



Monza, 27 novembre 2018

Prof. Antonio Montanari

«Quello che sei per me»: desiderio, attesa, incontro. Viaggio nell'intimità dello spirito

La metafora del viaggio, paradigma dell'esperienza autentica e diretta, era presente anche nella tradizione cristiana antica, in cui la stessa vita si connotava come *peregrinatio*. Non stupisce, pertanto, che accanto al tema del viaggio affiori quello del desiderio del ritorno, spesso velato di una nostalgia inconsolabile.

Julia Kristeva, facendo il punto sulla sua vita e la sua opera in un dialogo con il giovane psicologo Samuel Dock, ha voluto porre come titolo del libro un'espressione paradossale: *Je me voyage* – «io mi viaggio» o, forse, «percorro me stessa»¹. La metafora offre a Kristeva la possibilità di evocare il potere del viaggio che, attraverso frontiere geografiche o politiche, consente al viaggiatore di spostare anche le proprie frontiere interiori.

Anche la riflessione che propongo, a partire da queste suggestioni iniziali, assumerà i tratti di un viaggio in compagnia di Agostino. Com'è noto, il vescovo d'Ipbona, articolando in una comune tensione desiderio, attesa e incontro, ha saputo fare «della sua dottrina un dramma spirituale che si prolunga in ogni coscienza». Nelle *Confessioni*, infatti, la vicenda personale narrata diventa paradigma di ogni vita cristiana, e convoca il lettore perché anch'egli rilegga la propria esperienza.

1. L'uomo: un viandante esposto all'incertezza del futuro e alle fatiche del presente

Nella sua prima pagina autobiografica, Agostino si presenta come un naufrago nel mare della vita, in cerca di felicità.

Nel prologo del *De beata vita*, composto a Cassiciaco nel novembre del 386, pochi mesi prima di ricevere il battesimo, il giovane retore paragona la vita alla navigazione in un mare sul quale si abbattono tempeste pericolose. Perciò egli aspira alla filosofia, presentata come il porto sicuro della felicità e la patria dello spirito.

Fin dal diciannovesimo anno della mia vita, dopo aver letto, nella scuola del retore, il libro di cicerone intitolato *l'Ortensio*, fui preso da un tale amore per la filosofia che subito decisi di dedicarmi ad essa. Ma non mancarono nebbie, per cui *il mio navigare fu presto senza meta* e a lungo, lo confesso, ebbi fisso lo sguardo sulle stelle che tramontavano nell'oceano (*labentis in oceanum astra*) e che mi inducevano nell'errore. Infatti, una falsa e puerile interpretazione della religione mi distoglieva dall'indagine. Reso più maturo mi allontanai dalla foschia e mi persuasi che ci si dovesse affidare più a coloro che usano la ragione (i Manichei) che a coloro che usano l'autorità (i Cattolici). [...] Li abbandonai, però, con la *traversata di questo mare*, quando a lungo gli accademici tennero il mio timone fra i marosi in lotta con tutti i venti. Infine, giunsi in questa regione (Milano) e qui conobbi la

¹ J. KRISTEVA, *La vita altrove. Autobiografia come un viaggio. Conversazione con Samuel Dock*, Donzelli, Roma 2017.

stella polare a cui affidarmi (*septentrionem cui me crederem*). [...]. Ma, lo confesso, ero trattenuto dal volare in seno alla filosofia dagli allettamenti della donna e dell'onore convinto che, una volta conseguiti [...], a vele spiegate e con tutta la forza dei remi avrei potuto rifugiarmi nel seno della filosofia e ottenermi la quiete. E letti assai pochi libri di Plotino (*Lectis autem Plotini paucissimis libris*) [...] m'infiammai talmente da voler levare subitamente tutte le ancore. [...] Che altro mancava se non che mi venisse in aiuto [...] una tempesta che può sembrare contraria? E proprio a proposito mi assalì un così grave mal di petto che, non avendo forze per sostenere il peso della professione, con la quale avrei volto le vele verso le Sirene, ho abbandonato tutto e ho ricondotto la nave, sia pure tutta squassata, alla desiderata quiete (*De beata vita* 1.4).

Anche nelle *Confessioni* – composte dieci anni più tardi, a partire dal 397 – riaffiora la metafora del viaggio per descrivere il cammino faticoso della conversione.

