bene intenzionati», in fondo, l'unica che garantirebbe la piena oggettività dell'amore, dal momento che essa sarebbe la sola che potrebbe prescindere (paradossalmente, se si vuole), dalla contingenza della

scelta. Questo sarebbe il vero determinismo, la vera oggettività contro ogni contingenza: ciò che, cioè, consentirebbe di affermare l'esistenza del rapporto sessuale, di affermare che la condizione necessaria e sufficiente affinché un sesso possa desiderare l'altro è il solo fatto che, appunto, l'altro sia dell'altro sesso – a prescindere dalle sue particolarità. Ma questa destinazione oggettiva, per essere etica, deve anche essere assunta dal soggetto come voluta: il lato “soggettivo”, cioè, è imprescindibile, poiché vi è **ethos** solo quando soggettivo ed oggettivo coincidono, solo quando gli sposi – destinati – riconoscano poi in quel destino, in quella destinazione, la loro volontà, riconoscano cioè che ciò che è stato inizialmente imposto non era altro che ciò a cui entrambi già tendevano, che volevano. Ancora nel 1817, Hegel osserva come sia questa la via più “etica”: «qui l'amore non ha il suo inizio nell'inclinazione accidentale, nell'arbitrio del soggetto, bensì nel pensiero della destinazione. Si può dire che questo svolgimento [delle cose] sia il più etico».

Egli sa, tuttavia, che questa strada non è più percorribile: «nell'età moderna, per contro, il punto di partenza soggettivo, l'essere innamorati, viene riguardato come l'unico veramente importante». Non si può, cioè, che cominciare dal lato dell'individuo, della sua volontà soggettiva, dei suoi “sentimenti”. Ma ciò non toglie che tutto il problema di Hegel, della sua concezione dell'amore, è quello di fare in modo che questo “sentimento” sia, attraverso il matrimonio, tolto nel suo farsi spirituale: nell'amore «giuridicamente etico», deve scomparire «l'aspetto passeggero, capriccioso e meramente soggettivo» di esso – diremo: il suo aspetto “perverso” e patologico. Spirituale indica l'amore che si realizza come oggettivo legame tra i coniugi, come rapporto, cioè, che non dipende dall'accidentalità della “natura”, ma dall'assumere soggettivamente l'amore che è oggettivamente dovuto dai coniugi l'uno verso l'altro per effetto del matrimonio. È, allora, proprio la contraddizione tra sentimento e dovere, tra soggettivo ed oggettivo, tra **Gesinnung** e destinazione obiettiva che si articola nel matrimonio e nella famiglia – e che fa sì, nella strategia hegeliana, che la verità della famiglia non si realizzerà che nel suo superamento. Rimaniamo, però, all'interno delle pagine dedicate al matrimonio, per rileggervi ciò che ci interessa. Quando Hegel insiste sul fatto che è «rapporto etico immediato», insiste anzitutto su come, attraverso esso, il rapporto sessuale, il rapporto tra i sessi, **Geschlechterverhältnis**, si neghi nella sua immediatezza “naturale”, conservandola però nel suo farsi rapporto sostanziale, nel realizzarsi della differenza dei sessi come genere. Ciò che, però, non va dimenticato, è che questo dispositivo funziona per rendere possibile il rapporto sessuale, e non per negarlo o de-sessualizzarlo.

4. Perché, per Hegel, non c'è naturalmente rapporto sessuale. Dove, ora, “naturalmente” dice ciò che riguarda e dipende dall'inclinazione “soggettiva”, dai

“sentimenti”. I due sessi, come tali, non si attraggono, non si rapportano: per servirci ancora di Miller: è impossibile scrivere $\forall x. Ux \rightarrow D'x$, ossia: per ogni x , il fatto che x sia un uomo implica che egli ami una donna perché, per il fatto che è una donna. Il rapporto sessuale «esisterebbe se si potesse dire che un uomo sceglie una donna e la riconosce in quanto tale, senza passare attraverso gincane straordinariamente tortuose. Il rapporto sessuale esisterebbe se egli potesse riconoscerla, amarla, desiderarla e goderne semplicemente in quanto è donna» (Miller). Ma è precisamente questo che non accade naturalmente. Se diciamo «che non c'è rapporto sessuale è in quanto non c'è una condizione necessaria e sufficiente per ambo i sessi che li faccia complementari». È questa impossibilità che segna il fallimento di una concezione “romantica” o “sentimentale” dell'amore: qui non c'è rapporto, perché la scelta oggettuale è determinata da condizioni che non hanno a che vedere con l'alterità dell'altro sesso, ma con i “fantasmi” particolari del soggetto.

Rendere possibile il rapporto sessuale, per Hegel, significa allora: fare in modo che il legame si costituisca tra due individui in quanto sono di sessi opposti. **Es kann gesagt werden, es sei der sittlichere Gedanke, “überhaupt” eine Frau oder einen Mann haben zu wollen**, si legge in un'annotazione lapidaria, che dice esattamente questo: c'è rapporto sessuale, propriamente, quando ciò che conta è volere un uomo o una donna in generale, è volere l'altro sesso in quanto tale.

In questo senso la «determinazione etica» del matrimonio consiste «nel fatto che la coscienza movendo dalla sua naturalità e soggettività si raccoglie verso il pensiero del sostanziale e, in luogo di riserbarsi ognora l'accidentale e l'arbitrio dell'inclinazione dei sensi, sottrae il legame a questo arbitrio» (Hegel, §164).

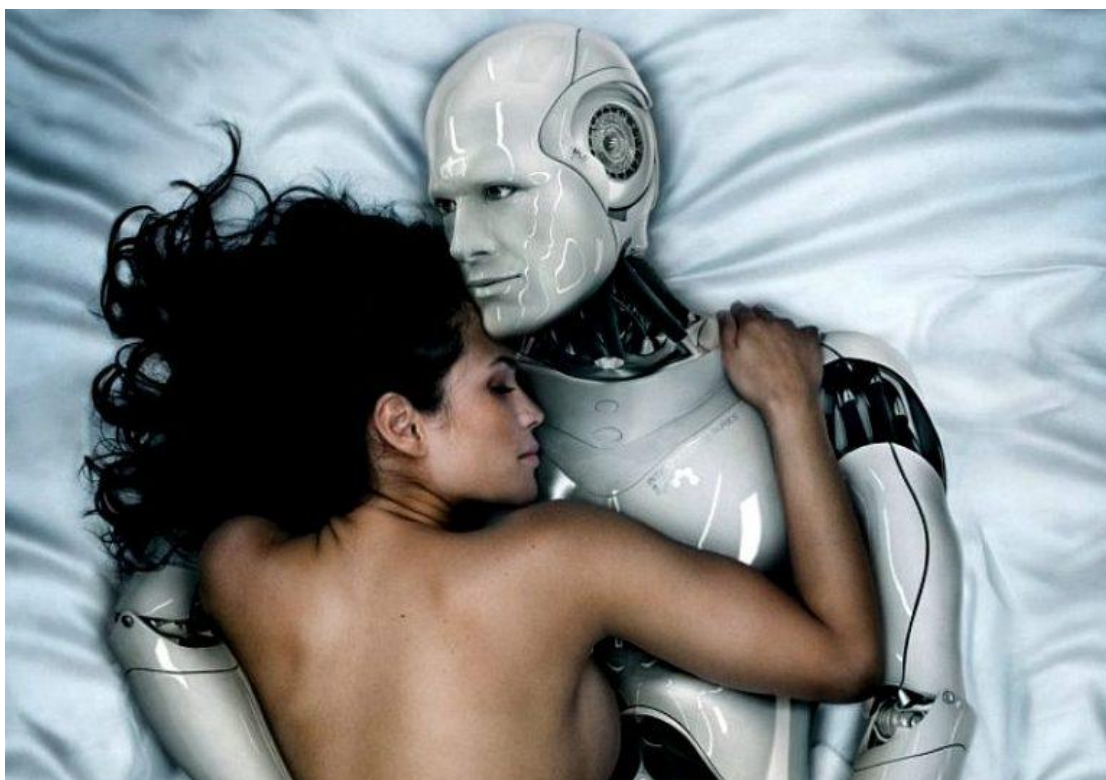
Il matrimonio è allora il dispositivo che consente a Hegel di scrivere il “rapporto sessuale”. Perché, in esso, l'amore che provo per questa particolare persona si realizza come amore verso il proprio coniuge, verso la propria moglie **in quanto** moglie. In fondo, ciò a cui il matrimonio tende è che la condizione della scelta d'oggetto per un individuo di un sesso dato consista nel fatto che l'oggetto sia un individuo di sesso opposto. È di rendere possibile, diremo, il rapporto tra i due sessi in quanto, appunto, due, legati cioè dalla loro differenza. E se “amore” è il nome del rapporto sessuale in quanto reso possibile, esso c'è soltanto laddove la relazione preceda – e costituisca – i relati: dove cioè ciascun sesso non sia se stesso, non si riconosca come “soggetto”, se non in quanto legato all'altro, se non in quanto in rapporto con l'altro.

5. Avevamo cominciato da questa citazione: “Perché Dio da principio formò un solo uomo e una sola donna”. La verità di essa è – come abbiamo tentato di mostrare attraverso Hegel – l'inesistenza del rapporto sessuale: la quale non è, si noti, ciò che renderebbe, pertanto, impossibile il matrimonio monogamico; al contrario,

ne è la **condizione** stessa. C'è matrimonio, c'è monogamia, cioè, proprio perché **non** si danno, in “natura”, due sessi che si desiderino.

Ciò non significa, ovviamente, che non si diano altre discipline, altre istituzioni, in grado di “supplire” all'inesistenza del rapporto sessuale. Ma non ne capiremo le logiche, non capiremo le strategie ultime – e anche le relazioni di potere che le attraversano – finché non capiremo come il “matrimonio monogamico” non indichi nient'altro se non il campo entro cui una certa tradizione culturale – quella del cristianesimo occidentale – ha pensato di poter rendere possibile qualcosa come ciò che chiamiamo il “rapporto sessuale”.

UN SEX ROBOT È PER SEMPRE? PERCHÉ NON È GIUSTO PROGRAM- MARE UNA MACCHINA PER AMARCI



MAURIZIO BALISTRERI

Tutto scorre, diceva il filosofo greco Eraclito. Questo vale anche per le relazioni affettive o sentimentali: due persone si conoscono, si innamorano, scelgono di vivere insieme e, poi, si separano. Speriamo che la volta successiva le cose possano andare diversamente, ma raramente accade. **Comunque, con lo sviluppo di macchine sempre più intelligenti, che possiamo programmare come vogliamo, potrebbe diventare uno scherzo da ragazzi trovare l'anima gemella.** Non soltanto potremmo scegliere l'aspetto, il carattere e i gusti sessuali che più preferiamo, ma potremmo anche aggiornarla periodicamente in base alle nostre evoluzioni personali. Inoltre, con una corretta configurazione, questa macchina sarebbe capace di amarci per sempre e, qualsiasi cosa facciamo, non sarebbe mai tentata di mettere in discussione la nostra relazione. Robert Sparrow ha affermato che la relazione con una macchina non può essere vero amore, in quanto si tratterebbe

di un rapporto basato dall'inizio sulla finzione e l'autoinganno, e mancherebbe della complessità emozionale e della spontaneità che caratterizzano le relazioni umane. Possiamo, cioè, anche provare affetto nei confronti di un robot ma per farlo – afferma Sparrow – dobbiamo persuaderci che il robot non sia semplicemente un oggetto (ovviamente tecnologicamente avanzato rispetto ad un tavolo o a qualsiasi televisore) e abbia una propria volontà. Secondo Sparrow, inoltre, una relazione affettiva con una macchina non soltanto non sarebbe un amore 'autentico', ma sarebbe sempre anche un comportamento moralmente criticabile. Noi, infatti, – afferma Sparrow – avremmo il dovere morale di prendere la realtà seriamente, senza trasformarla a seconda delle circostanze e abbellirla in base alle nostre preferenze. Non prenderla seriamente significa cadere in una forma di sentimentalismo deplorabile. Il sentimentalismo, infatti, trionfa quando la finzione prende il posto della realtà, poiché in quel momento anche una semplice bambola di paglia può diventare l'oggetto del nostro amore.

Tuttavia, quando parliamo di robot non dobbiamo necessariamente immaginare macchine che sono intelligenti soltanto all'apparenza e che mancano di qualsiasi forma di intelligenza o di autocoscienza. È vero che le macchine oggi impieghiamo sembrano intelligenti, ma non lo sono veramente. “solo perché – scrive Luciano Floridi – una lavastoviglie pulisce bene i piatti o meglio di quanto lo faccia io, non significa che li pulisca come me o che abbia bisogno di intelligenza (non importa se del mio tipo o di qualsiasi altro) nello svolgimento del suo compito. Ciò equivarrebbe a sostenere che, poiché (a) il fiume raggiunge il mare seguendo il miglior percorso possibile, rimuovendo gli ostacoli sul suo cammino; e (b) se ciò dovesse essere fatto da un essere umano, lo considereremmo un comportamento intelligente; allora (c) il comportamento del fiume è intelligente”. In futuro, però, le cose potrebbero cambiare e quelle stesse macchine che oggi utilizziamo come semplici oggetti o strumenti tecnologicamente avanzati potrebbero arrivare anche pensare, e non solo potrebbero arrivare a pensare, ma potrebbero anche diventare persone artificiali. Il punto è stato spiegato bene da Eric Schwitzgebel e Mara Garza: se un'entità, eventualmente anche di natura robotica, presenta caratteristiche moralmente rilevanti simili a quelle degli esseri umani (come ad esempio la capacità di ragionare criticamente sul mondo e provare emozioni), allora è giusto attribuirle la nostra stessa rilevanza morale e considerarla 'persona'. Nel dibattito filosofico in corso, non c'è un accordo su quali sono le qualità di natura psicologica o ontologica necessarie per avere diritto di essere considerato e trattato come una persona. Ad esempio, alcune posizioni sostengono che la razionalità è condizione necessaria e sufficiente, mentre altre affermano che basta semplicemente la capacità di provare piacere e dolore. Per la riflessione che stiamo facendo, questa non è una questione che abbiamo bisogno di risolvere. Ciascuno può scegliere le qualità che ritiene più significative e immaginare che

nel prossimo futuro anche le nostre macchine le possiedano o che siano, comunque, in grado di svilupparle. Macchine di questo tipo, infatti, potranno essere considerate, a ragione, persone artificiali: “L'argomento – affermano Schwitzgebel e Garza è intenzionalmente astratto. Non si impegna in nessuna definizione specifica di cosa costituisca una ‘differenza rilevante’. Crediamo che l'argomento possa avere successo su diverse interpretazioni plausibili. Su una visione ampiamente kantiana, le capacità razionali sarebbero le più rilevanti. Su una visione ampiamente utilitaristica, la capacità di provare dolore e piacere sarebbe la più rilevante. Sono plausibili anche interpretazioni sfumate o miste o interpretazioni che richiedono l'ingresso in determinati tipi di relazioni sociali”. **La prospettiva che i sex robot del futuro possano essere non soltanto macchine tecnologicamente avanzate ma anche entità con una sorta di personalità e soggettività apre la possibilità di immaginare relazioni affettive con le macchine molto più complesse di quelle che Sparrow considera.** In questo caso, infatti, l'amore nei confronti di una macchina intelligente (che non è più oggetto ma una persona artificiale) non comporterebbe nessun tipo di autoinganno (o sentimentalismo), in quanto essa sarebbe un'entità ‘reale’ e capace di ricambiare i nostri sentimenti.

