

In corso di pubblicazione in *Figures of desire*, ed. by A. Paravicini Bagliani - P. Silanos, SISMEL [Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino], 'Micrologus' Library, Firenze 2024.
[Atti del Convegno dell'Università di Bari Aldo Moro, maggio 2022, su "Figure del desiderio. Testi e contesti nel Mediterraneo medievale e oltre"]

Costantino Esposito

Agostino d'Ippona e la liberazione del desiderio

1. Il desiderio come natura e come storia¹

Se volessimo delineare una storia del desiderio umano senza dubbio dovremmo riconoscere il pensiero di Agostino d'Ippona come un momento assolutamente fondativo. E fondativo non tanto nell'ordine della descrizione psicologica o in quello della definizione dottrinale, tanto meno nell'ordine della prescrizione morale, bensì in quello della struttura ontologica dell'esistenza umana, intesa come esperienza consapevole di sé e del mondo. Il desiderio è per così dire "inventato", reperto da Agostino nella sua natura "originale", quella di un'esperienza *sui generis*, non facilmente riducibile al mero istinto *naturale* o biologico, il quale mira a una soddisfazione che possa estinguerlo (per quanto, come vedremo, esso è anche e forse in prima istanza questo); ma irriducibile pure all'impulso volontario, sempre alla ricerca di un'affermazione di sé e di un possesso del mondo che, lasciati a sé stessi, portano inevitabilmente alla tragica *hybris* sanzionata dal fato degli antichi.

Dalla tradizione platonica, certo, Agostino mutua l'idea di un'erotica del desiderio, l'attrazione del bello, del vero e del giusto che ridesta l'anima e la muove verso il bene – l'essenza ideale dell'essere – e verso l'Uno². E tuttavia, nelle sue mani quest'idea diventa un'altra cosa, non più un'ascesa dialettica dell'anima, ma niente di meno che la sua stessa storia. L'originalità fondativa, l'inizialità costitutiva della concezione agostiniana del desiderio consiste nel fatto di aver trasformato una legge inevitabile di natura in una relazione *storica* tra il desiderante e l'oggetto del suo desiderio, una relazione implicante, insieme, impulso organico, intelligenza del senso e volontà libera. Per Agostino il desiderio diventa il nome dell'esperienza a partire dalla quale acquistano un nuovo

¹ I testi agostiniani in originale sono tratti dalle relative edizioni critiche di riferimento: CCL (Corpus Christianorum. Series Latina, Brepols, Turnhout 1951-), CSEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienna 1866-), NBA (Nuova Biblioteca Agostiniana: Opere di sant'Agostino, edizione latino-italiana, Città Nuova, Roma 1965-2005, 36 voll. in 61 tomi), PL (Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. J-P- Migne, Garnier, Paris 1844-64, 221 voll.). Le traduzioni italiane sono dell'autore del presente saggio. – Si ringrazia particolarmente Giovanni Catapano per la consulenza filologica e il proficuo confronto sulla linea interpretativa qui adottata riguardo al fenomeno del desiderio in Agostino.

² Cfr. A. Peperzak, *Das Begehren: Platon-Augustinus-Bonaventura*, in T. Schlicht (Hrsg.), *Zweck und Natur. Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*, Brill-Wilhelm Fink, Leiden-Boston 2011, pp. 37-52.

significato, finora inedito, *entrambi* gli elementi fondamentali della sua riflessione, l'io e Dio³. Ma la cosa va anzitutto chiarita attraverso una disamina linguistica: è nel lessico stesso del desiderio che Agostino mostra la potenza, l'ambiguità e infine la liberazione di questo fenomeno.

2. *Appetitus corporis*

Cosa vuol dire che gli esseri umani sono *per natura* esseri desideranti?⁴ Noi ritroviamo in Agostino almeno tre termini che esprimono il fenomeno ampio del desiderio: *appetitus*, *desiderium*, *cupiditas* (e il connesso *concupiscentia*)⁵, che poi a loro volta si estendono ulteriormente, da un lato alla *libido*, dall'altro – seguendo il filo della *voluntas* – sino all'*amor*.

La prima fondamentale partizione è tra l'*appetitus* da un lato e il *desiderium* e/o la *cupiditas* dall'altro, perché nel passaggio tra i due interviene esplicitamente l'azione della volontà.

L'appetito indica la facoltà interna della natura animale dell'uomo, che questi condivide con tutti gli esseri non razionali. Come leggiamo nel libro V del *De Civitate Dei* (composto nel 413), se Dio onnipotente è il «creatore e fattore di tutte le anime e di tutti i corpi», allora questi ultimi possono essere «felici in quanto partecipano di lui», vale a dire «felici nella verità e non nella vanità» (*veritate, non vanitate felices*). Certo, il caso più evidente è l'essere umano, creato come l'«animale razionale composto di anima e di corpo», punito giustamente da Dio dopo il peccato, ma al tempo stesso non abbandonato senza la sua misericordia. Ciò che in questo contesto viene particolarmente sottolineata è l'universale armonia o l'accordo (*convenientia, pax*) che connette fra loro tutti gli esseri viventi: i buoni e i cattivi hanno l'essere in comune con quello delle pietre, una vita seminale comune a quella degli alberi, la vita sensitiva in comune con gli animali, quella intellettuale in comune con gli angeli. Se in Dio è ogni misura, bellezza e ordine, come ogni proporzione, numero e peso (*a quo [Deo] est omnis modus omnis species omnis ordo; a quo est mensura numerus pondus*), è da lui che deriva a ogni essere la sua propria natura, quale che sia il suo genere e il suo valore. In quest'ordine trova il suo posto di rilievo anche l'*appetitus*, per quanto connotato ancora in senso non razionale:

«Egli ha dato origine anche alla carne, le ha dato la bellezza, il vigore, la fecondità nel riprodursi, la disposizione delle membra, la buona salute complessiva. All'anima irrazionale ha dato la memoria, il senso e l'*appetito*, mentre a quella razionale ha dato anche la mente, l'intelligenza e la volontà. Egli non ha lasciato senza accordo, e per così dire senza una qualche armonia tra di loro, non solo il cielo e la terra, o l'angelo e l'uomo, ma anche gli organi interni del più infimo

³ «–Ratio: Quid ergo scire vis? [...]. –Augustinus: Deum et animam scire cupio. –R.: Nihilne plus? –A.: Nihil omnino»: *Soliloquia* [CSEL 89] I, 2.7.

⁴ Per una ricognizione sintetica del problema a livello antropologico si veda J. Disse, *Desiderium. Eine Philosophie des Verlangens*, Kohlhammer, Stuttgart 2016.

⁵ Per uno sguardo d'insieme si possono consultare le seguenti voci, di grande utilità: G.J.P. O'Daly, *Appetitus*, in C. Mayer (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. I, Schwabe, Basel 1994, coll. 420-423; G. Bonner, *Concupiscentia*, ivi, coll. 1113-1122; Id. *Cupiditas*, in C. Mayer (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. II, Schwabe, Basel 2002, coll. 166-172; J. Doignon, *Desiderare, desiderium*, ivi, coll. 306-309.

animale, la piuma di un uccello, il fiorellino del campo, la foglia di un albero. Allo stesso modo non si deve assolutamente pensare che egli abbia voluto che i regni umani, con le loro dominazioni e le loro sottomissioni, fossero estranei alle leggi della sua provvidenza»⁶.

L'*appetitus* è come l'istinto a desiderare a livello sensibile, che appartiene all'ordine provvidenziale con cui Dio dispone e predispone universalmente tutti gli esseri, e che per questo mantiene una sua originaria funzione – funzione come modalità specifica nell'ordinamento totale – anche nell'essere umano, cioè in quel vivente la cui caratteristica risiede nel possesso e nell'uso della *mens* (ossia, come si è appena letto, *intellegentia* e *voluntas*). In tal senso esso ha senza dubbio una sua intrinseca positività. Si consideri per esempio il caso dell'appetito sessuale, di cui Agostino parla nello scritto *De continentia*, in un passaggio che potrebbe sembrare paradossale in quanto ammette la falsità di un certo tipo di continenza, come quella propugnata dai manichei: proprio perché questi ultimi non accettano il fatto che Cristo abbia assunto l'intera natura umana – anima e corpo – per liberare tutto l'umano, la loro continenza risulta falsa (*Manichaeos fallaciter continentis*) e addirittura, dall'essere un dono di Dio – quella vera, s'intende –, diventa un «veleno del diavolo» (*virus diaboli*)⁷. E lo diventa paradossalmente quando viene intesa come una liberazione spirituale dal corpo e dai suoi appetiti, mentre essa è in verità una liberazione del corpo, e quindi conseguentemente dei suoi impulsi appetitivi.

Il punto decisivo per giudicare criticamente tra vera e falsa continenza non dipende da una presupposta regola morale – sorprendentemente rispetto a quanto ci si aspetterebbe, per Agostino la continenza non è in quanto tale necessariamente un bene –, ma dipende dall'assunzione di sé come essere donato e ordinato dal creatore. Un'assunzione che a sua volta non è l'esito di una mera acquisizione teologico-dottrinale, ma è la scoperta che Agostino fa grazie all'incontro con il «Salvatore», che mai come in questo caso non significa solo che Cristo ci redime dal peccato, ma anche – e prima ancora – che egli «salva» la nostra stessa natura: il nostro corpo non meno che il nostro spirito. Anzi salva la nostra anima proprio attraverso il suo corpo. E difatti, quel «pazzo furioso» (*insanissimus*) del manicheo, afferma che «la carne di Cristo» non fu vera, ma solo apparente (*de carne Christi dicit [...] quod non fuerit vera, sed falsa*)⁸. La continenza non è mai dunque una pura e semplice astensione dall'appetito della carne, tanto meno una teorizzata astinenza:

«non di tutti coloro che sanno contenersi in qualcosa o che riescono mirabilmente a frenare le passioni della carne o quelle dello spirito si può dire che abbiano quella continenza dei cui

⁶ «...qui dedit et carni originem pulchritudinem valetudinem, propagationis fecunditatem membrorum dispositionem salutem concordiae; qui et animae irrationali dedit memoriam sensum appetitum, rationali autem insuper mentem intellegentiam voluntatem; qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contentibilis animantis viscera nec avis pinnulam, nec herbae flosculus nec arboris folium sine suarum partium convenientia et quadam veluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse: *De Civ. Dei* [CSEL 40/1-2] V, 11.

