

LA MISURA DELL'AMORE IN AGOSTINO

Maurizio Filippo Di Silva
Universidade Federal do Paraná
maurizio@ufpr.br

ABSTRACT L'obiettivo del presente articolo è mostrare che, come sostenuto da Armstrong, il pensiero agostiniano si caratterizza per un'attitudine positiva nei confronti del mondo sensibile e del corpo. A tal fine, saranno analizzate le riflessioni di Agostino presenti nel primo libro del *De Libero Arbitrio* e nel decimo libro delle *Confessioni*. La presente indagine si articolerà in tre momenti. In primo luogo, esaminerò le analisi dell'Ipponate relative alla natura del peccato per mostrare che, per Agostino, agire bene è amare i beni eterni. In seguito, tratterò le riflessioni agostiniane dedicate al peccato e all'ordine della natura umana per chiarire perché, per l'Ipponate, dominare le passioni è realizzare la propria natura. Infine, esaminerò le analisi agostiniane dedicate ai concetti di *uti* e *frui* per mostrare cosa l'Ipponate intenda per uso corretto dei beni temporali e per dominio della ragione sulle passioni. Sarà così possibile evidenziare che, per Agostino, contenere le passioni non significa astenersi da esse e allontanarsi dalle creature, ma utilizzare entrambe correttamente.

Parole chiave: Agostino; peccato; mondo sensibile; *uti*; *frui*.

ABSTRACT My aim in this paper is to show that, as argued by Armstrong, Augustinian thought is characterized by a positive attitude towards the sensible world and the body. To this end, we will analyze Augustine's reflections in the first book of *De Libero Arbitrio* and the tenth book of *Confessions*. I will do this in three stages. First, I will examine Augustine's analyzes relating to the nature of sin to show that, for him, good-doing is loving eternal goods. Afterward, I will sketch the Augustinian reflections dedicated to sin and the order of human nature to clarify why, by dominating passions, human beings realize their nature. Finally, I will examine Augustine's analyzes devoted to the concepts of *uti* and *frui* to show what he means by the correct use of temporal goods and by the dominion of reason over passions. It will thus be possible to highlight that, for Augustine, restraining passions does not mean abstaining from it and moving away from creatures but using both correctly.

Keywords: Augustine; sin; sensible world; *uti*; *frui*.

Introduzione

“I still think, though, that even on this assumption, it would be only fair to say that Augustine, whatever the defects of his thought in this or other ways at any period of his life, *when seen in the context of his own time and compared with his contemporaries*, appears on the whole, like other Christian Platonists, moderate, humane and positive in his attitude to this world and to the body” (Armstrong, 1972, p. 39). Come il passo riportato mostra chiaramente, per Armstrong, il pensiero di Agostino, come quello di altri platonici cristiani, si segnala per un’attitudine positiva nei confronti del mondo sensibile e del corpo. Obiettivo del presente articolo è provare la correttezza di tale tesi per mezzo dell’analisi delle riflessioni agostiniane relative al peccato presenti nel primo libro del *De Libero Arbitrio* e nel decimo libro delle *Confessioni*. La presente indagine si articolerà in tre fasi. In primo luogo, esaminerò le riflessioni agostiniane relative alla natura del male morale per mostrare che, per l’Ipponate, chi agisce bene ama i beni eterni. In seguito, tratterò le analisi agostiniane dedicate al peccato e all’ordine della natura umana per chiarire perché, per Agostino, chi domina le passioni realizza la propria natura. Infine, mi soffermerò sulle riflessioni agostiniane dedicate ai concetti di *uti* e *frui* per evidenziare cosa l’Ipponate intenda per uso corretto dei beni temporali e per dominio della ragione sulle passioni. In tal modo, sarà possibile mostrare che Agostino non propone di astenersi dalle passioni e di allontanarsi dalle creature, ma di modulare correttamente tali desideri e la nostra relazione con le realtà create.