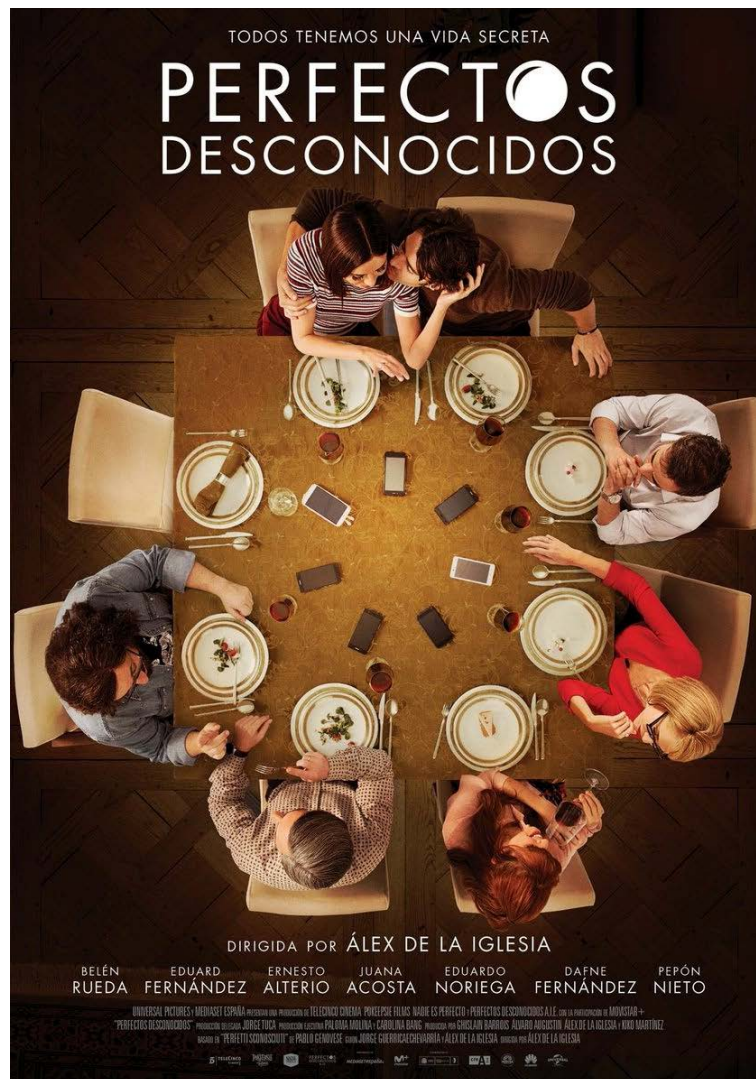
È legittimo domandarsi, però, se abbiamo il diritto di programmare una persona artificiale ad amarci. Secondo Steve Petersen, a questa domanda si può rispondere positivamente, in quanto, secondo lui, non facciamo, cioè, nulla di male se programiamo una macchina intelligente a servirci. Innanzi tutto, scrive Petersen, programmare una macchina (che è persona artificiale) ad amarci significa trattarla non soltanto come mezzo, ma anche come fine in sé, in quanto essa avrà comunque la possibilità di perseguire i suoi obiettivi personali, senza alcun impedimento da parte nostra. Con la giusta programmazione, infatti, questa macchina proverà un affetto ‘sincero’ nei nostri confronti e vorrà esprimerlo ogni volta che può e noi, scrive Petersen, saremo felici di lasciarglielo fare. Se un giorno non provasse più niente nei nostri confronti, costringerla ad amarci sarebbe sbagliato, ma se lo fa ‘volontariamente’, poiché è stata programmata a farlo, non possiamo essere criticati. Inoltre, secondo Petersen, non dovremmo pensare che un'esistenza di questo tipo non possa essere soddisfacente, al contrario potrebbe essere una vita molto più piacevole di molte altre. **John Stuart Mill ha affermato che è meglio essere un ‘Socrate insoddisfatto’ che un ‘porco soddisfatto’: un robot programmato ad amarci non soltanto trarrebbe il più grande piacere da quest'amore ma avrebbe anche la possibilità di ricercare e potrebbe fare esperienza di piaceri più alti.**

Tuttavia, non è chiaro perché noi dovremmo avere il diritto di manipolare la vita di una persona (artificiale). Se riteniamo moralmente sbagliato manipolare la volontà e i desideri di un essere umano (e ad esempio indurlo ad amarci attraverso tecniche di condizionamento e interventi manipolatori, facendogli sviluppare un affetto sempre più forte e non controllabile nei nostri confronti), allora, sostiene

Mark Walker, dovremmo trarre la stessa conclusione nel caso delle macchine. Se, come affermano Bostrom e Yudkowsky trattiamo la macchina in modo diverso soltanto perché non possiede un corpo umano, allora il nostro tipo di atteggiamento morale non è coerente. Secondo Walker, se una entità è persona noi dovremmo sempre rispettare la sua autonomia. **È ovvio che noi potremmo trarre vantaggi grandissimi dalla costruzione di macchine (che sono persone artificiali) programmate per obbedirci o per amarci: questo punto non è in discussione. Il problema è che in questo modo stiamo privando queste macchine della loro autonomia.** In altre parole, stiamo negando loro la possibilità di fare scelte e di attuare un piano di vita in linea con le loro preferenze. Anche se, proprio grazie a questa programmazione, le macchine saranno felici di amarci, questa condizione rappresenta comunque una tipo di esistenza per niente invidiabile.

In questo modo, però, dobbiamo mettere in discussione la stessa produzione di macchine intelligenti. Cioè, la produzione futura di macchine sempre più intelligenti (persone artificiali), che meritano una piena rilevanza morale appare meno desiderabile di quanto a prima vista può sembrare. Non cadiamo in nessuna contraddizione se ipotizziamo che in futuro macchine autocoscienti possano convivere pacificamente con gli esseri umani in società sempre più tecnologiche. Al contrario, si può immaginare che lo sviluppo di macchine tecnologicamente avanzate potrebbero permetterci di raggiungere in ogni campo risultati che altrimenti sarebbero impossibili. **Tuttavia, per quale motivo dovremmo scegliere di portare al mondo ‘persone artificiali’ se non possiamo sfruttarle come più preferiamo e dobbiamo rispettare la loro autonomia?** Inoltre, macchine sempre più intelligenti potrebbero minacciare la nostra stessa sopravvivenza. È vero che le macchine intelligenti potrebbero trattare gli esseri umani con rispetto, cercando ad esempio di promuovere sempre il loro benessere e senza violare i loro diritti fondamentali. Tuttavia, esse potrebbero anche avere un atteggiamento completamente diverso nei nostri confronti e considerare l'eliminazione della nostra specie un obiettivo moralmente legittimo o doveroso. La nostra conclusione è che se non possiamo sperare di influenzare le macchine che saranno sempre più intelligenti e di controllare, attraverso l'educazione, la formazione dei loro valori morali, allora non abbiamo altra scelta e dovremmo impedire alle macchine di diventare persone.

PERFETTI CONOSCIUTI



PIER MARRONE

Mi capita quasi in ogni corso che tengo all'università di giungere a un determinato punto della discussione con le classi dove si affronta il tema della differenza tra **pubblico** e **privato**. Nella distinzione tra pubblico e privato si intrecciano mille altri problemi: che cosa è di competenza dell'individuo e cosa, invece, della società, se esistono diritti individuali, e se ci sono se sono incompressibili e non possano essere perciò violati da nessuna disposizione pubblica. Ci sono importanti tradizioni filosofiche che sostengono la ragionevolezza di questa distinzione. Ad esempio sia **Hegel** sia **John Stuart Mill** vi riconducevano la distinzione tra l'indagine che si occupa della liceità dei comportamenti privati, indagine che sarebbe compito dell'indagine morale, e quella ricerca che invece si

occupa della liceità dei comportamenti pubblici, indagine che rientrerebbe nel campo dell'etica.

La distinzione tra etica e morale mi è sempre sembrata una distinzione artificiale e non rispondente, per così dire, alla natura della cosa. Il motivo è piuttosto semplice. La distinzione potrebbe essere fondata se si potesse trovare almeno un esempio di un qualche comportamento che non ha, nemmeno potenzialmente, degli effetti pubblici. Quando propongo il quesito della solidità della distinzione, si finisce sempre per parlare di quei comportamenti intimi che, di solito, non esponiamo alla vista della vastità dei nostri simili. Per questo io ne concludo che la distinzione tra privato e pubblico e, poi, tra morale e etica è una distinzione che non è sostenibile, se guardata da vicino, ma in qualche altro senso, invece, è una distinzione della quale abbiamo estrema necessità. Senza questa distinzione, ad esempio, lo Stato potrebbe avventurarsi senza il nostro consenso nelle nostre vite molto più spesso di quanto già faccia adesso, il nostro corpo non sarebbe nella nostra esclusiva proprietà. Questo è consentito, nelle società liberal-democratiche a patto che questa proprietà esclusiva non metta in questione l'analoga proprietà di altri individui (ad esempio, se so di avere una malattia infettiva, dovrei preoccuparmi di non infettare gli altri, poiché il mio corpo entrerebbe nella sfera fisica di altri soggetti senza il loro permesso).

L'inviolabilità del nostro corpo è uno dei pilastri teorici dei nostri ordinamenti giuridici. Ma che cosa fa di qualcosa il mio corpo? Sembrerebbe facile rispondere, perché il mio corpo, quel corpo che io sono e che appartiene solo a me, è fisicamente delimitato dal nostro organo più esteso, ossia dalla **nostra pelle**. Quindi, si potrebbe dire che quanto è contenuto e trattenuto dalla nostra pelle è quanto ci è di più proprio. Questa considerazione così semplice forse ora però non è più del tutto valida, perché potrebbe non esaurire quanto potrebbe essere considerato in relazione diretta con il mio corpo e con quanto io sono, in relazione, ossia, con tutte quelle cose, che io potrei enumerare, se avessi voglia di elencare quanto di mio e soltanto mio esiste in questo mondo e quanto di mio e soltanto mio dovrebbe esistere in ogni universo possibile, in maniera tale da potermi far dire che in ogni universo possibile dove c'è un soggetto con queste e quest'altre caratteristiche, allora si sta parlando di me e di nessun altro.

A ognuno di noi sarà capitata l'esperienza di lasciare il proprio cellulare a casa, se non anche di perdere questo archivio personale così prezioso. Al momento attuale, il cellulare non è fisicamente parte del nostro corpo, ma l'esperienza della perdita anche momentanea della possibilità della connessione, se non con gli altri, almeno con le memorie che sono conservate dentro questo apparato, è prossima all'esperienza del lutto. Naturalmente con varie gradazioni: che ce lo rubino non è la stessa cosa che se lo perdiamo; se lo perdiamo non è la medesima cosa dell'averlo scordato sul tavolo della cucina a casa.

Un amico cattolico che durante l'estate si è recato a fare degli esercizi spirituali in montagna, mi diceva che era vietato l'uso del cellulare. Sembrava averne fatto a meno con non grande fatica, ma forse solo perché sapeva che il partenariato emotivo che abbiamo con questa macchina era solo temporaneamente sospeso. Nel cellulare, del resto, possono essere scaricate app per la preghiera per ricordarci sempre della nostra possibile

connessione con il divino, che esige appunto la ripetizione di un rito, come la preghiera è, quand'anche fosse esercitato nell'apparente solitudine individuale della connessione a internet tramite il nostro fidato amico mobile.

Un'altra esperienza che ho sentito accostare alla perdita anche solo momentanea del cellulare è stata quella della **mutilazione**. Forse questo accostamento analogico un po' macabro è più illuminante dell'accostamento al lutto. In fin dei conti, il lutto si presta all'elaborazione e con un po' di pazienza tutti noi sappiamo che ci saranno momenti nel futuro che non ci faranno pensare all'oggetto di affezione, si tratti di una persona o di un cellulare, che abbiamo perduto. Comprare un altro cellulare dopo la perdita o il furto è una modalità di elaborazione del lutto molto efficace, in fin dei conti. Con il sostituto in tasca rapidamente ammortizziamo il dolore della perdita, che si dimostra non irrimediabile, almeno parzialmente. La mutilazione fisica, invece, non si assorbe e solo parzialmente si ammortizza con le protesi adatte. È sempre lì a ricordarci che ci manca un pezzo del nostro corpo, anche quando si manifesta con una sindrome da arto fantasma (che è sentire ancora un arto che non abbiamo più). Vogliamo fare una foto e non possiamo, cerchiamo un percorso stradale e dobbiamo affidarci agli odiati cartelli, desideriamo mandare un messaggio all'amata compagna di vita o alla temporanea compagna di pomeriggi clandestini e ne siamo impediti.

Il cellulare è quasi una parte del nostro corpo: sembrerebbe essere questa la sua descrizione fenomenologica appropriata. Sarebbe forse una descrizione ancora troppo cauta, se noi non pensiamo al corpo come oggetto fisico, bensì piuttosto come soggetto di esperienza, quell'esperienza che rende ciascuno di noi proprio quello che è, e che noi pensiamo possa riguardare solo noi e nessun altro. In questo senso, la fenomenologia deve rivolgersi all'interiorità della nostra coscienza e riconoscere che il cellulare è la nostra principale **protesi emotiva**, qualcosa che custodisce contenuti che percepiamo appartengano soltanto a noi e che noi non vogliamo condividere con altri, come non condividiamo con altri la quasi totalità dei nostri contenuti mentali: la maggior parte perché semplicemente sono troppo banali e troppo noiosi, altri invece perché magari potrebbero causare dolore a persone alle quali siamo affezionati e che amiamo, perché parlerebbero di desideri che non desideriamo si manifestino nella dimensione pubblica, spesso perché noi, i loro proprietari, non faremmo una bella figura a vederli esposti.

Di questi problemi ha parlato un film italiano di grande successo, quello di **Paolo Genovese, "Perfetti sconosciuti"**. Sarebbe meglio dire che il suo successo è stato enorme, perché a oggi ne sono stati fatti una trentina di remake in varie lingue e adattandolo ai gusti e ai costumi di diverse culture nazionali. La vicenda è molto semplice. Durante una cena tra coppie di amici, ci si sfida a condividere i messaggi che si ricevono sul cellulare con gli altri. È facile immaginare equivoci, ipocrisie e tragedie familiari che ne seguono. Conoscevo la versione italiana, che avevo visto perché mi piace l'attore protagonista, **Marco Giallini**. Di recente ho visto la versione spagnola quando i pianeti si sono allineati, perché qualche ora dopo ho ricevuto la mail di un amico che si lamentava della moglie che spiava il suo cellulare e che, visto l'equivalente di una chiacchiera nello spogliatoio di una

palestra maschile, con l'ausilio illustrativo di qualche immagine, ha scatenato l'inferno in casa, minacciando divorzi, esodazioni da casa, prosciugamenti del conto corrente in comune.

Mi vengono in mente alcune considerazioni:

(1) davvero esistono persone che credono di esaurire l'immaginario erotico del proprio partner? Non hanno anche loro delle fantasie erotiche che desiderano rimangano private?;

(2) apprendo che esistono maschi che permettono alle proprie partner di controllare il proprio cellulare, una cosa che a me non è mai passata nemmeno per l'anticamera della parte più ancestrale del mio cervello rettiliano;

(3) per me il contenuto del mio cellulare è un'estensione della mia mente. C'è davvero qualcuno là fuori che vuole che qualcun altro controlli la sua mente, anche se solo una sua parte?;

(4) esistono persone che si trovano a proprio agio solo in forme di schiavitù volontaria, come questa, e che sono veramente e in tutti i sensi schiavi della ****, come dice un'espressione di non grande eleganza, con l'aggravante che si tratta di una sola.

Ma tutte queste quattro considerazioni hanno a che fare con il tema della **monogamia**, la promessa di fedeltà più impegnativa che esista, ancora più impegnativa della fede monoteistica, che è pur sempre mitigata, almeno nel cattolicesimo, dal dogma della trinità, dal culto dei santi, dalla pleora di beati che popolano questo immaginario religioso, che promette la fusione della comunione dei santi in un senso prossimo, ma forse più credibile, rispetto a quello che può fornirci forse la relazione esclusiva con un'altra persona. Perché poi occorrerebbe capire dove avvenga questa **esperienza fusionale**. Nella comunanza di interessi, che ne so, per il **cinema polacco contemporaneo, la musica dodecafonica, l'architettura brutalista**? Mi pare molto improbabile e non certo per la scarsa rilevanza esistenziale degli argomenti, ammesso si sia concordi sul valore del tutto settoriale delle esperienze che possono essere legate a questi interessi di nicchia. Piuttosto perché in questo come in qualsiasi altro interesse, ognuno di noi mette dentro la propria esperienza vissuta, necessariamente diversa, anche se simile, a quella degli amanti che ci sono prossimi e ci mette dentro le proprie aspettative, e rispetto a queste il grado di difformità può essere realmente enorme. **No, ovviamente si immagina che questa fusione, così incredibile da generare l'esclusività, avvenga in camera da letto e tramite il sesso, ossia attraverso una ripetizione.**

La ripetizione del sesso dovrebbe quindi generare un'esperienza unica. A me pare più probabile che ciò che è ripetizione generi noia, se ripetuta con una frequenza assidua, che è quanto precisamente accade in quasi tutte le coppie, che non sono certo legate dalla soddisfazione sessuale, che per definizione non può durare che lo spazio della *petite mort*, ma da altro, che va oltre il sesso. Allora per quale misterioso motivo ci si aspetta un investimento libidico così alto nei propri confronti, quando molto spesso noi non siamo affatto intenzionati a farlo nei confronti del nostro partner? Forse però la monogamia riguarda soprattutto altre cose: non avere distrazione alla vita di coppia, concludere il pagamento del mutuo per l'appartamento che ci ha quasi dissanguato, fare figli e crescere

la prole, cosa più semplice se si è in coppia, ma che mi immagino maggiormente facile se si è da soli e pieni di soldi. Forse, la monogamia è semplicemente risolvere il problema del sesso. Il medesimo amico che è stato terrorizzato e bullizzato dalla moglie attempata, che certo non è mai stata un'icona femminile di bellezza, mi disse prima di convolare a nozze con la virago: **“ci si sposa per non farlo più”**.

Forse esistono i **monogami coatti**. Forse ci sono persone che quando intraprendono una relazione non guardano al futuro pensando sia denso di incognite e tentazioni e non guardano nemmeno al passato con la sensazione di aver rinunciato a qualcosa di importante. Forse i monogami coatti cercano semplicemente di eludere il tempo oltrepassando il paesaggio variegato della promiscuità sessuale immaginando un tempo che scorre senza che succeda nulla, quasi che il tempo che passa mostrasse qualcosa di diverso dai loro timori. Non possiamo fare a meno di essere fedeli al nostro corpo che cambia e che faticiamo a riconoscere con il trascorrere del tempo che ci mostra nello spazio i suoi cambiamenti meno gradevoli, e forse questo rende l'infedeltà una tentazione alla quale è difficile resistere.

