

# Il corpo in eccesso

Un breve viaggio tra Agostino, Foucault e Merleau-Ponty

Paolo Costa

## 1. Fare i conti col corpo proprio

Se c'è un testo della tradizione filosofica occidentale in cui il corpo viene descritto come qualcosa di eccessivo, se non francamente molesto, questo è senza dubbio il *Fedone* di Platone: il dialogo che narra le ultime ore di vita di Socrate. Al culmine della sua arringa contro le assillanti pretese della carne, il protagonista del dialogo si spinge fino a sostenere una posizione che alle orecchie di un moderno non può che suonare estrema.

«Fino a quando possediamo il corpo», tira le somme del suo ragionamento Socrate,

«... e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, non raggiungeremo mai in modo adeguato ciò che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. Infatti il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, sicché, come suole dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile fermare il nostro pensiero su alcuna cosa. Infatti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre nascono per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, essendo asserviti ai bisogni del corpo. E così siamo distolti dalla filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si infila nelle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce al punto che, per colpa sua, non possiamo vedere il vero»<sup>1</sup>.

Nel proseguo del saggio vorrei prendere spunto dal radicale argomento platonico per riflettere con calma sul ruolo del corpo nel plasmare l'identità delle persone. A questo scopo, mi servirò della vita sessuale umana come

---

<sup>1</sup> Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Brescia, Editrice La Scuola, 1970, pp. 39-40 (66b-d).

un esempio calzante del tipo di energica presenza con cui uomini e donne devono fare i conti nelle loro vite. La mia meditazione prenderà avvio da Merleau-Ponty, userà la posizione di Michel Foucault come contraltare e si focalizzerà infine sul dialogo asimmetrico tra Foucault e Agostino contenuto nel quarto volume, postumo, della *Storia della sessualità*<sup>2</sup>. L'obiettivo di questo breve viaggio, ridotto in pillole, è chiarire quale sia la reale posta in gioco allorché si attribuisce un valore speciale all'intimità sessuale tra le persone.

Nella traiettoria che sto per disegnare il primo ostacolo che si incontra lungo la via è proprio quello adombrato da Platone: il cosiddetto «dualismo» tra anima (o mente) e corpo. Il corpo, in particolare il corpo vissuto, il corpo proprio, diviene infatti un rompicapo teorico di primo livello quando l'esistente, *ciò che è*, viene suddiviso in due grandi domini ontologici: la *res cogitans* e la *res extensa* – lo spirito e la materia. Il corpo, infatti, sembrerebbe rientrare di diritto nel catalogo delle cose dotate di estensione il cui funzionamento è pienamente spiegabile sulla base di cause efficienti. Non appena, però, dobbiamo rendere conto di quei comportamenti del corpo che rivelano una finalità, un'intenzionalità motoria propria, non attribuibili all'attività spontanea della mente e alle sue rappresentazioni (cioè alla *res cogitans*), il quadro si complica notevolmente. Pensiamo solo al modo in cui il nostro corpo si orienta nello spazio e adegua i propri movimenti al contesto di azione. Chi direbbe mai di «avere» un corpo mentre cammina, pedala o fa ciondolare un piede? Questi sono casi paradigmatici in cui ci sentiamo «a casa nel nostro corpo», «siamo il nostro corpo», senza avvertire alcuno iato tra intenzione ed effetto.

Quando si parla di «embodiment» o «incarnazione» in filosofia ci si riferisce in genere a questo tipo di intuizione, al fatto, cioè, che l'esperienza del corpo vissuto, o della «carne», insomma del corpo senziente e agente, sia l'evidenza empirica che confuta il dualismo cartesiano delle sostanze. In quest'ottica, quindi, il «disembodiment» appare come un errore sia teorico che pratico: un equivoco che non solo ci impedisce di capire fino in fondo come noi e gli altri esseri viventi funzioniamo, ma che è anche all'origine di forme e stili di vita sbagliati, criticabili, addirittura alienanti. Quando denunciano l'«escarnazione» della civiltà moderna i critici sociali hanno in mente di norma proprio il danno umano che può derivare dallo sviluppo e dall'uso di tecnologie che trascurino il carattere irriducibilmente incarnato di qualsiasi forma di vita animale. Questo è un rimprovero che si sente spesso fare anche alle correnti *mainstream* nell'ambito delle scienze cognitive

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *Le confessioni della carne. Storia della sessualità 4*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2019, cap. 3.3.

o agli apologeti della rivoluzione informatica o digitale. Nessuna macchina, nessuna unione estrinseca tra una *res cogitans* (informazione) e una *res extensa* (processore) può essere «embodied» nel modo in cui lo siamo noi.