1.1. Giunsi a Cartagine, e dovunque intorno a me rombava la voragine degli amori peccaminosi. [...] Inquinavo la polla dell'amicizia con le immondizie della concupiscenza, ne offuscavo il chiarore con il Tartaro della libidine. Sgraziato, volgare, smaniavo, nella mia straripante vanità, di essere elegante e raffinato. Quindi mi gettai nelle reti dell'amore, bramoso di esservi preso. [...] 6.11. Dov'eri dunque allora, e quanto lontano da me? Io vagavo lontano da te (*longe peregrinabar abs te*), escluso persino dalle ghiande dei porci che pure di ghiande pascevo. [...] Dio mio, tu eri in me, più interno del mio intimo stesso e al di sopra della mia parte superiore (*Confessioni* 3,1,1; 6,11).

Qui l'allusione immediata alla parabola del figlio prodigo: «escluso persino dalle ghiande dei porci che pure di ghiande pascevo», connota in senso peggiorativo quella *peregrinatio*, che viene così ad assumere i tratti di un travagliato esilio. Nelle *Confessioni*, però, il termine *peregrinatio* ha anche una connotazione positiva, quando il cammino dell'uomo si orienta ormai verso Dio e si protende ormai verso la patria definitiva.

O dimora luminosa e bella (Gerusalemme), ho amato la tua magnificenza e il luogo dove abita la gloria del mio Signore, tuo artefice e padrone. A te innalzo i miei sospiri lungo il mio pellegrinaggio (*tibi suspiret peregrinatio mea*) [...]. Sono andato errando come una

pecora smarrita, ma sulle spalle del mio pastore [...] spero di essere ricondotto a te (*Confessioni* 12,15,21).

E nel passo seguente continua:

Voglio discutere alla tua presenza, mio Dio [...]. Ti supplico, non respingermi col tuo silenzio. Parla nel mio cuore con verità, come tu solo sai fare. Gli altri, invece, li lascerò, fuori, a soffiare nella polvere e a riempirsi gli occhi di terra; mentre io rientrerò nella mia stanza segreta, per cantarti canzoni d'amore e i gemiti inenarrabili del mio vagabondare. Allora ricorderò Gerusalemme e protenderò verso di lei il mio cuore (*Confessioni* 12,16,23).

Non si deve dimenticare che chi scrive queste righe è il vescovo, il quale sa per esperienza che la vita è una *peregrinatio*, orientata però a un esito di salvezza, perché Cristo si è fatto nostra via:

Se Cristo si è fatto la nostra via, possiamo forse disperare di raggiungere la mèta? Questa via non può essere chiusa, non può essere interrotta, non può essere guastata né dalla pioggia, né dalle inondazioni, né può essere assalita dai briganti. Cammina sicuro in Cristo, cammina; non inciampare, non cadere, non guardare indietro, non fermarti, non deviare da essa. Evita tutte queste cose e sarai arrivato (*Sermone* 170,11).

2. Il ritorno in se stesso: una "peregrinatio" dalla dispersione all'interiorità

L'interiorità è un tema centrale nel pensiero di Agostino. Egli però non ignora che la verità dell'uomo è di essere chiamato a vivere come sospeso fra due mondi: quello esteriore e quello interiore. Di nuovo dalle pagine delle *Confessioni* affiora la drammatica condizione dell'uomo, continuamente sospinto a perdere contatto con se stesso e a fuggire all'esterno, vagando lontano dal proprio cuore.

2.1. «Mi sono frammentato disperdendomi lungo lo scorrere del tempo»

Nel libro undicesimo, Agostino confessa l'esperienza della propria frantumazione interiore, che intrattiene una relazione paradossale col tempo e la durata.

Ora i miei anni scorrono nell'afflizione [...]. Io, infatti, mi sono frantumato nei tempi (*in tempora dissilui*), di cui ignoro anche l'ordine,

e i miei pensieri, che sono come le viscere della mia anima, sono lacerati dall'avvicinarsi tumultuoso delle cose. Fino al giorno in cui, purificato e liquefatto dal fuoco del tuo amore, confluirò in te (*Confessioni* 11,29,39).

Quella che il vescovo descrive è una dolorosa lacerazione, destinata a perdurare fino «al giorno in cui l'uomo si abbandonerà a Dio, purificato e liquefatto dalla fiamma del suo amore».

2.2. «Ripercorro le vie dei miei errori per ricomporre i mille frammenti in cui mi sono lacerato»

Nell'esperienza personale di Agostino – come nell'esperienza di ogni uomo – frammentazione e sofferenza si intrecciano in una trama inscindibile:

La mia vita non è che distrazione (*distentio est vita mea*)» e ancora: «i miei pensieri sono dilaniati dal tumulto del molteplice (*Confessioni* 11,29,39).

Il ritorno in sé viene allora letto come una *peregrinatio* che, dalla dispersione, porta all'interiorità.