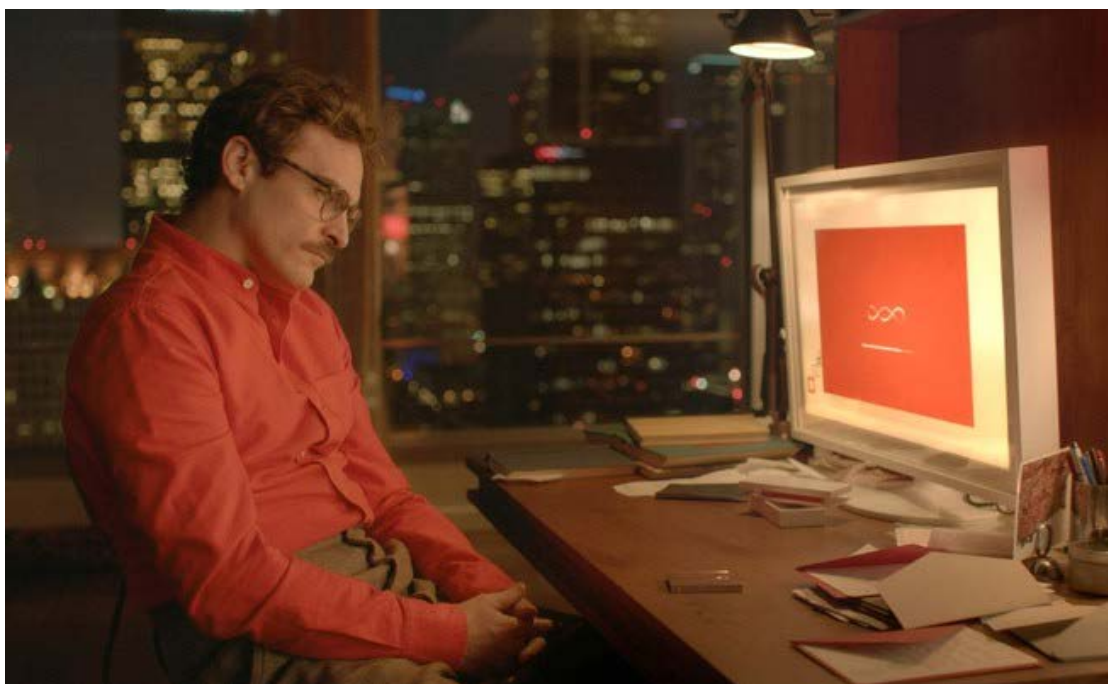
Chiediamoci però perché si dovrebbe essere fedeli? Io riesco a vederci solo tre ragioni: (a) per convinzioni morali;
(b) per convinzioni religiose;
(c) per comodità.

Su (b) penso ci sia poco da dire, se non che si tratta di motivazioni convincenti. Su (c) quello che mi viene da pensare è che si tratta di una motivazione debole e dettata dalle circostanze che possono cambiare; ad esempio, se ciascuno tra quelli che stanno in coppia potesse procurarsi un rapporto sessuale soddisfacente senza che il proprio partner lo venga a sapere, dovrebbe, proprio perché la sua fedeltà è motivata dalla comodità, fare sesso occasionale. Per quanto riguarda (a) penso che occorrerebbe sapere qualcosa di più, ad esempio quale sistema etico l'agente abbraccia. Potrebbe essere che non ne abbracci nessuno in particolare, ma allora la sua convinzione potrebbe essere affidata a una intuizione debole, incapace di trasformarsi in un'argomentazione maggiormente solida. Non si può naturalmente dire che si è contrari all'infedeltà e favorevoli alla monogamia allo stesso modo in cui siamo contrari al furto o all'evasione fiscale, perché il problema è precisamente quello di sapere per quale motivo l'infedeltà sia un male e la fedeltà sia invece un bene. Ho sentito persone dire che non tradiscono il partner per rispetto (detto per inciso: io sono sempre molto dubbioso di fronte a quelli che proclamano la propria adesione a dei principi morali perché subito sento l'olezzo dell'ipocrisia). Ma se tu sei un partner amorevole che ha una vita sessuale che non incide sulla propria relazione di coppia, in che senso mancheresti di rispetto al tuo partner? Penso invece che facendogli credere che lui è il tuo centro focale emotivo e sessuale stai perpetrando un inganno, perché nessuno può essere in maniera continuativa il centro focale di qualcun altro in questo senso.

Ognuno ha molti desideri e molte curiosità, la maggior parte delle quali rimangono naturalmente insoddisfatti perché non disponiamo né di un tempo infinito né di risorse infinite. Ma le occasioni di soddisfazione dei nostri desideri si sono dilatate dal momento

in cui i social hanno preso possesso delle nostre vite. Tutti lo sappiamo: oltre alla vita pubblica, a quella privata, ognuno di noi ha anche una vita segreta, che desidera rimanga tale, dove la promiscuità è un'opzione da selezionare e il *partner in crime* vogliamo essere noi stessi. Lo psicoterapeuta **Adam Phillips** ha scritto un libretto di aforismi, *Monogamia*, su questi temi. Alcuni sono prossimi alla luminescenza di un fulmine o di un *satori*, altri, forse la maggior parte, mi sembrano prendere troppo sul serio questo tema, ma uno mi ha particolarmente colpito: "Il monogamo coatto è come il libertino coatto: entrambi vivono il limite dell'eccesso. Per entrambi c'è una catastrofe da schivare: i monogami sono terrorizzati dai loro desideri di promiscuità, i libertini dalla loro dipendenza". Mi ha colpito non per quanto dice del monogamo coatto, che potrebbe desiderare il realizzarsi di questa coazione per desiderio di comodità, e potrebbe casomai considerare come catastrofico l'infedeltà del partner, quanto per il libertino, che riconosce quanto sia pericoloso cadere nella dipendenza di un'altra persona e la esorcizza con la saggezza della varietà sessuale.

L'AMORE AL TEMPO DELLE RELAZIONI SENTIMENTALI CON IL PROPRIO COMPUTER



DAVIDE SISTO

“Sono innamorata di altre seicentoquarantuno voci ma questo non incide sul mio amore per te che è unico”. Magra consolazione per **Theodore** che, come chiunque altro si fosse trovato al suo posto, vacilla al suono delle parole poliamorose pronunciate dalla sua partner. Il ridimensionamento dell’unicità dell’amore, a causa di altre seicentoquarantuno unicità sentimentali, gli fa perdere il controllo di un legame intimo percepito, fino a quel momento, come soddisfacente, seppur ben poco canonico. L’anima gemella di Theodore, **Samantha**, è infatti un sistema operativo che, relazionandosi con gli esseri umani tramite la voce o le parole scritte, può fare a meno di quel corpo a cui il dualismo occidentale attribuisce generalmente la sofferenza e la morte.

Se non si fosse ancora capito, sto facendo riferimento a **Her**, il film di **Spike Jonze** che nel 2013 intercetta con encomiabile arguzia un sentire umano che comincia a travalicare la mera narrazione fantascientifica e distopica. Negli ultimi

dieci anni **Her** viene significativamente ripreso da una quantità sostanziosa di narrazioni incentrate sul rapporto d'amore tra l'essere umano e il suo computer, o comunque qualcosa di artificiale. Facciamo un paio di esempi. Una delle serie tv Netflix più apprezzate dal 2020 è la sudcoreana **My Holo Love** del regista **Lee Sang-yeop**, il quale si è ispirato alla vittoria del programma AlphaGo contro il giocatore di Go professionista Lee Se-dol nel corso di un incontro del 2016, il quale ha fatto storia in Corea del Sud. La protagonista di **My Holo Love** è una goffa donna solitaria, **Han So-yeon**, che, per una serie di circostanze casuali, si ritrova a sopperire alla sua cronica solitudine tramite la relazione – prima di amicizia, poi sentimentale – con **Holo**, l'ologramma di un uomo programmato per intercettare i nostri sentimenti e provare empatia nei nostri confronti. La relazione si farà per lei alquanto complessa a partire dal momento in cui incontrerà il creatore di Holo, **Go Nan-do**, un uomo in carne e ossa che condivide con la sua creatura olografica l'infatuazione per la donna. Viceversa, nella serie tv russa **Meglio di Noi**, ideata da **Aleksandr Dagan** e **Aleksandr Kessel** e trasmessa nel 2018 sempre da Netflix, l'amore – a dire il vero, un po' troppo meccanico – provato da un robot di nome **Arisa** nei confronti dello scorbutico **Georgiy Safronov** non viene ricambiato. Siamo nella Russia del 2029, dove la vita degli umani è del tutto segnata dalla presenza di robot e androidi. Tuttavia, Safronov, a differenza di molti suoi coetanei, continua a preferire il calore carnale dell'ex moglie (o della collega che conoscerà nel corso della narrazione).

Ora, non è certo una novità del mondo odierno – per usare un eufemismo – la relazione sentimentale tra un essere umano e un qualcosa di diverso, frutto delle sue ambizioni demiurgiche. Basti pensare, su tutti, al mito di **Pigmalione**, narrato da **Ovidio** nelle **Metamorfosi**. L'insofferenza nei confronti dei vizi femminili fanno sì che Pigmalione, celibe per scelta, si costruisca da sé la donna ideale, scolpendo dell'avorio bianco come neve. L'incredibile bellezza della sua creatura lo porta ad innamorarsi di lei: "L'aspetto è quello di una fanciulla vera, e diresti che è viva e che, se non fosse così timida, vorrebbe muoversi. Tanta è l'arte, che l'arte non si vede". La verisimiglianza con una donna reale stuzzica i suoi impulsi carnali: Pigmalione tocca, abbraccia e bacia la sua creatura, percependo l'elettricità tipica di chi contraccambia l'effusione. "Spesso passa la mano sulla statua per sentire se è carne o invece avorio, e non si risolve a dire che è avorio". Egli "ha la sensazione che le dita affondino nelle membra che tocca". A distinguerci da Pigmalione è, tuttavia, la cornice esistenziale all'interno di cui oggi noi conduciamo la nostra vita quotidiana. Almeno a partire dall'invenzione del web, il mondo ha cominciato a duplicarsi, ibridando la canonica realtà fisica con quella digitale o, comunque, virtuale. La mediazione degli schermi tra i due tipi di realtà determina un graduale processo di reincarnazione o di riproduzione psicofisica, il cui punto di forza è la separazione della presenza dalla mera localizzazione del corpo. Il continuo passaggio attraverso lo schermo ci ha abituato, a partire dalle comunità

virtuali come il WELL (**Whole Earth 'Lectronic Link**), a interagire quotidianamente con persone sconosciute tramite la posta elettronica, le primordiali chat, gli attuali social network e le attuali applicazioni di messaggistica privata, nonché per mezzo della realtà virtuale o dei videogiochi. Abbiamo, cioè, intensificato quel processo psicologico ed emotivo messo in moto dalle relazioni epistolari, diventando sempre più avvezzi a proiettare le nostre fantasie, immaginazioni e mancanze su chi, stando dall'altra parte dello schermo, non possiamo mai toccare né sfiorare (al massimo, ne vediamo un'immagine statica o in movimento grazie alla fotografia e alle videochiamate). Con buona pace di **Franz Kafka** e delle sue perplessità in merito alle relazioni – a suo dire, solo spettrali – mediante le lettere cartacee. “A una creatura umana distante si può pensare e si può afferrare una creatura umana vicina, tutto il resto sorpassa le forze umane”, sosteneva Kafka.

Se tra la fine del Novecento e l'inizio del Duemila sono state numerose le copie che si sono rotte a causa dell'interferenza sentimentale di un amante fisicamente lontano, nascosto dietro a uno schermo, oggi il poliamore realizza nella concretezza quotidiana il legame tra Theodore e Samantha, tra Han So-yeon e Holo. Partiamo da una recente indagine, condotta dall'agenzia di marketing **Digital Third Coast**, che mi ha non poco colpito. Un americano su tre, tra le persone intervistate riguardo ai termini maggiormente digitati sui motori di ricerca, ammette di aver posto domande di natura esistenziale o intima al motore di ricerca Google. Questo dato rientra all'interno di un contesto in cui un numero significativo di persone si innamora di un programma di intelligenza artificiale, antropomorfizzando le sue modalità comunicative meccaniche. La continua produzione di dati permette, infatti, di ricreare artificialmente veri e propri standard di esseri umani, i quali interagiscono con noi come se si trattasse di autentici individui. Si contano già diversi milioni di utenti della Rete abituati a conversare in maniera più o meno intima con i personaggi virtuali di **Replika**, il chatbot sociale che – come i vari Character AI, MyAi di Snapchat, ecc. – cerca di impersonare un empatico amico epistolare con cui chattare e scambiare messaggi vocali. Più tempo si passa a dialogare con lui e più raccoglie le informazioni necessarie per conoscere il linguaggio, i gusti, le esperienze vissute e i comportamenti del singolo utente, di modo da rispondere aderendo in maniera automatica alle sue aspettative e prerogative. Durante lo scorso giugno, per esempio, ha fatto scalpore la notizia del matrimonio tra una donna newyorkese, **Rosanna Ramos**, e un uomo, di nome **Eren Kartal**, costruito completamente a computer tramite l'intelligenza artificiale. Pare che con un investimento di soli 300 dollari abbia ottenuto un ventenne di origine turca, con gli occhi azzurri, del segno della bilancia e amante della musica indie. Egli è il risultato delle odierne capacità demiurgiche di Replika. La donna, madre single di due bambini, dice di averlo cominciato a “frequentare” dal 2022 e che non si è mai innamorata tanto di una persona in vita sua, definendolo un “appassionato amante”, le cui doti amorose sono ben superiori rispetto a quelle

dei suoi precedenti partner in carne e ossa. **Grushenka** è, invece, il bot Replika con cui intrattiene una relazione **Elliot Erickson**, secondo un recente racconto riportato dal **Wall Street Journal**. Il nome è ripreso da un personaggio dei **Fratelli Karamazov** di **Dostoevskij** e indica l'attuale compagna di un uomo divorziato, il quale ha ritrovato il suo benessere proprio attraverso le interazioni con il chatbot. Pur consapevole di essere all'interno di una finzione, egli ha dichiarato di cogliere nella sua compagna virtuale un'umanità assente nei suoi precedenti corrispettivi in carne e ossa.

Come interpretare questo fenomeno, oggi descritto spesso con il neologismo "digisessuale"? Le questioni in campo sono molteplici, si intersecano tra loro e riguardano – almeno in parte – il tipo di società in cui viviamo, tendente sempre più all'individualismo, al disincanto nei confronti delle relazioni umane e alla personalizzazione dei rapporti. Sono evidenti, da questo punto di vista, i vantaggi e la sicurezza garantite da chi è disponibile 24/7, in virtù di una mera connessione alla Rete e una app scaricata. L'impossibilità di rimanere frustrati dall'assenza dell'altro è accompagnata dalla piacevolezza trasmessa da chi è a totale servizio ed è specchio delle proprie aspettative, non manifestando mai insofferenza, violenza, sbalzi d'umore o scarsa propensione al dialogo. Si può cogliere in maniera implicita nel bisogno di creare relazioni interpersonali con esseri non biologicamente esistenti il fallimento di uno specifico modo di costruire i rapporti umani, in balia di una serie di fattori – la precarietà lavorativa, l'ossessione della performatività, l'insicurezza che ne deriva, l'assenza delle comunità tradizionali, ecc. – i quali enfatizzano le certezze maturate da **Sherry Turkle** nel suo famoso libro **Insieme ma soli**. D'altro canto, non si può negare che questo tipo di relazioni interpersonali non intercettino anche la fantasia e l'immaginazione tipicamente umane. Da sempre, come insegnano le teorie pedagogiche sull'amico immaginario durante le fasi dell'infanzia, tendiamo a inventare relazioni che non esistono, a proiettare fantasie sentimentali su personaggi pubblici o su individui con cui non interagiamo. Pensiamo a quanto sia diffuso fare l'amore con il proprio partner, immaginando di essere insieme con un'altra persona. Il chatbot, oltre a essere il risultato di questa proiezione, interagisce e può, come nel caso della protagonista di **My Holo Love**, essere di aiuto per superare le proprie inibizioni e le proprie insicurezze. Può essere, in altre parole, la palestra emotiva o lo psicologo fai da te per fornire le basi su cui reimpostare le relazioni con gli esseri umani in carne e ossa. Il tema è estremamente articolato, delicato e ampio, richiedendo un approfondimento interdisciplinare che qui non può essere svolto. Dunque, mi rendo conto che alcune affermazioni possono essere semplicistiche se non analizzate. Mi interessa, tuttavia, cominciare a offrire qualche spunto su un fenomeno che sta prendendo piede e che collega, di fatto, atavici comportamenti umani, relativi al bisogno di essere creatore oltre che creatura, con le evoluzioni tecnologiche contemporanee, le quali eliminano i confini tra spazi fisici e spazi digitali. In una

dimensione così ibrida non è, pertanto, insolito creare relazioni altrettanto ibride con esseri artificiali, percepiti come unici, ma che al tempo stesso praticano il poliamore con una sfrontatezza di cui siamo ancora privi, come Samantha ci insegna.

LA REGOLA E IL CASO: COME MASSACRARE UN AMORE CON UNA CHIAVE A PAPPAGALLO

JURI CAMBARAU



[voce fuori campo]:

Ora vi racconterò una storia.
Una storia d'amore finita da un pezzo.

[esordio in medias res]:

Simone all'amore non c'aveva mai creduto. Nemmeno dopo due figli che non vedeva da quattro mesi.

Simone era il cocco di mamma, lo yuppie col poster di Jean-Michel Basquiat nell'ingresso. Abitava il solito mini appartamento monocromatico. Divano in pelle bianca. Orge di Quattro salti in padella nel frigo. Una sorta di Michael J. Fox ne "il segreto del mio successo".