Il peccato e l’ordine assiologico

Come osservato nell’introduzione, per chiarire quale sia, per Agostino, la giusta relazione umana con le creature, è necessario tracciare, *in primis*, le analisi dell’Ipponate relative al peccato presenti nel primo libro del *De Libero Arbitrio*. Come noto, in tale contesto teorico, la riflessione agostiniana si rivolge inizialmente al problema dell’origine del peccato.¹ Tuttavia, come Agostino sottolinea, per

¹ Cf.: Agostino, 2006, I, 1.1-2.5.

sapere perché agiamo male, è necessario, in primo luogo, sapere cosa sia l'agir male. A tal fine, afferma l'Ipponate, sono necessari esempi di cattive azioni. Come esempi di peccato, Evodio indica tre tipi di azioni da tutti considerate cattive, vale a dire, l'adulterio, l'omicidio e il sacrilegio:

Tu vuoi sapere, certamente, come mai agiamo male; per prima cosa, dunque, bisogna discutere che cosa sia l'agire male; esprimi il tuo parere al riguardo. E se non puoi esprimerlo tutto insieme con poche parole, fammi almeno conoscere la tua opinione un pò alla volta menzionando le cattive azioni stesse. *E.* A chi non potrebbero sembrare cattive azioni gli adulteri, gli omicidi e i sacrilegi, per non parlare di tutte le altre, per enumerare le quali non abbiamo abbastanza tempo né memoria (Agostino, 2006, I, 3.6).²

Individuati esempi di peccato, l'Ipponate cerca di determinare cosa renda cattive tali azioni e, a tal fine, analizza, in primo luogo, il caso dell'adulterio. Se l'adulterio è una cattiva azione, cosa lo rende tale? Forse il fatto che la legge lo proibisce? In realtà, osserva Evodio, l'adulterio non è una cattiva azione perché proibito dalla legge, ma è proibito dalla legge perché è una cattiva azione: “*A.* Dimmi allora, per prima cosa, perché pensi che commettere adulterio sia una cattiva azione; forse perché la legge lo vieta? *E.* Non è certo un male perché è vietato dalla legge, ma è vietato dalla legge perché è un male” (Agostino, 2006, I, 3.6).³ A tale prima ipotesi ne segue così una seconda. Evodio afferma che ciò che rende l'adulterio un peccato è il fatto che colui che desidera sedurre la moglie altrui non vuole che la propria sia sedotta da altri. Tuttavia, ribatte Agostino, sulla base di tale criterio, se vi fosse chi desidera tradire al punto di accettare di essere tradito, vi

² Cf.: “Quaeris certe unde male faciamus; prius ergo discutiendum est quid sit male facere; qua de re tibi quid videatur exprome. Quod si non potes totum simul breviter verbis comprehendere, saltem particulatim malefacta ipsa commemorando sententiam tuam notam fac mihi. *E.* Adulteria et homicidia et sacrilegia, ut omittam cetera, quibus enumerandis vel tempus vel memoria non suppetit, quis est cui non male facta videantur?”.

³ Cf.: “*A.* Dic ergo prius cur adulterium male fieri putes; an quia id facere lex vetat? *E.* Non sane ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est”.

sarebbe almeno un adulterio che non sarebbe una cattiva azione, il che è impossibile:

E. So che questo è un male perchè io stesso non vorrei subirlo in mia moglie. Ora, chi fa all'altro ciò che non vuole sia fatto a sé, agisce sicuramente male. *A.* E se la passione di uno fosse tale che egli offrisse sua moglie ad un altro e tollerasse volentieri che ne fosse sedotta, bramando di avere a sua volta pari licenza nei riguardi della moglie dell'altro? Ti sembra che non agirebbe male per nulla? *E.* Anzi, moltissimo. *A.* Eppure costui, secondo quella regola, non pecca; non fa infatti una cosa che non voglia subire (Agostino, 2006, I, 3.6).⁴

Alla luce delle parole di Agostino, Evodio propone un nuovo criterio per chiarire ciò che rende l'adulterio un peccato. Questa volta egli afferma che l'adulterio è una cattiva azione perché chi lo ha commesso è stato condannato. A tale ipotesi l'Ipponate replica che, se tutte le azioni condannate fossero cattive, allora anche quelle degli apostoli e dei martiri dovrebbero essere tali, ma ciò sarebbe assurdo, visto che essi furono condannati per la propria fede:

E. Mi sembra un male per il fatto che ho visto che gli uomini sono spesso condannati per questa colpa. *A.* Come? Non è forse vero che spesso si sono condannati uomini a causa di azioni giuste? Pensa alla storia, a quella stessa (per non indirizzarti ad altri libri) che primeggia per la sua divina autorità; scoprirai subito quanta cattiva stima facciamo degli apostoli e di tutti i martiri, se sosteniamo che la condanna sia un criterio sicuro per discernere una cattiva azione, dal