## 2. Il corpo sessuato

Maurice Merleau-Ponty è considerato il capostipite di una critica, per così dire, «integrale» delle filosofie che pretendono di ignorare questi dati esperienziali primari. Nella sua opera più importante, *La fenomenologia della percezione*, c'è un capitolo (il quinto della Parte prima) che si intitola, non casualmente, «Il corpo come essere sessuato». Alla base della riflessione di Merleau-Ponty è riconoscibile una visione non riduzionistica di questa sfera importante, ma spesso relegata nell'ombra, dell'esistenza umana. La scelta del filosofo francese si spiega facilmente. Se c'è infatti un ambito in cui è fortissima la tentazione di spiegare meccanicisticamente gli impulsi del corpo, questa è sicuramente la sfera della vita sessuale. Secondo il filosofo francese la tentazione va però respinta, perché, se lo si osserva senza paraocchi, il fenomeno della sessualità umana appare come l'esempio prototipico di un'intenzionalità che organizza l'esperienza secondo un senso che non è affatto disincarnato.

La sessualità umana, per farla breve, è un universo popolato di «significati distinti dai significati intellettuali», in cui il corpo agisce plasticamente sia come potenza sintetica in grado di amalgamare gli stimoli sia come sorgente di una «intenzionalità che segue il movimento generale dell'esistenza»<sup>3</sup>. Detto altrimenti, la sessualità esercita una funzione anzitutto «espressiva», in quanto condensa in sé «tutto l'essere conoscente e agente»<sup>4</sup>.

La sessualità è «una maniera d'essere al mondo fisico e interumano», un'«atmosfera», una «fisionomia affettiva», in cui viene esperito soggettivamente qualcosa di primordiale, viene personalizzato qualcosa di anonimo, viene agito qualcosa che ci agisce<sup>5</sup>. E questo può accadere solo grazie al corpo: grazie al fatto, cioè, che «il corpo esprime l'esistenza totale, non perché ne è un accessorio esteriore, ma perché questa esistenza si realizza in esso. Tale senso incarnato è il fenomeno centrale di cui corpo e spirito, segno e significato sono momenti astratti»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 1972, p. 223.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 225, 236, 237.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 234.

Ecco perché nella seconda metà del capitolo in questione Merleau-Ponty può parlare della sessualità come di un «dramma» in cui entrano in connessione «le contraddizioni dell'amore», le quali dipendono dalla «struttura metafisica del mio corpo, oggetto per l'altro e al tempo stesso soggetto per me»<sup>7</sup>. A suo avviso, «la sessualità è drammatica *poiché* noi vi impegniamo tutta la nostra vita personale», in una condizione di strutturale incertezza quanto al senso ultimo di ciò che facciamo<sup>8</sup>.

La mia impressione è che in questi passi della *Fenomenologia della percezione* venga riassunta efficacemente una visione «espressivista» della sessualità umana che è quasi senso comune in Occidente almeno a partire dalla Rivoluzione sessuale degli anni Sessanta<sup>9</sup>. Quando oggi qualcuno fa un'affermazione banale come: «la sessualità è fondamentale per il benessere di coppia», ha in mente un argomento simile a quello formulato con uno stile più astratto e rigoroso da Merleau-Ponty. Mi spiego meglio. In una prospettiva non sessuofobica o, come si dice oggi *sex-positive*, una vita sessuale appagante è una componente essenziale della vita di coppia perché i rapporti sessuali implicano necessariamente intensità e intimità – due qualità strettamente collegate. L'intensità del coinvolgimento comporta infatti una forma di abbandono e di perdita dei confini del sé che rende la condizione sperimentata dagli amanti effettivamente speciale. Il sesso, per usare un lessico fenomenologico, è il prodotto di un'intenzionalità comune pre-tematica, in cui cioè si sa che cosa fare senza dirselo esplicitamente o rappresentarselo mentalmente. Il collasso nel proprio corpo senziente è un fenomeno che si presenta tuttavia in sfumature diverse nell'atto sessuale, che è un gesto solo parzialmente sottratto al controllo dell'agente. Quando funziona, il rapporto sessuale è sperimentato piuttosto dai partner come un'occasione di potenziamento *di sé*. È obbedendo a questa logica che, in una prospettiva autointeressata, una vita sessuale felice consolida una coppia e una vita sessuale infelice la mette in crisi.