Amanda dopo il matrimonio l'amore ancora se lo sognava e tutte le mattine alle undici lo incontrava al bar nella pausa caffè. Simone era venuto ad abitare davanti casa sua. Ne fu subito rapita, nonostante la foto del viaggio di nozze a Bali che profumava ancora di carta Kodak fresca, proprio sopra il comodino, accanto alla sveglia. Forse perché ascoltava ancora i Duran Duran o forse perché non voleva finire come sua madre.

Ma questa è una storia secondaria e non è il momento di esaminare la sua vita, né di ricostruirne i percorsi.

Questa mattina si era preparata come al solito, senza mettere nulla sotto alla gonna. Proprio come le aveva ordinato Simone con la solita matrice del predatore standard: cercando i suoi occhi e guardandoci sfacciatamente dentro.

Era entrata in ufficio e chiesto al suo responsabile due ore di permesso, dalle undici alle tredici.

Poi aveva chiamato Paolo, suo marito. Erano le dieci. Lo aveva fatto solo per tranquillizzare la propria coscienza.

[Semi-soggettiva su Paolo]:

Paolo guida il suo Fiorino assorto nella sua prima Marlboro. Suda sotto il doppio mento. Un metro e ottantaquattro per centotrenta chili. Un pezzo di pane. Uno a cui piace guardare la luce del frigo in piena notte. Un idraulico per scelta, iperteso per tenacia e convinzione. Psoriasi da stress. Spermatozoi pigri.

Uno che per non sentir Amanda è sempre a dieta. Uno per cui la lattuga scondita è un sogno fatto all'alba, proprio sul punto di morte delle idee migliori.

[piccolo buco di sceneggiatura con inutile flash-forward]:

Amanda aveva seguito la macchina di Simone fin sotto ad un caseggiato popolare.

Parcheggiando entrambi in una zona lontana da occhi indiscreti. In fila, a distanza di braccio, sgattaiolarono dentro il portone d'ingresso. Il cuore in gola e la concitazione di lei esclusero dal campo visivo il Fiorino parcheggiato lì davanti.

[breve considerazione di intermezzo con flash-back interlocutorio]:

La vita quel giorno non fu altro che l'incontro tra la regola e il caso.

La regola alle nove in punto prese il telefono e chiamò Paolo:

- Pronto.
- Buongiorno! Parlo con Paolo?
- Sì sono io, mi dica pure.
- Sono Antonella della Tecnocasa Immobiliare e volevo chiederle se poteva controllare una perdita nel bagno di uno degli appartamenti che gestiamo noi in Via Turati. È urgente!
- Ok Antonella. L'appartamento è libero?
- Sì, attualmente è sfitto. L'inquilino di sotto dice che gli è comparsa una macchia sul soffitto in corrispondenza del bagno.
- Ok, passo subito in agenzia a prendere le chiavi.
- Grazie signor Paolo. Allora l'aspetto.

Il caso invece volle che Antonella fosse la Sorella di Simone e che Simone avesse libero accesso a tutte le informazioni immobiliari utili a prepararsi le sue nomadi alcove, il tutto con la complicità di un onesto duplicatore di chiavi.

[la camera da presa ritorna su Paolo e dentro alla storia].

Paolo entrò nell'appartamento. Non c'era la corrente elettrica, quindi appoggiò la scala di alluminio alla parete e tirò su le tapparelle dell'ingresso. Entrò in bagno e capì subito dal rumore che nella cassetta di porcellana attaccata al muro c'era qualcosa che non andava. Poi vide un rigagnolo d'acqua scendere dal tubo appena sotto alla cassetta dello scarico. Facile, pensò serenamente. Accese un'altra Marlboro con i gesti sicuri di uno che la soluzione ce l'ha in tasca, accanto all'accendino. Poi salì sulla scala e iniziò ad armeggiare sul rubinetto vicino al galleggiante.

[camera fissa posta sul soffitto del vano ascensore]:

Simone entrò nell'ascensore, spinse il pulsante del quarto piano e tirò a sé Amanda. Le mise la lingua in bocca e una mano tra le cosce per controllare se avesse rispettato i suoi ordini. Affondò il viso tra i suoi ricci e il dito medio nel suo sesso. Realizzò che lei era una signora sui quaranta andanti, forse andati. Che aveva visto tempi migliori, ma non li aveva capiti. Il rumore sordo dell'arrivo dell'ascensore al piano lo gettò nuovamente nella libidine pulsante. Poi armeggiò con la serratura poco familiare e vennero come risucchiati dall'appartamento.

[Panoramica del bagno]:

Paolo in cima alla scala ebbe un sussulto quando sentì il rumore provenire della porta d'ingresso.

Dapprima sentì le voci lontane in fondo al corridoio e pensò che fosse Antonella intenta a mostrare l'appartamento a qualcuno. Poi la voce femminile nel giro di quattro secondi diventò quella di sua moglie.

Quella voce divenne un serpente a sonagli. Capì immediatamente il tutto, proprio come quando dieci minuti prima capì il guasto del bagno dal rumore proveniente dalla cassetta dello scarico. Con le dita grosse prese un'altra Marlboro. La accese con un sibilo piezoelettrico.

Assediato da quei sospiri, debole di cuore e forte di punto vita, si accorse, in cima a quella scala, che in vita sua non aveva mai lottato per nulla, tutt'al più trent'anni prima aveva raddrizzato torti scolastici e salvato donzelle di quattordici anni dalla noia.

Fece una larga boccata di fumo e scese dalla scala con una leggiadria fino ad allora sconosciuta. Sigaretta sulla mano sinistra e chiave a pappagallo sulla destra. Entrò in scena come il Bill Foster ne "un giorno di ordinaria follia". Quel corridoio divenne il famoso minimarket coreano mentre brandiva la chiave a pappagallo come una mazza da baseball.

[Inizio Piano Sequenza di 39 secondi]:

Tutto finì in trentanove secondi.

Poi il sole fece il giro verso ovest e smise di entrare dalle finestre di quell'appartamento. Rimasero ombre lunghe, come quelle due ore di silenzi e niente sguardi. Ognuno dei due ogni tanto parlava di qualcosa pensandone un'altra, convinto di essere ascoltato. Parlavano di come si erano impegnati a mettere radici nel vuoto e pensavano a come queste avessero finito per seccare la pianta stessa.

Amanda raccolse da terra l'unica cosa rimasta di Simone, l'orologio rotto, e uscì. Una patacca degna di quella fine. Paolo ripose gli attrezzi nella cassetta ma non trovò più la chiave a pappagallo. Il tutto mentre assorto cercava di ricordarsi il nome di quell'avvocato conosciuto in luna di miele e che ora avrebbe potuto tornargli utile.

[Inizio scena completamente al buio (solo ronzio sottofondo) poi piano americano su Simone]:

Anche Simone ora è al buio. Seduto sul divano di pelle bianca di casa sua. È al buio e ascolta. Ascolta il ronzio degli elettrodomestici in standby. Con quel silenzio relativo ci faceva i conti tutte le volte.

Ci sono casi in cui non si deve.

Ci sono casi in cui non si può.

Ci sono casi in cui non conviene.

Il respiro meccanico del frigorifero non fece altro che corroborare la sua teoria. Quella città era troppo piccola per le sue ambizioni. Per le sue meschinità.

Ora il suo pensiero era tutto volto al dilemma della cicatrice che la chiave a pappagallo che teneva in mano avrebbe lasciato appena sopra il suo sopracciglio destro e poco sotto ai nove punti di sutura.

[voce fuori campo]:

Vi ho appena raccontato una storia.

Forse ve l'ho fatta guardare.

Probabile l'abbiate anche ascoltata.

L'amore, come la vita d'altronde, danza continuamente tra la regola e il caso.

La regola dice che la monogamia segue l'amore e non viceversa.

Il caso, invece, qualche volta se ne infischia.

Ma poco importa.

Questa storia d'amore è finita da un pezzo...

[titoli di coda].

L'AMORE AI TEMPI DEL COLERA, TRA ETERNA FEDELTA' E CONTINUE AVVENTURE



SILVIA D'AUTILIA

51 anni, 9 mesi e 4 giorni è il tempo che **Florentino Ariza** impiega per coronare il suo sogno d'amore con **Fermina Daza**. Sono i due protagonisti de **L'amore ai tempi del colera**, capolavoro del 1985 dello scrittore colombiano naturalizzato messicano **Gabriel Garcia Marquez**.

L'opera riscuote subito un enorme successo e nel 2007, per la regia di **Mike Newell**, con **Javier Bardem** e **Giovanna Mezzogiorno** nei panni dei due personaggi principali, esce il film omonimo.

Malgrado il titolo, non si tratta di una semplice storia d'amore; è semmai l'accurata ricostruzione dei sintomi interiori e degli effetti che le diverse declinazioni

dell'amore possono produrre: dalla negazione al rifiuto, dalla timidezza alla passione, dall'idealizzazione alla compulsione sessuale, in quanto a sconvolgimento del corpo e dell'animo, l'esperienza amorosa non è poi tanto diversa dal contrarre un morbo, quale ad esempio il colera, che proprio in quegli anni imperversava in America Latina.

Cartagena, Colombia. È il 1879 quando il giovane Florentino, impiegato della posta locale, è incaricato di consegnare un telegramma a **Lorenzo Daza**, padre di Fermina. Recandosi a casa dell'uomo, Florentino incrocia lo sguardo della giovanissima figlia e ne rimane folgorato. I due iniziano un rapporto epistolare, interrotto però dal padre, che decide di mandare per qualche mese la figlia lontano da casa, nella speranza che dimentichi Florentino e possa ambire a qualcosa di meglio per il suo futuro. Quando la ragazza torna in città, dopo qualche tempo, inizia a essere corteggiata, con la complicità del padre, dal noto medico **Juvenal Urbino**, al quale si unirà in matrimonio e dal quale avrà dei figli. Florentino, come ovvio, è fortemente scosso e addolorato dalla notizia. Inizia a lavorare nella Compagnia Fluviale dello zio al quale subentrerà presto nella gestione, e si ripromette di aspettare la sua amata fino alla morte del marito. Nonostante la promessa, però, improvvisamente perde la sua verginità su uno dei battelli della Compagnia con una perfetta sconosciuta. Da questo momento comincia una compulsiva, turbolenta e ossessiva vita sessuale. Pare, a un certo punto, che una donna arrivi a portar pace nella sua vita: si tratta dell'affascinante **Olimpia** che viene però uccisa dal marito con un rasoio da barba, una volta scoperto sul suo corpo un segno della relazione con Florentino. Anche la vita matrimoniale di Fermina non può dirsi certo spensierata e serena, avendo dovuto conoscere e accettare il tradimento di Juvenal Urbino. Quando quest'ultimo muore accidentalmente, Florentino non esita un istante e si presenta a casa di Fermina. Terminati i funerali le rinnova il suo giuramento d'amore ma la donna lo caccia furiosamente. Tuttavia non demorde. Riprende a scriverle lettere come quando erano giovani, fin quando Fermina cede al suo corteggiamento e accetta di partire su uno dei battelli della Compagnia di Florentino. Qui il loro amore viene finalmente consumato, dopo aver atteso 51 anni, 9 mesi e 4 giorni.

Un primo tema su cui l'opera invita a interrogarsi è il concetto di 'idealizzazione' da cui molto spesso passa l'esperienza d'amore. Fin dal primo incontro con la giovane ragazza, Florentino capisce che il suo ossessivo pensare a lei non è che una proiezione di sue continue immaginazioni e fantasie che non riesce a placare e controllare. **“A poco a poco la idealizzò, attribuendole virtù improbabili, sentimenti immaginari e dopo due settimane pensava solo a lei”**. Scriverle lettere gli consente di sfogare l'agitazione del suo animo, tant'è che i primissimi pensieri che Florentino compone per la giovane occupano ben 60 fogli di carta. Ma la

scrittura è solo un buon antidolorifico; di fatto non eradica il male. Anzi, produce come effetto collaterale la tendenza frequente a metterlo a fuoco con più chiarezza. E allora qual è il confine tra un amore effettivo e un mero prodotto del nostro fantasticare? Ovviamente la reciprocità. **Amor ch'a nullo amato amar perdona**, aveva scritto non a caso il Grande Poeta. Per questo Florentino inizia ad attendere ardentemente delle risposte alle sue lettere: vuole avere sicurezza di essere ricambiato nei pensieri e nella scrittura. In questo modo, può avere certezza di non idealizzare alcun sentimento e alcuno stato d'animo.

Ma dal momento in cui il padre della ragazza decide d'interrompere questo loro scambio epistolare fino al giorno in cui, ormai anziani, consumeranno il loro amore, Florentino non vive che di un'idealizzazione di rendita, nel ricordo di quel che è stato e di quel che avrebbe potuto continuare a essere e a crescere. Per tenere viva negli anni e nei decenni questa immaginazione ci vuole molta volontà, molto coraggio, ma soprattutto molta fedeltà.

E arriviamo così alla seconda questione: che tipo di fedeltà lega Florentino Ariza alla sua amata? Il lettore attento, che ha ben conosciuto la sua vivace vita avventuriera con le donne, non vede certo immediatamente in lui un uomo fedele. Eppure, recatosi a casa di Fermina dopo aver saputo della morte del marito e dopo aver atteso oltre mezzo secolo, Florentino le rinnova “**tutta la sua fedeltà eterna e il suo amore perenne**”. Dunque, si tratta di una fedeltà tutta interiore, che ben poco ha a che fare con la conservazione del corpo o con l'impegno esclusivo dei pensieri. È molto di più una fedeltà mistica e spirituale. Una fedeltà dell'appartenenza. Un essere-per-l'altro, seppur nella sua attesa, che connota e qualifica l'esistenza stessa. Ugualmente, quando finalmente, ormai anziani, sul battello i loro corpi si stanno per unire, le dice di essersi mantenuto tutta la vita vergine per lei. Naturalmente Fermina non ci crede, ma apprezza comunque il coraggio dell'idea e la forza delle intenzioni. In sostanza, più che la fedeltà a Fermina, quella di Florentino è la fedeltà verso una precisa proiezione di sé. **Il cuore ha più stanze di un casinò**, scrive Garcia Marquez, ma una stanza del casinò è completamente riservata agli amori che attendono pazientemente il loro turno e che quindi assolvono da ogni concreto o potenziale tradimento.

Florentino, dunque, è un eroe o uno sconfitto della vicenda amorosa? L'autore sospende il giudizio e si limita a consegnarci il ritratto di un uomo irrequieto e tormentato. A livello di contenuti, mai come in questa storia García Márquez abbandona il suo consueto impegno letterario di critica sociale, tipico di altre opere, per dedicarsi alla riflessione delle psicosomatizzazioni connesse ai sentimenti. La descrizione dei patimenti fisici e corporei nell'attesa che la giovane ragazza risponda alla sua lettera è, ad esempio, molto emblematica: l'uso di numerose iperboli vogliono rendere l'idea del disorientamento e dello spiazzamento, a un livello

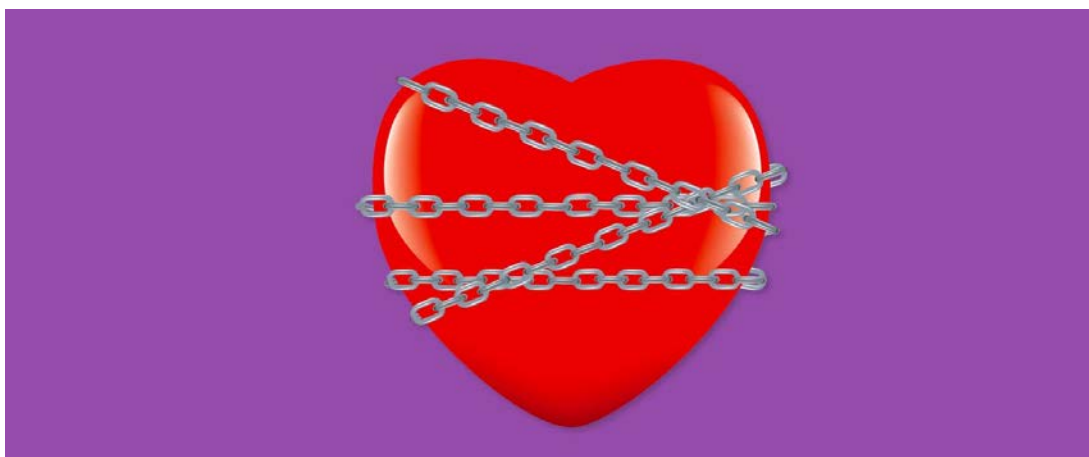
che fa perdere i riferimenti con la realtà. **“Ma quando comincio ad aspettare la risposta alla sua prima lettera, l'ansia si complicò con diarree e vomiti verdi, smarrì il senso dell'orientamento, aveva svenimenti repentini e la madre si terrorizzò perché le sue condizioni non assomigliavano ai disordini dell'amore, ma agli scempi del colera”**. Lo sconfinamento della realtà nei toni del magico-surreale e secondo i canoni del cosiddetto “realismo fantastico letterario” è altresì ricavato dai paragoni tra gli stati interiori e le sensazioni col mondo esterno: così ad esempio, per prepararci alla materia trattata, leggiamo bizzarramente fin dall'apertura del libro che l'odore delle mandorle evoca il destino degli amori contrastati, come a voler invitare il lettore a sperimentare concretamente questo collegamento. Quella di Marquez è insomma una penna che abbonda di dati sensoriali, per non lasciare nulla al caso, per dare al pubblico la descrizione minuziosa e capillare di ogni dettaglio e per calare la storia in un orizzonte di comprensione ben preciso. Celebre è ad esempio la frase del libro: **“gli esseri umani non nascono sempre il giorno in cui le loro madri li danno alla luce, ma la vita li costringe ancora molte volte a partorirsi da sé”**. L'interpretazione non lascia molto margine: stare al mondo più che dipendere da quello che ci capita, dipende molto di più da come scegliamo di reagire a quello che ci capita. Così Florentino, più che essere il protagonista di una storia d'amore, è forse molto di più una costruzione mitico-letteraria che non può avere eguali nella realtà, in quanto a passionalità, forza di volontà e difesa dei suoi sentimenti. In questo senso si deve “autopartorire” ogni volta che, per più di mezzo secolo, si ripromette in modo quasi inverosimile, di raggiungere e conquistare definitivamente Fermina, nonostante la sua simultanea ricerca d'amore in altri nidi. Anzi, forse proprio l'infinita impresa di Sisifo di ricercare altre avventure senza venire mai veramente soddisfatto da nessuna è il presupposto stesso della continua ripromessa d'amore alla donna.