⁴ Cf.: “*E.* Hoc scio malum esse, quod hoc ipse in uxore mea pati nollem. Quisquis autem alteri facit, quod sibi fieri non velit, male utique facit. *A.* Quid? Si cuiuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri libenterque ab eo corrumpi patiat, in cuius uxorem vicissim cupit parem habere licentiam, nihilne male facere tibi videtur? *E.* Imo plurimum. *A.* At iste non illa regula peccat; non enim id facit quod pati nolit. Quamobrem aliud tibi quaerendum est, unde adulterium malum esse convincas”.

momento che tutti loro furono giudicati degni di condanna a causa della loro confessione (Agostino, 2006, I, 3.7).⁵

La risposta agostiniana al problema della natura delle cattive azioni emerge nelle fasi seguenti del dialogo e, più precisamente, nelle parole di Evodio, che afferma che la passione è ciò che domina in tutti i generi di peccati: “*E*. Nulla di più evidente! Vedo ormai che non c’è bisogno di un lungo discorso per persuadermi circa l’omicidio e il sacrilegio e insomma circa tutti i peccati. È ormai chiaro, infatti, che a dominare nell’intero genere dell’agir male è nient’altro che la passione” (Agostino, 2006, I, 3.8).⁶ Per Evodio, chi pecca agisce male perché mosso dalle passioni. Tale ipotesi, come le precedenti, richiede una verifica. Agostino osserva che, se è cattiva l’azione compiuta per passione, allora è tale l’azione compiuta per un desiderio. Ma se un servo uccidesse il proprio padrone per paura, la sua azione non sarebbe mossa dal desiderio di qualcosa, ma dal timore. Alla luce di ciò, l’Ipponate sottolinea che, se l’omicidio è sempre una cattiva azione, allora non potrà essere la passione ciò che lo rende tale, perché altrimenti chi uccide per paura non sarebbe un peccatore. A tale obiezione Evodio risponde affermando che chi uccide per paura teme di perdere qualcosa e, pertanto, desidera qualcosa.⁷ In tal modo, Evodio non solo dimostra che anche chi agisce per paura è mosso dalla passione, ma conferma che è la passione ciò che rende cattive le azioni considerate tali.

Dopo aver chiarito che anche le azioni compiute per paura sono in realtà mosse dalla passione, Evodio delinea quest’ultima come una brama riprovevole. Per chiarire per quale motivo la passione sia caratterizzata come un desiderio degno

⁵ Cf.: “*E*. Eo mihi videtur malum, quod huius criminis homines vidi saepe damnari. A. Quid? Propter recte facta nonne homines plerumque damnati sunt? Recense historiam, ne te ad alios libros mittam, eam ipsam quae divina auctoritate praecellit; iam invenies, quam male de apostolis et de omnibus martyribus sentiamus, si placet nobis damnationem”.

⁶ Cf.: “*E*. Nihil est omnino manifestius, et iam video non opus esse longa sermocinatione, ut mihi de homicidio et sacrilegio ac prorsus de omnibus peccatis persuadeatur. Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari”.

⁷ Cf.: Agostino, 2006, I, 4.9.

di riprovazione, è necessario analizzarne la definizione tracciata da Evodio: “*E. Rinsavisco e mi rallegro assai di aver conosciuto in maniera così chiara che cosa sia anche quella brama biasimevole che è denominata “passione”. Appare ormai che essa è l’amore di quelle cose che ognuno può perdere suo malgrado*” (Agostino, 2006, I, 4.10).⁸ Come tale passo rivela, Evodio definisce la passione come l’amore per quelle cose che possiamo perdere contro la nostra volontà, vale a dire, come l’amore per le realtà temporali. Alla luce di ciò, è necessario chiedersi se ciò che rende la passione un desiderio biasimevole sia ciò a cui essa tende o come essa vi tende.

