

Sessualità senza carne

I piaceri del corpo sessuato secondo Agostino

Enrico Piergiacomi

1. Un automatismo da sfatare (corpo = carne)

Carne e corpo sono di solito considerati sinonimi. Tale identità sia logica che ontologica sembra in apparenza giustificata a livello empirico e fenomenologico. Non c'è infatti corpo privo di carne, né esperienza carnale che non sia anche corporale. Azioni, emozioni, persino intellezioni sembrano pure «incarnazioni» per il semplice fatto di essere sperimentate o attuate attraverso un corpo e di essere condizionate dall'ambiente circostante.

Eppure, il bel saggio di Paolo Costa contenuto in questo volume (*Il corpo in eccesso. Un breve viaggio tra Agostino, Foucault e Merleau-Ponty*) ha mostrato come tale identificazione sia in realtà una concezione acquisita e, soprattutto, un'acquisizione precaria. Già il Platone del *Fedone* osservava con sdegno distacco che il suo vero io (= l'anima immortale) non è incarnato, pur essendo costretto a operare per un certo tempo in un corpo. In un senso platonico, le azioni, le emozioni, le intellezioni sono sempre corporali, perché non prescindono *qui e ora* dal soma, ma possono essere disincarnate. Per esempio, diversamente dall'individuo comune che mangia e beve per ricavare piacere o perché vi trova la sua ragione di esistere, il filosofo mangia e beve per obbedire a una necessità e, dopo aver restituito il suo «debito quotidiano» alla tirannia della carne, rivolge ogni sforzo verso attività superiori, in particolare l'indagine delle idee¹.

Cavalcando più avanti nei secoli, inoltre, Costa mette opportunamente a confronto Merleau-Ponty (11-13) e Foucault (13-19), quali rappresentati delle concezioni *pro* e *contro* il nesso corpo-carne². L'oggetto di studio eletto da entrambi è l'esperienza carnale per eccellenza: la sessualità.

¹ Approfondisco quanto scrive Paolo Costa all'inizio del saggio contenuto in questo stesso volume.

² Cfr. le opere di M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 1972; M. Foucault, *Storia della sessualità*, VI: *Le confessioni della carne*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2019.

Merleau-Ponty rileva qui una forma di espressività, intenzionalità, persino trascendenza e dunque sacralità che viene qualificata come «drammatica». Gli amanti che si abbandonano al sesso sperimentano un potenziamento di sé, perché la totalità del loro essere è impegnata in un atto che li porta oltre i confini del loro essere quotidiano. Foucault svela nella sessualità, al contrario, un «dispositivo» di assoggettamento/soggettivazione che si intravede nella tendenza a «ipersignificare» il corpo sessuato. Nella sua nudità fisiologica, infatti, l'atto sessuale è una pura sensazione intensa che accompagna l'eiaculazione, sicché ogni tentativo di edificare qui uno spazio di libertà o emancipazione comporta, volontariamente o no, una forma di disciplinamento dell'esperienza. Secondo Foucault, dunque, l'equazione corpo = carne sarebbe un'acquisizione storicamente determinata, non un dato naturale. L'evento storico in questione coinciderebbe con l'inizio stesso dell'ipersignificazione della sessualità, che sarebbe avvenuto in seno al cristianesimo. A suo avviso, è con la riflessione cristiana che «il corpo si fa carne» (16), perché la carnalità viene ipersignificata come un altro da sé ostile e conflittuale, da cui il cristiano si deve il più possibile distaccare per non essere distratto dalla ricerca di Dio (19).