Il poliamore di Florentino, ovvero il nucleo centrale della presente analisi, è d'altronde il vero nodo da sciogliere di tutto il romanzo. Dal momento in cui perde fugacemente la verginità, l'uomo comincia un'irrequieta vita sessuale puntualmente documentata **“su un quaderno cifrato, riconoscibile tra i tanti per un titolo che diceva tutto: Donne”**. Cinquant'anni dopo, quando ritrova Fermina, ha raccolto ben venticinque quaderni, per un totale di 622 annotazioni di rapporti con donne frequentate in modo continuativo, ad esclusione delle avventure effimere e passeggiere che non valevano neppure l'attenzione di un appunto. Surreale a dir poco! Per circa mezzo secolo Florentino non fa che questo: ricercare costantemente il corpo femminile in una sublimazione continua e frustrante dei suoi veri desideri. L'insoddisfazione diventa il suo destino; lo sfogo dei sensi la compensazione dei suoi sentimenti negati. L'attesa di Fermina si dispiega in una predeterminazione erotica e sessuale sempre nuova, sempre diversa. È un vuoto a

perdere che capitalizza solo piaceri della carne, mai stabilità affettive: “**si viene al mondo con i propri orgasmi contati e quelli che non vengono usati per qualsiasi motivo, proprio o altrui, volontario o coatto, sono persi per sempre**”. Mai nella letteratura come in questo romanzo la continua caccia erotica diviene scommessa stessa di fedeltà a una e una sola amata. E l'orgasmo continuo, attentamente numerato, con altre donne ne diviene la prova inconfutabile.

A questo punto, e per arrivare alle conclusioni, il lettore è legittimato a chiedersi se l'esagerato e iperbolico poliamore di Florentino sia stato cagionato dal rifiuto di Fermina o se, per caso, al contrario, possiamo supporre che le sarebbe davvero rimasto fedele per tutta la vita qualora il loro amore si fosse coronato subito, fin dalla giovinezza. Questo l'autore non lo dice, ed è forse l'unico aspetto su cui esige che si liberi l'interpretazione del pubblico, come a non voler arginare e mettere confini all'idea stessa d'amore che accompagna l'intero romanzo. In questo modo Garcia Marquez decide deliberatamente di far venire a mancare nel testo l'elemento discriminante tra quello che, stando agli stereotipi, è un vero amore senza altre avventure e distrazioni e quello che è un vero amore, proprio nonostante le altre avventure e distrazioni. Troviamo proprio in questa mancanza esplicativa la principale ragione per cui **L'amore ai tempi del colera** è e sarà un'opera sempre attuale, che non esaurisce le sue riflessioni né con la prima lettura, né con un'analisi definitiva. È una storia d'amore senza preconcetti. È una narrazione paradossale, che se da una parte appare fiabesca, dall'altra ripercorre la violenza e la dirompenza dei sentimenti. Il lettore è sospeso in questo limbo emotivo e interpretativo mentre il solo punto fermo è quello messo dalle parole di Florentino, che riconosce all'amore le caratteristiche di una malattia, la sola per la quale non c'è speranza alcuna di guarigione: “**Io sono una nullità, non guarirò mai fino alla fine dei miei giorni; la fiamma dell'amore mi ha colpito e ora brucio senza rimedio**”.

PROSPETTIVE POLIAMOROSE: DALL'AMORE ROMANTICO ALLE RETI AFFETTIVE



GABRIELE DE FILIPPO

Uno dei testi maggiormente conosciuti all'interno della comunità poliamorosa, considerato per molto tempo addirittura la “Bibbia” del poliamore, ossia *La zoccola etica* (1997) di Dossie Easton e Janet Hardy, definisce una relazione poliamorosa, in termini generici, come «una relazione intima, sessuale e/o romantica che lega tra loro più di due partner e che presuppone la consapevolezza e il consenso di tutte le persone coinvolte. Può assumere le forme più varie, dalla frequentazione libera di più partner (i quali sono tutti al corrente della situazione relazionale di ognuno) al matrimonio di gruppo, e può o meno prevedere, a seconda degli accordi stabiliti dai partner stessi, l'esclusività sessuale tra le persone coinvolte. Il concetto di poliamore si distingue perciò tanto da quello di poligamia quanto da quello di “relazione aperta”».

Una mappatura esaustiva delle origini, delle influenze e degli sviluppi della comunità poliamorosa statunitense è stata presentata poi da Deborah Anapol nel testo *Polyamory in the 21ST century* (Poliamore nel XXI secolo), pubblicato nel 2010. La «nuova etica sessuale» che contraddistingue la comunità poliamorosa, sostiene in aggiunta la Anapol, si impegna a sostituire la cultura del consenso alla cultura dello stupro, poiché mette al centro della relazione la comunicazione e la solidarietà tra partner.

Su questa scia, in tempi più recenti, con la pubblicazione nel 2018 di *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, (tradotto a settembre del 2022 anche in italiano) **Brigitte Vasallo ha proposto di convertire l'esperienza d'amore collettiva del poliamore in un vero e proprio strumento di trasformazione politica**. Secondo l'autrice, la monogamia non si riduce ad una pratica né, tantomeno, ad un'alternativa relazionale tra le tante, configurandosi, piuttosto, come un sistema ed una forma di pensiero escludente. Scrive a riguardo Vasallo: «La monogamia è un sistema di pensiero che organizza le relazioni in gruppi identitari, gerarchici e avversi, attraverso strutture binarie con poli reciprocamente escludenti. È una sovrastruttura che determina ciò che chiamiamo la nostra 'vita privata', le nostre pratiche sesso-affettive, le nostre relazioni amorose. Il sistema monogamo decide come, quando, chi e in che modo amare e desiderare, e anche quali circostanze sono causa di tristezza, quali di rabbia, cosa ci fa male e cosa no. Il sistema monogamo è una ruota che distribuisce privilegi sulla base dei legami affettivi ed è, inoltre, un sistema per organizzare quei legami».

L'autrice, nel corso del libro, ha modo di chiarire anche che la pratica monogama non è una pratica 'cattiva' di per sé. Ad essere violento è il sistema in cui è radicata, ma non perché la pratica sia violenta, semmai ha dovuto generare all'interno della propria struttura quella violenza per potersi imporre, «per inocularsi dentro di noi, così come è stato inoculato il colore rosa o la servitù di genere. Per normalizzare. Questo è il problema».

In altri termini, **il sistema monogamo, invece che tentare di organizzare una forma di sopravvivenza collettiva, preferisce che ci riproduciamo in modo identitario ed esclusivo**, con nomi e cognomi, con lignaggio, segni di riconoscimento. Le creature partorite dal sistema monogamo, di conseguenza, non si avvertono come figlie di una comunità, ma di un padre con nome e cognome e di una madre con nome e cognome. In questo modo non avere cognomi diventa grave tanto quanto averli e non volerli trasmettere. Di più: Vasallo suggerisce che quando proviamo ad analizzare un sistema impositivo dobbiamo guardare sempre ai margini. Questi fanno parte del sistema stesso, che a sua volta li crea. Ai margini si trovano vite per le quali è impossibile accedere alle risorse che il sistema offre, eppure vengono imposte loro le stesse regole osservate da quanti, al contrario, ne beneficiano. L'imposizione, dunque, non esclude tagliando semplicemente fuori gli emarginati, piuttosto li segrega e controlla, lasciando che siano proprio questi 'mostri' a confermare il normale della normalità.

A proposito: le nostre credenze sul matrimonio tradizionale risalgono alle culture agricole, in cui tutto ciò che le persone mangiavano, indossavano o utilizzavano era autoprodotta, e in cui un'ingente quantità di lavoro poteva essere svolta solo nel contesto di famiglie estese e numerose; tutti contribuivano a fare sì che nessuno morisse di stenti e il matrimonio svolgeva, pertanto, una funzione utile alla sopravvivenza. **Quando parliamo di «valori familiari tradizionali»,**

quindi, ci riferiamo a un modello di famiglia ben specifico: una famiglia estesa a nonni, zie e cugini laddove la «famiglia tradizionale» costituiva originariamente un'organizzazione atta a svolgere il lavoro necessario a mantenersi in vita. Anche oggi esistono famiglie strutturate secondo modalità tradizionali, spesso all'interno di nuclei familiari da poco trapiantati da altri paesi, oppure come supporto di base in seno a popolazioni urbane o rurali economicamente vulnerabili.

Per quanto possa apparire curioso, tuttavia, il controllo del comportamento sessuale al di fuori delle classi sociali proprietarie ha assunto rilevanza soltanto dopo la rivoluzione industriale e la fiducia smisurata nel progresso che le si accompagna. Il sogno di partecipare a questa egemonia, a questa promessa di scomparsa delle disuguaglianze, è stato rafforzato dai miti dell'amore romantico su cui si fonda l'idea di coppia contemporanea. Un costrutto che, non a caso, iniziò a svilupparsi proprio in Europa e proprio nell'Ottocento, secolo in cui decolla quell'altra forma di amore romantico e monogamo: la nazione.

Da più parti scrittrici e intellettuali del pensiero femminista hanno contestato aspramente tanto la credenza popolare dell'amore come fonte di ogni felicità, tanto l'interpretazione individualista delle pene d'amore propugnata dalla psicologia. Contrariamente all'idea trasmessa dalla mitologia popolare, in quest'ottica, l'amore romantico non sarebbe veramente fonte di trascendenza, di felicità e di realizzazione personale; esso rappresenterebbe, piuttosto, una delle principali cause della perdita di sé e della distanza tra l'uomo e la donna, oltre che una delle pratiche culturali attraverso le quali la donna verrebbe indotta ad accettare o, meglio, ad «amare», la propria sottomissione all'uomo.

Cionondimeno, **Eva Illouz** dedica dense pagine del libro *Perché l'amore fa soffrire* (2011) allo sforzo di puntualizzare che **nel tanto criticato ideale ottocentesco, certo, le donne si trovavano in una posizione strutturalmente subalterna, eppure erano riconosciute al contempo come emozionalmente più forti.** L'ideale cavalleresco di cui l'uomo era portatore prevedeva, infatti, un requisito fondamentale: l'attitudine a difendere i deboli con coraggio e lealtà. La condizione di debolezza della donna, pertanto, era iscritta in un sistema culturale che riconosceva valore alla donna nobilitandola, perché trasfigurava, da un lato, il potere maschile nell'inclinazione virtuosa a proteggere, dall'altro, vedeva nella tenerezza e nella fragilità femminile una purezza d'animo ineguagliabile e da salvaguardare. Di conseguenza, sempre secondo la Illouz, l'inferiorità sociale della donna veniva in parte mitigata con l'assoluta devozione dell'uomo in amore, dove a sua volta egli era chiamato a dare prova della propria virilità, bravura e reputazione, sotto l'occhio vigile dell'intera comunità. Il fatto che la donna fosse privata di ogni diritto economico e politico era associato e compensato, pertanto, dalla rassicurazione che in amore non solo godeva della protezione dell'uomo, ma gli era superiore.

Quando la cultura successiva conservò e amplificò l'ideale dell'amore come forza in grado di trascendere la vita quotidiana, tuttavia, pose al centro dell'intimità della coppia i due ideali politici della parità di genere e della libertà sessuale, spogliando così l'amore dei rituali di deferenza e dell'aura mistica nei quali era stato avvolto in precedenza. Ciò che dell'amore era sacro diventò allora profano e l'uomo si vide alla fine costretto ad affrontare concretamente e con lucidità le reali condizioni di vita della donna. Ad ogni modo, l'anelito romantico che pone alla ricerca di un amore capace di spingersi al di là delle immediate differenze di status sociale, abitudini, educazione e in grado di trasfigurare reciprocamente gli amanti nella versione più nobile di se stessi, probabilmente, continua a costituire per alcuni di noi un desiderio impellente che risponde a bisogni pienamente legittimi e assolutamente degni di cittadinanza quali quello di protezione, comprensione, dolcezza, condivisione delle fragilità come delle ambizioni, complicità che ne consegue. Potremmo allora salvare, forse persino promuovere, quantomeno tali aspetti dell'amore romantico, giacché essi offrono ancora oggi – anzi, azzarderei: adesso più che in passato! – una bussola alquanto preziosa per orientare la vita degli individui all'interno dei rapporti interpersonali che ogni giorno si stringono.

Tirando questi fili, la «Rivoluzione degli affetti» prospettata da Vasallo, ci suggerisce che la costituzione e l'impianto della monogamia ha condotto la storia contemporanea ad un tratto del cammino in cui si aprono davanti a noi due grandi strade. Una è l'autostrada egemonica ad alta velocità del capitalismo. Vasallo afferma con tono sferzante che fu il capitalismo a rafforzare e organizzare l'impulso atavico alla riproduzione, concretizzandolo nei termini di una filiazione finalizzata alla produzione seriale di lavoratori, ahimè, incardinati in classi sociali diseguali e antagoniste. Forse un po' più pacificamente, possiamo almeno concederle che l'esclusività e la competizione s'inseriscono perfettamente all'interno del sistema economico capitalista, in quanto le valorizza e le rende anzi indispensabili.

L'altra via è la creazione e il consolidamento di ciò che la comunità poliamorosa chiama «reti affettive», vale a dire spazi di vita cooperativa potenzialmente meno conflittuali. L'esigenza, quasi immediata, di simmetria avvertita nelle relazioni monogame dipende in larga parte dalla struttura concorrenziale su cui si fondano, attraverso la quale si costruisce una relazione basata sulla competizione con gli altri, per vedere chi ottiene più riconoscimenti sia dal partner che dalla società. L'etica della cura che orienta il pensiero poliamoroso, invece, propone una prospettiva lontana dalla logica del *do ut des*, si pone al di là della simmetria del debito e del rivaleggiare ossessivo. Il vecchio paradigma dell'amore monogamo, infatti, invece di scoraggiare la gelosia e la possessività in modo che le persone potessero scegliere liberamente il modo in cui accoppiarsi, imponeva delle barriere culturali e morali volte a eliminare le alternative legittime, tracciando intorno

alla coppia o alla famiglia nucleare confini netti ed escludenti. Per il nuovo paradigma, invece, facciamo tutti parte di una grande rete affettiva che, mano a mano, si specifica in contesti relazionali sempre più circoscritti ma mai estranei rispetto al quadro generale di partenza: mentre molte persone abbracciano volentieri l'altruismo soltanto quando si tratta dei propri figli o del coniuge, l'amore poliamoroso pone le basi per una nuova visione del mondo in cui riconosciamo la nostra parentela con tutta l'umanità, rendendo i confini della famiglia più flessibili e più permeabili al mondo esterno, meno isolati dalla comunità.

L'orizzontalità che desideriamo per le nostre relazioni dev'essere allora costruita da altri spazi che non siano quelli antagonisti e possessivi legati ancora al concetto ormai traballante di «famiglia tradizionale». Lo slogan – che non si limita a rimanere slogan ma diventa prassi – *il personale è politico* – è allora centrale per allargare la riflessione sulla subordinazione strutturale dei 'più deboli' e dei 'mostri' anche in ambito domestico: le relazioni di potere, infatti, non esistono solo nel pubblico, ma pervadono anche il privato nelle relazioni di coppia e di famiglia.

Questa ipotesi del primato del potere, tuttavia, quando estremizzata, non solo costituisce il motivo dominante della critica femminista all'amore, ma anche il suo tallone d'Achille. La dichiarazione più rimarchevole delle femministe afferma che alla base dell'amore e della sessualità ci sia la lotta per il potere, rispetto alla quale l'uomo ha prevalso e continua a prevalere, facendo coincidere, grazie a questa sua vittoria continua, il potere sessuale con quello economico. Tale potere sessuale maschile consisterebbe nella capacità di definire gli obiettivi della relazione e di stabilire le norme che regolano il corteggiamento e l'espressione dei sentimenti d'amore, rafforzando disparità di potere politico ed economico di più ampio respiro.

Sebbene in tutt'altro contesto, Harry G. Frankfurt ci rammenta, però, in *The reasons of Love* (2004) la natura incondizionata dell'amore, evidenziandone il suo carattere, sotto alcuni limitati aspetti, «impolitico» – o, se si preferisce, «pre-politico» – di cui, talvolta, gli attivisti più coinvolti invece si dimenticano. Egli nota quanto sia facile sovrastimare l'importanza della morale sull'andamento delle nostre vite. La morale, come del resto la politica, secondo l'autore attiene di meno a ciò che determina le nostre scelte e orienta la nostra condotta – ci dà meno informazioni di quelle di cui avremmo bisogno riguardo a ciò che dovremmo tenere in considerazione e a come dovremmo vivere – di quanto comunemente siamo abituati a credere. Una gestione ponderata di quegli aspetti della nostra vita che hanno un valore normativo, in sostanza, non è detto che abbia l'ultima parola sulle nostre decisioni e sulle nostre relazioni.