Il punto, però, è spiegare nel dettaglio questa dinamica. Il contesto non è semplice. Il potenziamento di sé sembra dipendere dalla tipologia di piacere, evidentemente. Ma il piacere sessuale ha una natura singolare. Per poter essere vissuto come un evento fisico che significa qualcosa oltre sé stesso deve infatti poter essere esperito come un processo *appropriabile*, personale, in un senso diverso da quello che attribuiamo ad altri piaceri

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>9</sup> Sull'espressivismo romantico e l'etica dell'autenticità che ne è derivata cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2009.

corporei fugaci. Qui, tuttavia, il discorso si fa complicato, perché una parte importante della forza d'attrazione del piacere sessuale risiede effettivamente nel suo essere anche un piacere subpersonale, l'espressione cioè di impulsi che trascendono la sfera della coscienza vigile.

Nella *Terza elegia duinese* Rainer Maria Rilke ha tradotto poeticamente questo aspetto della vita sessuale umana con immagini memorabili: le «turbe più antiche» [ältere Schrecken]; l'«oscura compagnia» [dunkelem Umgang]; «i flutti dell'origine» [die Fluten der Herkunft]; il «sangue più antico»; l'«immemorabile linfa»; ecc.<sup>10</sup>. Quello che vuole dirci Rilke in questi versi celebri è che il corpo sessuato non è mai totalmente trasparente. Non è possibile cioè stabilire a priori a chi appartiene il piacere che gli amanti provano durante l'atto sessuale. Quando si associa l'aggettivo «carnale» alla sfera sessuale ci si riferisce di norma proprio all'esperienza del corpo in quanto entità fisica, «materia» dotata di un'intenzionalità enigmatica. L'impatto sull'immaginazione e la volontà di questa rappresentazione del corpo non può essere sottovalutato e sembra reclamare una riconfigurazione generale dell'ontologia della persona, vista ora anzitutto come un campo di forze dove agiscono impulsi, pulsioni o inclinazioni ambigui e insidiosi. È più o meno a questo che pensiamo quando sentiamo dire che la sessualità delle persone è qualcosa di importante, enigmatico e, seguendo Merleau-Ponty, «drammatico».

### 3. Un corpo senza intenzioni

È proprio contro questo modo di incorniciare l'esperienza umana dei piaceri erotici, degli *aphrodisia*, che Michel Foucault ha applicato a cavallo degli anni Settanta e Ottanta del Novecento il suo sguardo scettico e il suo empirismo radicale. In particolare, è a un'originale indagine genealogica sulla sessualità in Occidente che egli affida il compito di gettare una luce diversa sulla costellazione di intuizioni, modelli e quesiti appena illustrata. Il suo, insomma, è prima di tutto un impulso robusto a procedere con cautela e non dare nulla per scontato. Sebbene lo scenario tratteggiato sopra abbia le sembianze di un resoconto di prima mano, in realtà nemmeno Merleau-Ponty tematizza esplicitamente il concetto di «sessualità» di cui si serve nel relativo capitolo della *Fenomenologia della percezione*, ma lo assume come un dato esperienziale primario.

<sup>10</sup> R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, trad. it. di E. e I. De Portu, Torino, Einaudi, 1978, pp. 16-21 (vv. 20-22; 46; 58; 68).

Ma siamo poi veramente sicuri di sapere di cosa parliamo quando parliamo di «sesso»?