A tal fine, è necessario considerare, in primo luogo, ciò che essa desidera. Se la passione è l’amore per le cose temporali, sono forse tali esseri che la rendono degna di biasimo? Come noto, per Agostino, tutte le cose, anche quelli mutevoli, sono buone e pertanto il desiderio di tali esseri non è un desiderio di cose cattive. È così evidente che ciò che rende biasimevole la passione non è ciò a cui essa tende, ma come essa vi tende. Per Agostino, chi agisce per passione ama le cose mutevoli e vi si attacca inestricabilmente facendone così un uso errato:

A. Quindi, poiché delle medesime cose uno usa bene, l’altro male, e colui che appunto le usa male vi resta attaccato e coinvolto con l’amore – vale a dire sottomesso a quelle cose che era opportuno fossero sottomesse a lui, e stabilendo come beni per sé realtà per le quali proprio egli stesso avrebbe dovuto essere il bene ordinandole e amministrandole in modo buono –, mentre colui che le usa rettamente fa vedere che sono sì dei beni, ma non per lui stesso – infatti non lo rendono buono o migliore, ma piuttosto sono rese tali da lui –, e per questo non s’incolla ad esse con l’amore e non le rende, per così dire, membra del suo animo [...] stando così le cose, dunque, pensi forse che si debba accusare l’argento e l’oro a causa degli avari, o i cibi a causa degli ingordi, o il vino a causa degli ubriaconi, o le forme femminili a causa dei donnaioli o degli adulteri, e così tutto il resto, tanto più che vedi che un medico fa buon uso anche

⁸ Cf.: “*E. Resipisco et admodum gaudeo tam me plane cognovisse, quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitus ammittere*”.

del fuoco e un avvelenatore fa un uso malefico anche del pane? *E.* È verissimo che bisogna biasimare non le cose stesse, ma gli uomini che le usano male (Agostino, 2006, I, 15.33).⁹

È importante osservare che, per Agostino, coloro che agiscono per passione, amando le realtà temporali, trascurano quelle eterne e, in tal modo, amano beni minori al posto dei beni maggiori. Come evidente, per l'Ipponate, il peccato corrisponde ad un disordine nella gerarchia assiologica dei beni:

Perciò è possibile adesso osservare e considerare se agire male non sia nient'altro che ricercare, come se fossero grandi e meravigliose, le cose temporali e ogni cosa che viene sentita mediante il corpo, la parte meno pregevole dell'uomo, e non può mai essere certa, trascurando le realtà eterne, di cui la mente gode mediante se stessa e mediante se stessa conosce con certezza, e che non può perdere se le ama (Agostino, 2006, I, 16.34).¹⁰

Se peccare è invertire la gerarchia dei beni, agire bene è rispettare l'ordine assiologico. Più precisamente, per Agostino, chi agisce bene non ama i beni minori (realtà temporali), ma i beni maggiori (realtà eterne) e fa ciò perché domina le passioni. Delineato il peccato come disordine assiologico, è ora necessario chiarire se esso corrisponda, parimenti, ad un disordine nella natura umana.

Il peccato e l'ordine della natura umana

⁹ Cf.: "A. Cum igitur eisdem rebus alius male alius bene utatur, et is quidem qui male, amore his inhaereat atque implicetur - scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum -, ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem bona esse, sed non sibi - non enim eum bonum melioremve faciunt, sed ab eo potius fiunt - et ideo non eis amore adglutinetur neque velut membra sui animi faciat [...] cum ergo haec ita sint, num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas aut cibos propter voraces aut vinum propter ebriosos aut muliebres formas propter scortatores et adulteros atque hoc modo cetera, cum praesertim videas et igne bene uti medicum et pane scelerate veneficum? *E.* Verissimum est non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos".

¹⁰ Cf.: "Quocirca licet nunc animadvertere et considerare utrum sit aliud male facere quam neglectis rebus aeternis, quibus per se ipsam mens fruitur, et per se ipsam percipit et quae amans amittere non potest, temporalia et quaeque per corpus, partem hominis vilissimam, sentiuntur et nunquam esse certa possunt, quasi magna et miranda sectari".