Foucault/Costa si richiamano a loro volta a una figura importante in questa fase di creazione del «dispositivo di sessualità», vale a dire Agostino di Ippona (18-19). In effetti, la sua riflessione pastorale-filosofica connota spesso la carne come il «teatro» di un conflitto tra lo spirito o l'anima razionale e le tentazioni della carne, che trova una sintesi più limpida nel messaggio di Paolo di Tarso (*Rm.* 7.23): «nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato»³. E tuttavia, vorrei soffermarmi in questa sede sulla «parentesi» agostiniana di Foucault/Costa per suggerire che il confronto di Agostino con la sessualità contenga in realtà anche un ulteriore spunto teorico. La mia proposta è che in Agostino troviamo strumenti per «disinnescare» il «dispositivo di sessualità» e problematizzare l'automatica equazione carne = corpo. Detto in altri termini, il precedente agostiniano nasconde al suo interno una visione della corporeità che può essere dissociata dalla carnalità. Ritornando al tema sessuale, questo comporta il paradosso di una «sessualità senza carne», o di riscoprire il corpo dietro all'intricato intreccio della carnalità guastata dal peccato.

³ Cfr. soprattutto *Città di Dio* (*Civ.*) XIV 14-26. Tutte le citazioni e traduzioni dei testi agostiniani sono ricavate dal sito <https://www.augustinus.it> (consultato: 13 settembre 2023).

2. Strumentalizzare sesso e carne: il corpo matrimoniale

All'origine della riflessione di Agostino sul sesso non c'è, in realtà, il peccato. È vero che, come ha ricordato anche Costa (18), è stata la volontaria disobbedienza a Dio ad aver gettato Adamo ed Eva in preda alla libidine (*libido*) o concupiscenza (*concupiscentia*) della carne⁴. Questo conflitto interiore consisterebbe, anzi, in una sorta di *transfer* punitivo: esso è stato innescato affinché l'essere umano «disobbediente a Dio sentisse a sua volta la disobbedienza delle sue membra contro lui stesso» (*Sulla grazia di Cristo e il peccato originale* [*De gr. Chr.*] II 34.39). Tuttavia, Agostino è anche dell'idea che la sessualità era un dato originario innocente e senza colpa nei giardini dell'Eden descritti nel libro della *Genesi*. Andando contro un'esegesi allegorica del testo sacro⁵, egli sostiene che i corpi dell'uomo e della donna esistevano prima che il tempo o la storia venissero a essere. Dio ordinò inoltre a Adamo ed Eva di moltiplicarsi (*Gn.* 1.26-28), il che non sarebbe stato possibile senza l'attività sessuale (*Sulle nozze e la concupiscenza* [*De nupt. et conc.*] I 5.6-6.7 e 21.23-22.24), da cui discende la sua esistenza prima della caduta. Nei libri contro Giuliano di Eclano⁶, la prospettiva è chiarita da Agostino sul piano terminologico sostenendo che il sesso e i generi maschile-femminile non sono «peccato», bensì «natura» (*C. Iul.* III 7.16-9.18; *C. Iul. imp.* IV 9-10).

⁴ Civ. XIV 21, *Contro le due lettere dei Pelagiani* I 15.31-16.32. Sul tema cfr. almeno J. Clémence, *Saint Augustin et le péché original*, in «Nouvelle Revue Théologique», 70, 1948, pp. 727-754; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 400-417 e C.N. De Paulo, *La fenomenologia agostiniana de la confusion*, in «Augustinus», 51, 2006, pp. 9-21. Sulle somiglianze e differenze tra *libido* e *concupiscentia*, cfr. G. Sfameni Gasparro, *Il tema della 'concupiscentia' in Agostino e la tradizione dell'ἡκράτεια*, in «Augustinianum», 25, 1985, 4, pp. 155-183 e M. Miles, *From Rape to Resurrection: Sin, Sexual Difference, and Politics*, in J. Wetzel (ed), *Augustine's City of God. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 75-92, in particolare pp. 83-86.

⁵ La «*Genesi*» alla lettera [*Gen. litt.*] III 22.34, VI 7.12, con D.G. Hunter, *Augustinian Pessimism? A New Look At Augustine's Teaching On Sex, Marriage and Celibacy*, in «Augustinian Studies», 25, 1994, pp. 153-177, cap. 3.