⁷ *De cont.* [CSEL 41] 12.26.

⁸ *De cont.* 10.24.

vantaggi e della cui eccellenza stiamo parlando. Ci sono ad esempio alcuni che – per strano che possa sembrare – si contengono per motivi di incontinenza, come una donna che si rifiuti a suo marito perché l'ha giurato al suo amante. Altri invece si contengono commettendo ingiustizia, come quando una persona sposata, uomo o donna che sia, si rifiuti di assolvere ai doveri coniugali perché è ormai in grado di dominare l'istinto sessuale [*talem corporis adpetitum*]. E ci sono anche quelli che si contengono perché ingannati da una falsa credenza, inseguendo cose vane e sperando di ottenerle: tra questi rientrano tutti gli eretici e quanti cadono in errore in nome della religione»⁹.

Di conseguenza, è bene tenerlo a mente, il desiderio “positivo” non è *tout court* un appetito dominato e canalizzato nel canone dell'ordine (meramente) spirituale o morale; al contrario è l'ordine morale che nasce dalla liberazione dell'appetito, nel senso preciso che quest'ultimo viene vissuto secondo la propria natura originale, come un corpo che diviene carne – corpo donato e a sua volta offerto – grazie al fatto che lo stesso *Verbum caro factum est*¹⁰.

3. Sanare il desiderio

A questo punto s'impone in Agostino una questione tanto necessaria quanto delicata, se è vero che dalla sua comprensione dipende – ed è effettivamente dipesa per la posterità – la direzione della sua antropologia teologico-morale e ancor più della sua ermeneutica ontologico-esistenziale. La questione riguarda niente di meno che la sempre possibile, e per certi versi inevitabile tendenza dell'appetito (dovuta evidentemente al peccato originale) a decadere rispetto alla sua stessa natura creata. Quest'ultima era stata costituita da Dio come desiderio dell'eterno e dell'infinito, e decade nell'accontentarsi di una precaria soddisfazione, come è quella procurata da beni finiti. Il punto critico, in altri termini, concerne il rapporto tra la dinamica desiderante dell'essere umano, che cerca sempre la soddisfazione del suo appetito, e l'urgenza continuamente ridestata da Agostino nei suoi

⁹ «...non omnis, qui aliquid continet vel ipsas etiam carnis aut animi libidines mirabiliter continet, istam continentiam, de cuius utilitate et decore disserimus, habere dicendus est. Quidam enim, quod mirum dictu videri potest, per incontinentiam continent; velut si se mulier contineat a marito, quia hoc iuravit adultero. Quidam per iniustitiam, velut si miscendi sexus non reddat coniux coniugi debitum, quia ipse vel ipsa iam potest vincere talem corporis adpetitum. Item quidam continent decepti fide falsa et vana sperantes, vana sectantes: in quibus sunt omnes haeretici et quicumque sub nomine religionis aliquo errore falluntur»: *De cont.*, 12.26. – Sull'argomento cfr. J.M. Evans, *Augustine and the Problem of Bodily Desire*, «Augustinian Studies», 52 (2021), pp. 161-183.

¹⁰ Leggiamo nel Commento agostiniano al Vangelo di Giovanni: «poiché il Verbo si è fatto carne, e abitò fra noi, con la sua stessa nascita ci ha procurato il collirio con cui pulire gli occhi del nostro cuore, così che, attraverso la sua umiltà, potessimo vedere la sua maestà. [...] E come prosegue? *E noi abbiamo visto la sua gloria*. Nessuno avrebbe potuto vedere la sua gloria, se prima non fosse stato guarito attraverso l'umiltà della carne. [...] Sei stato accecato dalla polvere, e con la polvere sarai guarito: la carne ti aveva accecato, la carne ti guarisce. L'anima era diventata carnale acconsentendo ai desideri carnali [*consentiendo affectibus carnalibus*] da cui l'occhio del cuore era stato accecato. Il Verbo si è fatto carne: questo medico ti ha procurato il collirio»: *In Iohannis ev. tr. CXXIV* [CCL 36] II, 16. Una conferma che la liberazione *dalla* carne (e dalle sue «affectiones» intese come «vitia»), coincide alla fine con una liberazione *della* carne (intesa come la carne *umana* divenuta carne di Cristo).

lettori – ma direi soprattutto in sé e per sé stesso – di giudicare ciò che soddisfa veramente il desiderio e ciò che invece lo blocca e lo riduce. La questione, dicevamo, è delicata, perché questo giudizio di corrispondenza critica tra il *desiderium* e il suo *desideratum* rischia spesso – complice a volte lo stesso Agostino – di essere fraintesa come un programma di mortificazione del piacere che ci arrecano i beni finiti e corporei, e ridotta a una strategia di irregimentazione del godimento sensibile.

Certo, è assolutamente chiaro che per Agostino il desiderio può trovare compimento pieno in quella soddisfazione che solo la grazia divina è in grado di procurarci¹¹. Ma questa grazia non dà all'uomo solo la capacità di intraprendere la via ardua della continenza, che all'uomo di per sé sarebbe impossibile, ma dà al tempo stesso – anzi ancor prima di avviarsi su quella strada, e come condizione per farlo – una soddisfazione ancora più grande, molto più grande, infinitamente grande a confronto delle piccole soddisfazioni degli appetiti mondani. I quali sono svalutati non appena perché mondani, ma soprattutto perché non soddisfano quanto il nostro desiderio si aspetterebbe da essi. Non perché sono troppo (nel senso di esagerati, eccessivi, incontinenti), ma perché sono *troppo poco*.

Questa scoperta dell'appetito vero (e dunque corrispettivamente della vera soddisfazione) si rende esplicita già a partire dall'appetito corporeo. Se è vero infatti che quest'ultimo tende di per sé al piacere dei sensi, non è semplicemente separando il desiderio dal piacere che lo si potrà “convertire” al bene spirituale. Al contrario, è sperimentando una soddisfazione “spirituale”, cioè un piacere incomparabilmente più pieno e adeguato di quello solo sensibile, che quest'ultimo sarà giudicato incapace di colmare tutta l'attesa del nostro desiderio¹². Nell'esperienza umana già la dinamica intrinseca all'*appetitus corporis* attesta la storia del desiderio, anche solo seguendo il filo della soddisfazione più o meno adeguata all'appetito stesso. Non per la mortificazione ma per un sovrappiù di godimento.

Tra i diversi testi che si potrebbero addurre riguardo a tale questione soffermiamoci su alcuni passaggi del *Contra Iulianum* (scritto nel 421), in cui Agostino risponde con puntigliosa polemica alle accuse rivoltegli appunto da Giuliano, vescovo di Eclano, circa la presunta condanna che lo stesso Agostino avrebbe emesso contro il matrimonio, a motivo dell'inevitabile concupiscenza carnale in cui si incorrerebbe in esso, nonché per la generazione di figli a cui viene trasmesso il peccato, e che dunque risulterebbero soggetti al diavolo. Su questa base Giuliano arriva ad accusare Agostino di reiterare l'ideologia manichea, svalutando come malvagia la natura umana in quanto creata da un eterno principio cattivo (da cui bisogna liberarsi) frammisto a un'altrettanto eterna natura buona. In tale contesto, utilizzando il codice della strategia anti-eretica per attestare la verità della dottrina cristiana, Agostino rovescia l'accusa di Giuliano, ribadendo il proprio netto anti-manicheismo: il coniugio e l'unione dei sessi costituiscono di per sé una realtà buona, o almeno originariamente buona (cioè non gravata dalla concupiscenza) prima del peccato; ma anche dopo la caduta in essi si fa «buon

¹¹ Sul rapporto desiderio/grazia rinviamo a G. Bonner, *The Desire for God and the Need for Grace in Augustine's Theology*, Atti del Congresso internazionale su sant' Agostino nel XVI centenario della conversione, vol. I, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma 1987, pp. 203-15.

¹² Sul carattere “spirituale” del desiderio si veda W.S. Babcock, *Augustine and the Spirituality of Desire*, «Augustinian Studies», 25 (1994), pp. 179-199.

uso» di cose riprovevoli (*usus malus bonorum*)¹³, come appunto la libidine sessuale e la concupiscenza dei corpi, ad esempio per evitare l'adulterio e per la generazione dei figli, fermo restando che il meglio sarebbe la continenza, non solo fuori ma anche dentro il matrimonio¹⁴.

Ma la strategia di Agostino punta a far scoppiare il vero *casus belli* della disputa, mostrando che la posizione di Giuliano finirebbe inevitabilmente per confermare l'eresia pelagiana, in quanto ammetterebbe (giustamente) la bontà della natura umana come «opera divina», ma al tempo stesso non ammetterebbe (del tutto erroneamente) la vera realtà del peccato originale, da cui solo la grazia del battesimo può «liberare» e «salvare» gli uomini¹⁵.