Il concetto di ordine è finora emerso in relazione alla riflessione agostiniana sulla gerarchia assiologica, tuttavia tale nozione presenta anche una seconda accezione relativa alla natura umana. Tale nuova accezione emerge nel contesto delle analisi dell'Ipponate dedicate alla legge eterna, che è la norma divina che ordina che tutte le cose siano massimamente ordinate: “A. Per spiegare quindi con poche parole, per quanto ne sono capace, il concetto di legge eterna che è impresso in noi, dirò che essa è quella in base alla quale è giusto che tutte le cose siano ordinate al massimo grado” (Agostino, 2006, I, 6.15).¹¹ Come evidente, se tutte le cose devono essere ordinate al massimo grado e se l'uomo è uno delle cose, allora anche l'uomo deve essere massimamente ordinato, il che richiede che si delinei cosa si intenda per ordine della natura umana.¹²

Agostino introduce la sua riflessione sull'ordine della natura umana chiarendo, *in primis*, cosa vi sia di migliore in noi. A tal fine, egli paragona l'uomo alle bestie ad esso superiori per forza o capacità di percepire e osserva che, benchè tali esseri siano più forti dell'uomo, solo l'essere umano è capace di domare tali animali mentre essi non possono in alcun caso domare un uomo:

Dimmi pertanto, dato che spesso abbiamo visto bestie domate da uomini – cioè non il corpo della bestia soltanto, ma anche l'anima soggiogata all'uomo in modo tale da essere schiava della di lui volontà per via di un qualche senso particolare e dell'abitudine –, se ti sembra che sia in alcun modo possibile che una qualsiasi bestia, immane per ferocia o per fisico, o anche acutissima in un senso qualsiasi, tenti a sua volta ugualmente di soggiogare a sé un uomo, dato che molte sono in grado di distruggere il suo corpo sia con la violenza sia di nascosto. *E.* Concordo che in nessun modo è possibile una cosa del genere (Agostino, 2006, I, 7.16).¹³

¹¹ Cf.: “A. Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima”.

¹² Cf.: Agostino, 2006, I, 7.16.

¹³ Cf.: “Dic itaque mihi, cum saepe viderimus bestias ab hominibus domitas - id est, non corpus bestiae tantum, sed et animam ita homini subiugatam, ut voluntati eius sensu quodam et consuetudine serviat -, utrum tibi ullo modo fieri posse videatur, ut bestia quaelibet inmanis vel feritate vel corpore vel etiam sensu quolibet acerrima pari vice sibi hominem subiugare conetur, cum corpus eius seu vi seu clam multae interimere valeant. *E.* Nullo modo istuc fieri posse consentio”.

Se ciò accade, afferma l'Ipponate, è perchè c'è nell'uomo qualcosa che non è presente nelle bestie e che lo rende ad esse superiori. Agostino denomina ciò che permette all'uomo di avere il dominio su tali esseri "ragione" o "intelligenza":

A. Benissimo. Ma dimmi parimenti, essendo evidente che l'uomo è facilmente superato da moltissime bestie quanto ad energie e alle altre funzioni corporee, quale sia mai la cosa in virtù della quale l'uomo eccelle, sì che a lui non può comandare nessuna delle bestie, mentre egli stesso può comandare a molte. È per caso proprio quella che si è soliti dire "ragione" o "intelligenza"? E. Non trovo che altro possa essere, dal momento che nell'animo si trova ciò per cui siamo superiori alle belve (Agostino, 2006, I, 7.16).¹⁴

Alla luce di ciò, Agostino afferma che l'uomo è massimamente ordinato quando ciò che c'è di migliore in lui, vale a dire la ragione, domina gli altri elementi che lo costituiscono: "A. Ciò che voglio dire è questo: che qualunque cosa sia quella per cui l'uomo è anteposto al bestiame, si chiami mente o spirito o, più correttamente, in entrambi i modi – difatti nei Libri divini troviamo entrambi i nomi-, se essa domina e comanda su tutti gli altri elementi di cui l'uomo è composto, allora l'uomo è ordinato al massimo grado" (Agostino, 2006, I, 8.18).¹⁵ Come evidente, per capire quando l'essere umano è massimamente ordinato e in che senso lo sia, è necessario conoscere gli elementi che ne compongono la natura. A tal fine, è importante osservare che, per l'Ipponate, non solo la ragione, ma anche il corpo e la parte inferiore dell'anima costituiscono il nostro essere. Sulla base di ciò, Agostino afferma che l'uomo è ordinato in se stesso quando la ragione domina i desideri degli altri elementi che lo costituiscono:

¹⁴ Cf.: "A. Bene sane. Sed item dic mihi, cum manifestum sit, viribus ceterisque officiis corporis a plurimis bestiis hominem facile superari, quanam res sit, qua homo excellit, ut ei nulla bestiarum, ipse autem multis imperare possit? An forte ipsa est, quae ratio vel intelligentia dici solet? E. Non invenio aliud, quandoquidem in animo est id quod beluis antecellimus".