Per cominciare, la certezza di essersi attenuti a un registro strettamente descrittivo si incrina già di fronte alla constatazione che il termine stesso «sessualità», e insieme a esso la convinzione che il vocabolo denoti una sfera separata della vita umana caratterizzata da una semantica e una pragmatica a sé stanti, è un'invenzione tutto sommato recente – risale cioè al XIX secolo.

Il primo effetto di verità prodotto dalle indagini storico-concettuali del filosofo francese fa leva, dunque, su una forma radicale di ricontestualizzazione e ha essenzialmente un intento critico-negativo. Foucault opera cioè come un demolitore del sapere convenzionale. Il suo scopo principale è minare il «dispositivo di sessualità» insediato a suo avviso solo di recente nella vita quotidiana delle persone. Il risultato è una sorta di «antidoxa»: di capovolgimento del senso comune in materia di sessualità. Provo a riassumerne il succo in poche frasi, sperando di non tradire lo spirito della riflessione di Foucault<sup>11</sup>.

La sessualità umana – contrariamente a quanto ci spingerebbe a pensare un immaginario erotico centrato sulla genitalità e l'impulso riproduttivo – non è un fatto di natura. Fatti bruti di natura sono tutt'al più le sensazioni intense (in cui, notoriamente, il confine tra il piacevole e il doloroso è mobile), le superfici irritabili a cui esse ineriscono e i vari modi di gestirle (nella veste, a seconda dei casi, di economia o arte dei piaceri). Non esiste un motivo plausibile per spingere i nostri impegni ontologici oltre questi assunti filosoficamente non problematici. Va anzi guardata con sospetto la volontà di saperne di più su comportamenti che di per sé non significano altro che se stessi. Detto altrimenti, la presunzione o l'attribuzione di un'intenzionalità più complessa di quella che si manifesta superficialmente nell'atto di abbandonarsi a una sensazione intensa, anziché un intento emancipatore, può nascondere una dinamica di simultanea costruzione e costrizione di un soggetto che, a seguito della sua sessualizzazione o «libidinizzazione», è allo stesso tempo potenziato e reso più docile al disciplinamento sociale. Osservato da questo punto di vista un interesse sproporzionato per le pratiche erotiche e la loro possibile classificazione in un'ottica problematizzante lascia supporre che siano occultamente all'opera due processi convergenti di assoggettamento e soggettivazione.

<sup>11</sup> Per riassumere la posizione di Foucault mi sono basato sui tre volumi della *Storia della sessualità* (*La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1988; *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 1991; *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 1991).

Se questo invito alla ricontestualizzazione ha successo e il dispositivo della sessualità moderno perde la sua patina di ovvietà, si dischiude uno spazio pressoché illimitato per la curiosità intellettuale. Da un lato, i modi in cui operano nella società borghese le agenzie burocratiche deputate allo studio e alla sorveglianza dei casi di disagio, disfunzione o abnormalità sessuale possono essere ridescritte creativamente con ulteriori effetti di straniamento. L'obiettivo è insinuare nel lettore quantomeno il sospetto che l'invenzione moderna della sessualità, a dispetto delle sue interpretazioni libertarie, possa avere sorprendenti punti di continuità con gli assilli riscontrabili nella predicazione cristiana fin dai primi secoli. L'elemento comune, in questa prospettiva, sarebbe l'impulso a codificare, regolare e scandagliare la superficie plastica dei corpi umani gravandoli di un retroterra di intenzioni e significati opachi attorno a cui ruoterebbero le loro verità inconfessabili (che, come tali, devono essere estorte o affrancate a seconda degli umori prevalenti nella società).

Posto che l'uso dei piaceri ha un legame diretto con l'esercizio dell'autonomia personale, è inevitabile chiedersi come debba cambiare alla luce di questo sforzo di riconfigurazione del familiare la nostra comprensione degli spazi di libertà effettivamente fruibili da individui che si trovano proprio al centro del movimento a tenaglia di assoggettamento e soggettivazione appena evocato. Nella prospettiva foucaultiana i margini di libertà di cui gode il soggetto sessuato sono di due tipi opposti. Da un lato, in negativo, esiste sempre la possibilità di una resistenza locale, in quanto il potere che si realizza nelle dinamiche di *assujettissement* è non meno privo di sostanza degli esseri umani su cui si producono i suoi effetti. Dal lato opposto, quello costitutivo, il punto è capire sulla base di quali strategie o arti i soggetti possano fare leva sulla loro capacità di provare piacere per esplorare possibilità che non sono predeterminate dalle pratiche disciplinari all'opera nella società, almeno finché queste non si fissano in uno stato di dominio.