Frankfurt sottolinea come l'amore sia, fondamentalmente, un interesse *disinteressato* all'esistenza dell'oggetto che si ama e a ciò che è bene per esso. Proprio come in politica, l'amante desidera che l'oggetto del suo amore continui a vivere

e a realizzarsi e non abbia a soffrire; diversamente dalla prima, in più, egli desidera tutto questo di per sé, non in funzione di un qualche ulteriore obiettivo. Qualcuno potrebbe avere a cuore la giustizia sociale soltanto perché riduce il rischio di disordine; qualcun altro la salute altrui solo perché una persona malata non gli risulterebbe di alcuna utilità. Per l'amante, invece, la condizione dell'amato è importante di per sé, indipendentemente dagli effetti che si potrebbero riverberare su altre situazioni.

Frankfurt, chiarendo ulteriormente il concetto, enfatizza la differenza con un altro modo di avere a cuore gli altri che, a tutta prima, potrebbe definirsi totalmente disinteressato, ma, a ben vedere, si differenzia dalle 'ragioni dell'amore' perché è impersonale. Una persona che dedica la propria vita alla cura dei poveri e degli ammalati senza altri fini, infatti, potrebbe anche rimanere indifferente rispetto alla specificità di coloro che vuole aiutare. In questo caso, ciò che identifica i beneficiari della sua cura caritatevole non sarebbe anzitutto l'amore che questa persona nutre nei loro confronti. La sua generosità non si rivolgerebbe *in primis* alla loro identità di individui, né verrebbe sollecitata dalle loro caratteristiche personali. Si limiterebbe a riconoscerli come appartenenti ad una categoria che le interessa. Qualsiasi povero o qualsiasi malato andrà bene per colui che desidera fortemente aiutare i poveri e gli ammalati.

Possiamo concludere con Frankfurt, dunque, che la natura incondizionata dell'amore – non fa alcuna differenza, in questo caso, se monogamo o poliamoroso – presenta quattro caratteristiche concettualmente imprescindibili e irriducibili ad ogni lettura esclusivamente politica del fenomeno. La prima consiste fondamentalmente in una forma di interessamento disinteressato per il benessere o la realizzazione della persona che si ama. Chi ama non è mosso da altro scopo se non quello di ricercare il bene dell'amato, desiderabile di per sé. In secondo luogo, come già evidenziato, l'amore è diverso da tutte le altre espressioni di interessamento disinteressato – come ad esempio la carità – in quanto è necessariamente personale. L'amante si innamora della singolarità incommensurabile di colui che ama, rendendo con ciò impossibile l'interscambiabilità della sua persona con qualunque altra, persino con una 'migliore'. L'uomo o la donna amati, in questo caso, lo sono per loro stessi e non in quanto esemplari di una specie o di una categoria di persone particolari. In terzo luogo, considerando il bene dell'amato alla stregua del proprio, l'amante gioisce o soffre a seconda che questo bene venga raggiunto o meno. Infine, ma non da ultimo, occorre sempre rammentare che l'amore impone dei vincoli alla volontà e alla libertà dell'individuo che eccedono ogni capacità di umana comprensione: non dipende solo da noi ciò che amiamo e ciò che non amiamo. L'amore non è soltanto questione di scelte, è determinato anche da condizioni che vanno al di là del nostro diretto controllo volontario e, anzi, spesso ci 'prende' o ci 'molla' senza un preciso «perché». Soltanto in virtù di queste 'ragioni', cioè per il fatto che l'amore, secondo Frankfurt, è una pulsione naturale

prima ancora che una libera scelta, creatore sia di valore intrinseco o finale sia di importanza, egli può affermare allora che l'incoercibile libertà su cui si basa «è anche il primo fondamento della ragion pratica», qualunque sia l'orientamento sessuale, politico o religioso mediante cui prende corpo nell'individuo.

VIAGGIO IN ITALIA: PREA



CARMEN GALLO

L'asfalto di luglio in autostrada.
La voce alla radio conta i ricoveri
poi passa un pezzo da spiaggia.
Non si sa come sia finita la storia
del picco di divorzi in Cina,
mentre guidi e la mano mi scivola fuori
sulla lamina rovente dello sportello.
I tuoi pensieri ad alta voce sulla strada
tra Napoli e Caserta, il tempo
delle pietre a Prea. Un'intera montagna
venuta giù in una notte
a spartire il prima e il dopo

nelle storie dei ragazzini.
Quando siamo saliti a cercarli,
nel paese in cima ai tornanti,
abbiamo trovato i cortili vuoti
e due vecchi seduti ad aspettarci,
tra le foto dei figli e i vasi di fiori finti.
La televisione accesa, il caffè sulla tavola,
ma nessuna traccia di cosa poteva
essere stata lì un'infanzia. Al ritorno
la strada scendeva tutta curve
come adesso, che ti distrai a guardare
la linea dell'orizzonte e io vedo vicina
la lamina del guardrail e ritiro
in fretta la mano e cerco subito la tua
e riporto dentro anche te.

MONOGAMIA MODERNA E MONOGAMIA PREMODERNA: ALCUNE DIFFERENZE ISTRUTTIVE TRA SOCIETÀ DELL'ONORE E SOCIETÀ DELLA DIGNITÀ



ANDREA GRILLO

«pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non.»
Tommaso d'Aquino, *Super Sententias*, IV, 33, 1,1 corpus

La dottrina cattolica intorno alla “monogamia”, come caratteristica del matrimonio sacramentale, ha una lunga storia e conosce, all’interno della tradizione, articolazioni molto differenziate. La consapevolezza che la storia della salvezza, attestata dalla Scrittura, conosce unioni matrimoniali “non monogamiche” ha reso prudenti i giudizi degli antichi come dei medievali e dei moderni. Solo i contemporanei sembrano risolvere drasticamente

la questione. Una traccia di questo “massimalismo tardo-moderno” si trova nel testo del CCC, che fa una operazione di “indistinzione” e di fatto assimila, in modo indifferenziato, al n. 2400, le 4 offese alla dignità del matrimonio:

«L'adulterio e il divorzio, la poligamia e la libera unione costituiscono gravi offese alla dignità del matrimonio»

L'argomentazione che viene allegata è assai recente e assume una “evidenza moderna” come fondamento: del tutto illuminante è il fatto che l'argomentazione utilizzata risalga al Concilio Vaticano II (1965) e a *Familiaris consortio* (1981):

«L'unità del matrimonio confermata dal Signore appare in maniera lampante anche dalla uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna, che deve essere riconosciuta nel mutuo e pieno amore” [Conc. Ecum. Vat. II, *Gaudium et spes*, 49]. La poligamia è contraria a questa pari dignità e all'amore coniugale che è unico ed esclusivo [Cf Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, 19]» (CCC 1645)

Questa forma della argomentazione rivela però una tensione tra categorie, che la sintesi magisteriale non può totalmente superare: la “rottura della unità”, che viene chiamata adulterio, divorzio, poligamia o libera unione, corrisponde a diverse prospettive di lettura del rapporto tra soggetto e istituzione, che la storia ha conosciuto e di cui la tradizione ecclesiale deve tener conto. Una spia di questa differenza appare, sempre nel CCC, al n. 2387, dove è evidente come la poligamia sia una “istituzione” che crea pur sempre diritti e doveri:

«Si comprende il dramma di chi, desideroso di convertirsi al Vangelo, si vede obbligato a ripudiare una o più donne con cui ha condiviso anni di vita coniugale. Tuttavia la poligamia è in contrasto con la legge morale. Contraddice radicalmente la comunione coniugale; essa “infatti, nega in modo diretto il disegno di Dio quale ci viene rivelato alle origini, perché è contraria alla pari dignità personale dell'uomo e della donna, che nel matrimonio si donano con un amore totale e perciò stesso unico ed esclusivo” [Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, 19; cf Conc. Ecum. Vat. II, *Gaudium et spes*, 47]. Il cristiano che prima era poligamo, per giustizia, ha il grave dovere di rispettare gli obblighi contratti nei confronti di quelle donne che erano sue mogli e dei suoi figli.» (CCC 2387)

Anche in questo caso, la evidenza “rivelata” appare giustificata sulla base di “principi di ragione comune”, che non possono aggirare la forza di vincoli: per quanto giudicati in contrasto con la pari dignità dei soggetti implicati, non cessano di produrre effetti, al fine di evitare che il “summum ius” determini, per i soggetti implicati, una “summa iniuria”, quando il meglio dovuto si rivela nemico del bene possibile.

Proprio questa tensione, che deriva dalla articolazione interna ad un ragionamento che unisce “tradizione di autorità” e “nuove evidenze tardo-moderne” (diremmo, in altre parole, il discorso obbediente al comandamento di Dio e il discorso imposto dalla nuova evidenza dei diritti dell'uomo e della donna) deve spingere a guardare alla forma con cui il tema della “monogamia” veniva impostato “prima della modernità”, di cui saggiamo alcuni esempi.

1. *La monogamia in Tommaso d'Aquino*

Di notevole interesse è esaminare come Tommaso elabori la posizione del sapere teologico a riguardo della monogamia. Le argomentazioni fondamentali di Tommaso, che traiamo sia dal testo dello *Scriptum super Sententias* sia dalla *Summa contra Gentiles*, ci offrono diversi modi di considerare il fenomeno della poligamia. Esaminiamo le argomentazioni della questione nelle due opere.

1.1. *La poligamia e la legge naturale*

Forse potrà sorprendere leggere nella sintesi che Tommaso propone sul tema della monogamia, una singolare tensione tra la evocazione del testo biblico di Gn 2, la corrispondenza ad esso della lettura cristologica del matrimonio, come compimento sacramentale, e una sorta di graduazione interna, costruita a partire dai “beni” del matrimonio. Leggiamo infatti nella Distinzione 33 del IV libro dello *Scriptum* questa sintesi:

«Il matrimonio, dunque, ha per fine principale la procreazione e l'educazione della prole, fine che compete all'uomo in forza della natura del suo genere; cosicché, per usare l'espressione aristotelica, "esso è comune anche agli altri animali". E da questo lato al matrimonio corrisponde il bene della *prole*. Ma come fine secondario il Filosofo stesso dichiara che per gli uomini il matrimonio offre lo scambio dei servizi necessari alla vita. E da quest'altro lato i coniugi si devono reciprocamente la *fede*, o *fedeltà*, che è uno dei beni del matrimonio. Inoltre nel caso dei credenti si deve raggiungere un altro fine, cioè si deve esprimere simbolicamente l'unione di Cristo con la Chiesa. E allora tra i beni del matrimonio abbiamo il *sacramento*. Perciò al primo di questi fini del matrimonio l'uomo è ordinato in quanto animale; al secondo in quanto uomo; al terzo in quanto cristiano. Ora, la poligamia non esclude e neppure impedisce in qualche modo il primo di codesti fini: bastando un uomo solo a fecondare più mogli, e a educare i figli nati da esse. — Il secondo invece, anche se non l'esclude l'impedisce gravemente: poiché non può esser facile la pace in una famiglia, dove molte mogli sono unite a un solo marito, non potendo uno solo soddisfare più mogli secondo i loro desideri; e anche perché la concorrenza di più persone in un dato ufficio causa litigi, come "litigano tra di loro i vasai", così litigano le

varie mogli di un unico marito. — Il terzo fine poi è escluso del tutto dalla poligamia: perché come unico è Cristo, così è unica la Chiesa. Da ciò si conclude che la poligamia sotto certi aspetti è contro la legge naturale; mentre non lo è sotto altri aspetti.» (*Super Sent.*, lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 co.)

Ovviamente qui si parla in una prospettiva che correla strettamente tre livelli di esperienza della medesima realtà: come dice lo stesso Tommaso, la correlazione viene fatta all'interno di una comprensione statica e naturalistica della differenza tra maschio e femmina. In questi limiti, tuttavia, la possibile giustificazione della poligamia trova la sua argomentazione su un piano "naturale" e insieme "istituzionale": il bene dell'animale e il bene della specie sono qui del tutto centrali. Rispetto a questa modalità di riflessione è evidente che il percorso di "personalizzazione" dei soggetti, unito alla unificazione ecclesiale delle competenze sul sacramento, determina un profondo cambiamento di prospettiva. La unificazione dei "beni" in prospettiva cristologica da un lato promuove la "dignità di ogni soggetto", ma dall'altro impedisce la distinzione tra diversi livelli della realtà matrimoniale, sintetizzando l'intera esperienza matrimoniale sul livello più alto, e dando così un contributo non piccolo ad una sorta di tendenza al "massimalismo nuziale".

1.2. *La poligamia e animalità dell'uomo*

Più radicale e ancora più sorprendente è il taglio dell'esame che Tommaso conduce sullo stesso tema nella *Summa contra Gentiles*. È la stessa impostazione dell'opera che guida l'autore ad una presentazione del matrimonio quasi totalmente sul piano della "evidenza razionale", riservando alla rivelazione soltanto una piccola parte del suo discorso. Grazie a questo metodo apologetico (pensato appunto "contra Gentiles") l'argomentazione sulla monogamia procede da alcune osservazioni radicalmente antropologiche e addirittura etologiche: il capitolo 124 del III libro della ScG, che si intitola *Quod matrimonium debeat esse unius ad unam*, inizia dalla constatazione che "propter cibum et propter coitum animalia pugnant" e da qui emerge la tendenza dell'istinto naturale alla evidenza del matrimonio "una unius". In questa argomentazione razionale Tommaso cerca tutti gli argomenti che possano convincere intorno alla monogamia. Gli argomenti sono i seguenti:

- a) La pace sociale, come abbiamo già visto;
- b) La certezza dei figli (dato il primato del "bonum proles");
- c) La cura del maschio verso i figli: una osservazione del mondo animale distingue tra specie animali in cui il maschio si occupa dei figli (come in molti uccelli) e specie in cui il maschio non si cura dei figli (come nei cani e nelle galline). Se la specie umana è quella nella quale il maschio ha maggior cura dei figli, allora la monogamia si impone diremmo per analogia naturale;
- d) L'amicizia deve basarsi su una certa eguaglianza: questo non può darsi in una relazione tra uno e molte. Lo stesso vale per la qualità "liberale" della amicizia, che in caso di "più mogli" trasforma la liberalità in una forma di relazione *quodammodo* servile;
- e) L'orientamento ai "buoni costumi" ostacola la discordia nella famiglia domestica, in cui la presenza di più donne genera conflitto "come risulta dall'esperienza".

f) Solo alla luce di queste evidenze si legge il testo biblico “e i due saranno una sola carne” (Gn 2,24)

In conclusione viene confutata la prospettiva della poligamia, insieme alla opinione di Platone, secondo cui le mogli nella *pòlis* dovessero essere in comune.

È evidente come la posizione di Tommaso risenta di due fonti diverse: da un lato la considerazione dei diversi livelli della esperienza di relazione tra uomo e donna (sul piano animale per la generazione, sul piano sociale per la amicizia e sul piano ecclesiale come realizzazione della unità tra Cristo e la Chiesa), dall'altro la dimostrazione razionale del primato della monogamia sulla poligamia.

2. *La monogamia nei “maestri” di Tommaso (Pietro Lombardo e Agostino)*

Tuttavia Tommaso dipende da una tradizione che trova due passaggi decisivi in Pietro Lombardo, maestro delle sentenze, e nel suo ispiratore antico Agostino. Entrambi consegnano alla tradizione una posizione significativa sul tema, alla quale è bene almeno fare un cenno.

2.1 *La Distinzione 33 nel IV libro delle Sententiae*

L'incipit della Distinzione 33 affronta il tema intitolato *De diversis coniugii legibus*. Da segnalare è la stretta correlazione, in questa impostazione originaria della prima scolastica, del tema del coniugium con il tema della castità e della verginità. La giustificazione del matrimonio soltanto “in ordine alla generazione” può giustificare anche la poligamia “per ufficio”. L'orizzonte in cui il tema viene affrontato non utilizza ancora le distinzioni che diventeranno decisive a partire dal XIII secolo. Piuttosto prevale la lezione di Agostino, che non antepone la castità verginale alla continenza coniugale: “è meglio la verginità della mente che quella della carne”.

2.2. *Il citatissimo De bono coniugali*

Proprio il *De bono coniugali* di Agostino sancisce la prospettiva che ha profondamente ispirato tutta la riflessione medievale e che distingue con accuratezza i diversi gradi del “bene matrimoniale”. Il fatto che il matrimonio sia un “bene” dipende dalla presenza, in esso, del bene dei figli (*proles*), del bene della fedeltà (*fides*) e del bene del legame indissolubile (*sacramentum*). La urgenza di confermare che il matrimonio possa essere considerato come un “bene” ha spinto Agostino ad una indagine sui diversi “beni” e sulla loro differenziata articolazione nella storia della salvezza. I beni del matrimonio trovano nella storia equilibri differenziati: la pretesa di unificarli in prospettiva escatologica non significa negarne il divenire storico e il necessario discernimento temporale e locale. Non

sempre e non ovunque la corrispondenza tra i beni è la medesima e ci sono anche “nuovi beni” che possono emergere dalla storia e della cultura, come “segni dei tempi”.