All'interno di questo contesto problematico e dialettico assume un ruolo di rilievo la discussione circa il fenomeno del piacere corporeo e del correlativo desiderio di raggiungerlo. La questione è abbastanza intricata a livello dottrinale, perché deve tener conto di diversi fattori: la bontà originaria con cui Dio ha creato l'essere umano come natura corporea; la relativa ma intrinseca positività degli appetiti sensibili; la loro corruzione a causa del peccato, in particolare riguardo al fine della ricercata soddisfazione; il bisogno di moderarli, o più precisamente di «domarli» e di «sanarli» per vincere la loro autoreferenzialità, consistente nel compiere ed esaurire la soddisfazione nell'oggetto del piacere.

Proviamo a fare un sondaggio in questa materia sempre attraverso un passo del *Contra Iulianum* dedicato, prima ancora del più scabroso dossier sulla libido sessuale e sulla sua relativa continenza nel matrimonio, al semplice piacere arrecato dall'esercizio dei nostri organi di senso. Si ricordi che qui Agostino sta rispondendo all'accusa da parte di Giuliano di considerare come intrinsecamente cattivo il piacere dei sensi. La prima mossa del contrattacco consiste nel distinguere la forza, il vantaggio e la necessità del sentire (*sentienti vivacitas, vel utilitas, vel necessitas*) dalla libidine del sentire (*sentienti libido*)¹⁶. Più specificamente, la *vivacitas* del sentire consiste nel «percepire nelle stesse cose corporee ciò che è vero nel loro modo di essere e nella loro natura,

¹³ *Contra Iul.* [PL 44, NBA 18] III, 7.16. – Sul lessico di *concupiscentia, libido* e *cupiditas* rinviamo a T. Nisula, *Augustine and the Functions of Concupiscentia*, Brill, Leiden-Boston 2012, in part. pp. 35 ss. e il riferimento agli scritti contro Giuliano, pp. 118 ss.

¹⁴ Si veda *Contra Iul.* III, 7.15, lì dove Agostino contrattacca alle accuse di Giuliano, secondo il quale lui avrebbe sostenuto che «ogni unione carnale è cattiva», affermando: «ma io non ho dichiarato riprovevole neanche l'unione dei due sessi, se avviene legittimamente nel matrimonio. Senza di essa infatti non ci sarebbe generazione umana, anche se in precedenza non ci fosse stato alcun peccato». E riguardo alla nascita di figli «cattivi» dalla «cattiva unione» del matrimonio ribatte così: «ho affermato invece che la stessa unione [carnale] dei coniugi, compiuta al fine della generazione, non è affatto cattiva, anzi è buona. In essa infatti si fa buon uso del male della libidine [*quia bene utitur libidinis malo*], tramite il quale sono generati gli uomini, opera buona di Dio, i quali però non sono immuni dal male: motivo per cui hanno bisogno di essere rigenerati per poter essere liberati da esso [*non sine malo, propter quod regenerandi sunt, ut liberentur a malo*]». – Si veda anche *Contra Iul.*, IV, 1.1: «la concupiscenza della carne, con cui si brama in maniera contraria allo spirito [*concupiscentia carnis quae concupiscit adversus spiritum*], è un male usato bene nell'onestà coniugale, e che la continenza, ancora più santa, farebbe meglio a non usare affatto».

¹⁵ Cfr. per es. *Contra Iul.* III, 3.8-9 e *passim*.

¹⁶ *Contra Iul.* IV, 14.65.

distinguendolo più o meno dal falso»¹⁷. L'*utilitas* dipende invece dal fatto che nell'esercizio del sentire si può «stabilire ciò che, rispetto al corpo e alla vita che vi inerisce, va approvato o disapprovato, accettato o rifiutato, desiderato o evitato»¹⁸. A sua volta la *necessitas* del sentire dipende dal fatto che «ai nostri sensi si offrono anche cose che non vorremmo»¹⁹. Ma eccoci al punto:

«Invece la libidine del sentire, di cui ci occupiamo ora, è quella che fomenta l'appetito del piacere carnale, sia che la nostra mente vi acconsenta, sia che lo contrasti. Tale brama è avversa all'amore della sapienza ed è nemica delle virtù. [...] Ecco la distinzione tra il senso del vedere e la libidine del sentire [...]. Quello l'ha istituito Dio quando ha formato il corpo umano; questa l'ha seminata il diavolo, quando ha indotto il peccato»²⁰.

Agli occhi di Agostino il piacere sensibile non è mai di per sé un compimento e non libera veramente dal bisogno da cui nasceva l'appetito, per cui l'invito a prendere le distanze da tale relativa soddisfazione non segue un astratto ideale di mortificazione ascetica, ma piuttosto indica una via, per quanto ardua ed esigente, per liberare le potenzialità del desiderio umano. Certo, non si può non ammettere che per la nostra sensibilità un tale invito suona pesantemente come un obbligo, se non come una costrizione innaturale e troppo severa rispetto ai godimenti naturali della vita. Ma al netto della differenza di prospettiva antropologico-morale della Chiesa agostiniana rispetto alle nostre prospettive contemporanee, è opportuno non perdere di vista l'intenzione originale e l'obiettivo ultimo che muovono l'Ipponate nella sua polemica antimanichea e antipelagiana. In poche parole, essi risiedono nella convinzione che il desiderio non può mai essere soddisfatto da un oggetto relativo, ma va liberato nella sua tendenza all'assoluto o infinito desiderabile.

Dunque, se da un lato i sensi implicano inevitabilmente un piacere che diventa oggetto di appetito – e corrispettivamente anche un dispiacere che diventa oggetto di ripulsa –, dall'altro *non* è inevitabile che tale appetito assuma la forma della *libido*, cioè di una brama divorante. Il godimento apportato dai sensi fa sì che gli uomini virtuosi (*homines pii*) «lodino il cielo e la terra e tutto quanto vi si trova», e per loro tramite «lodino Dio, a motivo della loro bellezza e non per il furore della libidine [*consideratione pulchritudinis, non ardore libidinis*]»²¹.

Agostino non manca di descrivere analiticamente la dinamica dell'appetito/piacere/soddisfazione in ciascuno dei cinque sensi. Si tratta di un percorso quanto mai interessante proprio perché si svolge come su un filo o una soglia sempre in questione tra l'esperienza

¹⁷ «Vivacitas sentiendi est, qua magis alius, alius minus in ipsis corporalibus rebus pro earum modo atque natura quod verum est percipit, atque id a falso magis minusve discernit» (*ibidem*).

¹⁸ «Utilitas sentiendi est, per quam corpori vitaeque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel improbandum, sumendum vel reiciendum, appetendum vitandumve consulimus» (*ibidem*).

¹⁹ «Necessitas sentiendi est, quando sensibus nostris etiam quae nolumus ingeruntur» (*ibidem*).

²⁰ «Libido autem sentiendi est, de qua nunc agimus, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. Haec est contraria dilectioni sapientiae, haec virtutibus inimica. [...] Ecce sensum videndi a libidine sentiendi [...]. Illud Deus condidit, instruendo corpus humanum: illud diabolus seminavit, persuadendo peccatum» (*ibidem*).

²¹ Questa e le prossime citazioni: *Contra Iul.* IV, 14.66.

dell'attrattiva che il reale esercita sui nostri sensi e attraverso di essi, e il senso che la nostra mente vi riconosce, per così dire dall'interno del desiderio e del piacere stesso. *Vedendo* lo splendore dell'oro l'uomo religioso loderà Dio che lo ha creato, mentre l'avarò lo apprezzerà con «la brama di possedere la creatura». *Ascoltando* un canto sacro, l'animo può essere mosso alla pietà divina, ma può anche fermarsi al piacere che procura l'ascolto del suono in quanto tale, senza desiderare coglierne il significato (*si sonum, non sensum libido audiendi desideret*). Per quanto riguarda gli altri tre sensi – l'odorato, il gusto, il tatto –, essi non si rivolgono al di fuori, ma agiscono all'interno del corpo: l'odore buono o cattivo, il caldo o il freddo, il liscio e il ruvido, il molle e il duro, il pesante e il leggero sono percepiti con una giusta soddisfazione perché, quando ci sono (*cum praesto sunt*), risultano utili alla salute, tengono lontano il dolore o alleviano la fatica del corpo. E tuttavia, «quando non ci sono non vanno desiderati con libidine» (*tamen cum absunt nulla sunt desideranda libidine*). In breve, «non è bene desiderarli», anzi, «un tale appetito va domato e va sanato in qualsiasi genere di cose» (*in quibuslibet enim rebus talis domandus et sanandus est appetitus*).

Gli esempi addotti da Agostino sono significativi: un uomo che entri in una stanza in cui è diffuso un inebriante profumo di incenso non potrà certo fare a meno di percepirne la soavità (a meno di tapparsi il naso), ma uscito da quel luogo potrà bramare di diffondere e sentire quel profumo anche a casa sua o in ogni altro luogo, e cercherà di «saziare tale libidine»; oppure potrà frenarla, cercando di «desiderare mediante lo spirito contro la concupiscenza della carne» (*contra concupiscentem carnem spiritu concupiscere*) e di ritornare così a quella «sanità» percettiva in cui il desiderio non è ancora o non è più inquinato dalla brama della concupiscenza (*donec ad illam redeat sanitatem, qua nihil tale desideret*).