⁶ Esistono due versioni di questo testo contro l'omonimo pelagiano (385-455). Uno è stato pubblicato attorno al 421-422 ed è un trattato in sei libri (*Contro Giuliano* [*C. Iul.*]). L'altro è un dialogo tra Agostino e Giuliano in altrettanti volumi, che è rimasto incompiuto (*Contro Giuliano opera imperfetta* [*C. Iul. imp.*]). Sulla polemica in generale, cfr. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 408-419; P. Fredriksen, *Beyond the Body/Soul Dichotomy. Augustine on Paul Against the Manichees and the Pelagians*, in «Recherches Augustiniennes et Patristiques», 23, 1988, pp. 87-114, § III; T. Wu, *Did Augustine Lose the Philosophical Battle in the Debate with Julian of Eclanum on 'concupiscentia carnis' and 'voluntas'?*, in «Augustiniana», 57, 2007, 1/2, pp. 7-30; M. Lamberigts, *The Philosophical and Theological Background of Julian of Aelclunum's Concept of Concupiscentia*, in T. Fuhrer (ed), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, pp. 245-260; J. van Oort, *Was Julian Right? A Re-Evaluation of Augustine's and Mani's Doctrines of Sexual Concupiscentia and the Transmission of Sin: Part 2*, in «Journal of Early Christian History», 8, 2018, 1-2, pp. 1-15.

La sessualità e la corporeità non sono dunque di per sé un problema. Esse lo diventano quando si tematizza la loro destinazione, o in termini teo-ontologici quando l'essere umano per colpa del suo peccato di disobbedienza diventa, da corporeità innocente che era, una carne dai desideri incontrollati. Una caratteristica precipua della libidine è, in fondo, che essa costringe lo spirito, che è privo di sessualità ma si suppone debba controllare la corporeità e il sesso, ad andare verso il piacere dell'ejaculazione secondo modi, tempi, contesti inopportuni. A volte, anzi, spinge in tale direzione senza nemmeno riuscire a raggiungere il godimento, come accade quando il corpo è impedito dall'assecondare le voglie libidinose per impotenza o altro⁷. La soluzione prospettata da Agostino a questo disordine è molto netta. Se interpretiamo Adamo ed Eva come la coppia di sposi originaria che aveva ricevuto da Dio l'ordine di propagare la specie (*De nupt. et conc.* II 31.53; *Civ.* XIV 22), allora l'unico modo di vivere la sessualità in modo felice e di temperare la libidine sarà riavvicinarsi alla purezza primitiva con il rapporto matrimoniale, che a sua volta mira esclusivamente a generare figli⁸. Ciò permette di riscattare la stessa carne, perché i coniugi cristiani diventano una cosa sola e, insieme ad altri fedeli che adottano l'identico regime etico-sessuale, compongono le membra della grande Chiesa di Cristo⁹.

Il punto che sta a cuore ad Agostino non è tuttavia dimostrare intransigenza verso chi si abbandona alla libidine. In un estratto rivelatore del trattato *Sulla grazia di Cristo e il peccato originale*, egli suggerisce che l'auto-disciplina sessuale serve a ricongiungere l'essere umano con la sua volontà e a dominare i moti disordinati della carne. Le nozze e la «sublimazione» del principio di piacere nella spinta a generare figli educano così i coniugi a riappropriarsi del corpo. Esse «convertono in un bene grandissimo anche il male della libidine, perché della libidine *non si serve bene la*

⁷ Cfr. *De nupt. et conc.* I 6.7; *Civ.* XIV 16; P. Brown, *The Body and Society*, pp. 416-418 e T. Wu, *Did Augustine Lose the Philosophical Battle*, pp. 13-14. Sul carattere asessuato dello spirito, cfr. *Sul lavoro dei monaci* 32.40; *Sull'anima e la sua origine* IV 20.33.

⁸ *C. Jul. imp.* IV 10 e 115; *De nupt. et conc.* I 9.10, II 5.14; *Sermoni* [*Serm.*] 349.3 e 351.3-5; *Sulla dignità del matrimonio* 1.1; *De gr. Chr.* II 34.39-38.43; *Sulla dottrina cristiana* [*De doctr. chr.*] III 18.27; *Contro Fausto manicheo* 22.48. La letteratura sull'argomento è ampia. Cfr. almeno E.S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino*, in R. Cantalamessa (ed), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita & Pensiero, 1976, pp. 212-272; P.J. Cahall, *Saint Augustine on Conjugal Love and Divine Love*, in «The Thomist», 68, 2004, 3, pp. 343-373; J.C. Cavadini, *Reconsidering Augustine on Marriage and Concupiscence*, in «Augustinian Studies», 48, 2017, 1-2, pp. 183-199; K. Cooper, *A Predator and a Gentleman Augustine, Autobiography, and the Ethics of Christian Marriage*, in K. Cooper - J. Wood (edd), *Social Control in Late Antiquity. The Violence of Small Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 76-101.