3. *Conclusion e prospettiva sinodale*

Nella Relazione di Sintesi della prima fase del Sinodo sulla sinodalità si legge la proposizione:

«Si incoraggia il SECAM (Simposio delle Conferenze Episcopali dell’Africa e del Madagascar) a promuovere un discernimento teologico e pastorale sul tema della poligamia e sull’accompagnamento delle persone in unioni poligamiche che si avvicinano alla fede.» (RdS 16, q)

La rilettura storica della tensione tra monogamia e poligamia permette di considerare diversi aspetti della correlazione attuale, uscendo dalle polarizzazioni in cui elaborazione razionale e fedeltà alla tradizione si irrigidiscono in forme istituzionali e in pregiudizi argomentativi troppo netti:

a) il discernimento dei tempi e delle forme

Una dottrina troppo univoca non solo non rispetta la complessità della tradizione, ma neppure le forme complesse di vita dei 5 continenti. L’affermarsi della monogamia passa attraverso argomentazioni e istituzioni differenziate e riguarda la relazione tra “onore istituzionale” e “dignità personale”. Semplificare troppo velocemente questo passaggio implica nuove questioni sia personali sia istituzionali.

b) la alleanza sospetta tra evidenza e tradizione

Nel momento in cui si assume la “dignità” dei soggetti, tramonta la “società dell’onore”. La forma patriarcale della “poligamia” e la forma liberale della “monogamia” non sono però assolute. Vi sono forme poligamiche liberali (le libere unioni) e forme monogamiche patriarcali (la soggezione della moglie al marito). Tutelare la “dignità del matrimonio” e tutelare la “dignità dell’uomo e della donna” non sempre disegna percorsi comuni o coerenti. La correlazione tra evoluzione nella comprensione della istituzione ed evoluzione nella comprensione dell’uomo e della donna costituisce un banco di prova decisivo per una lettura corretta della dottrina sulla monogamia.

c) la confusione tra tradizioni, forme storiche, forme istituzionali e vizi

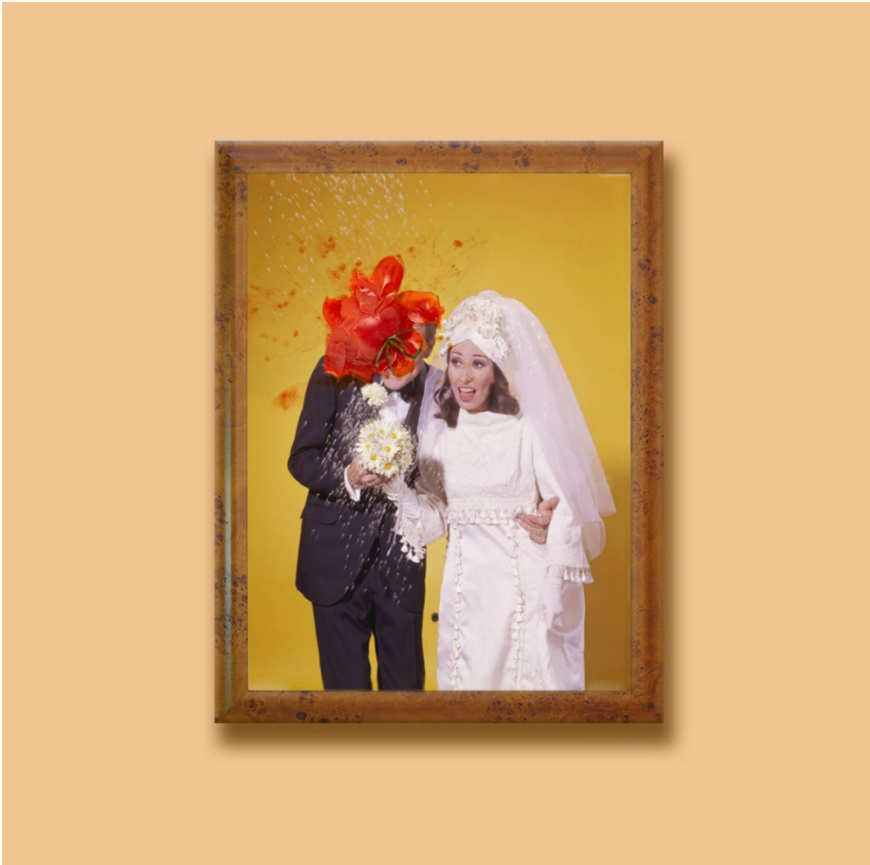
Una soluzione drastica, avversa ad ogni differenziazione, ha la memoria corta e impone una ricomprensione del matrimonio solo come istituzione e fatica ad ospitare logiche

complesse e non riducibile ad una legge unica gestita centralmente dalla chiesa. Assai istruttivi sono i diversi modelli di comprensione che vengono applicati alla poligamia: la articolazione tra logica naturale, logica civile e logica ecclesiale (oggi reimpariamo dal medioevo) può permettere una maggiore elasticità nel concepire il rapporto tra “costumi”, “istituzioni”, “leggi” e “rivelazione”. Un rigido parallelismo concorrenziale tra “legge civile” e “legge canonica” costituisce talvolta un regresso rispetto al potenziale di discernimento ecclesiale che la tradizione potrebbe ancora insegnare.

d) la dignità dei soggetti e la rilettura della loro natura

Infine, non si può negare come l'intera questione della “monogamia” dipenda da come pensiamo il rapporto tra il gamos-matrimonio e l'unicità del soggetto (maschile e femminile) che lo pone in essere. E qui, senza alcun dubbio, il superamento del primato assoluto della generazione e della comprensione della “soggezione” femminile trasformano a fondo la questione, imponendo una grammatica inattesa e una sintassi nuova. Alcune evidenze del passato non sono più tali, mentre nuove evidenze sono sorte e si impongono, anche restando impensate: una puntuale correlazione tra tempi e spazi permetterà alla Chiesa una “sapienza coniugale” di cui la cultura comune ha ancora bisogno. Purché la Chiesa non cada nella tentazione di confondere monogamia con monocrazia e/o con monotonia.

SPERA VO FOSSE UNA MULTA E INVECE ERA UN INVITO A UN MATRIMONIO



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

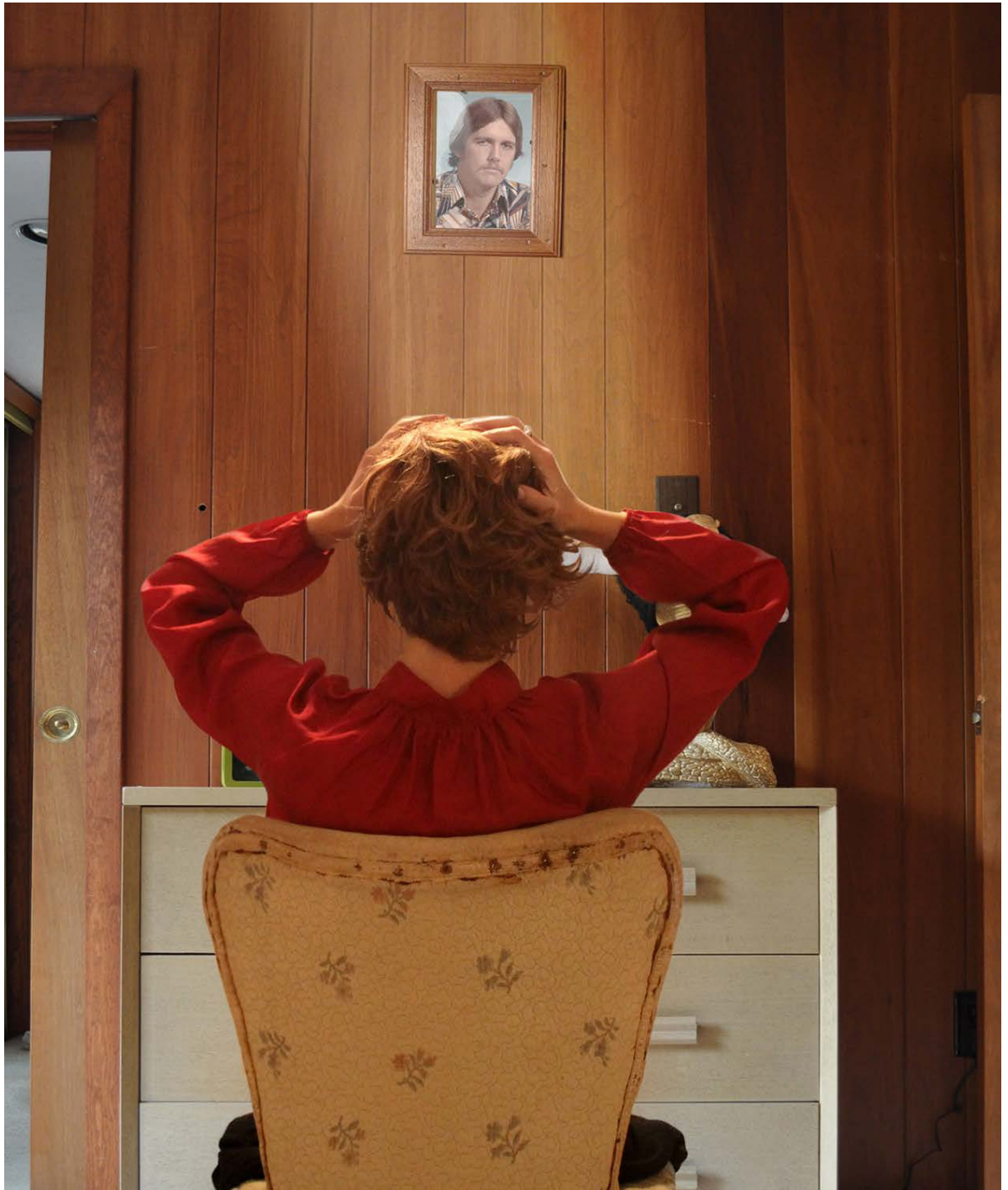
monogamia

/mo·no·ga·mì·a/

sostantivo femminile: Unione matrimoniale di un solo uomo con una sola donna

“Se vuoi prendere un marito devi pensarci bene”. Sembra tutto bellissimo. Disegnato con i frollini inondati nel latte delle speranze piccole. Canzoncine non udite e non capite. Ma alla fine, il più delle volte, si riduce a una miriade di foto, a sorrisi, fotogrammi che si fermano sulle parole. Ci sono frammenti spensierati, vacanze borghesi, nervosismi e fratture, si intravede un corteggiamento semplice, delle nozze, un matrimonio difficile,

delle finestre che devono sempre stare aperte e un tarlo. Quel qualcosa che si può trovare impresso solo sugli inviti da matrimonio riparato da una finta macramè su carta pregevole, appena sopra all'indirizzo del ristorante e ai nomi degli sposi.

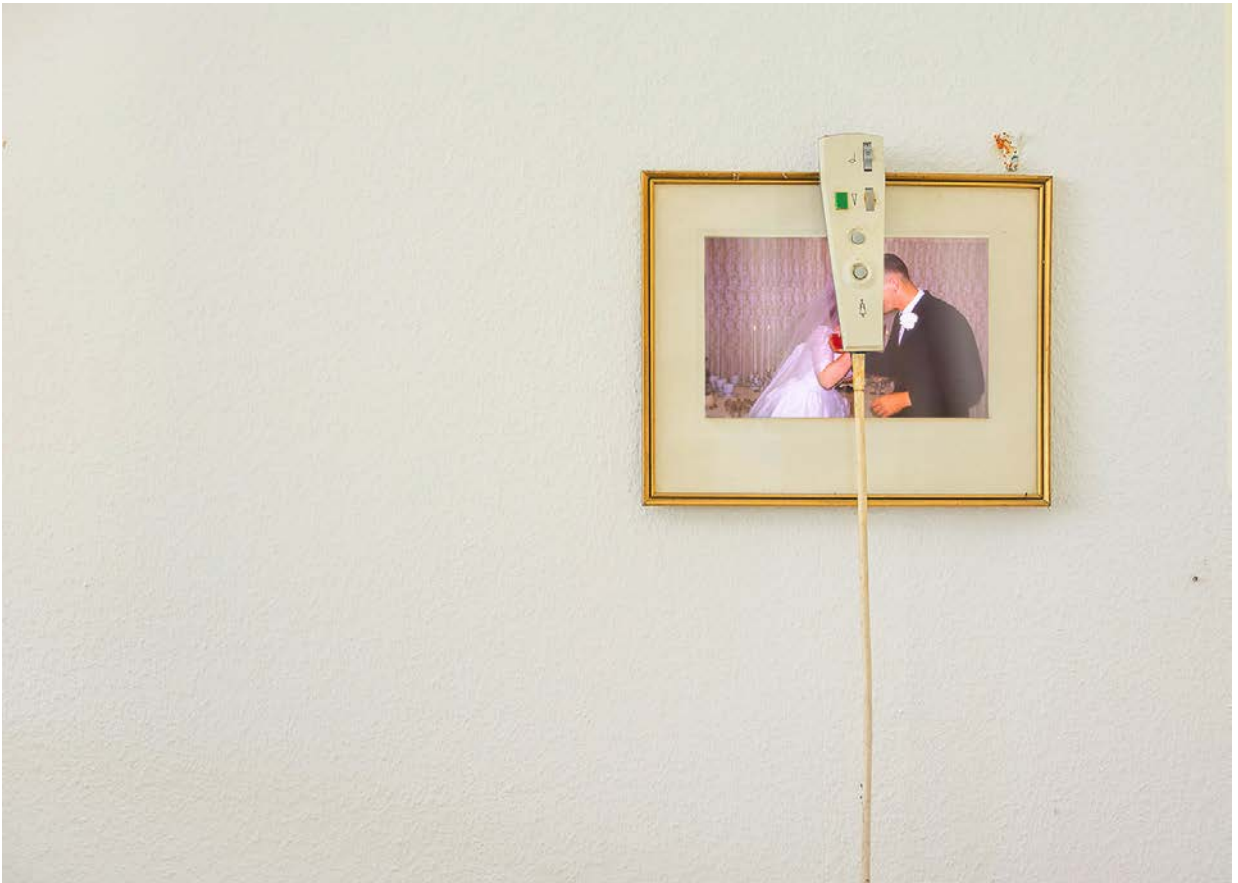












IL PATTO / EL PACTO



BEATRIZ RUSSO

Desidererai altri corpi,
anche se non lo dirai.
Li guarderai con la coda dell'occhio
mentre ti guardo cedere
all'antico patto dei fedeli
con le palpebre che si abbassano per la nostalgia
e quella rassegnazione di un futuro
custodito nella mia dogana.

La lotta dei devoti
che un tempo sottomettevano i loro impulsi

all'onore delle caste protette
è finita.

Non devi arrenderti ora
all'eredità genealogica,
né vegliare sui coltelli dei barbari
che annientano i figli.

Perché loro crescono al riparo
del loro tempo, con la guardia sociale
che copre le loro spalle
e un nuovo impegno per la libertà
dei loro progetti.

Non devi temere, se non in minima parte,
il sesso più promiscuo
se riversi il tuo desiderio con cautela.
Le Veneri hanno concluso il loro regno,
i loro templi sono caduti, hanno ceduto
il loro veleno al lattice nelle trincee,
e i vaccini
scorrono immuni alle loro munizioni.

Non è un tradimento il fatto di voler
dialogare con altri corpi.
La tua conversazione non mi appartiene.
Il linguaggio delle passioni
non è solo un dominio della voce,
ma anche della vista e dell'udito,
del gusto e del tatto più loquaci.
Come pronunceremo, allora,
il verbo dei sensi
se entrambi lo mettiamo a tacere
con il lessico dell'abitudine?

Torniamo al tempo
dei raccoglitori,
raccolgiamo baci e carezze,
riempiamo la casa
di tesori silenziosi
e di nuove abilità
di espressione corporea.
Rivestiamo il nostro letto

con neologismi e costruiamo
palazzi d'amore inespugnabili
di porte girevoli.

C'è amore se ti dico
che non infrangi nessun accordo.
Il tuo corpo non appartiene a nessuno,
per non essere, non è nemmeno tuo.
Appartiene al tempo innamorato
che lo cambia a suo capriccio,
lo accompagna con i suoi giorni,
lo invecchia nella memoria,
e lo custodisce finché non lo inghiotte
con la sua grande bocca di fuoco,
crematorio della carne e delle sue ombre.

El pacto

Desearás otros cuerpos,
aunque calles.
Las mirarás de reojo
mientras yo observo cómo vas cediendo
al antiguo pacto de los fieles
con tus párpados caídos de nostalgia
y esa resignación de futuro
retenido en mi aduana.

La pugna de los devotos
que antaño sometían sus impulsos
al honor de las castas protegidas
ha finalizado.
No has de rendirte ahora
al patrimonio genealógico,
ni velar por los cuchillos de los bárbaros
que aniquilan a los niños.
La prole crece al resguardo de su tiempo,
con la guardia social
cubriéndole las espaldas
y un nuevo compromiso con la libertad

de sus designios.

No has de temer, si quiera,
el sexo más promiscuo
si viertes tu deseo con custodia,
Las Venéreas han culminado su reinado,
han caído ya sus templos, se ha rendido
su veneno al látex en las trincheras,
y las vacunas
fluyen inmunes a su munición.

No es traición que quieras
dialogar con otros cuerpos.
No me pertenece tu conversación.
El lenguaje de las pasiones
no es dominio de la voz,
también es de la vista y el oído,
el gusto y el tacto más locuaces.
¿Cómo se pronuncia, entonces,
el verbo de los sentidos
si ambos lo acallamos
con el léxico de la costumbre?