La tua misericordia vale più della vita, e la mia vita non è che lacerazione (*distentio est vita mea*), ma tu mi hai raccolto con la tua destra nel mio Signore, il figlio dell'uomo, mediatore fra te, unico, e noi, molti [...] affinché per mezzo suo io afferrassi colui dal quale sono stato afferrato (Fil 3,12) e, seguendo l'Uno, mi raccolga dalla dissipazione dei giorni antichi. Così, dimentico del passato, né distratto dal futuro, che è destinato a passare, ma proteso in avanti, non nella dissipazione, ma nella concentrazione (*non secundum distentionem, sed secundum intentionem*), cammino verso la palma della chiamata celeste (*Confessioni* 11,29,39).

Nel paradosso della sua condizione dolorosa, Agostino percepisce con chiarezza l'intervento della mano di Dio, che lo previene e lo raccoglie per restituirgli l'unità. È la mano del Padre che, come nella parabola, si protende verso il figlio prodigo che ritorna.

Questa pagina sembra fare eco al prologo del secondo libro delle *Confessioni*, nel quale il vescovo di Ippona si proponeva di ripercorrere le vie del proprio errore:

Voglio ricordare le mie colpe passate, le devastazioni della mia anima, non perché le amo, ma perché voglio amare te, Dio mio. È per amore del tuo amore che lo faccio e ripercorro le vie della mia infamia (*recolens vias meas nequissimas*) nell'amarezza di questa rimemorazione. Tu, dolcezza senza inganno, dolcezza felice e priva di angosce, tu me la puoi rendere dolce e ricomporre i mille frammenti in cui mi sono lacerato (*conligens me a dispersione*) volgendoti le spalle (*Confessioni* 2,1,1).

L'espressione latina «*conligens me a dispersione*», in parallelo con «*recolens vias meas nequissimas*» che la precede, consente di pensare che qui il soggetto non sia Dio, come appare in alcune traduzioni. È invece Agostino che si protende in cerca di unità, riportando alla memoria il proprio errore.

In questo contesto, il ricordo è da intendere anzitutto come "rammemorazione". È cioè un "accorgersi di", o forse è già uno "stare dentro" gli eventi ricordati, e ciò consente di innescare una dinamica generativa di forza per il presente. Mi sembra interessante sottolineare ancora, in questo contesto, il vocabolario della dolcezza, particolarmente presente nel dettato delle *Confessioni*, particolarmente adatto a evocare la soddisfazione vitale dell'anima nel suo contatto con il divino.

3. «Ardo per il desiderio della tua pace»: il viaggio del desiderio

Per completare il quadro di questa esposizione tocco il tema del desiderio, limitandomi tuttavia a evocarne pochi tratti, nel tentativo di metterne in luce il dinamismo.

3.1. Una storia del concetto di desiderio

L'antichità greca non conosceva la parola desiderio nel senso in cui la si utilizza oggi nella lingua italiana. Infatti, *epithymia* era un termine più generico e indicava l'aspirazione a ottenere ciò che non si possedeva.

Questo modo di pensare lo si ritrova anche in Agostino nell'ottavo sermone del suo *Commento al Salmo* 118, là dove scrive: «*Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia*» (*En. Ps* 118, s. 8,4).

L'etimo del vocabolo "desiderio" rimanda al linguaggio sacro degli oracoli di augurio e,

quindi, alla distanza che ci separa dalle stelle. In questo senso, il desiderio è connotato dalla sfumatura di una costituitiva nostalgia di infinito. Agostino è convinto che il desiderio faccia già parte dell'uomo, prima ancora che egli creda in Dio:

In questa nostra vita, carissimi fratelli, noi siamo in cammino come pellegrini, lontano dalla Gerusalemme celeste che è la patria dei santi [...] 2. L'uomo che ancora non crede nel Cristo, non è neppure in cammino: va errando e anche se egli pure cerca la patria, non sa per quale via e dove cercarla. Dico che cerca la patria perché ognuno cerca la quiete, cerca la felicità (*beatitudinem quaerit*). Chiunque, interrogato se desidera essere felice (*beatus*), risponde senza esitazione di desiderarlo perché questa è l'aspirazione propria dell'uomo; ma gli uomini ignorano per quale via raggiungerla o dove si trovi, e perciò vanno errando (*Serm.* 346/B,1).

Dunque, la novità di Agostino non sta nell'affermazione che l'uomo è fatto per la felicità. Questo lo insegnava già la filosofia antica. La vera novità sta invece nell'affermare che la felicità si trova nella rivelazione di Gesù Cristo. Collegando inseparabilmente la ricerca della felicità alla ricerca di Dio, egli scrive:

Si allontani, Signore, dal cuore del tuo servo, che si confessa a te, il pensiero che qualsiasi godimento possa rendermi felice [...]. Questa è la sola felicità, godere per te, di te, a causa di te, e fuori di questa non ve n'è altra. Chi crede che ve ne sia un'altra, persegue un altro godimento, non quello vero (*Confessioni* 10,22,33).