⁹ *Serm.* 349.3 e *Sulla continenza* [*Cont.*] 9.23-10.24, su cui W. Otten, *Augustine on Marriage, Monasticism, and the Community of the Church*, in «Theological Studies», 59, 1998, pp. 385-405.

libidine, ma la ragione»¹⁰. La sessualità incanalata nel corpo matrimoniale ritorna per estensione a essere utile, pia, benefica, in poche parole razionale e volontaria.

Questa prospettiva comporta una triangolazione. In origine era il corpo sottomesso allo spirito e dalla sessualità spontaneamente diretta alla generazione della prole. A seguito del peccato, si accese la libidine, che turba la volontà e rende problematico quello che prima era innocente. Il pedice del processo è la carne, segno tangibile della frattura originaria che si esprime nell'involontarietà dei desideri. Se accettiamo la triangolazione, ne segue l'abbattimento dell'automatismo da cui siamo partiti. Il corpo è diverso dalla carne, perché l'uno resta il sostrato innocente e creato da Dio, dunque ancora benedetto malgrado il peccato (*C. Iul. imp.* V 8). Opporsi agli assilli carnali implica il recupero della corporeità. Si determina così una «sessualità senza carne», vale a dire una pratica del sesso affrancato dalla torbida schiavitù del desiderio disordinato.

3. I piaceri corporei della sessualità divina

C'è però un limite alla capacità di uomini e donne di poter ricostituire il corpo privo di colpa delle origini. Oltre alla nota incapacità umana di salvarsi senza l'intervento della grazia di Dio¹¹, tale riappropriazione è ostacolata dal fatto che anche la volontà più potente non può praticare l'attività sessuale senza il sussidio della libidine (*De nupt. et conc.* I 24.27). Fintanto che la carne esisterà, fino a quando il corpo animale del primo Adamo si sarà fatto spirituale con la resurrezione finale (cfr. l'esegesi diretta o indiretta di *1Cor* 15.42-55, in *C. Iul.* IV 12.58; *Cont.* 3.8; *De gr. Chr.* II 38.43; *Serm.* 243.6.6), l'umanità dovrà accontentarsi del *second best* della sessualità in equilibrio precario tra l'attrazione per la *libido* e la volontà di «cavalcarla» per obbedire al comando divino di propagare la specie.

Ciò che non è chiaro in questa prospettiva è che ruolo abbia il piacere che accompagna l'attività sessuale, nei termini concettuali che abbiamo stabilito se si gode o nel corpo, o nella carne, o in entrambi ma in modo diffe-

¹⁰ *De gr. Chr.* II 34.39-35.40, cit. 34.39 (corsivo mio). Sul concetto, cfr. anche *C. Iul.* III 7.15 e IV 13.62; *Civ.* XIV 17 e 26; *De nupt. et conc.* II 7.17-18 e 24.27; *Sul castigo e il perdono dei peccati e il battesimo dei bambini* II 22.36. Utili le riflessioni di W.M. Alexander, *Sex and Philosophy in Augustine*, in «Augustinian Studies», 5, 1974, pp. 197-208 e C. Burke, *San Agustín y la sexualidad conyugal*, in «Augustinus», 35, 1990, pp. 279-297, in particolare pp. 290-292.