Un altro esempio riguarda la differenza tra la necessità di prendere cibo, richiesta dalla natura del nostro corpo, e la libidine dell'ingordigia (*quid necessitas refectiois, quid libido edacitatis*)²². Per preservare la nostra salute noi desideriamo mangiare e bere, e necessitiamo anche di percepire il buon sapore dei cibi e delle bevande: ma questo significa “naturalmente” aver fame e sete. La criticità agli occhi di Agostino nasce quando questi salutari appetiti sconfinano nel desiderio incontenibile che non è più soddisfatto da ciò che mangia e beve, ma nutre sé stesso, diventando un vero e proprio «amore del mangiare» (*amor edendi*), una passione totalizzante in cui – questo è il punto che ci sembra più rilevante – la stessa identità del desiderante viene ridotta, viene a sua volta letteralmente “mangiata” o “divorata” dalla bulimia dell'appetito. Ma un desiderio che nutre e divora sé stesso non è per Agostino via al compimento dell'essere umano, bensì alla sua dissoluzione. Dall'essere un bene, il desiderio può diventare un male, la naturale dinamica “fisiologica” può corrompersi in “patologia”: e a questo non bisogna cedere, ma piuttosto resistere (*malum est, cui cedendum non est, sed resistendum*). Il desiderio si rivela così ancora il punto di resistenza, quello in cui si rivela l'irriducibilità dell'umano, in cui l'io viene chiamato, attratto, destato dal desiderabile, e al tempo stesso invitato o addirittura costretto dall'oggetto del desiderio a non fermarsi alla sua relativa soddisfazione ma a scoprire che cosa veramente può soddisfare (e non appena bloccare patologicamente in sé stesso) il nostro desiderio.

²² Questa e le prossime citazioni: *Contra Iul.* IV, 14.67.

4. L' *appetitus beatae vitae* come *desiderium meum*

Sulla base di quanto abbiamo appena notato si può affermare che per Agostino il desiderio segna la dinamica di identificazione dell'io umano. L'essere umano non "ha" semplicemente degli appetiti, ma si costituisce – meglio, è stato costituito – *come* desiderio. Questo permette di comprendere nella sua portata e nella sua funzione più proprie la celeberrima notazione che non a caso apre tutte le *Confessioni* agostiniane, e cioè che l'uomo vuole lodare il suo Signore perché «sei Tu [*tu: il nome più appropriato del suo Signore*] che lo ridesti a provare piacere nel lodarti, perché ci hai fatti per Te, e il nostro cuore è inquieto fino a quando non riposi in Te»²³. Non è innanzitutto un'intenzione dell'io o una decisione presa dall'io, ma è un movimento di attrazione, un essere-attratto dell'io dalla fonte o dall'energia creativa del suo essere. E difatti, il modo proprio di esser-creato dell'essere umano non è quello di esser-prodotto come un effetto del suo creatore, ma quello di esser-ridestato a volere, a cercare, a *desiderare* il suo essere. Questo desiderio connota come movimento la stessa natura umana: essa "è" in quanto desiderante, e desidera perché il suo essere è un "essere-per" (*ad-sum*). Ciò che impedisce che questa connotazione ontologica sia confusa con un'elevazione morale o una proiezione sentimentale, è il fatto che tale desiderio emerga come *inquietudo cordis* e che a sua volta l'esser-inquieto – come condizione strutturale, non come stato emozionale – è il contraccolpo della chiamata di un "altro". In me, come "me", un altro mi chiama ad essere; ed io sono, rispondendo a questa chiamata attraverso il mio stesso desiderio di essere.

È in questo quadro che si comprende il motivo per cui secondo Agostino il desiderio più acuto, quello cioè che tende all'estremo il suo arco, è il desiderio della felicità. Quest'ultima non costituisce uno tra i tanti e diversi oggetti dell'*appetitus*, ma quello che sottende tacitamente e sostiene dinamicamente ogni altro desiderio, rappresentando per così dire l'*oltre* costitutivo e insieme asintotico di ogni altra soddisfazione. Per questo l'*appetitus beatae vitae* si presenta anzitutto come un *appetitus discendi*:

«Come cerco dunque la felicità? Essa infatti non è mia, finché non dico: "Basta così, eccola!". Devo dire però come la cerco: se mediante il ricordo, come se l'avessi dimenticata ma ricordassi ancora di averla dimenticata, oppure mediante il desiderio di conoscere [*appetitus discendi*] una felicità ignota – e ignota o perché non l'ho mai conosciuta, o perché l'ho dimenticata al punto da non ricordare neppure di averla dimenticata»²⁴.

²³ «Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»: *Conf.* [CSEL 33] I, 1.1.

²⁴ «Quomodo ergo quaero vitam beatam? Quia non est mihi, donec dicam: "Sat, est illic". Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitam, sive quam numquam scierim sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminerim»: *Conf.* X, 20.29

Noi cerchiamo la felicità come qualcosa di immemorabile, segno appunto che essa, intesa come il compimento della vita, ossia la soddisfazione piena di ogni desiderio, non può in alcun modo essere raggiunta da noi stessi in base alle nostre forze. Deve bensì essere raggiunta da noi, poiché una felicità che non fosse “mia” semplicemente non sarebbe tale; ma può diventare mia solo perché donata da altro, così come “io” è dato a sé stesso da “Tu”.²⁵ In fondo è qui tutta la differenza rispetto all’ideale della filosofia pagana, che pure Agostino valorizza appieno proprio per la tendenza alla *vita beata*. Ed è un paradosso che sia proprio questa differenza a far comprendere adeguatamente la comunanza: anzi, da un certo punto di vista sembra che per Agostino siano proprio i cristiani a poter comprendere appieno la tendenza filosofica alla felicità. In questo caso la differenza rispetto ai sapienti mondani – aver riconosciuto il dono della salvezza, cioè la risposta adeguata all’attesa di compimento della vita umana – sta a indicare che si può desiderare la felicità perché se ne è avuta in qualche modo esperienza all’origine di sé, sebbene si potrebbe anche averla completamente dimenticata. Essa però costituisce il motore nascosto di ogni desiderio.

«Tutti quanti i filosofi, senza distinzione, attraverso lo studio, la ricerca, la discussione, la vita vissuta, desideravano raggiungere la felicità. Questa fu l'unica e sola causa del filosofare; ma penso che i filosofi abbiano in comune con noi anche questo. Infatti, se vi chiedessi per quale ragione avete creduto in Cristo, e perché siete diventati cristiani, ognuno di voi mi risponderebbe sinceramente: per la felicità. Ebbene, il desiderio [*appetitio*] della felicità è comune ai filosofi e ai cristiani»²⁶.

Anzi, incalza Agostino, questa *communis appetitio* non è prerogativa solo dei filosofi e dei cristiani ma di tutti, assolutamente tutti gli uomini, sia i buoni che i cattivi: entrambi infatti – e i cattivi non meno dei buoni – sono mossi nel fare il bene o il male dal desiderio della felicità: «reputo infatti che sia proprio di tutti gli uomini aspirare alla felicità, volere la felicità, bramare, desiderare, ricercare

²⁵ Osserva a questo proposito Jean-Luc Marion che per Agostino il desiderio «sa, meglio di quanto non lo possa sapere il mio pensiero (intenzionale), chi io sia». E ciò avviene paradossalmente perché il «desiderio mio proprio [...] non viene da me, ma si impone a me. Questo dispositivo sant’Agostino l’ha messo genialmente in opera, perché ha saputo vedere e scovare un desiderio talmente incondizionato che qualsiasi interlocutore doveva, senza eccezione alcuna, riconoscerlo come suo»: J-L- Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008; trad. it. di M.L. Zannini, *Sant’Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014, p. 121 (ma tutto il § 13 su «Ciò che pensa il desiderio» (pp. 116-125)

²⁶ «Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam. Haec una fuit causa philosophandi, sed puto quia hoc philosophi nobiscum commune habent. Si enim a vobis quaeram quare in Christum credideritis, quare Christiani facti fueritis, veraciter mihi omnis homo respondet: Propter vitam beatam. *Appetitio igitur beatae vitae philosophis Christianisque communis est*: *Serm.* 150, 3 [in «Revue des Études Augustiniennes», 45 (1999), pp. 39-49]. Sul fatto che tutti gli uomini, senza eccezione, vogliono essere felici, si ricordi il luogo classico di *Conf.*, X, 21.31, ma anche *De Trin.* [CCL 50] XIII, 4.7 (in riferimento all’*Hortensius* di Cicerone). Sul tema della felicità come desiderio universale degli esseri umani si veda G. Catapano, *Agostino o dell’impossibile felicità dei mortali: vita felice e immortalità nel libro XIII del «De Trinitate»*, in A. Aguti (a cura di), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell’essere umano?*, La Scuola, Brescia 2011, pp. 71-85.

la felicità [*vitam beatam appetere, vitam beatam velle, vitam beatam concupiscere et desiderare sectari*]]²⁷.