¹⁵ Cf.: "A. Illud est quod volo dicere: hoc quicquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens sive spiritus sive utrumque rectius appellatur – nam utrumque in divinis libris invenimus -, si dominetur atque imperet ceteris, quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum".

L'uomo quindi deve dirsi ordinato quando la ragione domina su questi moti dell'anima. Non vi è infatti un ordine corretto, ovvero non si deve nemmeno parlare di "ordine", dove le cose migliori sono sottoposte alle peggiori. Non ti sembra? *E.* È evidente. *A.* Quando dunque codesta ragione o mente o spirito domina sui moti irrazionali dell'animo, nell'uomo domina appunto ciò a cui è assegnato il dominio da quella legge che abbiamo appurato essere eterna. *E.* Comprendo e ti seguo (Agostino, 2006, I, 8.18).¹⁶

I desideri del corpo e della parte inferiore dell'anima tendono agli esseri temporali, il che significa che essi sono passioni. In tale prospettiva, possiamo affermare che, per l'Ipponate, l'uomo è ordinato al massimo grado quando la ragione domina le passioni.

È importante osservare che, quando è massimamente ordinato, l'uomo realizza la propria natura. La ragione, infatti, non è solamente ciò che lo rende superiore alle bestie, ma è anche ciò che lo distingue dagli altri esseri.¹⁷ A ciò si aggiunga che se l'uomo è massimamente ordinato quando la ragione domina le passioni, allora egli è tale quando agisce bene, vale a dire, quando ama i beni eterni. In tal senso possiamo affermare che colui che rispetta l'ordine assiologico permane nel suo ordine naturale, mentre colui che inverte la gerarchia dei beni disordina se stesso.

Come evidente, tali analisi sembrano suggerire che, per l'Ipponate, non solo per agir bene ma anche per realizzare la propria natura l'uomo debba dominare le proprie passioni e allontanarsi dagli esseri temporali. È ora necessario chiarire se e fino a che punto Agostino stia proponendo una tale idea del rapporto umano con il

¹⁶ Cf.: "Hisce igitur animae motibus cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus aut ordo appellandus omnino est, ubi deterioribus meliora subiciuntur. An tibi non vident? *E.* Manifestum est. *A.* Ratio ista ergo vel mens vel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea, quam aeternam esse comperimus. *E.* Intellego ac sequor".

¹⁷ Cf.: Agostino, 2006, I, 8.18.

mondo sensibile e le passioni esaminando le nozioni di *uti* e *frui* presenti nel decimo libro delle *Confessioni*.

Uti e frui

Nel corso del libro X delle *Confessioni* i concetti di *uti* e *frui* emergono nel contesto delle riflessioni agostiniane relative al tema della continenza. Come noto, in tale ambito teorico, Agostino afferma: “Mi comandi certamente di contenere i desideri *della carne* e i desideri *degli occhi* e l’ambizione *del mondo*” (Agostino, 2007, X, 30.41).¹⁸ Il comando divino della continenza permette di delineare l’esistenza di due tipi di azione, vale a dire, il frenare o meno i desideri del corpo e dell’anima. Come evidente, chi contiene i desideri della carne, degli occhi e l’ambizione del mondo obbedisce all’ordine divino e agisce bene, mentre chi non vi si oppone pecca. Alla luce di ciò, va ora chiarito cosa Agostino intenda per continenza e, a tal fine, è necessario tracciare le riflessioni dell’Ipponate dedicate alla lotta alle tentazioni.

Le riflessioni agostiniane relative a tale tema si aprono con le analisi dedicate dall’Ipponate ai desideri della carne. Con tale espressione Agostino indica il desiderio sessuale, la fame, la sete e il piacere dell’olfatto, dell’udito e della vista. Un esempio della natura di tali desideri è offerto dalle analisi agostiniane relative al piacere degli occhi: “Rimane il piacere di questi occhi della mia carne. Ne farò una confessione, che vorrei giungesse alle orecchie del tuo tempio, orecchie fraterne e pietose. Così concluderemo le tentazioni della concupiscenza carnale che ancora mi assalgono, mentre gemo e desidero *essere rivestito della mia abitazione celeste*. Gli occhi amano le forme belle e varie, i colori nitidi e ridenti” (Agostino, 2007, X, 34.51).¹⁹

¹⁸ Cf.: “Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi”. Traduzione leggermente modificata.