¹¹ G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2001.

rente. L'unico elemento sicuro è che il godimento sessuale in sé sparisce a seguito della resurrezione. Secondo l'estratto *Civ. XXII 17*, i corpi animali resuscitati in corpi spirituali cancellano l'accoppiamento, il parto, il desiderio e persino il matrimonio (*Mt. 22.29-30*), ma non la differenziazione di genere («A quei corpi dunque si sottrarranno le imperfezioni, si conserverà la natura»). I genitali sia maschili che femminili sopravvivranno come re-taggio della vittoria sul male passato e, soprattutto, si esporranno alla vista come prove della sapienza e della bontà di Dio in quanto creatore¹². La resurrezione comporta, dunque, anche il superamento del comando divino di crescere e propagarsi. La probabile ragione è che, per Agostino, questo comandamento era finalizzato a creare un'umanità sufficientemente numerosa per popolare la *civitas Dei*, fuori dal tempo e dalla storia¹³. Esaurito questo compito predestinato da Dio, i due sessi perdono le loro funzioni e mantengono solo la loro forma bella.

L'estratto *Civ. XXII 17* sembra pertanto suggerire che il piacere sessuale sparisca con il corpo risorto e, per estensione, che fosse legato alla carne. Si tratta, però, di una mezza soluzione, dal momento che resta da appurare se il godimento avrebbe mantenuto un suo spazio durante il compimento del comando di Dio di popolare la terra e la futura *civitas Dei*, se Adamo ed Eva non avessero commesso peccato. Su questo punto, è interessante notare che Agostino si mantiene prudente, se non ambiguo, come emerge dalla polemica con Giuliano:

«Al pari delle altre membra, anche i genitali sarebbero stati mossi dalla volontà e non eccitati dalla libidine, *oppure, se vogliamo, sarebbero stati mossi dalla libidine* (non intendiamo rattristarvi troppo a suo riguardo) ma non quale essa è, bensì da una libidine posta al servizio della volontà» (*C. Iul. IV 11.57*).

«Bisogna dunque concludere che lì non c'era alcuna concupiscenza della carne, ma si viveva in modo tale che tutto il necessario veniva ottenuto con appropriati compiti delle membra, senza alcun movimento libidinoso ... *oppure, per non offendere troppo quelli che in qualche modo difendono i piaceri del corpo, che ivi c'era la libidine dei sensi carnali*, ma in tutto soggetta alla volontà razionale, che era presente solo per servire alla salute del corpo o alla propagazione della stirpe ed in misura tale da non distrarre per nulla la mente dalla gioia della celeste contemplazione, escludendo qualunque vano o importuno movimento» (*C. Iul. IV 14.69*).

¹² J.V. Burrus - M.D. Jordan - K. Mackendrick, *Seducing Augustine. Bodies, Desires, Confessions*, New York, Fordham University Press, 2010 pp. 98-112, qui p. 108: «sensual delight seems to have contracted into the visual». Cfr. più in generale T. Fuhrer, *Körperlichkeit und Sexualität in Augustins autobiographischen und moraltheoretischen Schriften*, in B. Feichtinger - H. Seng (edd), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, München - Leipzig, Saur, 2004, pp. 173-188, qui pp. 183-185; M. Cutino, *La différenciation sexuelle et son accomplissement eschatologique chez Augustin*, in «Revue des sciences religieuses», 94, 2017, 4, pp. 565-588.

¹³ *Civ. XIV 26*. Miles, *From Rape to Resurrection*, pp. 88-92, evidenzia il lato politico della teoria della resurrezione.

«... ma essa o non sarebbe esistita affatto negli uomini, così che questi, come si servono delle altre membra per le loro opere congrue, altrettanto si servissero anche dei genitali mossi dalla volontà per l'opera della generazione; o la libidine non sarebbe nell'uomo tale e quale è nelle bestie, bensì pronta a servire al primo cenno della volontà e mai, nemmeno in mezzo alla voluttà, capace di distogliere la mente dalla vigilanza del pensiero» (*C. lul. imp.* IV 43; tutti i corsivi sono miei).

Questi sono solo alcuni dei molti estratti della polemica con Giuliano (cfr. anche *C. lul.* VI 9.26; *C. lul. imp.* I 68, II 45, II 122, V 17, V 20) che manifestano la struttura ricorrente dell'*aut aut*. Secondo Agostino, o Adamo ed Eva non provavano alcuna libidine e quindi eccitazione piacevole, o avevano impeti libidinosi, ma non violenti e comunque sempre concordi alla volontà / alla ragione. Ma come Agostino è incerto o ambiguo nel porre la questione, così è altrettanto diversificato e ambivalente nella risposta.