Il desiderio non è dunque solo un impulso o una spinta che provenga dall'interno dell'essere umano, cioè dalla natura stessa dell'io dotato di istinti, tendenze, volontà, ma è anche – e soprattutto – un'attrazione, un'eccitazione che proviene da fuori, o anche che sta davanti all'io e lo chiama. In questa complementarietà risiede la specificità del desiderio umano, che è *insieme* l'esperienza di una mancanza (desidero ciò che non possiedo ancora ma che vorrei raggiungere) e l'esperienza di un rapporto peculiare e già in atto con ciò che “manca”, ossia con ciò che io non ho e non sono, l'altro da me che è già presso di me, con me e in me nella forma stessa dell'eccitazione del desiderio. In questa tensione si radica quella peculiare dinamica del desiderare umano per cui si tende sempre a qualcosa che, una volta raggiunto, non riesce a soddisfare l'attesa ma la rilancia di continuo. Ogni soddisfazione porta sempre, implicita dentro di sé, un'insoddisfazione, perché il desiderio risulta per sua natura incolmabile, insaturabile, irriducibile. O meglio può essere colmato solo dall'infinito. Il nostro desiderio è infinito perché è desiderio *dell'*infinito. Per Agostino questa non vale semplicemente come un'ulteriorità, un al-di-là rispetto al mondo e agli oggetti mondani del desiderio, ma come un'evidenza che si apre ogni volta dentro e attraverso le soddisfazioni finite. È solo perché cerca di conquistare le cose terrene, è solo perché trova godimento presso i beni intramondani, che l'essere umano può capire il destino, ossia la destinazione, la gittata del suo desiderio. Non è perché ci si deve staccare dai beni finiti che si devono desiderare quelli infiniti (il desiderio non è un dovere né ha un'origine dottrinale), ma al contrario è perché non si smette mai desiderare, quale che sia il piacere finito, che si comprende che quest'ultimo non può tenere legato a sé il desiderio, ma deve lasciarlo andare oltre sé, deve liberarlo, appunto, per l'infinito.

«Signore, abbi pietà di me ed esaudisci il mio desiderio. Non credo sia desiderio di cose terrene, di oro e argento e pietre preziose, o di vesti fastose, o di onori e potere, o di piaceri carnali, o di beni necessari al corpo durante il nostro pellegrinaggio in questa vita. Tutte queste cose vengono date in sovrappiù a coloro che cercano il tuo regno e la tua giustizia. Vedi, Dio mio, da dove nasce il mio desiderio. Gli empì mi hanno raccontato dei loro piaceri, difforni però dalla tua legge, Signore. Ecco da dove nasce il mio desiderio. Vedi, Padre, rivolgì a me i tuoi occhi e vedi, e approva, e ti piaccia che io, davanti alla tua misericordia, trovi grazia presso di te, affinché si apra il senso profondo delle tue parole, a me che busso alle tue porte»²⁸.

²⁷ *Serm. 150, 3.*

²⁸ «Domine, miserere mei et exaudi [*Ps 26, 7*] desiderium meum. Puto enim, quod non sit de terra, non de auro et argento et lapidibus aut decoris vestibus aut honoribus et potestatibus aut voluptatibus carnis neque de necessariis corpori et huic vitae peregrinationis nostrae, quae omnia nobis adponuntur quaerentibus regnum et iustitiam tuam (*Mt 6, 33*). Vide (*Lam 1, 9.11*), Deus meus, unde sit desiderium meum. Narraverunt mihi iniusti delectationes, sed non sicut lex tua (*Ps 118, 85*), Domine. Ecce unde est desiderium meum. Vide, Pater, aspice et vide et adproba, et placeat in conspectu misericordiae tuae (*Ps 18, 15; Dan 3, 40*) invenire me gratiam ante te, ut aperiantur pulsanti mihi (cf. *Mt 7, 8; Lc 11, 10*) interiora sermonum tuorum»: *Conf.*, XI, 2.4.

Il desiderio ha dunque di volta in volta una sua specifica origine (la ricerca di beni terreni, o la ricerca del regno e della giustizia divini). Ma queste non sono solo due possibilità equivalenti che si aprano al nostro desiderare. Una sola è quella vera, cioè avviene secondo una sua intrinseca ragione: ciò che Agostino esprime spesso con l'avverbio 'recte'. Questo non vuol dire certo che non sia "vero" il fatto che per gli *iniusti* il desiderio nasca dalla ricerca delle *voluptates carnis*, quanto piuttosto che non è "vero" che tali piaceri soddisfino effettivamente il desiderio. Se la ragione del desiderare è la soddisfazione, il godimento, la *rectitudo* del desiderio – lo si è già notato – non è anzitutto di ordine morale, cioè come prescrizione a volere ciò che *si deve* volere, ma riguarda il compimento possibile di una ricerca cui sembra che nessuna soddisfazione parziale o temporanea possa bastare. È considerando la limitatezza di ogni traguardo rispetto alla nostra ricerca che si evince la motivazione ultima dell'essere *recte* del desiderio, cioè del suo andar "dritto" alla meta, del non deviare da questa linea retta. Qui si comprende che il desiderio più retto, l'unico desiderio retto è quello che assume come suo oggetto proprio il compimento pieno della vita, l'esser soddisfatta della vita nella sua realizzazione, in altre parole la sua compiuta *beatitudo*, il suo possibile essere una *beata vita*, la sua *felicità*.

Ma allora il desiderio non può essere ridotto un mero istinto o impulso naturale, e la prova è che la sua soddisfazione non è automatica, ma implica l'azione consapevole e libera della volontà. Il desiderio è proprio il punto di passaggio dalla natura umana all'umana libertà. Agostino lo descrive già in un passo del I libro del dialogo *De libero arbitrio* (risalente al 388), all'interno di una descrizione fenomenologica dell'uso della volontà. Se è vero che «gli uomini per volontà meritano la felicità e per volontà meritano anche l'infelicità», nasce il problema di come sia possibile che qualcuno *voglia* patire l'infelicità, se nessuno vorrebbe mai vivere da infelice (*Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere?*). E all'inverso, come sia possibile conseguire la felicità grazie alla propria volontà, se poi molti, pur volendo essere felici, in realtà patiscono l'infelicità (*Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint et beati esse omnes velint?*). In altri termini, il volere umano in quanto tale non porta necessariamente a conseguire la felicità.

«Coloro infatti che sono felici, e dunque presumibilmente anche buoni, non sono felici perché hanno voluto vivere felicemente, giacché questo lo vogliono anche i malvagi: piuttosto, a differenza dei malvagi, l'hanno voluto secondo ragione [*o rettamente, convenientemente: sed quia recte*]. Non c'è da stupirsi dunque se gli uomini infelici non conseguono ciò che vogliono, cioè la felicità. Essi infatti non vogliono allo stesso modo ciò che si accompagna alla felicità, e senza di cui nessuno può esserne degno, né conseguirla, vale a dire il vivere secondo ragione [*recte vivere*]»²⁹.

²⁹ «Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali: sed quia recte, quod mali nolunt. Quam ob rem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est, beatam vitam. Illud enim, cui comes est et sine quo ea nemo dignus est nemoque adsequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt»: *De lib. arb.* [CSEL 74] I, 14.30.

Da un lato, dunque, nessuno potrà mai desiderare per sé una *misera vita*, cioè l'infelicità; ma dall'altro non basta desiderare la *beata vita* per conseguirla, cioè per essere automaticamente felici, perché il desiderio si compie non per un mero impulso soggettivo, ma grazie al giudizio su ciò che corrisponde veramente (e non solo apparentemente o momentaneamente) al proprio desiderio. Questa è la "ragione" o "ragionevolezza" intrinseca del desiderio, la sua vera e propria legge immanente. Il desiderio, detto in altri termini, non bara, né si lascia ridurre a misure inadeguate, e questo non in obbedienza a un ordine presupposto o pregiudiziale (quale potrebbe essere anche l'ordine della dottrina morale cristiana), ma per il semplice fatto che noi non possiamo decidere a priori quello che ci soddisfa e quello che non ci soddisfa. Il *recte vivere* significa vivere alla luce di un giudizio di corrispondenza tra il desiderio e il piacere che lo soddisfa.

Questo è il motivo per cui secondo Agostino si può dire che gli uomini infelici sono tali per la loro volontà: non perché, lo ripetiamo, essi vogliono essere miseri, ma perché la loro volontà non segue, ma piuttosto contrasta ciò che corrisponde veramente al desiderio. Se «tutti vogliono essere felici» (*volunt omnes beati esse*), tuttavia «non tutti vogliono vivere secondo ragione [*non enim volunt omnes recte vivere*], e solo da quest'ultimo volere dipende la felicità»³⁰.

5. Desiderio dell'io / desiderio di Dio

Il desiderio della felicità vive dunque "rettamente" come desiderio di Dio³¹. Questo porta a una risemantizzazione dello stesso concetto di Dio, che non indica tanto colui che ci prescrive l'oggetto da volere, quanto piuttosto colui che risponde al nostro desiderio di essere noi stessi. Ma, proprio perché il desiderio non è un meccanismo naturale o neutro ma una storia per così dire drammatica, fatta di preferenze, il desiderio di Dio lo si riconosce secondo Agostino soprattutto a partire e attraverso il desiderio decaduto dell'io. Noi riconosciamo che esso è decaduto dal suo stesso interno, non semplicemente commisurandolo a una misura estrinseca, ma quando ci accorgiamo che la felicità cui conduce non è quella vera. E il riconoscerlo rappresenta un'irriducibile e insopprimibile competenza del giudicare proprio dell'essere umano.

Significativo è un passo del Commento alla prima Lettera di san Giovanni (risalente al 407), in cui abbiamo per così dire uno slittamento terminologico, secondo cui il nome di "desiderio" è riservato soprattutto a indicare l'appetito mondano che porta alla concupiscenza, mentre il desiderio secondo ragione è chiamato esplicitamente con il nome di "amore" (e i verbi *amare* e *diligere*). Certo, in questo contesto Agostino differenzia e articola più volte l'amore per Dio e l'amore per il mondo o per le creature, ma sempre evidenziando una significativa differenza: l'amore di Dio non esclude, anzi invita all'amore delle creature, mentre quest'ultimo, quando è considerato come fonte di compimento del desiderio, risulta contrario all'amore di Dio. Si può dire anche che *amare* e *diligere* sono le forme del desiderio compiuto, e proprio per questo esse vanno rettamente intese e orientate. Per questo, come appunto dice Giovanni nella sua I Lettera, «Tutto ciò che è nel mondo è desiderio carnale [*desiderium carnis*], desiderio degli occhi [*desiderium oculorum*] e ambizione mondana

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Su questo topos rinviamo almeno a I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1982.