È sull'onda di questo interesse in senso lato «etico» che Foucault recupera dall'antichità precristiana, con intenti costruttivi ma non ingenuamente ottimistici, i modelli della cura e delle tecnologie del sé. La tipologia di soggettività libera che fa da sfondo a questo riciclo non tradizionalista della tradizione non si basa su una presunta libertà interiore di matrice idealistica – non scava cioè dentro il sé – ma prende forma in una relazione pratico-riflessiva del soggetto agente e pensante con sé stesso il cui scopo ultimo è la salvaguardia di uno spazio di non-identità e non-determinazione. L'esercizio soddisfacente della libertà individuale, in altri termini, non si traduce nella continua sollecitazione di una coscienza morale ipertrofica, ma nella lenta costruzione di *habitus* esemplari o, altresì, di «stilizzazione».

Concordemente con questi assunti, l'importanza dell'uso oculato dei piaceri non deriva da nessuna delle caratteristiche che il dispositivo della sessualità moderna attribuisce a una sana attività sessuale, bensì dal fatto che gli *aphrodisia* sono un terreno idoneo per l'esplorazione di situazioni limite in cui l'eteronormatività sociale può essere elusa non solo in maniera puntiforme (come nella follia, nella dissipazione o nella morte), ma nella forma dilatata e negoziata di un'arte o estetica dell'esistenza. È in questo senso che, negli ultimi anni della sua vita, Foucault ha fatto spesso riferimento alle potenzialità emancipative dei piaceri del corpo desessualizzati e alla necessità di spingere l'esperienza sensoriale e sensibile al di là degli schemi binari incardinati in una forma di vita che, sebbene non faccia certamente della libertà individuale la sua ragion d'essere, non può nemmeno impedirne completamente l'esercizio locale e interstiziale.

#### 4. Quando il corpo si fa carne

Riassumendo, secondo Foucault non solo nei piaceri erotici non accade nulla di «drammatico», nell'accezione enfatica del termine impiegata da Merleau-Ponty, ma soprattutto occorre diffidare di ogni attribuzione al sesso di un'aura sacrale o numinosa, che può soltanto nascondere un intento disciplinante. Detto altrimenti, bisogna guardarsi dall'attribuire al corpo significati che non ha: più che del «disembodiment», insomma, dobbiamo preoccuparci dell'«overembodiment» – di una cura eccessiva per ciò che il corpo potrebbe rivelarci su noi stessi.

Ma quando si è prodotta storicamente questa ipersignificazione del corpo sessuato?

Qualcosa di sottile, in effetti, è accaduto durante il crepuscolo dell'antichità classica. Nella *Confessioni della carne*, in particolare, la curiosità intellettuale del filosofo francese è solleticata preliminarmente dalla constatazione che tra la morale sessuale dei Padri della Chiesa e il governo dei piaceri degli antichi esistono sia continuità che discontinuità. Continuità nell'adesione a uno stile di vita orientato alla temperanza, alla padronanza di sé e a una concezione dei moventi dell'azione imperniata sulla polarizzazione tra ciò che è attivo e ciò che è passivo nell'uomo. Discontinuità, invece, negli effetti di soggettivazione prodotti dal modo in cui tale livello prescrittivo comune viene «significato» e tradotto in pratiche riflessive mediante la costruzione di habitus ascetici e dei relativi immaginari «aleturgici», ossia produttori di «verità»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Le confessioni della carne*, pp. 23, 415.