Da un lato, l'analogia dell'atto sessuale compiuto prima del peccato con la seminazione del campo sembra escludere il piacere¹⁴. La mano del contadino che lancia il seme (= l'uomo) compie tale azione senza piacevolezza, mentre la terra stessa (= la donna) fruttifica senza eccitazione. Unita all'osservazione che nei santi non c'è *libido* (*De doct. chr.* III 12.20), l'analogia suggerisce che l'iaculazione di Adamo ed Eva – i quali erano allora ricolmi di santità – sarebbe potuta avvenire senza trasporto piacevole grazie alla volontà, in modo simile all'espiazione volontaria e priva di piacevolezza dell'aria respirata (*C. lul.* IV 14.68).

Dall'altro lato, a favore dell'esistenza di una libidine controllata e quindi una piacevolezza pacifica¹⁵ interviene la constatazione che l'Eden era il luogo pensato da Dio per far godere di molti piaceri dei sensi, dalla vista della bellezza del giardino al consumo di frutta buona da mangiare¹⁶. Sarebbe dunque strano pensare che il creatore avrebbe negato una delle esperienze più piacevoli che l'essere umano può provare in uno spazio colmo di delizie. Tale seconda alternativa sembra pertanto difendibile, a patto che si

¹⁴ *Civ.* XIV 23.2-24; *C. lul.* IV 14.69; C. Burke, *San Agustín y la sexualidad conyugal*, p. 293; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 407-408; J.V. Burrus - M.D. Jordan - K. Mackendrick, *Seducing Augustine*, pp. 101-102. Secondo Brown, *The Body and Society*, pp. 402-403, Adamo ed Eva godevano solo delle gioie dell'amicizia.

¹⁵ Anche immune da quella che altrove Agostino chiama *libido dominandi* dell'uomo sulla donna. Cfr. J.C. Cavadini, *Feeling Right: Augustine on the Passions and Sexual Desire*, in «Augustinian Studies», 36, 2005, 1, pp. 195-217.

¹⁶ *C. lul. imp.* I 71. Sposano questa interpretazione T.J. van Bavel, 'Fruitio', 'delectatio' and 'voluptas' in Augustine, in «Augustinus», 37, 1993, pp. 499-510, qui pp. 507-508; E. Sawyer, *Celibate Pleasures: Masculinity, Desire, and Asceticism in Augustine*, in «Journal of the History of Sexuality», 6, 1995, 1, pp. 1-29, in particolare pp. 14-19; e P. Fredriksen, *Beyond the Body/Soul Dichotomy*, pp. 109-110; P.J. Cahall, *Saint Augustine on Conjugal Love and Divine Love*, pp. 350-351 e 357. Nemmeno nei sensi originari c'è dunque concupiscenza: cfr. E.S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino*, pp. 250-251.

ammetta che il piacere sessuale provato da uomini e donne senza peccato non fosse violento, disordinato, distruttore della volontà.

Poiché Agostino non scioglie l'*aut aut*, è impossibile appurare quale sarebbe stata la sua preferenza. L'impressione è che egli sospendesse il giudizio: ragionare cosa avrebbe provato un corpo senza peccato è futile, giacché il peccato è avvenuto. Si intuisce anche dagli estratti citati, però, che Agostino forse prendeva più sul serio la prima alternativa. In due casi in cui concede per ipotesi la seconda, infatti, lo fa ironicamente per non «rattristare» o «scontentare» Giuliano, quindi il suo avversario (*C. Iul.* IV 11.57 e 14.69). Va aggiunto che la prefigurazione della scomparsa del godimento sessuale in *Civ.* XXII 17 può rafforzare l'ipotesi che Adamo ed Eva non godevano della sessualità. Perché Dio avrebbe creato un'affezione piacevole destinata, nel lungo termine, a sparire?¹⁷ In ogni caso, la seconda alternativa non è empia né trascurabile¹⁸ ed è per questo che, pur con le dovute cautele, il Padre della Chiesa non la tace del tutto.