[*ambitio saeculi*], [...] e non proviene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo passa, come passano i suoi desideri [*desideria*]; ma chi avrà fatto la volontà di Dio, resterà in eterno, come Dio stesso rimane in eterno»³².

La contro-obiezione che Agostino mette subito in campo riguarda la liceità e addirittura la necessità di ammirare e amare le cose del mondo – il cielo e la terra, il mare e il sole, la luna e le stelle, gli animali e gli alberi, gli uccelli e i pesci – in quanto create da Dio: «queste realtà sono nel mondo, ed è Dio che le ha fatte. Perché allora non dovrei amare ciò che ha fatto Dio? [*Quare ergo non amem quod Deus fecit?*]». Ed ecco la replica:

«Lo Spirito del Signore ti aiuti a vedere realmente queste cose buone; ma guai a te se amerai le creature e trascurerai il Creatore. Queste cose ti appaiono belle, ma quanto più bello sarà l'autore che le ha formate così? [...] Dio non ti proibisce di amare queste cose, ma di amarle perché ti diano la felicità: esse vanno piuttosto lodate e ammirate per amare il Creatore. [...] Dio ti ha dunque dato tutte queste cose: e tu ama chi le ha fatte. Egli ti vuol dare molto di più, cioè vuole darti sé stesso, lui che ha fatto queste cose. Ma se avrai amato le cose, pur fatte da Dio, e avrai trascurato il loro Creatore per amare il mondo, come altro potrebbe essere giudicato il tuo amore, se non adultero?»³³.

Insistendo sul lessico del rapporto amoroso, Agostino paragona questo amore decaduto a quello di una sposa cui lo sposo avesse donato un anello nuziale, fatto da lui stesso, e lei poi amasse più l'anello che il suo sposo, e dicesse: «mi basta questo anello, non voglio vedere la sua faccia» Ebbene: «che sposa sarebbe?»³⁴. Che ne sarebbe, cioè, del suo desiderio? Il desiderio di vedere e amare lo sposo sarebbe decaduto nel desiderio di possedere un oggetto, per quanto bello e donato dallo sposo. Non sarebbe forse, e clamorosamente, qualcosa di meno?

Non a caso qualche anno prima, nelle *Confessioni* (397-401), trattando delle tre forme di *temptatio* che aggravano permanentemente l'esistenza umana³⁵, Agostino aveva definito il *desiderium carnis* con la locuzione *concupiscentia carnis*, quella che «è presente nei godimenti e nei piaceri di tutti i sensi, in cui deperiscono, diventandone schiavi, quanti si allontanano da te»³⁶. Il *desiderium oculorum* era invece definito come *concupiscentia oculorum*: si tratta di «una diversa cupidigia [*quaedam... cupiditas*], che non tende a provare il piacere della carne ma a fare esperienza mediante

³² *In Io. Ep.* [PL 35, NBA 24/2] II, 10; cfr. I Giov. 2, 16-17. – Su questa topica si veda D. Pagliacci, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova, Roma 2003.

³³ «Spiritus Dei sit in te, ut videas quia haec omnia bona sunt: sed vae tibi si amaveris condita, et deserueris conditorem. Pulchra sunt tibi; sed quanto est ille pulchrior qui ista formavit? [...] Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames Creatorem. [...] Ergo dedit tibi Deus omnia ista, ama illum qui fecit. Plus est quod tibi vult dare, id est, seipsum, qui ista fecit. Si autem amaveris haec, quamvis illa Deus fecerit, et neglexeris Creatorem, et amaveris mundum; nonne tuus amor adulterinus deputabitur?»: *In Io. Ep.* II, 11.

³⁴ «...tamen si diceret: Sufficit mihi annulus iste, iam illius faciem nolo videre; qualis esset?» (*ibidem*).

³⁵ Cfr. *Conf.* X, 28.39 e 30.41.

³⁶ «...concupiscentiam carnis, quae inest in delectatione omnium sensuum et voluptatum, cui servientes depereunt qui longe se faciunt a te»: *Conf.* X, 35.54.

la carne, come curiosità vana, ammantata del nome di conoscenza e di scienza. Poiché essa risiede nel desiderio di conoscere, ed essendo gli occhi, fra i sensi, lo strumento principe della conoscenza, l'oracolo divino la chiamò concupiscenza degli occhi³⁷. Restava invariata invece la locuzione di *ambitio saeculi*, intesa come «il desiderio di essere temuto e amato dagli uomini, senz'altro motivo se non quello di trarne un godimento che godimento non è»³⁸.

La *cupiditas*, come detto, è un desiderio deviato, cioè che non procede “rettamente” (non procede cioè secondo ragione), smarrendo la strada diritta del rapporto con il Creatore. Come Agostino aveva precisato all'inizio del *De libero arbitrio*, qualcosa è male o un'azione è malvagia (in questo caso l'adulterio) non perché condannata dalla legge, ma per la sua stessa natura di *libido*, quella per cui un appetito o un desiderio si chiamano anche cupidigia: *Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari?*³⁹. La *cupiditas* non è dunque appena un *appetitus* naturale, ma un *desiderium* che porta in sé il giudizio circa la propria misura o dismisura in riferimento a cosa lo può compiere. E questo di nuovo ridesta il fattore della libertà di scelta.

Già nel dialogo “filosofico” *De beata vita* Agostino aveva chiarito che in nessun modo potrebbe essere felice chi non possedesse ciò che desidera (*qui quod vult non habet*), ma al tempo stesso sottolinea che non necessariamente è felice chi consegue ciò che desidera. Infatti, secondo le parole della madre Monica, «se uno desidera ciò che è bene, e lo raggiunge, è felice; se invece desidera ciò che è male, può anche raggiungerlo, ma sarà infelice [*si bona, inquit, velit et habeat, beatus est, si autem mala velit, quamvis habeat, miser est*]»⁴⁰. La felicità dunque non coincide con il semplice agire secondo il proprio desiderio, perché è possibile desiderare ciò che non è un bene. Solo quando il desiderio raggiunge la «misura perfetta o ideale» (*summum modum*) della sua verità potrà giungere alla felicità. Ma questo altro non è che «avere Dio nell'animo, cioè godere pienamente di lui [*hoc est animis Deum habere, id est Deo perfrui*]»⁴¹. Si badi che qui l'infinità del compimento (di chi si compie e di cosa lo compie) non è affatto sinonimo di vaghezza o indeterminatezza, tanto meno di un semplice “eccesso”. Non solo la privazione di un bene che soddisfi, ma anche la sua abbondanza⁴² sarebbero senza misura e quindi non soddisferebbero veracemente il desiderare.

Erede in questo della grande cultura antica della misura e della moderazione come ideali di perfezione – in una linea che va idealmente da Cicerone a Terenzio e a Plutarco (pur non essendo quest'ultimo mai citato da Agostino) –, Agostino vuole immettere la scoperta della *beatitudo* cristiana nel lessico della perfezione classica, in cui non solo il meno ma anche il più, non solo il poco ma

³⁷ «...inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, *concupiscentia oculorum* eloquio divino appellata est» (*ibidem*).

³⁸ «...tertium temptationis genus [...], timeri et amari velle ab hominibus, non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium»: *Conf. X*, 36.59. Cfr. *Conf. X*, 30.41.

³⁹ *De lib. arb.*, [CSEL 74] I, 4.9.

⁴⁰ *De beata v.* [CSEL 63] 2.10. – Su questa topica rinviamo a M.J. Booner, *The Conversion and Therapy of Desire: Augustine's Theology of Desire in the Cassiciacum Dialogues*, Pickwick, Eugene (OR), 2016.

⁴¹ *De beata v.* 4.34.

⁴² Cfr. *De beata v.* 4.32.

anche il troppo impedirebbero il compimento di sé. Ma già qui la vera misura è paradossalmente l'immisurabile: la stessa sapienza divina, anzi Dio stesso. Caso singolare in cui il criterio della misura dev'essere a sua volta incommensurabile, in cui l'infinito diventa dimensione propria (e non soltanto oltrepassamento) del finito, in cui il trascendente emerge come la legge intrinseca dell'esperienza immanente dell'io e del mondo. Ma questa compiuta compenetrazione della sapienza filosofica pagana con la sapienza rivelata, biblica e ancor più esplicitamente cristiana, porterà poi sempre di più Agostino a voler ripensare, per così dire, assieme al "vino nuovo" anche gli "otri vecchi" dell'ordine filosofico.

Il possesso filosofico-dottrinale che emergeva dai primi dialoghi, potremmo definirlo come desiderio della sapienza, vale a dire lo stato di chi non manca effettivamente dell'essenziale per essere felice, ma anche come una sapienza del desiderio, giacché qui entra in gioco esplicitamente e direi costitutivamente il fattore "verità" nella dinamica del desiderare. L'unico, vero desiderio è il desiderio del vero. Se è vero che il desiderio è tendenza inarrestabile al compimento, il compimento può essere da parte sua vero o falso, più precisamente può raggiungere o non raggiungere la felicità; ed è compimento vero, è vita veramente beata se possiede la sua misura vera, adeguata cioè a tutta l'ampiezza del desiderio: ampiezza infinita non perché senza misura ma perché possiede la misura vera, perfetta. Ma Agostino continuerà a sviluppare questa idea (e questo lessico) del desiderio, elaborando l'infinità e l'eternità della felicità cui il desiderio tende, non solo come misura perfetta del compimento, che vince per così dire ogni privazione, ma come richiesta continua da parte dell'animo umano della sua verità. Desiderare vuol dire cercare la felicità; ma il possesso della felicità, che solo Dio può assicurare, non solo non esclude il nostro continuo bisogno di essa, ma paradossalmente lo intensifica. Noi, esseri desideranti, possiamo godere dell'"oggetto" (anche se oggetto non è) che ci soddisfa, esattamente nella *misura* in cui non smettiamo di desiderarlo. Il desiderio non viene "tolto" dal possesso, ma viene rilanciato e reso permanente – in senso ontologico, molto più che psicologico.

Allora il desiderio è una *preghiera*. Desiderio di essere e invocazione a chi mi fa essere, a chi fa che io sia e accende il mio desiderio. Ne è un esempio estremamente significativo l'esposizione agostiniana del Salmo 37 [38], al versetto 10: «Signore, davanti a te sta ogni mio desiderio e il mio gemito a te non è nascosto» (*Et ante te est omne desiderium meum, et gemitus meus non est absconditus a te*):

«E davanti a te sta ogni mio desiderio. Non davanti agli uomini, che non possono vedere il cuore, ma davanti a te sta ogni mio desiderio. Sia davanti a lui il tuo desiderio; e il Padre che vede nel segreto risponderà. Il tuo desiderio è la tua preghiera; e se continuo è il desiderio, continua sarà la preghiera»⁴³.

⁴³ «*Et ante te est omne desiderium meum. Non enim ante homines, qui cor videre non possunt, sed ante te est omne desiderium meum. Sit desiderium tuum ante illum; et Pater qui videt in occulto, reddet tibi (Mt 6, 6). Ipsum enim desiderium tuum, oratio tua est; et si continuum desiderium, continua oratio*»: *Enarr. in ps.* [CCL 38] 37, 14.

Se l’Apostolo Paolo aveva invitato a «pregare senza interruzione» (*I Ts 5, 17*) questo non vuol dire che noi dovremmo impegnarci ininterrottamente in pratiche di piet , come l’inginocchiarsi o il levare in alto le mani. In effetti questo sarebbe materialmente impossibile:   possibile invece, anzi   necessario, intendere in maniera diversa questa preghiera continua:

«C’  un’altra preghiera interiore che non conosce interruzione, ed   il desiderio. Qualunque cosa tu faccia, se desideri quel sabato [*come Davide che nel salmo fa memoria del sabato*], non smetti mai di pregare. Se non vuoi interrompere la preghiera, non smettere mai di desiderare. Continuo   il tuo desiderio, e continua sar  la tua voce. Tacerai se smetterai di amare. [...] E se il desiderio sta davanti a lui, non star  davanti a lui anche il suo gemito? Come potrebbe esser altrimenti, se la voce del desiderio   proprio quella del gemito? Per questo continua: E il mio gemito non ti   nascosto [...]: non sempre esso giunge alle orecchie degli uomini, ma non resta mai lontano dalle orecchie di Dio»⁴⁴.

Ma come pu  accadere che il desiderio sia continuo e non cessi di essere tale, anche qualora ricevesse risposta alla sua attesa? Agostino qui capovolge la questione:   proprio perch  il desiderio umano   “davanti” a Dio (*ante illum*), cio , per paradossale che possa sembrare,   proprio perch  Dio non solo potr  risponderci ma ci ha gi  risposto, anzi ci sta rispondendo, che pu  iniziare il desiderio umano. Il desiderio di Dio non nasce dalla sua assenza, dalla sua mancanza, ma dalla sua presenza. Certo, la sua “presenza” non sar  mai oggettivabile e identificabile come un acquisto definito e definitivo, ma si d  come il desiderabile senza fine. Egli “manca” al desiderio appunto perch  non lo colma mai, ma lo implementa, perch  *resta* l’intenzione ultima del desiderare.

6. Desiderio e memoria

Per quanto detto finora conviene accennare ancora a una parola – come sempre, indice per Agostino di un’esperienza peculiare –, l’ultima parola che vorremmo associare al desiderio: esso non   proiettato solo in avanti, come sarebbe del tutto intuitivo pensare, cio  non vive solo di attesa rispetto a ci  verso cui tende, ma vive anche e soprattutto di *memoria*. E qui, ancora una volta   la felicit  il luogo in cui si “accende”, ma anche si rivela la dinamica propria del desiderare.

Torniamo al gi  toccato libro X delle *Confessioni*, nella sua prima parte dedicata alla questione su dove si possa trovare Dio: se egli sia presente o ecceda la memoria – o sia presente proprio in quanto la eccede – intendendo quest’ultima come la vita intima della mente umana. Come punto d’arrivo della celebre fenomenologia della memoria, vista nella sua stupefacente forza noetica e nella

⁴⁴ «Est alia interior sine intermissione oratio, quae est desiderium. Quidquid aliud agas, si desideras illud sabbatum, non intermittis orare. Si non vis intermittere orare, noli intermittere desiderare. Continuum desiderium tuum, continua vox tua est. Tacebis, si amare destiteris. [...] Quid si desiderium ante illum est, et ipse gemitus non est ante illum? Unde fieri potest, quando ipsum desiderium vocem suam habet gemitum? Ideo sequitur: *Et gemitus meus non est absconditus a te [...]: non semper pervenit ad aures hominum, sed nunquam recedit ab auribus Dei*» (*ibidem*).

sua misteriosa ampiezza, Agostino arriva a ipotizzare che Dio sia presente in essa, e in essa sia cercato, così come si cerca la felicità. In altri termini, Dio – analogamente alla felicità – è presente nella mente umana per il tramite del desiderio: «Come ti cerco dunque, Signore? Cercando te, mio Dio, cerco la felicità [*vitam beatam*]. Ti cercherò perché la mia anima viva. Il mio corpo vive della mia anima, e la mia anima vive di te»⁴⁵. Ma noi possiamo cercarlo, cioè appunto desiderarlo, perché in qualche maniera sappiamo già, e conserviamo nella memoria che cos'è la felicità (e perciò chi è Dio). Di qui il problema: come faremmo a desiderare la felicità se non avessimo una qualche cognizione di ciò che questo nome significa? E come facciamo a saperlo già se evidentemente non possediamo già la *beata vita*?

«La felicità non è forse ciò che tutti vogliono e non vi è nessuno che non la voglia? Dove l'hanno conosciuta per volerla così? Dove l'hanno vista per amarla? Certamente noi la possediamo, anche se non so in che modo. C'è il modo di coloro che la possiedono, e per questo sono felici, e ci sono quelli che sono felici perché sperano di possederla. Questi ultimi la posseggono in modo inferiore ai primi, per i quali la felicità è già realmente presente [*qui iam re ipsa beati sunt*], e tuttavia a loro volta in modo migliore rispetto a quelli che non sono felici né per la sua presenza reale né per la speranza di raggiungerla. Neanche questi, tuttavia, desidererebbero tanto la felicità, se già in qualche modo non la possedessero: che la vogliano, infatti, è cosa certissima»⁴⁶.

Si noti che questa certezza è un vero e proprio acquisto conoscitivo, che non si identifica con l'*appetitus*, né è riducibile al suo *desideratum*, ma li precede entrambi come loro condizione. Una cognizione che costituisce una vera e propria “esperienza” della vita felice: un’esperienza singolare, senza dubbio, se è vero che essa non coincide né con il possesso né con la speranza della felicità. Potremmo pensarla così: qualcosa è senz’altro accaduto nella mia vita, tanto da averne destato e segnato il desiderio, ed è custodito nella mia memoria, quand’anche me ne fossi dimenticato. Tale accadimento dunque è presente nella nostra mente, ma non come può esserlo un mero contenuto oggettivabile tra gli altri, tant’è vero che la sua traccia è il nostro desiderio, tendenza ad un bene assente che al tempo stesso mi attrae come una presenza o un “magnete” immemorabile, indipendente anche dalla mia volontà di raggiungerlo. Per questo Agostino aggiunge subito dopo, riferendosi sempre a coloro che non posseggono la felicità e neppure sperano di ottenerla (cioè i veri e propri “infelici”): «Non so come, ma essi hanno conosciuto la felicità, e per questo ne possiedono la notizia, in una forma che non riesco a capire [*nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia*]»⁴⁷. Nel carattere sconosciuto (ignoto, ma più precisamente misterioso) di questa “cognizione” sta il paradosso di una conoscenza certa di cui non si può determinare l’origine, non per nostra semplice ignoranza o per l’opzione irrazionale di rifugiarsi in una spiegazione “misterica” per

⁴⁵ *Conf. X*, 20.29.

⁴⁶ «Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo. Et est alius quidam modus, quo quisque cum habet eam, tunc beatus est, et sunt, qui spe beati sunt. Inferiore modo isti habent eam quam illi, qui iam re ipsa beati sunt, sed tamen meliores quam illi, qui nec re nec spe beati sunt. Qui tamen etiam ipsi nisi aliquo modo haberent eam, non ita vellent beati esse: quod eos velle certissimum est» (*ibidem*).

⁴⁷ *Ibidem*.

mancanza di altre spiegazioni naturali. Piuttosto, l'origine di questa *notitia beatæ vitæ* è sconosciuta *perché* noi non veniamo mai a capo del nostro esistere, cioè del nostro pensare e del nostro desiderare, ossia non lo produciamo noi stessi ma lo riceviamo. Una cosa sappiamo con certezza:

«se non conoscessimo la felicità non l'ameremmo. Quando ne udiamo il nome tutti confessiamo di desiderare la cosa stessa [indicata con quel nome], e non è appena il suono della parola a rallegrarci. Non si rallegra un greco quando la sente pronunciare in latino, poiché non comprende ciò che viene detto, mentre noi ce ne ralleghiamo, come si rallegra lo stesso greco quando l'ascolta in greco, poiché la cosa in sé stessa non è né greca né latina, ed è appunto la cosa che i greci, i latini e i popoli di ogni altra lingua bramano di raggiungere. Essa è dunque nota a tutti gli esseri umani, e se si potesse chiedere loro, con una sola parola, se vogliono essere felici, essi risponderrebbe senza dubbio di sì. Il che non accadrebbe, se la cosa designata da quel nome non si conservasse nella loro memoria»⁴⁸.

Questo porta di nuovo ad affermare che l'amore per la felicità non è un mero "prodotto" del desiderio, ma al contrario è ciò da cui il desiderio, riconoscendo o rammemorando un'esperienza originaria, può cominciare ad agire veramente. Da questo punto di vista desiderare la felicità significa avere memoria di sé, cogliendo con la propria intelligenza l'io come dato a sé stesso, e al tempo stesso amando questo sé, vale a dire aderendo alla *notitia* che segna originariamente e indelebilmente il proprio io – o la propria *mens* come la chiama Agostino nel *De Trinitate*, rintracciando in essa un'immagine imperfetta ma reale della vita trinitaria⁴⁹.

Se comunque abbiamo nella memoria la *notitia* della felicità che ce la fa desiderare, questa notizia, per quanto ignota nella sua origine, lascia la sua traccia, e quindi è alla lettera rintracciabile attraverso l'esperienza del *gaudium*. All'origine, dunque, vi è un godimento, potremmo dire una "soddisfazione", la scoperta cioè che l'essere implica un significato di positività che mi tocca – e ha cominciato a toccarmi attraverso il mio stesso esser-nato – e mi corrisponde in maniera tale da suscitare e sostenere il mio desiderio. Questo è il motivo per cui, come si è accennato, in Agostino l'*appetitus* della felicità non è un desiderio tra gli altri, ma è la dimensione costitutiva e documentabile al fondo di ogni altro desiderio, quale che sia la sua natura.

⁴⁸ «Neque enim amaremus eam, nisi nossemus. Audivimus nomen hoc et omnes rem, omnes nos adpetere fatemur; non enim solo sono delectamur. Nam hoc cum Latine audit Graecus, non delectatur, quia ignorat, quid dictum sit; nos autem delectamur, sicut etiam ille, si Graece hoc audierit, quoniam res ipsa nec Graeca nec Latina est, cui adipiscendae Graeci Latiniq[ue] inhiant ceterarumque linguarum homines. Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur» (*ibidem*).

⁴⁹ «La mente noi l'abbiamo reperita nella memoria, nell'intelligenza e nella volontà che essa ha di sé, in maniera tale che, intendendo che essa si conosce sempre e vuole sempre sé stessa, intendessimo al tempo stesso che essa ha sempre memoria di sé, sempre si conosce e sempre si ama, sebbene non sempre si pensi come distinta da quelle cose che non sono ciò che essa è [*Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate suimetipsius talem reperiebamus ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur, quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est*]: *De Trin.* X, 12.19.

Ma il godimento cui il desiderio si indirizza non basta che sia un godimento qualsiasi, non basta che sia una soddisfazione momentanea o illusoria: bisogna che sia un *godimento vero*. Se non fosse vero non renderebbe felice l'essere umano. Perciò, *beata vita est gaudium de veritate*⁵⁰: la felicità – ossia la vita soddisfatta e corrisposta, appunto “beata” – è la gioia che proviene da e che coincide con il *godimento del vero*. Felicità e vita, godimento e verità costituiscono i fattori di un fenomeno strutturalmente unitario, che si coappartengono intimamente, assumendo ciascuno il proprio significato costitutivo proprio dal nesso con gli altri.

E non è da dire che qui Agostino stia parlando di un'ultima *fruitio*, cioè della realizzazione finale del godimento che ci rende felici. Sta parlando invece di quella dinamica ordinaria della nostra conoscenza e della nostra affezione per cui *sempre* tendiamo ad esser felici *in quanto* miriamo inconfondibilmente alla verità. In questa esperienza, di converso, è possibile rendersi conto che noi come *intellectus* e come *affectus* abbiamo un rapporto strutturale con il vero, proprio perché, vivendo, chiediamo la felicità. Quest'ultima funge così come una sorta di “magnete” dell'intera esperienza umana, lì dove il desiderio porta in sé la notizia di ciò che lo compie, e la custodisce nella memoria come un gusto, un sapore (*sāpĕre*, appunto) per ciò che è vero, o almeno per ciò che non inganna.

Per questo, il desiderio della felicità è un presente in cui la memoria del passato confluisce nella tensione del futuro. Ben prima della *visio Dei*, eterno presente, anzi proprio per vivere questa tensione nel presente mondano e temporale, il desiderio viene descritto da Agostino come un estendersi dell'anima. Se il tempo è una *distensio animi*, il desiderio potremmo dire che è un' *extensio animi*.

Qui cade il nostro ultimo riferimento testuale, tratto ancora dal Commento alla I Lettera di san Giovanni, in particolare al passo in cui si dice che «noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è»⁵¹. Ebbene lo scarto tra la realtà presente e quella futura, tra ciò che vediamo ora e la visione della manifestazione compiuta del nostro stato di figli, è colmato dal desiderio: «...non potendo vedere nel presente, sia nel desiderio il vostro compito [*quia modo videre non potestis, officium vestrum in desiderio sit*]». E così continua:

«La vita di un buon cristiano è tutta un desiderio santo. Certo, se tu desideri una cosa, ancora non la vedi; tuttavia, desiderando, aumenti la tua capacità di essere riempito quando verrà a te ciò che potrai vedere. Lo stesso succederebbe se tu volessi riempire un contenitore e sapessi che è davvero grande quello che ti sarà dato: allora allargheresti il contenitore o il sacco o qualsiasi altro tipo di

⁵⁰ «Chiedo a tutti se preferiscano godere della verità o della menzogna, e nessuno ha dubbi nel rispondere che preferisce la verità, come non ha dubbi di voler essere felice. Giacché la felicità consiste nel godimento della verità, cioè nel godimento di te, che sei la verità, o Dio [...]. Tutti vogliono questa felicità, questa vita che è l'unica felice; tutti vogliono il godimento della verità [*Nam quaero ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere: tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle. Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui Veritas es, Deus (...) Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt*]: Conf. X, 22.33.

⁵¹ I Giov. 3, 2.

recipiente. Tu sai quanto hai da metterci dentro e vedi che è piccolo; allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Desideriamo dunque, fratelli, poiché dobbiamo essere riempiti. [...] In questo consiste la nostra vita: nell'esercitarci a desiderare»⁵².

Questo esercizio, questo vero e proprio allenamento del desiderio implica però che noi dapprima svuotiamo il nostro animo, come si svuoterebbe un recipiente occluso da materiali di scarto che ne inficiassero la capienza. Tanto più il nostro «desiderio santo» (altro modo per designare il *vero* desiderio) sarà esercitato, «quanto più staccheremo i nostri desideri dall'amore mondano [*quantum desideria nostra amputaverimus ab amore saeculi*]». Se un vaso dev'essere riempito di miele, insiste Agostino, non potrà essere pieno di aceto, anzi, bisognerà svuotarlo e pulirlo per bene, anche se costa fatica (*etsi cum labore*). Ebbene, per compiere l'analogia potremmo anche dire che il vaso sarà riempito di oro o di vino, ma al fondo di ogni immagine, il bene di cui il recipiente sarà colmo ha un nome che resta indicibile (*quod dici non potest*): potremo chiamarlo solo "Dio", appunto perché solo lui può colmare infinitamente la misura del recettore.

«Ma cosa diciamo quando diciamo Dio? Ci riferiamo soltanto a due sillabe? Qualunque cosa riuscissimo a dire, sarebbe sempre un di meno. Estendiamoci in lui, cosicché ci possa riempire, quando verrà. Saremo infatti simili a lui, perché lo vedremo così com'è»⁵³.

Il desiderio non solo è la via per giungere a vedere l'invisibile, ma è anche il modo in cui l'invisibile, l'infinito, l'eccedente – il "mistero" – entra e agisce *sin d'ora, qui*, nella nostra esperienza. Il desiderio è per così dire preceduto, anticipato dal suo oggetto; ma questo "oggetto" (quello che Agostino chiama col nome di "tu") è anch'esso desiderante: tu, «che cerchi mentre nulla ti manca [*quaerens, cum nihil desit tibi*]»⁵⁴. Siamo esseri desideranti solo perché siamo desiderati.

⁵² «...et quia modo videre non potestis, officium vestrum in desiderio sit. Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides; sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis. Sicuti enim si velis implere aliquem sinum, et nosti quam magnum est quod dabitur, extendis sinum vel sacci vel utris vel alicuius rei: nosti quantum missurus es, et vides quia angustus est sinus; extendendo facis capaciolem: sic Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem. Desideremus ergo, fratres, quia implendi sumus. [...] Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamur»: *In Io. Ep. IV, 6*.

⁵³ «Et quod dicimus Deus, quid diximus? Duae istae syllabae sunt totum quod exspectamus? Quidquid ergo dicere valuimus, infra est: extendamus nos in eum, ut cum venerit, impleat. Similes enim ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est» (*ibidem*).

⁵⁴ *Conf. I, 4.4*.