3.2. Il dinamismo del desiderio

Per Agostino tutta la vita del cristiano consiste in un santo desiderio. Possiamo leggere questa affermazione nel *Commento alla Prima Lettera di Giovanni*:

«Saremo simili a lui perché lo vedremo come egli è». [...] Non potendo ora vedere questa visione, il vostro impegno sia di desiderarla (*officium vestrum in desiderio sit*). La vita di un buon cristiano consiste infatti in un santo desiderio. Quando una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, tuttavia, attraverso il desiderio tu ti dilati, così da poter essere riempito quando arriverai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco, e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato. La tua

preoccupazione sarà allora di allargare (*extendis*) più che puoi il sacco, o l'oltre, o qualsiasi altro recipiente. Sai quanto devi metterci dentro e ti accorgi che è piccolo. Allargandolo (*extendendo*) lo rendi più capace. Allo stesso modo, Dio con l'attesa dilata il nostro desiderio (*Deus differendo extendit desiderium*), col desiderio dilata l'animo (*desiderando extendit animum*) e, dilatandolo, lo rende più capace (*extendendo facit capacem*). Viviamo dunque di desiderio, o fratelli, poiché dobbiamo essere riempiti (*Commento alla Prima Lettera di Giovanni*, Om 4,6).

Desiderare comporta dunque una duplice tensione. Sul versante umano si percepisce anzitutto l'essere protesi verso ciò che Dio promette. Sull'altro versante, si colloca Dio il quale, facendoci attendere il compimento, dilata le capacità del nostro desiderio. In questo modo, Agostino colloca il desiderio dentro una relazione reciproca.

L'uomo e Dio si incontrano nella dinamica del desiderio. La promessa di Dio suscita nell'uomo l'attesa e questa lo spinge verso Dio. Dio, a sua volta, venendo incontro all'uomo, lo adegua alla relazione con sé e il desiderio che suscita in lui dilata gli angusti spazi umani alla misura del suo dono.

Si comprende allora che insito nel desiderio è anche il dinamismo della ricerca. Quando però l'oggetto della ricerca è Dio stesso, essendo un oggetto infinito, anche il dinamismo del desiderio non può che essere infinito. La ricerca infatti non si conclude con la scoperta di Dio, perché quando lo si è trovato, non si può non cercarlo ancora con più intenso desiderio:

Perché il Salmista non dice: «Si rallegrì il cuore di coloro che trovano», ma «di coloro che cercano il Signore»? [...] E se, cercando Dio, lo si può trovare, perché è scritto: «Cercate sempre il suo volto»? Sarà forse che, anche una volta che lo si è trovato, bisogna cercarlo ancora? È così infatti che bisogna cercare le cose incomprensibili perché non ritenga di aver trovato nulla colui che abbia potuto trovare quanto è incomprensibile ciò che cercava. Perché allora cerca, se comprende che è incomprensibile ciò che cerca, se non perché non deve desistere, fino a quando progredisce nella ricerca dell'incomprensibile e diventa sempre migliore cercando un bene così grande, che si cerca per trovarlo e lo si trova per cercarlo? Perché lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggiore ardore (*De Trinitate* 15,2,2).

Bibliografia

- W. BABCOCK, *Augustine and the Spirituality of Desire*, «Augustinian Studies» 25 (1994) 179-199.
- M.-F. BERROUARD, *Chercher Dieu toujours. Note complémentaire* 13, BA 74A, Pars 1993, 421-427.
- I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu* (Etudes Augustiniennes. Série Antiquité 95), Études Augustiniennes, Paris 1982.
- I. BOCHET, *Désir*, in *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVE-XXIe siècle*, sous la direction de A. D. Fitzgerald, éd. française sous la direction de M.-A. Vannier, Cerf, Paris 2005, 440-442.
- G. BONNER, *The Desire for God and the Need for Grace in Augustine's Theology*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI. Centenario della Conversione*, vol. I, Roma 1987.
- H. DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Beauchesne, Paris 2001.
- J. DOIGNON, *Desiderare, desiderium*, in *Augustinus Lexikon*, vol. 2, 306-309.
- D. PAGLIACCI, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio* (Studi agostiniani 10), Roma, Città Nuova - Nuova Biblioteca Agostiniana, 2003.
- D. RABOUIN, *Le Désir*, Flammarion, Paris 1997, 9-40.

Antonio Montanari