Ma quand'anche Agostino escludesse il godimento sessuale libero da peccato, dunque pensasse che il sesso tra Adamo ed Eva fosse impassibile come i moti della respirazione, non per questo egli avrebbe escluso dei piaceri molto peculiari. Il finale dell'estratto *C. Iul.* IV 14.69 menziona che i corpi di Adamo ed Eva non distraevano «per nulla la mente dalla gioia della celeste contemplazione». Essi sarebbero stati anzi coinvolti da tale esperienza e ne avrebbero ricavato godimento. Il corpo gode perciò dello spirito, potremmo dire che lo stimolo spirituale causa dei diletti corporali¹⁹. Contro l'obiezione che il termine «gioia» non ha connotazione edonistica, si può rispondere che, altrove, Agostino qualifica la contemplazione religiosa in termini di piacere (*voluptas*) in senso forte. Segnalo qui due brani che saranno meglio indagati in altra sede e avranno un impatto forte sul movimento dell'edonismo religioso di età rinascimentale, che identifica la vita piacevole con la condotta religiosa²⁰. Il primo è la piacevolezza della visione

¹⁷ *Contra* E. Sawyer, *Celibate Pleasures*, p. 17: «in the ideal City of God, sex would not be absent; it would simply be controllable».

¹⁸ E.S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino*, pp. 251-262. *Contra* W.M. Alexander, *Sex and Philosophy in Augustine*, pp. 203-204: Agostino avrebbe preferito l'alternativa di una libidine attivata dal comando della volontà.

¹⁹ J.V. Burrus - M.D. Jordan - K. Mackendrick, *Seducing Augustine*, pp. 125-127, rinforzano questa mia proposta osservando che Agostino a volte parla delle gioie spirituali in analogia con i godimenti del corpo. Nei corpi macchiati dal peccato, invece, l'eiaculazione e l'orgasmo fanno dimenticare sia Dio, sia sé stessi. Cfr. qui J.B. Miller, *To Remember Self, to Remember God: Augustine on Sexuality, Relationality, and the Trinity*, in J.C. Stark (ed), *Feminist Interpretations of Augustine*, University Park PA, The Pennsylvania State University Press, 2007, pp. 243-279, in particolare pp. 255-262.

²⁰ Mi permetto di rinviare qui a E. Piergiacomi, *'Amicus Lucretius'.* Pierre Gassendi, il «*De rerum*

dell'ordine che regola provvidenzialmente l'universo, descritto da Agostino nel dialogo *Sulla musica* (VI 11.29). Il secondo è il paragone dell'attrazione verso Dio operata dalla grazia con la spontanea ricerca del piacere, che non comporta alcuna violenza e anzi viene assecondata dalla persona che riconosce il bene di tale attrattiva (*Commento al Vangelo di Giovanni* 26.2.4–5). I corpi di Adamo ed Eva avrebbero allora goduto di questa visione beatifica, da cui la carne guastata dal peccato invece distrae con la sua morbosa attrazione verso la libidine.

Niente impedisce di supporre, tuttavia, che l'*aut aut* di Agostino potesse ammettere sia l'uno che l'altro godimento corporeo. Adamo ed Eva avrebbero potuto apprezzare, prima del peccato, tanto la visione di Dio che avrebbe coinvolto anche le più intime fibre corporee, quanto il piacere di eiaculare il seme che genererà nuova prole cara al creatore. L'esito è comunque il raggiungimento di una «sessualità senza carne» anche nell'Eden, perché lì la libidine carnale non avrebbe avuto influenze nefaste sui corpi dell'uomo e della donna, sulla loro devozione e sui loro piaceri.