Se il punto è capire fino a che punto la storia del primo cristianesimo ci aiuti a comprendere genealogicamente il legame che oggi viene in genere dato per scontato tra la sessualità di una persona – e per «sessualità» intendo l'investimento, l'orientamento, il successo, la disinvoltura, la sperimentazione, la stilizzazione nella sfera degli atti, piaceri e desideri sessuali – e la sua identità – il suo *sense of self* – questo è più o meno quello che ci suggerisce Foucault: «con il cristianesimo il corpo si fa carne».

*Corps* e *chair*: come dev'essere interpretata la divaricazione semantica tra due termini che sono in genere considerati sinonimi? In sintesi l'idea è questa: nella prospettiva cristiana un fatto contingente del mondo, che non significa altro che sé stesso, cioè che «funziona» più o meno bene ed è tutt'al più manipolabile, controllabile, influenzabile, allenabile attraverso arti o tecniche estrinseche, acquista una forma di intenzionalità opaca. Diventa, cioè, un campo di significazione autonoma, la cui «verità» dev'essere fatta emergere, illuminata e tradotta in norma da un'élite di virtuosi che si autoattribuisce una missione pastorale nei confronti della massa dei non virtuosi. Questo sforzo pedagogico restringe significativamente i margini di libertà degli individui proprio perché include nella sfera della libertà responsabile anche quei processi subpersonali che in passato erano stati per lo più contemplati con distacco.

Parallelamente a questo *shift* gestaltico avviene uno spostamento della soggettività a monte e non a valle degli atti o dei comportamenti. In principio non c'è più l'azione, ma un *logos* incarnato – un senso che si annida tra le pieghe del reale, ivi comprese le sue parti meno nobili. Per gli individui in carne e ossa questo significa una sostanzializzazione e un ispessimento o irrigidimento della posta in gioco dell'essere persona che si traduce nella pastorale cristiana in un accanimento sulla questione del significato dei singoli gesti e moventi alla luce del tutto della storia della salvezza (individuale e collettiva).

Anche se si accetta senza obiezioni questo ritratto stilizzato della transizione dal mondo pagano a quello cristiano, resta comunque il problema di spiegare una simile metamorfosi sulla base di ragioni interne o di cause esterne. Mentre con uno stile espositivo che, più che fornire prove, esibisce un reticolo di informazioni significative, Foucault riesce nell'impresa di familiarizzare il lettore con una forma di vita complessa, dosando in parti uguali curiosità, rispetto e senso di estraneità, tra le righe si possono notare le tracce di una sorprendente sordità rispetto al nucleo etico-esistenziale dell'esperienza cristiana del mondo – dove per «nucleo etico-esistenziale» intendo specificamente quell'insieme di valutazioni forti e sensibilità mora-

li da cui trae origine lo scorcio tipicamente cristiano sulla condizione umana e che non è riducibile all'urgenza di codificazione, che pure ha spesso prevalso nella storia della Chiesa cattolica, e su cui si concentra il talento investigativo del filosofo francese.

Provo a spiegarmi meglio prendendo spunto dall'originale e sintomatica discussione della concezione agostiniana della carne condotta da Foucault nella parte conclusiva del libro<sup>13</sup>. Agostino notoriamente porta alle sue estreme conseguenze la cupa visione paolina della natura umana dopo la caduta. Caratteristica distintiva della condizione «postlapsaria», cioè conseguente alla caduta determinata dal peccato di Adamo ed Eva, è la scissione della volontà e, con essa, la perdita della padronanza di sé da parte dell'uomo. Secondo l'esegesi azzardata nel libro XIV della *Città di Dio*, l'inizio di questo stato di conflitto interiore coinciderebbe con il gesto di disobbedienza di Adamo ed Eva e si manifesterebbe nella forma sconcertante di un'intenzionalità latente all'opera negli appetiti, nei desideri, nelle emozioni primarie e nei pensieri che accompagnano le disposizioni spontanee di una carne in sistematica lotta contro l'autorità dello spirito<sup>14</sup>.

Ma perché questa intenzionalità indipendente del corpo è così problematica per Agostino e, più in generale, per i cristiani? Perché le movenze spontanee della carne sono più scandalose delle viscere che si torcono di fronte a un'ingiustizia che grida vendetta al cielo (lo *splanchnizesthai* di Gesù di cui si parla in Mt 14,14)? Quesiti del genere non sembrano disturbare più di tanto il ragionamento di Foucault, quasi che le intuizioni e ragioni di fondo che danno il tono alla riflessione teologica cristiana fuoriuscissero dall'orizzonte della sua indagine. In poche parole, ciò che resta ai margini dell'affresco dipinto in *Les aveux de la chair* è l'ipotesi che lo scandalo della carne concerna non tanto il dualismo tra spirito e corpo, quanto piuttosto i paradossi che affliggono gli sforzi del credente di costruire una relazione personale con un *deus absconditus*. Se questo Dio, pur nella sua inaccessibilità, è nella sua essenza più profonda amore, la relazione con esso non potrà prescindere infatti dalla appetitività, ricettività, passività – attributi tipici della carne nell'antropologia cristiana. Particolarmente urticante, pertanto, è la presenza di una forma di amore disordinato (la *cupiditas* o *concupiscentia*) che rema in direzione contraria rispetto all'*ordinata dilectio*, che si fa invece guidare e fecondare dall'amore oblativo di Dio. Osservato in quest'ottica, il dualismo tra *caritas* e *cupiditas* è un tarlo teologico ed esegetico che non può essere ridotto alla questione «giuridica» del giusto ordinamento delle varie figure della

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 372-413.

<sup>14</sup> Agostino, *La città di Dio*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992, pp. 611-613.

sovranità con cui è chiamato a fare i conti l'individuo nella relazione con sé stesso. Il punto è la glorificazione del «corpo animale» in «corpo spirituale», quando «la carne non nutrirà voglie contrarie a quelle dello spirito», perché è pur sempre «lo stesso io» che tergiversa tra la mente e una carne mossa da «moti e appetiti che non avrebbe voluto avere, eppure aveva»<sup>15</sup>.

Certo, l'ambivalenza strutturale della carne e le conseguenti tensioni irrisolte tra enfasi sul controllo di sé e retorica dell'abbandono a Dio, uso e godimento del mondo, apertura e chiusura all'alterità, realismo e idealismo, hanno alimentato costantemente l'inquietudine dei seguaci di Cristo e spianato la strada all'exasperazione delle polarità (spirito-corpo, finito-infinito, alto-basso) attorno a cui si organizza non solo la visione del mondo cristiana, ma qualsiasi tradizione religiosa che, adottando il lessico di Karl Jaspers, potremmo definire «assiale». Tutto ciò, però, non può che restare ai margini dello sguardo analitico foucaultiano, il cui impulso teorico punta chiaramente altrove. Dove esattamente? La mia impressione è che alla base del pensiero di Foucault, come di molti altri autori francesi prima e dopo di lui, vi sia una concezione vitalistica del mondo come il teatro di un conflitto non dialettico tra il flusso irrapresentabile della vita (esemplificato anzitutto dai corpi bisognosi e desideranti) e la camicia di forza che le istituzioni sociali impongono a un simile principio d'indeterminazione nel tentativo di imbrigliarlo, almeno provvisoriamente. In questo senso, a dispetto del loro apparente spessore semantico, concetti come quelli di «uso dei piaceri», «carne», «sessualità» sono tutte costruzioni labili, se non addirittura «punti fittizi». Si potrebbe anche dire che sono strutturalmente «falsi», se non fosse che la posta in gioco di questo tipo di dispositivi non è la conoscenza come tale, ma la conoscenza in quanto potere di determinare l'indeterminato (nel caso in questione il corpo come superficie e la sua capacità di estendere illimitatamente lo spettro delle sensazioni esperibili).

## 5. La posta in gioco

Qual è dunque la misura giusta da applicare al corpo sessuato – una misura che non ecceda, cioè, né dal lato di un'escarnazione che fiacca il desiderio né da quello di un'iperincarnazione disciplinante?

<sup>15</sup> Agostino, *De continentia*, 8.19 (trad. it. di V. Tarulli, *La continenza*, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 7.1: *Matrimonio e verginità*, Roma, Città Nuova, 1978, pp. 355-357). Sulla dialettica tra *cupiditas* e *caritas* in Agostino cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2004, cap. 11, e H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, trad. it., Milano, SE, 1992.