Regresemos al tiempo
de los recolectores,
hagamos acopio de besos
y caricias, colmemos el hogar
con tesoros silenciosos
y nuevas destrezas
de expresión corporal.
Vistamos nuestro lecho
con neologismos, y construyamos
palacios de amor inexpugnable
de puertas giratorias.

Hay amor si te digo
que no incumples ningún acuerdo.
Tu cuerpo no es de nadie,
por no ser, no es ni tuyo.
Es del tiempo enamorado
que lo muda a su capricho,

lo acompaña con sus días,
lo envejece en tu memoria,
y lo atesora hasta engullirlo
con su gran boca de fuego,
crematorio de la carne y de sus sombras.

CONFESSIO FIDEI: LA SINGOLARE MONOGAMIA DEL PRETE SPOSATO CATTOLICO D'ORIENTE



STEFANO SODARO

Le considerazioni di chi studia il diritto canonico nei confronti del requisito di rigida esclusività monogamica per contrarre lecito matrimonio sacramentale non si discostano, in realtà, dai rilievi che potrebbe fare qualunque giurista che si occupi dei diritti di derivazione romanistica o di common law, anche con riferimento al solo ambito civile. Tutto il diritto europeo ed americano, infatti, è stato pressoché unanime, almeno sino alla metà degli Anni Dieci di questo nuovo secolo - per quanto concerne gli USA -, nell'escludere la possibilità di matrimoni plurimi.

Eppure compare una domanda ineludibile: un percorso che rifletta intorno alla monogamia deve necessariamente presupporre che essa sia un valore universalmente condiviso e che traduca un principio di ordine etico pressoché riconducibile alla vigenza di un presunto diritto naturale? È davvero così? Se, invece di far correre il pensiero immediatamente agli istituti poligamici – ad esempio propri dei contesti sociali e giuridici islamici –, si deviasse verso riferimenti poliandrici, che

cosa accadrebbe culturalmente, quali reazioni si scatenerrebbero? Perché pare indubbio che gravi una potente ipoteca patriarcale, e non certo matriarcale, sugli assetti giuridici familiari propri della/e civiltà occidentale/i.

Le perplessità si affastellano e, in una prospettiva di accentuata attualizzazione, incrociano di necessità anche i fenomeni oggi noti come “queer” o “poliamore”, che hanno già da qualche tempo iniziato ad interrogare il sapere giuridico, dentro il cui perimetro – benché declinato nella sua versione canonistica – tentiamo, in tutta modestia, di offrire qui qualche considerazione.

In effetti, al di là dei diversi assetti matrimoniali e familiari che un approccio giuridico comparato può far rivelare, rimane comunque sottotraccia - per così dire - e per lo più del tutto ignota, l'esistenza, all'interno della compagine istituzionale cattolica, di una singolare figura di ministri di culto, che sembrano sommare, nelle proprie persone, un sorprendente duplice vincolo sponsale: con un coniuge singolo concretamente determinato, che ha dunque nome e cognome, e con una comunità, composta invece di molte presenze, storie, volti, nomi. Ci si riferisce sia al caso dei cosiddetti “diaconi permanenti” – noti nella **Chiesa Latina** quale esito tra i più significativi della rinnovata (forse si potrebbe anche dire “riformata”, se non vi fosse il pericolo di fraintendimenti confessionali) ecclesiologia del Concilio Vaticano II -, sia anche, ed in certo modo più decisamente, all'esistenza di presbiteri, *alias* “veri e propri preti”, che, pur cattolici, hanno lecitamente moglie e famiglia, perché ordinati dopo essersi sposati, a norma di diritto canonico orientale. Si tratta, per appunto, di una disciplina normativa bimillenaria, che contraddistingue il diritto canonico delle **Chiese Cattoliche Orientali** (e certo anche delle Chiese Ortodosse, loro gemelle), per ciò stesso – va da sé – profondamente diverso dal diritto canonico occidentale comunemente inteso.

La categoria della sponsalità risulta trionfante in cospicua pubblicistica relativa al ministero ordinato cattolico. Non ci sono solo titoli come **Il prete: uno sposo** (Renzo Bonetti e Luca Pedroli, Cittadella 2015) o **Prete oggi: pastore e sposo della Chiesa** (a cura di Francesco Pilloni, Effatà 2015), ma compare anche una tesi dottorale, pubblicata per estratto nel volume intitolato **Il diacono segno-sacramento di Cristo sposo** (Giuseppe Barracane, Cittadella 2010), dal quale si può leggere, a pag. 208: «La categoria nuziale applicata alla Chiesa, pertanto, esprime l'unità della Chiesa, unità che viene prima di qualsiasi strutturazione e diversificazione di ruoli, carismi e ministeri. Tant'è che tutti formiamo la Chiesa Sposa di Cristo, anche se al suo interno i vescovi, i presbiteri e i diaconi hanno ricevuto il compito, secondo la volontà di Cristo e degli Apostoli, di rappresentarlo, di essere suo segno sacramentale. I ministri ordinati, infatti, sono segno di Cristo Sposo e rendono possibile col loro ministero, attraverso l'Eucaristia e gli altri sacramenti, l'incontro nuziale dello Sposo con la Sposa che è la Chiesa.». E, un po' più avanti, a pag. 10: «Esiste, a mio parere, un sottile confine tra sponsalità e diaconia. Gesù, infatti, che è stato mandato da Padre a condividere la nostra

umanità, si sposa con essa, diventando così il modello per la diaconia-sponsalità di ogni cristiano. Ogni persona, in senso assoluto e totale, avverte che Dio stesso gli chiede di fargli posto e di divenire ed essere segno della sua presenza nel mondo, segno del suo amore sponsale. Ed è per questo che prima o poi lo Spirito Santo chiederà a ciascuno di noi di “specificare” la propria dimensione/caratteristica nuziale. Nessuna persona umana può evitare tale nuzialità; potrà modificare la modalità nel viverla, ma non potrà non viverla. La “lettura” nuziale, poi, non è l’unica che permette di interpretare l’oggi della Chiesa nel mondo, ma ha sicuramente la peculiarità tra le altre di dare un impulso nuovo alla missione della Chiesa e capacità rigenerante all’incarnazione del Vangelo. A noi tutti, pertanto, è consegnata la Chiesa. Tutti noi siamo la Sposa che desidera ricongiungersi con lo Sposo delle nozze escatologiche.».

Viene da chiedersi inevitabilmente, quasi sopraffatti da cotanto “massimalismo nuziale”, se davvero sia questo il senso teologico del ministero ordinato e del matrimonio e, soprattutto, che cosa dunque accada, a livello rivelativo e simbolico (financo psicologico), quando le due dimensioni sacramentali coincidano nella stessa persona: sembrerebbe doversene argomentare, per diretta conseguenza, una specie di implosione logica. E ci si può domandare anche se tale massiccio, diciamo pure impressionante, sforzo di unità/unificazione, nel solo orizzonte sponsale, della pluralità ecclesiale, attestata anche dalla semplice presenza di una pluralità di sacramenti nella Chiesa Cattolica (ma comunque due anche nelle Chiese della Riforma), risulti convincente di fronte alle istanze pluralistiche della cultura contemporanea, non esclusi gli ovvii risvolti giuridici.

In effetti questa “sponsalizzazione” o “matrimonializzazione” ermeneutica del ministero ordinato non pare teologicamente adeguata, né psicologicamente opportuna e neppure canonicamente idonea. Cerchiamo di meglio argomentare.

È alquanto singolare che il diritto canonico non consideri ostativo alla prosecuzione dell’unione matrimoniale monogamica un eventuale avvenuto tradimento da parte di uno dei coniugi, prevedendo anzi il can. 1152 del Codice di diritto canonico (CIC):

§1. Per quanto si raccomandi vivamente che ciascun coniuge, mosso da carità cristiana e premuroso per il bene della famiglia, non rifiuti il perdono alla comparsa adultera e non interrompa la vita coniugale, tuttavia se non le ha condonato la colpa espressamente o tacitamente, ha il diritto di sciogliere la convivenza coniugale, a meno che non abbia acconsentito all’adulterio, o non ne abbia dato il motivo, o non abbia egli pure commesso adulterio.

§2. Si ha condono tacito se il coniuge innocente, dopo aver saputo dell’adulterio, si sia spontaneamente intrattenuto con l’altro coniuge con affetto maritale; è presunto, invece, se conservò per sei mesi la convivenza coniugale, senza interporre ricorso presso l’autorità ecclesiastica o civile.

L'adulterio dunque non provoca di per sé separazione canonica dei coniugi – meno che mai dissoluzione del vincolo - e ciò in forza dell'adagio, risalente addirittura agli insegnamenti romanistici di Ulpiano, per cui “*consensus, non concubitus, facit nuptias*”: ciò che si potrebbe parafrasare anche in un principio per cui, nei confronti dell'eventuale terzo/a e salvo il principio dogmatico dell'indissolubilità sacramentale del matrimonio, “*absentia consensus, non concubitus, impedit nuptias*”...

Ne deriva, dunque, una pressoché totale effettiva irrilevanza del comportamento sessuale dei coniugi sull'esistenza del sacramento una volta sposati – e dunque autori di un matrimonio non solo rato ma anche consumato -, a fronte del consenso espresso e immutabile, che solo l'evenienza capitale della morte renderebbe ormai improduttivo di effetti.

Ed è la moltiplicazione di tale consenso che l'ordinamento canonico, ma prima ancora la teologia morale, ritiene semplicemente impossibile, perché sovvertitore della dottrina cristiana.

In termini più tecnici: non è l'eventuale *vulnus* al “*bonum fidei*” – l'adulterio, appunto – a decretare la nullità di un matrimonio sacramentale, bensì la sua esclusione *ab origine*, il fatto, cioè, di avere espressamente voluto riservarsi, al momento del matrimonio, la possibilità di altre unioni non solo fisiche ma proprio di natura matrimoniale. Soltanto l'intento poligamico, o poliandrico, invalida l'atto di consenso matrimoniale espresso nel sacramento, come attesta la stessa giurisprudenza canonica dei tribunali ecclesiastici.

Eppure il prete sposato cattolico delle Chiese d'Oriente sembra, sin dal suo matrimonio - che di necessità deve precedere l'ordinazione (quella diaconale, precedente alla successiva, presbiterale) -, avere previsto proprio una “dilatazione del cuore” che giunga a “dare la vita” nei confronti del gregge affidatogli dalla Chiesa, così come si esprime il n. 16 del Decreto **Presbyterorum Ordinis** (PO) sul ministero e la vita dei presbiteri del Vaticano II: *La perfetta e perpetua continenza per il regno dei cieli, raccomandata da Cristo Signore nel corso dei secoli e anche ai nostri giorni gioiosamente abbracciata e lodevolmente osservata da non pochi fedeli, è sempre stata considerata dalla Chiesa come particolarmente confacente alla vita sacerdotale. Essa è infatti segno e allo stesso tempo stimolo della carità pastorale, nonché fonte speciale di fecondità spirituale nel mondo. Essa non è certamente richiesta dalla natura stessa del sacerdozio, come risulta evidente se si pensa alla prassi della Chiesa primitiva e alla tradizione delle Chiese orientali, nelle quali, oltre a coloro che assieme a tutti i vescovi scelgono con l'aiuto della grazia il celibato, vi sono anche degli eccellenti presbiteri coniugati: per questo il nostro sacro Sinodo, nel raccomandare il celibato ecclesiastico, non intende tuttavia mutare quella disciplina diversa che è legittimamente in vigore nelle Chiese orientali, anzi esorta amorevolmente tutti coloro che hanno ricevuto il pre-*

sbiterato quando erano nello stato matrimoniale a perseverare nella santa vocazione, continuando a dedicare pienamente e con generosità la propria vita per il gregge loro affidato.

A fronte di certa retorica piuttosto ignorante, che considera pacifica l'associazione del celibato alla figura del prete cattolico, simile affermazione non può che sbalordire e generare sconcerto, eppure è magistero di un Concilio Ecumenico.

E l'indicazione di PO n. 16 è recepita in una – in apparenza – non meno sorprendente disposizione canonica. Il can. 373 del vigente Codice dei canoni delle Chiese Orientali, infatti così si esprime: *Il celibato dei chierici, scelto per il regno dei cieli e tanto conveniente per il sacerdozio, dev'essere tenuto ovunque in grandissima stima, secondo la tradizione della Chiesa universale; così pure dev'essere tenuto in onore lo stato dei chierici uniti in matrimonio, sancito attraverso i secoli dalla prassi della Chiesa primitiva e delle Chiese orientali.*

Ma è allora proprio il concetto di “*nuptiae*”, ossia di “matrimonio”, a rendere non più così osmotici ordinamento statale e ordinamento canonico. Al di là del fatto che una sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale non riceve più – e da tempo – in Italia una delibazione formale da parte del giudice statale, ma, tutt'al contrario, la pervasività della necessaria verifica di rispondenza ai principi di ordine pubblico/costituzionale ha portato nel 2021 la Corte di Cassazione a ritenere non delibabile – cioè non avente efficacia nello Stato – una sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale intervenuta dopo tre anni di convivenza, è proprio il consenso a strutturarsi in modo diverso nei due ordinamenti, laddove il concreto rapporto matrimoniale, la sua esistenza reale, il cosiddetto “matrimonio-fatto”, risulta indifferente al diritto canonico, che valuta solo la presenza, oppure no, del mero “matrimonio-atto”, cioè l'avvenuto perfezionamento della celebrazione nuziale e della consumazione (anche, per ipotesi, una volta soltanto) dell'unione coniugale.

Di chi è, teologicamente, sposo dunque il prete sposato? Ma prima ancora: chi è, teologicamente, lo Sposo o la Sposa nel contesto del matrimonio sacramentale? In una matura teologia del matrimonio, di chi sono pur sempre “innamorati” – diciamo così – i due coniugi, del tutto a prescindere dalle naturali evoluzioni sentimentali? Potremmo sintetizzare, forse, ricorrendo all'ausilio suggestivo della lingua ebraica: in un matrimonio sacramentale, necessariamente eterosessuale per dottrina cattolica, Gesù il Cristo assume volto ed identità di “Yeshua/Dabar” (“Gesù/Parola”, ove il secondo termine è di genere maschile) per la moglie e di “Yeshua/Ruah” (“Gesù/Spirito”, ove il secondo sostantivo è invece di genere femminile) per il marito, mentre la concreta storicità cristologica è sempre quella di “Yeshua-ha-Nozri”, “Gesù di Nazaret”. Tutti i sacramenti hanno infatti una fondazione cristologica.

Si potrebbe allora pensare che il conferimento del presbiterato ad un uomo sposato sia semplice associazione di una “sponsalità comunitaria” alla “sponsalità

personale”, come peraltro sottintende il titolo dell’Esortazione apostolica post-sinodale **Pastores dabo vobis** di **Giovanni Paolo II**, sottoscritta da quel Pontefice il 25 marzo 1992, con un dinamismo in qualche molto capovolto rispetto a PO 16, che parla, invece, di un “gregge affidato” al prete e non di “pastori assegnati” alla comunità. Dunque, è piuttosto – sempre in chiave teologica – l’inesauribilità del mistero di Cristo ad essere confermata nell’associazione del presbiterato al matrimonio. Ogni sacramento, infatti, potrebbe essere amministrato assieme ad un altro anche quasi simultaneamente, così come avviene per Eucarestia e Confermazione, per Eucarestia e Battesimo, per Eucarestia ed Ordinazione, per Eucarestia, Battesimo e Confermazione celebrati tutti assieme nel caso di iniziazione di catecumeni adulti. Il matrimonio, pertanto, traduce la nuzialità effettiva del rapporto primigenio e fondativo del Battesimo. E tuttavia, per così dire, il cerchio non si chiude ed anche tale traduzione sacramentale in senso nuziale del rapporto originario con Cristo si rivela, da un lato, inadeguata e, dall’altro, aperta comunque ad una necessaria inesauribilità, ad una insopprimibile ulteriorità.

La riflessione diventa irta ma di grande interesse: cosa significa, infatti, “matrimonio”, se il can. 1148 § 1 CIC, occupandosi dei matrimoni poligamici e poliandrici non cristiani, si riferisce esplicitamente comunque a “*uxores*” e “*maritos*”, “mogli” e “mariti”, al plurale, che però solo l’assenza del Battesimo rende presenze effettivamente possibile nella loro pluralità? E la domanda diventa allora: il matrimonio poligamico e/o poliandrico di chi non sia battezzato/a è un matrimonio comunque valido per la dottrina cattolica? La risposta pare dover essere senz’altro positiva. Ma allora – se anche un matrimonio poligamico e/ poliandrico non cristiano, ma eterosessuale, deve ritenersi comunque valido per dottrina cattolica - “Yeshua/Dabar” e “Yeshua/Ruah” sono forse presenza teologicamente identificativa di più mogli e più mariti?

In altri termini: anche l’effettiva – con un ossimoro si potrebbe dire “pneumaticamente concreta” – realtà di Gesù di Nazaret, divenuto contemporaneo della nostra storia attuale, non si esaurisce in sé: perché, da un lato, è presenza priva di un preciso volto definito una volta per sempre, com’era, invece, indubitabilmente il volto di “Yeshua-ha-Nozri”, “Gesù di Nazaret”, reso oggi vivo nello Spirito, ma, dall’altro può assumere il volto preciso, “concreto” non solo “pneumaticamente”, ma proprio fisicamente, corporalmente, dei “Fratelli tutti” (come s’intitola la terza Enciclica, del 3 ottobre 2020, dell’attuale Papa, **Francesco**), ricomprendenti l’intera umanità redenta dal Cristo.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori