



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

## Illness in ConText

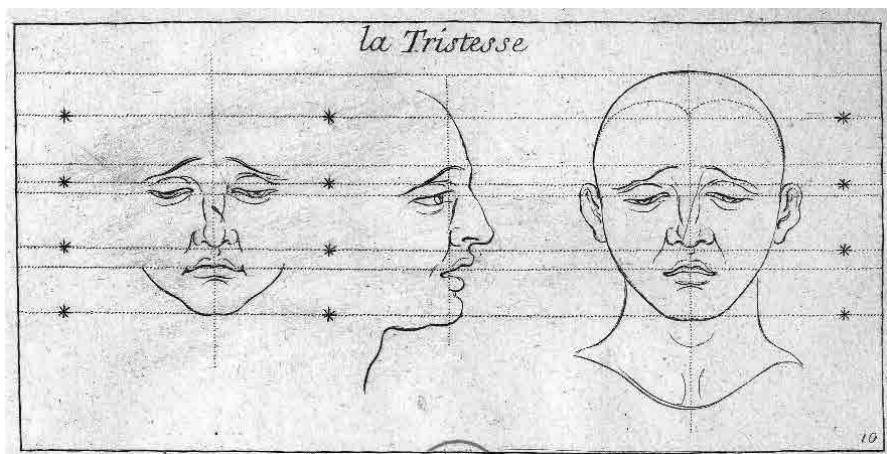
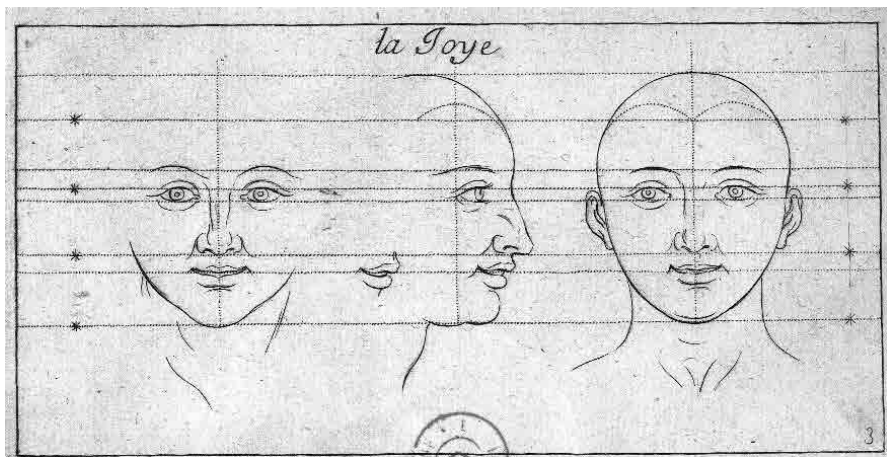
parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Gaetano Lettieri, *Emozioni e amore patico in Agostino*, “Bruniana & Campanelliana”, XXIV, 2018, 1, pp. 109-131

Parole chiave: **anima-corpo**

## IL CONCETTO DI EMOZIONE DAL MONDO ANTICO ALL'ETÀ MODERNA



*la Joye, la Tristesse, da: Caractères des passions, gravés sur les desseins  
de l'illustre Monsieur le Brun, [par Sébastien Le Clerc,]  
Paris, Jacques Chereau, 1720 ca.*

*Dal mondo antico all'età moderna:*  
nella sezione si pubblicheranno, di volta in volta, contributi dedicati  
al tema emozione/passione nei suoi diversi aspetti.

# EMOZIONI E AMORE PATICO IN AGOSTINO

GAETANO LETTIERI

ABSTRACT · *Emotions and passionate Love in Augustine* · Emotions, perturbations, impulses represent the passionate and ecstatic motives of the subject that move him either in agreement with, or independently from, or in contrast with reason. They play a decisive role in the thought of Augustine. The secret of the will, on which the orientation of reason depends, is, in Augustinian's view, an emotional, passionate, even concupiscent secret, not only in the case of the carnal *libido* of the sinner, but also in the case of the holy *cupiditas*, moved by divine grace. The subject is thus will and reason, but as a carnal memory, moved by an emotional desire, which precedes and ignites intentionality and intelligence: this is the *amor*, which only the eventual and unpredictable grace of God can qualify as holy rather than as perverse. And yet, God himself is a *Deus patiens*, who loves the chosen one whom He converts with mercy, and abandons the sinner whom He punishes with rage.

Super hoc expavit cor meum et emotum est de loco suo.

Giobbe 37,1, sec. *Vulgata*

**E**MOZIONE deriva dal latino *emovere*, che significa smuovere, far uscire, allontanare, persino svellere, quindi operare un atto violento, o, al passivo, subire l'irruzione di un evento, scoprirsi in qualsiasi modo sensibili a qualcos'altro, essere commossi, turbati, 'spostati' da una forza, mancanza o pulsione indominabili. Vi sono, quindi, *motus* esteriori e interiori, urti, falle, proiezioni del desiderio, che strappano il soggetto da sé e lo fanno fuoriuscire da propri luogo, equilibrio, stato naturale, quiete e autonomia, evidentemente rivelandoli come contingenti, precari, affetti, insidiati o tratti da altro. L'emozione (nel suo divenire dalla dimensione istintuale a quella cognitiva) è, insomma, la traccia dell'esposizione patica del soggetto all'irruzione dell'altro, della sua natura estatica più o meno violentemente esperita, persino della sua angosciosa, eppure libidinale *incontinentia* (il suo fluire in altro) e *carnalità*, se questo termine è assunto in relazione alla passività dell'essere toccato, quindi alla vulnerabilità sensibile e al desiderio di contatto, che rivelano l'impossibilità di qualsiasi autarchia, apatia, indifferenza umana.<sup>1</sup>

gaetano.lettieri@uniroma1.it; Sapienza Università di Roma.

<sup>1</sup> Se l'utilizzazione di questi termini risulta effettivamente condizionata da una prospettiva fenomenologica post-heideggeriana, soprattutto francese (si pensi a Lévinas, Merleau-Ponty,

In Agostino, il verbo «emovere» è di fatto assente, ma sistematico e strategico è il ricorso al verbo *movere* o al sostantivo *motus* (se ne contano migliaia di ricorrenze), decisivi a livello retorico, psicagogico, soprattutto teologico, essendo chiamati a indicare sia la pulsione irrefrenabile della *concupiscentia* perversa, sia l'atto elettivo della *gratia* / *Caritas*, che muove irresistibilmente, redimendola, la volontà dell'uomo. Il «motus» interiore è espresso tramite i termini *affectio*, *passio*, *perturbatio*, che la tradizione stoica aveva utilizzato per designare la dimensione paziente / passiva dell'impulso che accade all'*animus*. Mentre lo stolto immediatamente assume quest'impulso senza misura, consentendo che s'impadronisca della sua ragione, che viene ad essere dominata dalla passione, la virtù del saggio 'classico' è in grado di dominarlo, contenendolo, confinandolo in una dimensione periferica ed estrinseca del sé, spegnendo le passioni o subordinandole a un atto egemonico perfettamente capace di misurarsi, adeguandosi all'autonomia *naturale* della ragione signora di sé. Rispetto all'ideale di egemonia razionale propria di gran parte della tradizione classica<sup>1</sup> (che Agostino riassume sommariamente e

Ricoeur, Derrida, Lyotard, Henry, Marion, Chrétien, Nancy), d'altra parte essi portano traccia di una scaturigine biblica e patristica, che quella prospettiva ha notevolmente influenzato. Cfr. J. J. ALTIZER, *Ethics and Predestination in Augustine and Levinas*, in *Levinas and the Ancients*, a cura di B. Schroeder e S. Benso, Bloomington, Indiana UP, 2008, pp. 230-241; J. SCHUMM, *Quoted Confessions: Augustine's Confessiones and Derrida's Circonfession*, «Poetica», XLIV, 2012, pp. 395-420; G. LETTIERI, *Il differire della metafora. II. Ricoeur e Derrida interpreti divergenti di Agostino*, «Filosofia e teologia», XXVIII, 2014, 1, pp. 127-171; N. CURTIS, *The Time of Confession: Lyotard on Augustine*, «Time & Society», XII, 2003, pp. 189-207; D. I. ROSALES MEANA, *The Radical Desire for Life. From Immanence in Michel Henry to Alterity in Saint Augustine*, «Pensamiento», LXIX, 2013, pp. 29-52; E. CASSIDY, «Le phénomène érotique»: *Augustinian Resonances in Marion's Phenomenology of Love*, in *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, a cura di I. Leask, E. Cassidy, New York, Fordham UP, 2005, pp. 201-219; A. STARON, *The Gift of Love: Augustine, Jean-Luc Marion, and the Trinity*, Minneapolis, Fortress, 2017; J. SCHRIJVERS, *In (the) Place of the Self: A Critical Study of Jean-Luc Marion's "Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin"*, «Modern Theology», XXV, 2009, pp. 661-686; A. ROMELE, «Interior intimo...». *La decostruzione di Agostino tra Heidegger e Nancy*, in *Intorno a Jean-Luc Nancy*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, pp. 115-121.

<sup>1</sup> Si pensi alla straordinaria trattazione delle passioni nel II libro di Aristotele (*Retorica* II, 1,1378a,19-22). Cfr. anche la sintetica definizione in ARISTOTELE, *Etica nicomachea* II, 1105b, 21-23. Sul tema, cfr. *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, a cura di B. Centrone, Pisa, Pisa UP, 2015. Per un'analisi dell'invenzione stoica della 'psicologia' e un'attenta analisi della teoria stoica delle passioni, mi limito a rinviare a M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989, in part. pp. 66-108; il testo è particolarmente significativo perché mette in relazione prospettiva la psicologia stoica con l'anticlassica analisi agostiniana dell'interiorità. Meriterebbero un attento esame gli stimolanti volumi di P. R. KOLBET, *Augustine and the Cure of Souls: Revising a Classical Ideal*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, e S. C. BYERS, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge, Cambridge UP, 2012 (comunque limitato dalla netta predominanza di un'analisi storico-filosofica rispetto a quella storico-teologica).

univocamente, per confutarla),<sup>1</sup> ciò che invece caratterizza la trattazione agostiniana delle emozioni o passioni è: a) la traumatica scoperta (propria, in particolare, dell'*altro Agostino*)<sup>2</sup> del loro anarchico potere umanamente irresistibile e indominabile, determinante ragione e volontà, sicché all'uomo, minato dal peccato, è impossibile qualsiasi autentica virtù o apatica signoria sulla componente pulsionale: l'uomo è una passione vana, incapace di ordinarsi e inserirsi nell'ordine teocosmico; b) l'affermazione della possibilità della conversione di emozioni e passioni ad opera della grazia, che non le reprime, ma le accende di un diverso desiderio radicale: nella loro irriducibile estaticità, fede, carità, speranza sono emozioni, perturbazioni, passioni, seppure mosse e operate da Dio; c) l'introiezione delle emozioni e delle passioni nella nozione stessa di Verità assoluta, biblicamente ritrattata e restituita antropomorficamente (se l'uomo è creato a immagine di Dio, questo riflette l'immagine dell'uomo) come Persona assoluta, Volontà del tutto libera, Amore elettivo, trascendente qualsiasi ordine naturale, che crea e ricrea a suo piacimento. Le passioni o emozioni umane vengono teologizzate, purificate come atti eterni di Dio, che caratterizzano l'intera rivelazione biblica, dialetticamente articolata in economia di condanna/ira e di grazia/misericordia, attraverso le quali Dio sceglie di eleggere indebitamente o di rigettare giustamente le singole creature, tutte peccatrici, passionali, mosse al male, dopo il peccato di Adamo. Dio è 'mosso' dal suo eterno *amor*, 'prova' eterne, immutabili emozioni o passioni, che Cristo stesso rivela storicamente, assumendo passioni umane, non come docetiche contingenze, ma come rivelazioni della natura amorosa dell'Eterno, paradossalmente insieme impassibile e *patiens*.

#### 1. *CONFSSIONES*: EVENTO DEL DONO, TEMPORALITÀ ESTATICA ED ETEROBIOGRAFIA

Nel suo grande trattato sulle emozioni, Martha Nussbaum, rivendicandone la dimensione *profondamente* razionale – seppure irriducibile a un ragione pura, chiaramente e distintamente consapevole di sé, quindi signora autonoma dei propri atti –, presuppone e dilata, affinandola, la teoria stoica delle quattro *perturbationes* (*cupiditas*, *laetitia*, *metus*, *tristitia*), facendo comunque tesoro della ritrattazione operata da Agostino,<sup>3</sup> presentandole come al tempo stesso irriducibili al pieno dominio della mente, eppure sue intime e

<sup>1</sup> A partire da Cicerone, Agostino tende a restituire come sostanzialmente concorde la dottrina di Platone, Aristotele e gli stoici sulle passioni; cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX, 4,1.

<sup>2</sup> Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2001.

<sup>3</sup> Vedi AGOSTINO, *Confessiones*, X, 14,21-22; e, soprattutto, IDEM, *De civitate Dei*, XIV, 2,1-9,6.

complesse articolazioni.<sup>1</sup> Inoltre, l'imponente indagine della filosofa statunitense, che non a caso si apre riportando in calce una citazione proustiana,<sup>2</sup> afferma come necessaria un'integrazione *narrativa* dell'indagine filosofica,<sup>3</sup> in quanto soltanto la *narrazione* può restituire il rischioso, passionale, contingente, sempre estatico divenire temporale del soggetto,<sup>4</sup> individuato quale intenzionalità che si orienta verso 'oggetti' (che sono prima di tutto anche altri soggetti) del suo desiderio, spesso indisponibili, a partire dal proprio stesso sé, rispetto al quale l'io si scopre estatico e patico, centro pulsionale nel quale accadono *perturbationes* non dominabili, esposto al timore, persino al terrore del dolore, che si spinge sino alla rappresentazione della propria sparizione, così come al gaudio dell'amore, che sempre passa per il rapporto di 'compassione' (in tutta l'ambiguità del termine) con l'altro.

<sup>1</sup> Cfr. M. C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge UP, 2001, trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004, in part. pp. 8-19. Su Agostino, cfr. il cap. undicesimo, *L'ascesa cristiana: Agostino*, pp. 623-656; questi vi è restituito come colui che fa fuoriuscire l'indagine sul soggetto, e sull'amore che lo costituisce, dalla configurazione stoica e platonica, intellettualistica e interiormente 'autarchica' (ivi, pp. 626-627, 639). Sulla struttura temporale e memoriale del soggetto agostiniano, cfr. ivi, pp. 637-638.

<sup>2</sup> Cfr. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu – Sodome et Gonmorre*, Paris, Gallimard, 1988, vol. III, parte II, sezione III, pp. 464-465).

<sup>3</sup> «Se le emozioni sono come Proust le descrive, esse hanno una complessa struttura cognitiva che è in parte in forma narrativa, poiché implica la storia del nostro rapporto con gli oggetti amati nel corso del tempo [...]. L'ombra degli amori del passato si stende sui legami del presente e vi si insedia. E ciò a sua volta suggerisce che per parlare adeguatamente di essi dobbiamo rivolgerci a testi che contengono una dimensione narrativa, rendendo così più profonda e completa la nostra conoscenza di noi stessi come esseri dalla complessa storia temporale. È per questa ragione che il narratore di Proust giunge a credere che certe verità sull'essere umano possono essere dette solo in forma letteraria» (NUSSBAUM, *op. cit.*, pp. 18-19).

<sup>4</sup> «Le sujet *singulier* ne peut pas se définir; mais il peut se raconter indéfiniment» (M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu*, cit., p. 203). Possiamo quindi riferire alle *Confessiones* di Agostino quello che Nussbaum riferisce a *La recherche* di Proust: «Le emozioni hanno una struttura narrativa», sicché «solo un'opera d'arte narrativa ci mostrerà con precisione e pienezza l'intreccio di strutture temporali dei 'pensieri' emotivi, quelle fondamentali "intermittenze del cuore" tra riconoscimento e rifiuto della propria condizione di bisogno» (NUSSBAUM, *op. cit.*, pp. 290-291). Cfr. l'interessante saggio di G. BALSAMO, *The Place of the Soul in Augustine and Proust: Amorous Memory versus Neuroscience*, «The Journal of Religion», LXXXVIII, 2008, pp. 439-465: un'analisi in parallelo di questi due analisti delle emozioni restituisce, in dialogo con Ricoeur e Nussbaum, un'interpretazione del soggetto come identità amorosamente visitata dalla memoria vivente dell'altro amato e scomparso. Sul rapporto tra analisi agostiniana e proustiana della temporalità, cfr. A. CARANFA, *Augustine and Proust on Time*, «History of European Ideas», II, 2, 1986, pp. 161-174. Sulla portata eminentemente filosofica delle teologiche *Confessiones* di Agostino, cfr. un grande studioso di Aristotele quale R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford UP, 2000: «Augustine is a philosopher for whose genius I have repeatedly expressed my admiration. I know of no subtler treatment of the emotions than his *Confessiones* nor a better introduction to Western philosophy» (p. 416). Cfr., inoltre, il cap. XXVI, *Augustine on Lust and Will*, pp. 400-416, dedicato soprattutto al confronto con Giuliano d'Eclano.



Le emozioni, allora, potrebbero essere definite come *passiones* non riducibili a meri, immediati sentimenti, in quanto presuppongono un complesso rapporto razionale e intenzionale con l'altro,<sup>1</sup> rispetto al quale ragione e volontà, si scoprono come «motus» patici non unitari, né padroni di loro stessi, bensì come mancanti, estatici e *differenti*,<sup>2</sup> tensionali eppure irresistibili, esposti all'esperienza consapevole della perdita di sé e della dipendenza da altro, previsto o cercato come temibile minaccia o agognata pienezza.

Ebbene, le *Confessiones* di Agostino sono la prima grandiosa opera del pensiero occidentale, nella quale al centro dell'indagine del rapporto tra la verità e la mente irrompono la violenza emozionale del desiderio, la sua umana indominabilità e differenza, il tema dell'origine problematica dell'intenzionalità, che cerca di raccogliere e unificare una temporalità esperita come dissipazione e sfascio, la narrazione come modalità confessiva attraverso la quale il soggetto esperisce il suo divenire altro da sé e il suo divenire sé per altro. Se l'emozione è il movimento passionale attraverso il quale la ragione soggettiva protende il suo desiderio nei confronti dell'altro (l'oggetto/soggetto d'amore) e della stessa Verità, scoperta come libera e indisponibile, la narrazione eventuale del sé prende il posto della comprensione del sé. E il rapporto con l'altro è reale soltanto se riconosciuto non come inessenziale accadimento estrinseco, prevedibile e signoreggiabile, ma come evento rischioso, catastrofico (latentemente mortale) e indominabile, intima passione che urta, mette in crisi radicale il soggetto, lo responsabilizza, lo 'ricrea' e gli dona senso. Questa relazione con l'evento dell'altro può essere soltanto raccontata, ma mai prevista, compresa, tanto meno astrattamente definita come proprietà intrinseca del soggetto. Ne derivano oscillazione tra invocazione a Dio e ripiegamento sul differire del sé, che si ritrova/riunifica unicamente come mosso ed espropriato da Altro, emergono estaticità del soggetto, dimensione narrativa e autobiografica del suo scandaglio, scoperta

<sup>1</sup> Cfr. R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano, Garzanti, 2003, pp. 129-130. Le passioni, le emozioni articolano, pertanto, la protensione volitiva e comunque estatica dell'amore. Cfr. H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Springer, 1929, p. 13: «Der Mensch ist, was er erstrebt. Der amor vermittelt zwischen amans und amatum, der amans ist nie isoliert von seinem amatum, sondern zu ihm gehörig». Come vedremo, comunque, per l'altro Agostino, l'io *patiens* non trova mai nella propria volontà razionale il centro del suo desiderio e della sua azione.

<sup>2</sup> «Le passioni che "prendono possesso" di noi sono quelle la cui componente tendenziale è disinibita», donde la loro frequente «irresistibilità, ovvero la tendenza di una passione a determinare il comportamento anche in presenza di un dissenso da parte dello stesso soggetto, e perfino di un proposito contrario. È il caso sempre citato di Medea (*vide meliora proboque, deteriora sequor*: OVIDIO, *Metamorfosi* VII, 20-21)» (R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 131). Questo dissenso interiore, attraverso il quale «la volontà divisa» esperisce una *crisi di identità personale*, che fa comunque emergere la questione della libertà e del potere di decisione, sarebbe stato tematizzato, in tutta la sua decisività, da Paolo e soprattutto da Agostino: cfr. *ivi*, pp. 132-135.



aporetica della strutturale temporalità della memoria e dell'intenzionalità,<sup>1</sup> oscillazione tra desiderio amoroso e angoscia esistenziale, invocazione confessiva a un indisponibile Tu assoluto, esposizione al tempo stesso timorosa e gaudente al suo sempre eventuale avvento, fondamento concupiscente di qualsiasi volontà e razionalità.

Se il pensiero confessivo di Agostino è un pensiero dell'evento, esso non può che essere incentrato sulla scoperta dell'amore come fuoco patico del soggetto. Erede degli stoici, Agostino ritrae la classificazione delle passioni in una complessa indagine dell'«amor», che le restituisce come articolazioni di un unico desiderio, al tempo stesso razionale e libidinale. Ne emerge la connessione temporalmente intenzionale delle passioni/emozioni, in quanto esse registrano il darsi di ciò che è sottratto, indisponibile al potere dell'intenzionalità, che si costituisce come *desiderium*, *amor*, *cupiditas*, *voluptas*, che, tendenzialmente, si distoglie da quello di cui ha paura/*timor*/*metus*, in quanto generatore di dolore/*tristitia* e si orienta verso un oggetto che spera dia gioia/*laetitia* o di cui teme il dolore della perdita o dell'assenza.<sup>2</sup> Come le *Confessiones* testimoniano in ogni pagina, l'*amor* è, allora, la dimensione fondativa, pulsionale, motrice e indisponibile (sia esso *libido* carnale, che desiderio visitato dalla grazia di Dio) della razionalità e della volontà: esso è sempre estatico, intenzionato ad altro, eventuale e temporale,<sup>3</sup> espo-

<sup>1</sup> Sulla dimensione aporetica e umanamente insuperabile della riflessione sulla temporalità in *Conf. XI*, magistrale è l'analisi di P. RICOEUR, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Seuil, 1983, trad. it. *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book, 1986, pp. 19-55.

<sup>2</sup> Cfr. AGOSTINO, *Tractatus in Iohannis Evangelium* 46,8. In uno straordinario brano del *De Trinitate* (VI, 6,8) Agostino evidenzia la natura composta della creatura intellettuale proprio insistendo sulla pluralità di emozioni, talvolta contraddittorie, che la caratterizzano. La pluralità delle emozioni/passioni *divide* l'identità dell'*animus/mens*, che pure è immagine di Dio: esse, infatti, non rappresentano accidenti, escrescenze pulsionali della ragione, ma l'intima, contraddittoria *distentio* vitale/mortale del sé.

<sup>3</sup> Trovo, pertanto, davvero riduttiva la definizione di «neo-stoica», che la Nussbaum propone della sua originale prospettiva: «La teoria che ne scaturisce può correttamente essere definita neostoica e io userò spesso questa espressione. [Si propone, pertanto, di] costruire una concezione neostoica contemporanea» (NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 21). Pionieri dell'indagine delle emozioni sono stati, infatti, per la Nussbaum, gli stoici, per i quali «le emozioni sono valutazioni o giudizi di valore, che attribuiscono a cose e a persone al di fuori del nostro controllo una grande importanza per la nostra prosperità (*flourishing*)» (ivi, p. 20). D'altra parte, «è la tradizione stoica a sviluppare sino all'estremo l'idea dello zelante controllo critico del desiderio e dell'emozione (fino alla soppressione, quando è possibile, di quest'ultima)»; ne deriva la contraddittoria affermazione che «la mia teoria neostoica dell'emozione si è già allontanata, fornendo alle emozioni una storia, dall'etica stoica normativa come anche da Aristotele, perché già nella mia teoria psicologica fornisco le basi per condannare questi approcci normativi, troppo violenti nei confronti dell'umana complessità e fragilità» (ivi, p. 290), come è testimoniato dal detto di Epitteto: «Guardati da te stesso come da un nemico in agguato». Non si comprende, insomma, come possa essere definita «neostoica» un'opera dedicata all'intelligenza delle emozioni – quindi alla messa in luce di come esse, dotate anche di profonda razionalità, possano contribuire alla formazione di una vita etica e amorosa

sto all'evento vitale/mortale del rapporto con l'altro, quindi caratterizzato da un'intenzionalità che si prende «cura» di sé.<sup>1</sup> Il divenire *altro* del soggetto corrisponde al flusso delle sue emozioni/passioni, attraverso le quali differisce la sua identità, costringendo l'«*intentio animi*» a distendersi temporalmente per cercare di raccogliere l'altro, nel quale l'immortale *mens imago Dei* si disperde, morendo, precipitando nel *nihil*.<sup>2</sup> La struttura confessante è, al tempo stesso, temporale ed emozionale, in quanto restituisce l'indisponibilità dell'evento salvifico e il divenire altro del desiderio, che al tempo stesso vive la sua morte e crede di avere in Dono (cioè nello Spirito) una nuova vita, grazie all'avvento della grazia di Dio, donde la dialettica tensionale tra «distentio» e «intentio», che presuppone quella tra temporalità ed Eterno.<sup>3</sup>

pienamente umana, misericordiosa, consapevole della fragilità umana, quindi non tirannica – e impegnata ad «evitare la conclusione stoica che le emozioni offrono sempre una cattiva guida, e che debbono essere eliminate, per quanto è possibile, dalla buona vita etica» (ivi, p. 831). La contraddizione mi pare lampante, sicché definirei piuttosto quella di Nussbaum come prospettiva neoliberale, al tempo stesso erede della rivoluzione spirituale cristiana, ma sospettosa nei confronti della sua sovraumana pretesa di assolutezza. Comunque, il debito mi pare superiore rispetto al sospetto, come prova l'indagine approfondita delle due emozioni *compassione* e *amore* (cfr. la Parte seconda, *Compassione*, pp. 359-540; e la Parte terza, *Ascesa dell'amore*, pp. 543-835), che non può fare a meno di attingere soprattutto dalla tradizione giudaico-cristiana, in particolare da Agostino, appunto, e da Dante (cfr. capitolo dodicesimo, *L'ascesa cristiana: Dante*, pp. 657-693), seppure essi vengono assunti come punto di partenza per un approfondimento dell'emozione dell'amore e della stessa compassione, che, passando per Emily Brontë, Mahler, Whitman, approda alla celebrazione joyceana del «umano troppo umano», incarnato da Molly: l'«io sono la Carne che dice sempre di sì (ich bin der Fleisch der stets bejaht)».

<sup>1</sup> Sul contrasto emozionale tra la cura della ricerca angosciata della verità e l'emozione gioiosa della conversione alla fede, cfr. AGOSTINO, *Confessiones* VI, 4,5.

<sup>2</sup> «Il verbo *tendere*, nelle sue variazioni come *ex-tendere*, *dis-tendere*, *in-tendere*, così come nell'espressione sostantivata *ex-tentio*, *dis-tentio*, *in-tentio*, ha nell'analisi agostiniana un ruolo centrale. Il verbo indica una realtà che si dà solo in quanto essa si esprime costitutivamente nell'atto di trascendere se stessa. L'essere che la costituisce non si caratterizza perciò sul piano della sua identità, ma su quello del suo differenziarsi e divenire altro da sé. L'essere di questa realtà non rimane sempre identico a se stesso, ma è sempre altro da sé, in quanto viene meno [...]. Questo costituirsi essenzialmente nella differenza e come differenza, questo differire continuo, fa sì che questo essere non sia mai nella medesimezza e nell'identità del permanere stabile, ma abbia l'alterità come suo contrassegno costitutivo [...]. Si dà appunto come espressione di un essere che è nel divenire. Quindi è essenzialmente un *ad nihilum tendere*» (L. RUGGIU, *Tempo e anima in Agostino*, in *Agostino e il destino dell'Occidente*, a cura di L. Perissinotto, pp. 79-118, in part. p. 85).

<sup>3</sup> Le esperienze esistenziali, le emozioni intelligenti che scandiscono il divenire consapevole di sé di Agostino sono restituite tramite «quattro "immagini sintetiche" (Stanislas Boros)», quella di «dissoluzione», «agonia», «messa al bando», «notte»; «ognuna di queste quattro immagini dominanti, così come le rispettive varianti, riceve la sua forza di significanza a contrario dalla simbolica opposta dell'eternità, mediante la figura del raccogliersi, della pienezza viva, della dimora, della luce» (RICOEUR, *Tempo e racconto*, cit., p. 53; cfr. ivi, p. 55). Non è possibile, in questa sede, restituire il complesso tentativo ricoeuriano di incrociare l'indagine agostiniana della temporalità con quella aristotelica del racconto, per mostrare «che il tempo

L'*amor* è, allora, interpretabile come desiderio consapevole, *cupiditas* razionalmente riflessa, temporalmente verificata e orientata. Se anche l'animale ha paura o piacere, orientandosi verso ciò che lo attrae e distogliendosi da ciò che lo respinge, soltanto l'uomo conosce e vuole, orientando il suo desiderio nella previsione di possibilità che prevede razionalmente come auspicabili (oggetto di speranza) o non auspicabili (oggetto di timore), è quindi capace di «emozioni epistemiche», definibili come «emozioni secondarie», rappresentazioni consapevoli e socialmente/culturalmente condizionate, sentimenti consci, a partire dai quali riflettere per orientare l'agire,<sup>1</sup> sicché, nelle emozioni umane secondarie, teoria e prassi si rivelano intimamente connesse.<sup>2</sup> Appunto, «le emozioni hanno una struttura narrativa»,<sup>3</sup> in quanto esprimono la dimensione storica, eventuale, originariamente sempre passiva (tanto più se visitata dalla grazia), che segna l'uomo come soggetto estatico, temporale, in sé differente, sempre disperso in altro o aperto all'altro e dall'altro. La scoperta della temporalità personale, quindi dell'oscura, indisponibile presenza memoriale del soggetto – che ne conserva e ne rende possibili le estasi ontologicamente defettive del passato e del futuro – è segnata da emozioni di opacità, «insecuritas» e «cura», dall'esperienza dolorosa di irriducibile, mortale differire, doloroso mancarsi, così come di spasmodico desiderio di appagamento, che soltanto la grazia indisponibile (inesauribilmente attrattiva perché amore irriducibile a sé) può soddisfare. Il sé si scopre soggetto ad altro, quindi persona, volto, interiorità di un'esteriorità irriducibile: oggetto di sguardo ed eventuale riconoscimento, desiderio di amore e timore di misconoscimento, cioè desiderio e rifiuto

diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo e che il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale» (ivi, p. 91). L'impressione, comunque, è che lo scandaglio della struttura narrativa delle *Confessiones* non vi sia stata indagata fino in fondo, a differenza della straordinaria analisi della *Poetica* di Aristotele. Cfr. ivi, pp. 74-80, dedicate al rapporto tra «distentio animi» agostiniana e intrigo del modello tragico aristotelico, restituito come analoga «concordanza discordante» caratterizzata dal mutamento; significativo che il riconoscimento delle emozioni (in particolare di pietà e terrore) e del loro pathos come ricomprensione «del commovente nell'intelligibile» venga affermato oltre le stesse intenzioni di Aristotele, che, attraverso l'intrigo tragico, mira comunque ad epurare le emozioni.

<sup>1</sup> Cfr. NUSSBAUM, *op. cit.*, cit., p. 172.

<sup>2</sup> Cfr. E. S. STORACE, *Sulle emozioni epistemiche. Una prospettiva estetica e un'esegesi genealogica attraverso le Confessiones di Agostino nella lettura di Martin Heidegger*, «Studi di estetica», VI, 1, 2017, pp. 131-149, in part. pp. 135-140.

<sup>3</sup> NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 290. Le *Confessiones* come grande 'opera d'arte' narrativa, quindi come archetipo teologico del romanzo 'moderno'? Sul rapporto genetico tra letteratura occidentale 'moderna' (desacralizzazione o secolarizzazione della Scrittura) e atto confessivo della fede (che vive del rapporto tra segreto infinito e richiesta di perdono), cfr. J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, trad. it. *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002, pp. 147-186.

del desiderio altrui (umano e divino). Proprio perché manifestazione della paura e del desiderio dell'altro, l'emozione rivela la passività originaria della creatura, quindi la storicità di qualsiasi esperienza di passione dell'altro.<sup>1</sup>

Nel x libro dell'opera, in relazione a una descrizione delle emozioni interiori, ritroviamo la celebre definizione della *memoria* come «*venter animi*», ove il termine suggerisce immediatamente la dimensione oscura, non trasparente, né pienamente razionale, di quello che comunque è riconosciuto come il fondamento della stessa coscienza, quindi della *ratio*, ancora platonicamente interpretata come pura intelligenza immateriale, per di più confessata come ontologica immagine di Dio. Questo significa che il fondamento della ragione le è sottratto, sicché la ragione stessa non si comprende, si conosce nel suo fondo provando un'emozione estatica, uno *stupor* paralizzato al cospetto del tremendo della sua abissale e *incomprendibile* complessità.<sup>2</sup> Se, infatti, da una parte, soltanto Dio è la condizione assolutamente eccedente, creatrice e illuminatrice, della memoria, dall'altra questa vive nell'esperienza dell'*oblivio*, dell'essere dimentica di sé in Dio. Sicché, la straordinaria potenza della *mens/animus* esperisce la distanza di sé a sé, il desiderio di sé e persino la paura o lo sgomento provato in se stessa, la temporalità dell'*intentio* che si cerca e la *distentio* che ne disperde il tentativo di «raccolgimento», del *cogere* il sé tramite la *cogitatio* del proprio differire.<sup>3</sup> Ebbene, nel ventre della coscienza, le emozioni, definite *affectiones*, sono presenti come sbiadite, tracce temporalmente consumate di passioni un tempo violente, segni che la memoria al tempo stesso conserva e va dimenticando.<sup>4</sup> Rimane comunque una passione dominante: l'*adtentio* che le cerca, che va raccogliendole e ne registra il mutamento, quindi sdoppiandole, riconoscendole come altre rispetto al loro antico, violento accadere. La memoria si scopre, allora, intimamente temporale: presenza di assenza, vita che vive la propria morte, traccia vivente di eventi e passioni 'morti', quindi permanenza metafisica esposta al logorio del differire, dello svanire, che pure ha il potere di continuare a vivere, identificandosi, attraverso le tracce conservate delle emozioni un tempo provate. La memoria è il raccogliere/pensare il proprio irriducibile differire/morire, sicché le emozioni sono non soltanto l'oggetto che ne misura l'aporia, ma la stessa articolazione dell'*intentio*, che, loro tramite, si cerca e si trova, disperdendosi: desiderio timoroso di sé, che, nel godere del raccogliersi, esperisce il dolore della distanza da sé e l'angoscia della sparizione. L'*intentio* della *distentio*, il raccogliersi memoria-

<sup>1</sup> Per una sintetica, ma efficace restituzione della novità della trattazione agostiniana del desiderio, cfr. C. DUMOULIÉ, *Le désir*, Paris, Colin-Her, 1999, trad. it. *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 61-69.

<sup>2</sup> Cfr. AGOSTINO, *Confessiones* x, 8,15. Per una profonda analisi del tema della memoria, cfr. P. E. HOCHSCHILD, *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford, Oxford UP, 2012.

<sup>3</sup> Cfr. AGOSTINO, *Confessiones* x, 11,18.

<sup>4</sup> *Ivi*, x, 14,21-22.

le del proprio differire mortale, è, appunto, eminentemente emozionale e patico, sicché il fondo dell'intelligenza si rivela passione, desiderio, scoperta e perdita di sé. Eppure, è soltanto nell'esperienza di questa dispersione, di quest'incontinenza, che l'«animus» può innalzare la sua *confessio* di morte vitale, di memoria obliata, di immagine infranta e dispersa, che soltanto la grazia di Dio può raccogliere, redimere, trasfigurare.

L'intera storia di Agostino è di fatto una storia patica, la fenomenologia di un soggetto mosso dalle sue emozioni, interpretate come violente esperienze del conflitto davvero apocalittico tra due desideri, il resistente, ma infine perdente *amor sui* e l'irresistibile *amor Dei*, che progressivamente si impadronisce di Agostino, lo ritorce su se stesso, scindendolo in sé, spingendolo all'orrore e all'odio di sé concupiscente, per cominciare a formare la speranza di un diverso gaudio, che già nel conflitto interiore comincia a manifestarsi attivo.<sup>1</sup> Pensiamo al grande racconto della conversione di Agostino, preceduto dall'incontro con Ponticiano e con i suoi racconti di conversione.<sup>2</sup> La conversione è storia di emozioni: orrore di sé, odio di sé, desiderio di un altro sé e di gaudio spirituale, nuovo amore contrastato dall'incapacità di dominio delle emozioni sessuali; quindi timore, dolore («aegrotabam et excruciar»), sgomento, vergogna («timor et pudor») al cospetto di un Dio che non si riesce ancora ad amare pienamente. Insomma, lacerazione interiore tra due esperienze di godimento («laetitia») in conflitto: «Ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum». <sup>3</sup> Questo patico «inusitatus motus», questa «muta trepidatio», risultano dominati da un'insolita tristezza o angoscia generata da una «consuetudo violenta», che non vuole staccarsi da un godimento concupiscente avvertito, comunque, come insoddisfacente. Il soggetto è un contraddittorio, caotico flusso libidinale, che cerca disperatamente di unificare le sue emozioni, pulsioni, passioni a partire da un'*intentio*, che si rivela schizofrenicamente contraddittoria. È, quindi, soltanto l'esperienza di un'ulteriore emozione, di una passione finalmente dominante, quella che consente la risoluzione del conflitto patico di Agostino. L'epilogo del trauma mette in scena la prosopopea delle antiche «nugae nugarum et vanitates vanitantium», ove viene riaffermato un conflitto di *delectationes*, di pulsioni amorose. Sospensione (*suspendere/pendere*), preceduta da *horror*, *timor* dell'essere sospeso, trepidare, essere irriso da se stesso e provarne vergogna, arrossire al cospetto di Dio: la conver-

<sup>1</sup> Segnalo il folgorante incipit di *Confessiones*, III, 1,1, ove le divoranti passioni del giovane Agostino sono restituite attraverso il filtro del nuovo desiderio di Dio, l'emozione dominata dalla grazia, riconosciuta operante persino nell'amore bramoso di amore (dell'essere amato e dell'amare l'amare stesso, il desiderare privo di oggetto) dell'Agostino peccatore. L'emozione antica di Agostino è, quindi, una passione misericordiosamente vanificata dalla grazia di Dio, da un'altra emozione, che è quella dello Spirito stesso.

<sup>2</sup> Cfr. AGOSTINO, *Confessiones* VIII, 7,16-18.

<sup>3</sup> Ivi, VIII, 11,27.

sione di Agostino è un turbine di emozioni, che egli è del tutto incapace di governare con la sua volontà.<sup>1</sup>

Così, nel x libro, sono proclamati la scansione temporale e patica della conversione, l'intimo e irriducibile differire del sé rispetto a sé, l'affollarsi delle emozioni, nell'oscillazione tra letizia e tristezza, gaudio e angoscia, terrore e amore, l'esperienza della fede come evento di grazia, l'affermazione antiautarchica della «continentia» come dono della *Caritas* divina. In particolare, attraverso la metafora dei cinque sensi spirituali,<sup>2</sup> Agostino descrive in termini necessariamente emozionali la contingenza storica di un patire (*e/motio*), che, proprio perché eventuale, non è iscritto nella natura profonda del sé, ma che lo 'assale' irresistibilmente, folgorandolo, aprendolo estaticamente all'esperienza del Dono, quindi protendendolo nel desiderio del desiderio dell'Altro (genitivo soggettivo operante il genitivo oggettivo). È questa l'emozione più radicalmente estatica, non a caso espressa tramite l'indicazione temporale del ritardo («Sero te amavi»), del difetto di iniziativa, quindi della natura originariamente passiva e gratuita del nuovo amare.<sup>3</sup> Agostino si sente folgorato dalla grazia, ne patisce l'avvento, confessa la natura indebita dell'evento da cui è invaso. Se la grazia 'accade' come dono sovrannaturale, essa è donata soltanto temporalmente, sicché può essere fruita soltanto come a-venire, sempre escatologica, inappropriabile ed eccedente. In quanto eventuale, l'emozione trascinate di un'estatico *dulcescere* diviene non soltanto esperienza, ma oggetto di invocazione.<sup>4</sup> Il segreto più profondo dell'interiorità agostiniana non è, pertanto, un centro ontologico profondo, ma il luogo della patita esposizione all'avvento eventuale del Motus assoluto, esteriorità assoluta, sempre a-venire, gratuita e indisponibile: l'«interior intimo meo et superior summo meo»<sup>5</sup> indica la natura eventuale dello Spirito, che è principio del rovesciamento patico dell'interiorità in dipendenza dall'ulteriorità del tutto 'esteriore' (cioè inappropriabile) del Dono. L'essere 'interno' di Dio è, quindi, elettivo, accessibile unicamente grazie allo Spirito, che richiama il soggetto dentro di sé, sprofondandolo in un'intima sproporzione assoluta.

<sup>1</sup> Cfr. *Ivi*, VIII, 11,25-27).

<sup>2</sup> *Ivi*, x, 27,38-29,40). Cfr. A. MONTANARI, *La dottrina dei sensi spirituali in epoca patristica: Origene e Agostino*, in *I sensi spirituali. Tra corpo e Spirito*, a cura di A. Montanari, Milano, Glossa, 2012, pp. 133-172.

<sup>3</sup> «C'est le péché du temps, le retard. La rencontre avec l'acte est manquée d'origine. L'événement advient avant que l'écriture témoigne, et elle dépose alors qu'il est passé. La confession réitère cette condition d'enfance mesurée à l'aune de la présence pleine: j'aurai toujours été petit eu égard à ta grandeur» (J.-F. LYOTARD, *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée, 1998, p. 47).

<sup>4</sup> «Exaudi, Domine, deprecationem meam, ne deficiat anima mea [...], ut dulcescas mihi super omnes seductiones, quas sequebar, et amem te validissime» (AGOSTINO, *Confessiones*, I, 15,24).

<sup>5</sup> *Ivi*, III, 6,11.



In una riflessione sulla natura estatica, patica, emozionale del soggetto, si risolve la stessa straordinaria analisi agostiniana del tempo, cui è dedicato il libro XI delle *Confessiones* – all'interno di una riflessione sull'atto creativo di Dio che contiene nella sua trascendente eternità la totalità del tempo creato e da lui musicalmente armonizzato –. La soluzione dell'enigma della temporalità può essere dischiusa e illuminata soltanto dalla grazia, che, donando l'amore con il quale Agostino la ama,<sup>1</sup> rivela la natura passiva, emozionale, donata dell'unificazione redentiva del tempo disperso dell'esistenza lapsa, sicché la coscienza si coglie come immagine immateriale di Dio soltanto facendo esperienza doppiamente patica del suo sfaldarsi ed essere eventualmente visitata e convertita dallo Spirito, che la riunifica e la orienta, donandole un santo desiderio, un'emozione/passione santa che toglie un'emozione/passione perversa.<sup>2</sup> Se l'emozione è la *distentio* del desiderio preso da altro, l'esperienza di dolore per la propria realtà alienata, l'invocazione al dono del gaudio e il timore della sua perdita, l'*intentio* è il protendersi estatico dell'*amor* che ordina tutte le passioni. Il rapporto con la verità è un essere mosso dalla Verità che si cerca, un fruire l'eccedenza del Dono, che ordina il desiderio dal dolore all'amore, dalla disperazione alla speranza, visitandolo sempre eventualmente: quindi storicizzandone l'interiorità, che si trova soltanto protendendosi in un differire salvifico, perché estaticamente donativo.<sup>3</sup> Ne consegue non soltanto che l'autobiografia di Agostino è, in realtà, un'eterobiografia (la scrittura di una vita *mossa* dall'Altro, che parla attraverso le Scritture continuamente intrecciate con il testo agostiniano), ma che la vicenda di una singola esistenza si rivela inscritta all'interno dell'apocalittico Libro elettivo dello Spirito, donde la connessione tra la narrazione confessiva della vita di Agostino (libri I-X) e l'esegesi della narrazione genesiaca della *creatio ex nihilo* del tutto (cielo del cielo e terra informe, come estremi della creazione) come figura dell'elezione della creatura eletta dall'inesistenza dei suoi meriti, quindi separata dalla *massa damnationis* (libri XI-XIII).

Così, nell'ultimo libro, lo Spirito (e non la libertà dell'uomo!) è esaltato come l'unico Atto, l'unica emozione irresistibile capace di muovere santamente il desiderio della creatura, convertendola a Dio: emozione sentita,

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, XI, 22,28).

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, XI, 29,39. In *Fil* 3,1-21, la dialettica paolina *littera/Spiritus* è interiorizzata da Paolo nella restituzione della propria autobiografia come passaggio dalla Legge alla fede in Cristo, che lo proietta verso la trascendenza escatologica. Agostino, nella dialettica tra *distentio* e *intentio*, riattinge il dinamismo paolino, attraverso il quale restituisce la propria autobiografia come esperienza dello sfascio, del «dissilire»/scheggiarsi del tempo, convertito dalla grazia di Cristo nell'univoca «intentio» di senso, carismatica proiezione estatica verso la pienezza escatologica.

<sup>3</sup> Cfr. G. LETTIERI, *Il differire della metafora. 1. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, «Filosofia e teologia», XXVII, 2013, 3, pp. 483-526



patita, prima che compresa; escatologica, perché sempre estatica, nel suo rimettere unicamente all'Altro la speranza del rinnovarsi del suo gaudio, del tutto sottratto a qualsiasi potere di governo o condizionamento dell'uomo. Il *Donum* è l'*amor* che accende la creatura di una passione del tutto nuova, che l'uomo vive come progressiva espropriazione: Dio è colui che toglie nel suo desiderio eterno il desiderio dell'eletto, il cui atto è deponente, in quanto dipendente da una passività originaria – il mio muovermi dipende da un esser mosso («feror») –, che è quella della grazia assolutamente gratuita.<sup>1</sup> D'altra parte, se l'assoluto si rivela come storico Motus elettivo e gratuito di una singolarità peccatrice, amata nella sua irripetibile vicenda soggettiva, il differire della creatura, il suo flusso emozionale, la contingenza patica dei suoi «suspria et expectationes» (Lutero) divengono l'unico luogo nel quale è possibile rintracciare il *venire amoroso di Dio*, sempre eventuale, quindi sempre apocalitticamente a-venire, nascosto e svelato nel fluire mortale/vitale della creatura. L'Eterno è davvero conoscibile soltanto quando accade nella contingenza di un'esistenza irripetibile: Agostino, come Paolo o il peggiore dei peccatori, indebitamente eletto, diviene la rivelazione dello Spirito, l'apocalisse singolare della Trinità.

Si comprende, allora, come mai quest'opera grandiosa di scandaglio razionale della natura emozionale, patica, amorosa della soggettività, questa narrazione confessiva del *differire* nello Spirito della singolarità (del tutto sconosciuta alla classicità, cui pure era noto il genere autobiografico),<sup>2</sup> emergano soltanto in un contesto teologico cristiano, per di più caratterizzato da un pensiero incentrato sull'idea antiumanistica di predestinazione elettiva. Paradossalmente, la temporalità patica del singolo soggetto riflette, nella sua contingenza, la dimensione elettiva, gratuita, eppure onnideterminante del Dio Amore, cui il soggetto autonomo, adeguato a una legge universale di ragione e di virtù, non è affatto in grado di convertirsi. Se soltanto l'eventuale grazia di Dio può muovere il singolo, nella sua impotente e peccaminosa carnalità, questa è 'tolta', amata, eletta nella sua irripetibile storicità defettiva. La Verità è pensata non più come oggetto o misura assoluti e impersonali, cui convertirsi rinunciando all'accidentale contingenza del singolo, ma come soggetto o elezione assoluti, Atto volontario, Amore

<sup>1</sup> Vedi AGOSTINO, *Confessiones*, XIII, 8,9-9,10.

<sup>2</sup> Potremmo in maniera semplicistica affermare: specifica dell'autobiografia cristiana, erede dei testi biblici, è la connotazione emozionale, in quanto soggettivamente confessiva, dell'autobiografia, interpretata come luogo singolarissimo della rivelazione dell'Assoluto stesso. Sulla novità apocalittica e confessiva dell'autobiografia cristiana rispetto ai (pochi) esempi classici, sarebbe necessario confrontarsi con la monumentale opera di G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig, Teubner, 1907 (rist. Frankfurt am Main, Schulze-Bulmke, 1969, voll. I-IV,2; mi limito a rinviare alle osservazioni di M. FERRARIS, *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger*, Milano, Bompiani, 1992, pp. 7-9, 25-26.

personale, che, paradossalmente, prova ‘eterne emozioni’,<sup>1</sup> esponendosi alla contingenza dell’eterno desiderio (*cupiditas*) del desiderio di una singolarità, piuttosto che di un’altra. La fede stessa dev’essere interpretata come estatica emozione intelligente, passione intenzionale, esperienza di un nuovo amore che non si domina e che è persuaso di essere toccato da una forza, di vivere dell’irruzione dell’Altro, capace di generare un nuovo desiderio, un’irresistibile attrazione, una diversa ragione: la fede, allora, è esperienza patica singolare e passiva dell’essere amato. Vivendo/morendo, godendo/soffrendo, sperando/disperando, desiderando/temendo, il singolo emerge nella sua irripetibile e *differente* storicità, il cui senso eventuale è irriducibile alla legge di universalizzazione prescritta dalla ragione e posta in atto dalla virtù. Ebbene, l’emozione emerge in primo piano perché la verità non è oggetto (dove la dimensione alterante, accidentale, caduca e censurata delle passioni stoiche), ma soggetto: dunque, l’emozione è la modalità *passionale* di relazione del soggetto al Soggetto, la singolare esposizione di una creatura irripetibile all’evento di una visitazione contingente, storica, apocalittica, perché non dovuta, ma donata, voluta come eccedente l’ordine universale della creazione. *La Verità è ‘per me’ proprio perché è atto di elezione, emozione/motus di desiderio, Desiderio di desiderio.*

## II. MENS PATHICA: LA DECONSTRUZIONE ‘INDECENTE’ DELLA TEORIA CLASSICA DELLE PASSIONI

Fondamentale è, allora, la confutazione agostiniana della dottrina platonica e stoica dei *πάθη*/*passiones*, *perturbationes*, *affectiones*/*affectus*, *motus*, condotta in due lunghi excursus, nel IX e nel XIV libro del *De civitate Dei*:<sup>2</sup> contro gli stoici e contro gli stessi platonici, Agostino proclama la natura irriducibilmente *patica del soggetto*, demitizzando l’orgogliosa pretesa classica di fissare un soggetto padrone di sé, proprietario della sua volontà, capace di subordinare al potere superiore della ragione le sue passioni, degradate a contingenti, quindi eliminabili affezioni estrinseche.<sup>3</sup> Significativamente, le emozioni vengono, contro i platonici, liberate dal loro legame pressoché esclusivo con il corpo: Agostino, infatti, si dedica a un’attenta analisi del termine biblico *caro* (originariamente sinonimo di uomo, interpretato come semplice corpo animato, privo di anima immateriale/immortale), che interpreta come sineddoche che rinvia all’uomo intero, indicando la parte (la carne,

<sup>1</sup> «Nelle *Confessiones* possiamo ritrovare, per dirla con Dilthey, una vera e propria “metafisica della volontà”, che qui potremmo anche intendere come una “metafisica delle emozioni”» (STORACE, *art. cit.*, p. 145).

<sup>2</sup> Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX, 4,1-5; e XIV, 2,1-9,6.

<sup>3</sup> Nella prospettiva stoica, in particolare quella di Epitteto, restituita tramite la mediazione di Aulo Gellio in AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX, 4,2,

fatta corrispondere alla parte corporea) per il tutto (l'uomo come unione di anima immateriale/immortale e corpo materiale). Ebbene, Agostino sottolinea come i peccati più profondi e determinanti della carne non siano affatto peccati del corpo (il demonio è incorporeo), ma perversioni della volontà della creatura immateriale (angelo o anima), sicché lo stesso disordine pulsionale del corpo è effetto e non causa del peccato. Si tratta, pertanto, di riconoscere come la passione, quindi l'emozione perturbante peccaminosa cui la volontà dà seguito, è «*animi vitium*», atto perverso dell'anima, della volontà razionale,<sup>1</sup> sicché vivere secondo la carne significa amare se stesso, «*secundum se ipsum vivere velle*», anziché amare Dio, voler vivere secondo Dio.<sup>2</sup> Contro Platone e Virgilio, che ne mette in versi la teoria delle passioni,<sup>3</sup> Agostino afferma, con Paolo, che la scaturigine del peccato non è affatto il corpo o la passione sollecitata dalle perturbazioni sensibili, ma la superbia, un atto di perversione della volontà e del desiderio, che nel diavolo incorporeo trionfa, alienandolo da Dio e dannandolo.<sup>4</sup> La carne, pertanto, è il desiderio di autonomia, affermazione, appropriazione di sé, che caratterizza la creatura, la quale al tempo stesso vuole assicurare e assottigliare se stessa, negando la sua dipendenza da altro, per poi perversamente desiderare l'altro come prodotto, oggetto di appagamento, prolungamento strumentale del sé. All'*amor sui*, al carnale «*vivere secundum se ipsum/hominem*», Agostino contrappone, con Paolo (di cui cita *1Cor 2,11-14*), il «*vivere secundum Spiritum*», unica possibilità di vivere «*secundum Deum*», ove l'esistenza spirituale è interpretata niente affatto come vita distaccata dal corpo e dalle passioni, ma come vivere grazie al Dono (che è lo Spirito Santo) di Dio, all'atto di grazia che visita e converte il desiderio dell'uomo.<sup>5</sup>

Di fatto, le passioni non sono affatto affezioni contingenti e dominabili della sensibilità, bensì le articolazioni vitali, inevitabilmente patiche dell'amore, del desiderio profondo che ispira la volontà del soggetto, sia quello carnale dell'*amor sui*, sia quello spirituale dell'*amor Dei*. L'*amor* è la *concupiscentia* radicale, la qualità decisiva (*aut* peccaminosa, *aut* estaticamente redenta) della volontà,<sup>6</sup> che è strutturalmente passionale, estatica, quindi emotiva, mossa da altro, seppure secondo un'ispirazione concupiscente antitetica: o per amarlo santamente, *bene* nella sua irriducibile alterità (sicché l'*amor Dei* è sempre anche *amor proximi*) o per ricondurlo perversamente, *male* all'affermazione di sé, unico autentico oggetto dell'*amor* (sicché, privo di Spirito, l'*amor Dei* e l'*amor proximi* sono sempre *amor sui*).

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, XIV, 2,2). Ne deriva: «*Verumtamen qui omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt*» (*ivi*, XIV, 3,1).

<sup>2</sup> *Ivi*, XIV, 3,2.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, XIV, 3,2 e VIRGILIO, *Eneide* VI, 730-734. Per la dottrina platonica della dipendenza delle passioni dall'influenza della corporeità sull'anima, cfr. *ivi*, XIV, 5.

<sup>4</sup> Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* XIV, 3,2.

<sup>5</sup> *Ivi*, XIV, 4,2.

<sup>6</sup> *Ivi*, XIV, 6.

Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus.<sup>1</sup>

Proprio perché restituite come universali articolazioni della natura estatica del soggetto, sempre «pathicus», classicamente indecente o indecoroso, perché sempre *fuori di sé*, desiderante e amante, Agostino respinge con nettezza la teoria stoica delle passioni, fondata sulla netta distinzione tra le superiori εὐπάθειαι del *sapiens* e gli inferiori πάθη dell'uomo comune, identificato con lo *stultus*.<sup>2</sup> L'incoerenza stoica è quella di neutralizzare le passioni, di convertirle in *constantiae* (per utilizzare la traduzione ciceroniana di εὐπάθειαι), cioè in *habitus* virtuosi del sapiente, capace di soggiogarle, concentrando perfettamente nel dominio di sé la loro forza centrifuga. Non a caso, gli stoici affermano che il saggio non vive affatto *tristitia*, *aegritudo*, *dolor*, attingendo uno stato pressoché divino e appunto apatico, in cui le altre passioni umane – anarchiche e alienanti nella massa degli *stulti* – sono tolte. Al contrario, per Agostino, sia lo *stultus*, identificato con l'uomo privo di fede, sapiente o ignorante che sia, sia il credente, operato dallo Spirito di Dio, patiscono entrambi le stesse inestirpabili passioni, seppure qualificandole diversamente, a partire *aut* dall'*amor sui*, *aut* dal donato *amor Dei*, fruendo il quale, nella «peregrinatio» di questa vita, l'autentico cristiano vive rettamente le passioni, attraverso le quali dispiega il suo desiderio di Dio, provando compassione/«misericordia» per il prossimo,<sup>3</sup> persino profonda tristezza, che deriva dall'esperienza dilagante del male e dalla lontananza secolare dall'oggetto trascendente ed escatologico del suo amore.<sup>4</sup>

Evidente risulta la rottura con la prospettiva dell'intera filosofia greca – Platone, Aristotele, gli stoici, sono tutti apertamente attaccati in *De civitate Dei* IX, 4,1-5 –:<sup>5</sup> confinare le passioni o le emozioni in una dimensione marginale, avventizia, puramente rappresentativa della coscienza ubbidisce all'esigenza di restituire una *mens* apatica, libera, assoluta, quindi impermeabile e indifferente, nella sua autonomia, rispetto alla contingenza, alla finitezza, alla temporalità, alla natura carnale, indigente, impotente del soggetto. Il fine è l'affermazione del possesso interiore, nella mente, di una dimensione divina, perfetta, potente, assolutamente libera e certa di sé, capace di dominio e di scarto rispetto all'irreale estrinsecità delle emozioni e dei moti *umani troppo umani* della singolarità carnale, gettata nell'angosciosa e dolorosa incertezza del proprio esistere, che è flusso pulsionale di desiderio, spasmo-

<sup>1</sup> Ivi, XIV, 7,2.

<sup>2</sup> Ivi, XIV, 8,1.

<sup>3</sup> Ivi, IX, 5.

<sup>4</sup> Ivi, XIV, 9,1.

<sup>5</sup> Cfr. ivi, IX, 4,3. Sul rapporto tra virtù e passioni/emozioni, «una est eademque sententia Peripateticorum vel etiam Platonicorum et ipsorum Stoicorum» (ivi, IX, 5).

dica e indecente (*pathica*, appunto) ricerca di piacere e di amore.<sup>1</sup> Il sapiente è, allora, affetto da una vera e propria *libido dominandi* esercitata nei confronti di se stesso, intenta a scolpire un sé immaginario, una «inconcussa mens», del tutto astratta, idiota, appunto, nella sua pretesa e incontaminata sapienza, rispetto alla carne patica e al flusso pulsionale della singolarità: la mente dev'essere difesa dalla indecente *dominatio* delle *passiones*, delle *misericordiae*, indegne della signoria della ragione e della volontà sul sé.<sup>2</sup>

Eppure, in un singolare contrappasso, l'apatia si rovescia in una perversa libidine di purezza, dimentica della contingente esistenza patica del soggetto: l'accusa fondamentale è che la pretesa di dominare le passioni, attingendo una dimensione di apatica, persino 'divina' superiorità rispetto ad esse, è in realtà perversamente patica, ubbidendo a una nascosta, autoreferenziale passione di assicurazione di sé, di deformante attingimento di un'identità indifferente all'altro, distratta dal tempo e illusoriamente signora di sé. La *ratio* e la *voluntas* stoiche si rivelano 'iperconcupiscenti', dominate da una disumana (diabolica, persino) volontà di costruzione del sé duro, indifferente, idiota, perché incapace di aprirsi alla passione intelligente dell'altro e in effetti dominato da un autistico, patologico, erroneo *amor sui*,<sup>3</sup> che, non a caso, è profondamente affine alla pretesa pelagiana di attingere l'*impeccantia* tramite la forza della propria volontà virtuosa,<sup>4</sup> riconoscendo alla grazia di Dio un ruolo unicamente secondario e accessorio.

Porro si ἀπάθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis iudicet esse peiorem?<sup>5</sup>

Al contrario, nella prospettiva 'catastrofica' della *confessio*, il riconoscimento doloroso della propria indecenza patica, del differire incontinente del sé, rivela l'operazione continente del Dono di grazia. Al perverso sapiente filosofico, illusoriamente arroccato nella sua sovraumana indifferenza, Agostino contrappone il patico Paolo, il migliore e il più forte degli uomini, che pure si vantava delle sue debolezze,<sup>6</sup> quindi Cristo stesso, che, da Dio assolutamente potente, volle farsi uomo ed accogliere, per grazia, *affectus* e *motus* delle creature, fino all'accettazione della morte.<sup>7</sup> Sicché, se pure in

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, IX, 4,2. Le passioni, pertanto, finiscono per essere, nella loro contingente esteriorità rispetto all'interiore potenza della mente e della virtù, del tutto impotenti, «contra virtutem mentis rationemque nihil possint» (*ivi*, IX, 5).

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, IX, 4,3 e VIRGLIO, *Eneide* IV, 449.

<sup>3</sup> Vedi *ivi* XIV, 9,6 e XIV, 9,4.

<sup>4</sup> *Ivi*, XIV, 9,4.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Agostino definisce Paolo «optimum et fortissimum virum, qui in suis infirmitatibus gloriatur» (*ivi*, XIV, 9,2); ebbene, «vituperabat et detestabatur apostolus» coloro che pretendevano di vivere in quest'esistenza «sine affectione» (*ivi*, XIV, 9,4).

<sup>7</sup> In Cristo, l'«infirmitas fuit ex potestate» (*ivi*, XIV, 9,4); cfr. *ivi*, XIV, 9,3. Cfr. inoltre AGOSTINO, *Tractatus in Iohannis Evangelium* 60,3. Il passo fa riferimento al caritatevole turbarsi nello spirito di Gesù (*Gv* 13,21), che, tradito da Giuda, accetta la sua passione per amore degli

prospettiva escatologica, Agostino sembri ritrattare la dottrina stoica delle εὐπάθειαι, quindi della soggezione delle passioni e del corpo stesso al potere della ragione irradiata dal Verbo divino, comunque non soltanto il perfezionamento della natura umana è attribuito unicamente all'onnipotente grazia di Dio, ma lo stesso gaudio escatologico di fruire di una condizione d'impeccabilità è dichiarato inseparabile dal «timor castus»,<sup>1</sup> che è una riconoscente passione estatica, l'emozione eternizzata che riconosce che il centro del proprio sé è nel Dono dello Spirito, della cui indebita *caritas* la creatura eletta vivrà in eterno.<sup>2</sup>

Riassumendo: l'indagine dell'altro Agostino sulle emozioni, spinta sino a riconoscere il fondamento patico della stessa ragione, è fondamentalmente anticlassica. Rivelativa la distanza tra Agostino e Aristotele, esplicitamente chiamato in causa nel *De civitate Dei* come testimone della stessa concezione inadeguata delle passioni, condivisa con Platone e gli stoici. Se Aubenque ha definito quello di Aristotele come «un intellectualisme existentiel»<sup>3</sup> (in quanto, a differenza del platonismo, impegna la ragione a un misurato governo di sé nella contingenza), che testimonia un «humanisme tragique»,<sup>4</sup> potremmo approssimativamente definire, con un orribile neologismo, quello di Agostino come *un emozionalismo esistenziale*, dipendente da *una teologia tragica*. Per Aristotele, il potere direttivo della ragione (λόγος) – come (malgrado le relevantissime differenze) per Platone e per gli stoici – è capace, persuadendolo, di dominare l'elemento irrazionale (τὸ ἄλογον), in particolare la sua componente desiderativa/appetitiva (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν),<sup>5</sup> che quindi in qualche modo partecipa alla ragione, «in quanto l'ascolta e le ubbidisce (κατήκοον ἔστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν)».<sup>6</sup> La virtù (ἀρετή) è, allora, la costante «disposizione

uomini. Il turbamento di Gesù è, quindi, attribuito all'umanità che ha voluto assumere per la redenzione degli uomini. «Affectum quippe humanum, quando oportuisse iudicavit, in seipso potestate commovit, qui hominem totum potestate suscepit» (60,5).

<sup>1</sup> «Multum enim mouet Dei amor et timor: timor Dei, quia iustus est; amor, quia misericors est» (AGOSTINO, *Enarratio in psalmum* 70,1,1).

<sup>2</sup> «Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum» (AGOSTINO, *De civitate Dei* XIV, 9,5).

<sup>3</sup> P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 51.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 177.

<sup>5</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea* I, 1102b,31. L'elemento irrazionale (τὸ ἄλογον) partecipa, pertanto, del λόγος, proprio in quanto gli è sottomesso, rivelandosi «come quello che che lo ascolta come un padre (τὸ δ' ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι)» (1103a, 3); cfr. 1098a, 3-5. Distinta dalla parte vegetativa dell'anima (del tutto sottratta al potere della ragione), quindi da quella desiderativa/appetitiva, che pure in qualche modo partecipa del logos stesso, questo è, pertanto, definibile «quello (che è logos) eminentemente e in sé e per sé (τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ)» (1103a, 3).

<sup>6</sup> *Ivi*, I, 1102b,30.



(ἐξίς)» tramite la quale le passioni sono non sradicate, ma razionalmente, quindi moderatamente dominate.<sup>1</sup>

La prospettiva di Agostino risulta rovesciata: è l'elemento desiderativo/appetitivo, la *delectatio* patica a 'comandare' sulla ragione, sia nel caso della «concupiscentia mala», che spinge naturalmente e necessariamente ogni uomo al peccato, sia nel caso della concupiscentia bona», che è il desiderio santo, la passione spirituale ispirata da Dio.<sup>2</sup> L'uomo, pertanto, non ha capacità di determinare virtuosamente la propria vita, orientandola a Dio: la sua emozione o passione dominante, il suo desiderio o *amor* è, sempre, in possesso di altro, sia questo il potere irresistibile della peccaminosità ereditata, sia esso l'assoluto potere irresistibile dello Spirito di Dio, operante nel desiderio della volontà eletta.

Per tale motivo, l'analisi delle emozioni personali assume, nelle *Confessiones* e nell'intera opera di Agostino, un ruolo assolutamente centrale e persino invasivo. Questa fenomenologia patica decostruisce il preteso potere della ragione e della virtù/volontà sul sé; emergono, al contrario, il fondo oscuro del soggetto, la sua pulsione o il suo desiderio contraddittorio di vita/morte, godimento/effrazione (si pensi ad Agostino adolescente che, rubando le pere, desidera nichilisticamente il proprio stesso morire).<sup>3</sup> Concupiscenza, nichilistica volontà di dissipazione, angoscia, paura, speranza sono *più forti*, nel loro potere anarchico, erotico o nichilistico, della potenza di autodominio e *più profondi e complessi* della trasparente intelligenza della ragione che conosce l'ordine dell'essere. Come chiariscono sia il *De Spiritu et littera*, che il *De civitate Dei*, la stessa conoscenza (*doctrina*) della verità ontologica, della legge morale, dei poteri del soggetto non sono più interpretati come possibilità di divinizzante o prudente perfezionamento dell'umanità dell'uomo, ma come occasione di perversione ulteriore: come Paolo ha indicato, la conoscenza della Legge aumenta la concupiscenza, che comanda di subordinare, e la stessa conoscenza dell'ordine ontologico è sempre pervertita in idolatria. Quando la stessa Verità di Dio è conosciuta (dagli ebrei ai quali Dio dona la Legge santa o dai filosofi, capaci di conoscere la dignità della mente e la trascendenza luminosa di Dio), è deformata, corrotta, piegata a mezzo di affermazione del sé: se non operata dalla grazia, la stessa *doctrina Dei* diviene sempre «littera occidens». Nel fondo oscuro della virtù autarchica, così come dell'intelligenza trasparente, pulsa

<sup>1</sup> Sono «disposizioni quelle per le quali ci comportiamo bene o male in relazione alle passioni (ἐξίς δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εἴ ἢ κακῶς)» (ivi, II, 1105b,25-26). La virtù è, appunto, la capacità di moderare le passioni, quindi di consentirne all'uomo un retto uso.

<sup>2</sup> Vedi AGOSTINO, *De Spiritu et littera*, 4,6.

<sup>3</sup> «Amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens» (AGOSTINO, *Confessiones*, II, 4,9).



una *libido* inestinguibile di affermazione di sé e di negazione dell'alterità, degradata ad oggetto disponibile all'intenzionalità di autoaffermazione del sé, dell'*amor sui* dell'uomo lapso. Soltanto un'altra, più forte pulsione, una *concupiscentia bona*, un *amor* più potente, che è lo *Spiritus* di Dio, può liberare la creatura dalla gabbia perversa del suo sé. Chiarissimo, in proposito, un brano del *Contra duas epistulas Pelagianorum*,<sup>1</sup> ove si afferma che l'amare Dio e il «*facere bona*» dipendono unicamente dall'operazione carismatica di Dio, che irrompe nella volontà, donandole un nuovo, *diverso* amore, la «*caritas*» come intima *dulcedo, delectatio, o concupiscentia*, che, appunto, accende irresistibilmente volontà e ragione, donandole un movimento estatico di santo desiderio dell'altro, di Dio e del prossimo.

Insomma, la dottrina della grazia agostiniana è una dottrina dell'emozione divina, contrapposta a una dottrina dell'emozione terrena. Volontà e ragione dell'uomo sono, infatti, sempre dominati da due forze estatiche, sottratte al potere di controllo del soggetto: l'*amor* o *concupiscentia sui* e l'*amor* o *concupiscentia Dei*.<sup>2</sup> Come abbiamo visto, a seconda di questa «concupiscentia/voluptas/amor» radicale, di questo irresistibile desiderio dominante, divengono buono o cattive, vere o false, anche le altre *perturbationes* del soggetto, dunque il suo provare «*metus/timor, laetitia/gaudium, tristitia/dolor*».<sup>3</sup>

### III. ELEZIONE E REIEZIONE: EMOZIONI E STILI ECONOMICI DEL RETORE ASSOLUTO

Se il soggetto è restituito come *homo patiens*, caratterizzato da paura/orrore e desiderio, dolore e gaudio, pulsione e violenza, speranza e disperazione, l'intera dottrina agostiniana della giustificazione è una dottrina dell'*emozione*, del movimento della volontà e della ragione, attivati tramite un radicale operare dello Spirito di Dio sul desiderio profondo dell'uomo, convertito irresistibilmente dall'autistico *amor sui* all'estatico *amor Dei*. Tocchiamo, allora, il livello più profondo della questione: se la dottrina della giustificazio-

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, II, 9,21.

<sup>2</sup> Fondamentale è l'*excursus* di AGOSTINO, *Enchiridion* 31, 117-120, sulla «*caritas*», interpretata come soprannaturale «*concupiscentia*» visitata e mossa dallo Spirito, contrapposta alla «*mala concupiscentia*» naturale. Sul desiderio di Dio, la carità («*suavitas/delectatio*») e la fede stessa come doni di Dio, che ispira e muove queste passioni sante nel desiderio dell'uomo, cfr. IDEM, *Enarratio in psalmum* 118, 17, 2-3.

<sup>3</sup> Sull'opposizione tra naturale «*voluntas mala*», della quale le «*perturbationes*» sono l'articolazione dinamica, ed eletta «*voluntas bona*», interiormente operata dal Dono indebito di Dio, che muove santamente la totalità delle stesse passioni umane, cfr. AGOSTINO, *De patientia* 24, 21-25, 22. I testi in proposito si potrebbero moltiplicare; Cfr. ad esempio IDEM, *De civitate Dei* XVII, 20); IDEM, *Tractatus in Iohannis Evangelium* 14, 12); IDEM, *Enarratio in Psalmum* 121, 1); IDEM, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, II, 9, 21.

ne è una dottrina delle emozioni, dei *motus* contrapposti della natura e dello Spirito, essa rivela la natura emozionale e *patiens* di Dio stesso, che si rivela *miro modo* 'abitato' da *passiones* eterne contrastanti, ovvero da determinazioni elettive/reiettive della sua volontà assoluta, che prova *laetitia/gaudium* per l'elezione donata e rivela *tristitia/ira* nella reiezione della creatura colpevole 'giustamente' condannata.

D'altra parte, la stessa dottrina trinitaria afferma il paradossale semplice/complesso divenire immutabile di Dio in tre persone, che eternamente desidera e possiede perfettamente se stesso, nel gaudio dello Spirito, amore o concupiscenza assoluti in cui Padre e Figlio sono uno; lo Spirito, pertanto, è la persona del *Donum*, nel quale coincidono perfettamente divini «appetere» e «perfrui voluntate». <sup>1</sup> Si comprende, pertanto, come la *civitas Dei* sia la patica, emozionale partecipazione – storicamente «peregrina», escatologicamente perfetta – delle creature elette alla fruizione trinitaria dell'*Amor/Dilectio/Caritas/Concupiscentia/Voluptas*, che è l'eterno gaudio assoluto del *Donum* trinitario. <sup>2</sup> Mossi dal Dono, gli eletti partecipano dell'Emozione assoluta di Dio, che è la *Caritas* eterna del Padre e del Figlio. E il *Motus* <sup>3</sup> assoluto può e deve essere definito 'Emozione', in quanto non meramente ontologico, ma volitivo, elettivo: l'essere è l'effetto dell'eterna volontà di Dio, sia a livello creativo, che a livello escatologico, quando l'essere creato viene trasfigurato e ontologicamente esaltato; questo significa che la volontà elettiva di Dio è, analogamente a quella umana, un'Emozione innovativa, inventiva, 'creativa', quindi, per quanto pensata come eterna, paradossalmente contingente, in quanto *liberamente* eccedente la necessità della sua stessa perfezione ontologica: Dio *desidera altro e gode, nello Spirito, della fruizione dell'altro in sé*, quindi vive di un'eterna, assoluta *emozione* di sé e della contingenza creata.

In effetti, l'intera economia della salvezza cristiana è fondata, per Agostino, sull'eterna dialettica divina tra giustizia e misericordia, ira e grazia, reiezione ed elezione, che rivela l'Assoluto come *Deus patiens*, eternamente *emotus* in sé per altro e da altro. La dialettica economica tra Antico e Nuovo Testamento è, di fatto, una «distentio» dialettica della storia creaturale operata da Dio, che giudica, condanna universalmente (dove l'eterna

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *De Trinitate*, xv, 27, 50; inoltre ivi, xv, 17, 31, xv, 18, 32, xv, 20, 38 e *Sermo* 128, 2, 4).

<sup>2</sup> Vedi IDEM, *De civitate Dei*, xi, 1.

<sup>3</sup> Cfr., ad esempio, IDEM, *De Genesi ad litteram* iv, 12, 23, ove la creazione è riportata a «*motus ille Sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter*». Chiaramente, il «*motus*» divino non è una perturbazione temporale ed evanescente della coscienza, ma l'eterno, efficace decreto della sua elezione o della sua condanna. Così, ad esempio, in *Enarratio in psalmum* 2,4, si legge: «*Iram et furorem Domini Dei non perturbationem mentis oportet intellegi, sed vim qua iustissime vindicat, subiecta sibi ad ministerium universa creatura [...]. Ira Dei est motus qui fit in anima quae legem Dei novit*».

ira di Dio, che è determinazione negativa del suo desiderio), per poi avere misericordia, convertire elettivamente (dove l'eterna grazia di Dio, che è determinazione positiva, attiva del suo desiderio).<sup>1</sup> Se le *Confessiones* analizzavano il movimento emozionale della coscienza, che nella sua «distentio» temporale passava dalla morte alla vita convertita dalla grazia di Dio, il *De civitate Dei* rivela come l'intera storia ubbidisca a un processo 'biografico' emozionale, governato dall'economia dialettica *littera/Spiritus*, morte della natura/rivivificazione della grazia.

Se, a partire da Ricoeur, volessimo applicare le categorie della *Poetica* aristotelica dell'intrigo narrativo tragico alla dottrina agostiniana della *distentio*, riscopriremmo la storia come 'narrazione' universale di Dio, retta dal principio del mutamento (*μεταβολή*), caratterizzato da assoluto *πάθος*; seppure, tramite la mediazione di Cristo, questo mutamento è a sua volta rovesciato, divenendo da legge di tragica catastrofe elettivo processo di redenzione. Le regole poetiche della narrazione risultano introiettate nell'Assoluto, che narra la storia apocalitticamente, rivelandola scissa e convertita da una dialettica di morte/resurrezione, vanità/pienezza, peccato/grazia, ove il movimento catastrofico della tragedia classica, universalmente patito, è (soltanto per gli eletti, quindi non universalmente) convertito in una 'divina commedia', cui corrisponderà la nuova 'divina tragedia' della reietta *civitas terrena*. Comunque, se Dio è il narratore universale, il motore emozionale della storia umana, egli si rivela come *Deus patiens*, che spodesta l'impersonale dio classico, caratterizzato da apatica e incontaminata indifferenza, e, proprio per questo, assoluta misura. Il Dio cristiano è, al contrario, anarchico e patico, perché precede ed eccede l'ordine non soltanto ontologicamente o protologicamente, ma anche elettivamente, sicché il segreto dell'ordine si rivela come amoroso, elettivo.

Prova della dimensione 'emozionale' della rivelazione salvifica è la restituzione agostiniana dell'economia divina attraverso la teologizzazione della teoria dei tre stili oratori: così come l'oratore aristotelico o ciceroniano parla per far conoscere, sedurre e persuadere, strappando consenso a una proposta deliberativa avanzata come decisiva e salvifica, così Dio si rivela economicamente tramite la Legge, la *suasio* evangelica, l'irresistibile atto

<sup>1</sup> Alla dialettica tra «ira» e «misericordia» (si pensi all'opposizione elettiva tra «*vasa irae*» e «*vasa misericordiae*» di *Rom* 9, 22-23; cfr. *Efes* 2, 1-3) è riportata l'intera dialettica della creazione, articolata sull'opposizione tra a) «*civitas terrena*», cui partecipa la totalità delle creature lapse, tutte mosse dal perverso, naturale «*amor sui*» e b) «*civitas Dei*», cui per grazia partecipano soltanto le creature elette, abitate dallo Spirito, che è l'eterno «*Amor Dei*», che converte e muove verso Dio la «*concupiscentia*» dell'uomo, conducendola alla perfetta «*laetitia*» escatologica. Cfr., ad esempio, AGOSTINO, *De natura et gratia* 3, 3; *De civitate Dei* xv, 6; XXI, 24; xv, 21. Sull'escatologica perfezione del desiderio di godimento della creatura, che fruendo di Dio non proverà più alcun timore (che non sia *casto*, cioè di estatica gratitudine) e alcuna «*tristitia*», cfr. IDEM, *De civitate Dei* xiv, 9, 4.

elettivo dello Spirito. Se le passioni/emozioni erano oggetto precipuo della retorica aristotelica e ciceroniana, esse vengono da Agostino ripensate a partire dalla rivelazione del Retore assoluto, che è la Trinità del Padre, del Verbo e dello Spirito. Gli esiti emozionali prodotti dalle *diverse* e alternate economie divine determinano il desiderio singolare di ogni creatura: a quella reietta Dio, tutt'al più, parla unicamente tramite *doctrina* e *suasio*; soltanto alla creatura eletta Dio parla con irresistibile «persuasio», *emozionandola* tramite il movimento irresistibile del suo Spirito.<sup>1</sup>

Sarebbe facile respingere come irrazionale e banalmente antropomorfa quest'idea della divinità patica, antitetica alla purezza razionale del divino greco. Eppure, l'idea di quest'interna conversione emozionale dell'Eterno non nasconde, embrionalmente, una razionalità ulteriore, quella di un'autodecostruzione della nozione occidentale di assoluto, che innalza la storia di attesa, passione, vulnerabilità, mortalità e conversione del soggetto a segreto abissale dell'essere?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Per una trattazione approfondita di questa *retractatio* della dottrina classica degli stili retorici nella dottrina della grazia agostiniana, rimando a G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., pp. 429-488.

<sup>2</sup> «Laddove il nome di Dio facesse pensare una cosa [rispetto all'ontoteologia della sovranità e alla determinazione di una potenza sovrana, quindi indivisibile], per esempio una non-sovrano vulnerabile, sofferente e divisibile, persino mortale, capace di contraddirsi e di pentirsi (pensiero che non è né impossibile né senza esempio), questa sarebbe tutt'altra storia, e forse quella di un Dio che si decostruisce fin nella sua ipseità» (J. DERRIDA, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, trad. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Cortina, 2003, p. 222).