4. Risultati e problemi

Il presente contributo ha tentato un'indagine sulla teoria della sessualità di Agostino a partire dall'interessante studio di Costa che, in dialogo con Foucault, ha problematizzato l'identità corpo = carne, suggerendo che essa è una costruzione storica nata in seno al cristianesimo. Pur condividendo questa tesi storica, suffragata dalla concezione agostiniana della carnalità come spazio intimo in cui ha luogo, dopo il peccato, un conflitto tra la volontà e la libidine, ho provato a mostrare che la questione è anche più ampia. Agostino ha un'idea positiva del corpo, che è stato creato da Dio innocente e docile ai comandi della ragione. La sessualità stessa è vista come in sé pura, giacché è stata pensata per generare una prole cara al creatore, con o senza il piacere dell'eiaculazione, nonché per partecipare alla piacevole contemplazione dell'universo. Gli assilli carnali sono pertanto assenti nei corpi di Adamo ed Eva, mentre sono in buona parte – ma non del tutto – governati dalla volontà entro la relazione matrimoniale. Si può pertanto attribuire ad Agostino la credenza in una «sessualità senza carne», se si adotta un regime etico-religioso che consente di riappropriarsi entro certi limiti del corpo incorrotto delle origini.

natura» e l'edonismo cristiano, Berlin - New York, De Gruyter, 2022, pp. 30-80 e 250-311, qui p. 254. Sulla valorizzazione agostiniana del piacere, cfr. anche T.J. van Bavel, *'Fruitio', 'delectatio' and 'voluptas' in Augustine*.

Quali sono i benefici e gli svantaggi di una simile prospettiva? Quanto ai primi, credo che Agostino aiuti a ridimensionare la tradizionale dicotomia corporeale-spirituale²¹. Se il corpo non è malvagio in sé, perché la carne diventa nociva solo per il cattivo uso della volontà, allora non esiste un polo per natura negativo che si contrappone a uno solo positivo. A conti fatti, lo spirito può commettere errori non a causa della carne: al contrario, la carne viene trascinata nella rovina a causa dello spirito. Inoltre, la prospettiva agostiniana aiuta a rileggere in modi inconsueti il principio di piacere. Secondo la stessa logica qui adottata, il godimento (sessuale e non) non ha niente di sconveniente in sé, anzi è effetto o concomitante dell'esperienza religiosa. Il piacere diventa cattivo, di nuovo, solo quando l'errore travia il corpo innocente in una carne diabolica. Agostino presenta, pertanto, una prospettiva edonistico-teologica che varrebbe la pena riscoprire e approfondire.

D'altro canto, i limiti della prospettiva agostiniana è che, forse, essa presenta un modo molto sofisticato di rafforzare il «dispositivo di sessualità» foucaultiano. La maggiore obiezione che si può muoverle è che il riconoscimento che – prima del peccato – esisteva un corpo sessuato ipersignifica a sua volta la corporeità, non troppo diversamente dal senso comune, o dalla più raffinata teoria di Merleau-Ponty. Agostino paradossalmente marca che il «corpo si fa carne» immaginando uno spazio metafisico (= l'Eden) in cui esso non era carnale e, ponendo tale corporeità innocente quale modello, disciplina con il matrimonio la sessualità tra coniugi²². La critica al «dispositivo» foucaultiano si ferma quindi più alle parole che ai fatti.

Per sfuggire almeno in parte a tale obiezione, è forse possibile affermare semplicemente che c'è un lato «morto» e uno «vivo» della riflessione agostiniana. Il richiamo a una corporeità incorrotta delle origini può indubbiamente avere effetti repressivi sui corpi reali dell'esperienza. Qui occorre prendere distanza cosciente. Tuttavia, questa stessa teoria religiosa-metafisica valorizza la dimensione incolpevole dell'esperienza del piacere e della sessualità, aprendo così la via per un edonismo costruttivo.

²¹ Cfr. qui soprattutto P. Fredriksen, *Beyond the Body/Soul Dichotomy*.

²² Una sintesi dei detrattori del Padre della Chiesa è in M. Lamberigts, *A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality*, in R. Dodaro - G. Lawless (edd), *Augustine and His Critics*, London - New York, Routledge, 2000, pp. 175-195, accompagnata da una temperata apologia. Utile anche S. Schafer, *Marriage, Sex, and Procreation: Contemporary Revisions to Augustine's Theology of Marriage*, Eugene OR, Pickwick, 2019.