Volendo, si potrebbe riformulare il conflitto teorico che ho descritto in questo saggio come un sintomo della dialettica tipicamente moderna tra incanto e disincanto. Questa affermazione dovrebbe risultare più chiara una volta che le costruzioni biopolitiche che in età moderna hanno articolato e canalizzato la potenza enigmatica del corpo sessuato sono interpretate come l'effetto di processi di sacralizzazione anziché come meri dispositivi di assoggettamento. Per «sacralizzazione», tuttavia, bisogna intendere non tanto un processo di tabuizzazione, quanto piuttosto – sulla scia del sociologo tedesco Hans Joas – la nascita di nuovi valori, che è possibile ricostruire tessendo i fili di una genealogia non puramente negativa o de-costruttiva, ma «affermativa»<sup>16</sup>.

A questo scopo è utile immaginare le pratiche erotiche come un caso prototipico di quell'esperienza di autotrascendimento che, in un'ottica antropologica, costituisce il succo delle ierofanie. Le persone incontrano, cioè, nelle loro vite il sacro in tutte quelle circostanze in cui il bello e il sublime, Eros e Thanatos, il terrore o l'estasi, li afferrano al punto da estorcere loro un abbandono, un'apertura o, appunto, un superamento dei confini del sé che, proprio in virtù del loro carattere destabilizzante, reclamano un qualche tipo di messa in forma. Nel caso della vita sessuale umana tale demarcazione e articolazione avviene prima di tutto nella modalità della routinizzazione tramite ritualizzazione delle sensazioni eccessive che derivano in parte dal contagio emotivo, dalla sincronizzazione ritmica dei gesti, nonché dall'attenzione che tale «danza» o liturgia veicola, e in parte dalla dissonanza tra la matrice personale e subpersonale di tale esperienza.

È stato il sociologo Randall Collins a sviluppare nel suo libro *Interaction Ritual Chains* una teoria di ispirazione latamente durkheimiana che, tenendo insieme il carattere destrutturato (o dionisiaco) dell'estasi erotica e il fenomeno noto come sacralizzazione moderna della persona, consente di spiegare perché, nel ritratto della sessualità umana che ho proposto come senso comune all'inizio della mia presentazione, trascendimento e affermazione del sé possano andare a braccetto grazie a valori tipicamente moderni come il rispetto della persona e l'autenticità<sup>17</sup>.

Ma, detto ciò, quanto è importante stabilire chi ha ragione e chi ha torto in questa controversia?

La risposta a questo quesito, credo che vada cercata anzitutto nel modo in cui interpretiamo la reale posta in gioco di tali esperienze limite, inclu-

---

<sup>16</sup> H. Joas, *Come nascono i valori*, trad. it., Macerata, Quodlibet, 2021.

<sup>17</sup> R. Collins, *Interaction Ritual Chains*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2004, cap. 6.

se le esperienze erotiche. Che cosa ci aspettiamo a conti fatti da esse? Se le reputiamo in un qualche senso della parola «importanti», che impatto hanno sulle nostre aspettative di una vita, scelga pure il lettore o la lettrice l'aggettivo che preferisce, più «piena», più «autentica», più «libera», ecc.?

La mia impressione, come ho lasciato intendere fin dall'inizio, è che i beni che intravediamo e ricerchiamo in una vita sessuale felice hanno a che fare più con la trasformazione di sé che non con la padronanza, la costruzione o la stilizzazione di sé. Quando parlo di «trasformazione», è superfluo precisarlo, non ho in mente un cambiamento pianificato e realizzato, quanto piuttosto una metamorfosi «enattiva», pratica, drammatica, del proprio modo di essere aperti al mondo e agli altri, che faccia leva anche sull'intenzionalità motoria di un corpo che, per citare una conferenza radiofonica di Foucault, non potrà mai essere un corpo totalmente «utopico», ma è un corpo chiamato a misurare il proprio campo di azione nella terra incognita che si estende tra l'essere un corpo e l'averne un corpo<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> M. Foucault, *Il corpo, luogo di utopia*, trad. it., Roma, Nottetempo, 2008.