¹⁹ Cf.: “Restat voluptas oculorum istorum carnis meae, de qua loquor confessiones, quas audiant aures templi tui, aures fraternae ac piaae, ut concludamus tentationes concupiscentiae carnis, quae me adhuc pulsant ingemescens et habitaculum meum, quod de caelo est, superindui cupientem. Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi”.

Come il passo riportato mostra, gli occhi amano le creature e le loro belle forme. Tuttavia, per Agostino, chi si abbandona a tale desiderio distrugge²⁰ ciò che Dio ha fatto in lui, vale a dire, la sua forma.²¹ In tale ottica, le riflessioni dell'Ipponate sembrano suggerire che contenere il piacere degli occhi corrisponda ad astenersi dal desiderare tali bellezze. In realtà, precisa Agostino, pecca chi ama le bellezze del creato per il piacere che esse suscitano, ma non chi le usa per lodarne l'autore: "Questa è la Luce, è l'unica Luce, e un'unica cosa coloro che la vedono e l'amano. Viceversa questa luce corporale di cui stavo parlando insaporisce la vita ai ciechi amanti del secolo con una dolcezza suadente, ma pericolosa. Quando invece hanno imparato a lodarti anche per essa, *Dio creatore di tutto*, l'attirano nel tuo inno anziché farsi catturare da lei nel loro sonno" (Agostino, 2007, X, 34.52).²²

È importante sottolineare che quanto emerso nelle riflessioni agostiniane relative al piacere degli occhi coincide con quanto affermato dall'Ipponate nell'analisi degli altri desideri della carne. Per Agostino, infatti, frenare il desiderio sessuale, la gola e il piacere dell'olfatto e dell'udito non vuol dire negare tali desideri, ma utilizzarli in modo adeguato; esemplari, in tal senso, si rivelano le riflessioni agostiniane relative all'amore umano per le melodie. Nelle sue analisi relative al piacere dell'udito, soffermandosi sul pericolo insito nel canti che accompagnano la lettura delle Sacre Scritture, Agostino sottolinea l'ambivalenza del canto che se per un verso attrae a sé l'attenzione dell'ascoltatore facendolo distogliere dal messaggio divino, dall'altro si rivela essere uno strumento prezioso di elevazione a Dio. In tale prospettiva, l'Ipponate sottolinea che non pecca chi usa i canti che accompagnano la lettura della Sacra Scrittura per ascendere al Signore, ma chi li ama per il piacere che essi suscitano in lui.²³

²⁰ Cf.: Agostino, 2007, X, 34.53.

²¹ Cf.: Agostino, 2007, X, 27.38.

²² Cf.: "Ipsa est lux, una est et unum omnes, qui vident et amant eam. At ista corporalis, de qua loquebar, inlecebrosa ac periculosa dulcedine condit vitam saeculi caecis amatoribus. Cum autem et de ipsa laudare te norunt, Deus creator omnium, adsumunt eam in hymno tuo, non absumuntur ab ea in somno suo: sic esse cupio".

²³ Cf.: Agostino, 2007, X, 33.50.

Alle riflessioni agostiniane dedicate ai desideri della carne fanno seguito le analisi relative alla concupiscenza degli occhi. Agostino afferma che con tale espressione la Sacra Scrittura si riferisce alla curiosità, intesa come il desiderio di sperimentare e conoscere ciò che ci circonda per mezzo dei sensi.²⁴ Espressione della *curiositas* umana sono l'interesse per ciò che è straordinario o mostruoso, l'amore per gli spettacoli e il desiderio di conoscere il mondo naturale:

Cos'ha di piacevole la visione di un cadavere dilaniato, che ti fa inorridire? Eppure, non appena se ne trova uno in terra, tutti accorrono ad affliggersi, a impallidire, e temono addirittura di rivederlo in sogno, quasi fossero costretti a vederlo da svegli, o fossero indotti dalla promessa di uno spettacolo ameno. La stessa cosa accade per gli altri sensi, ma sarebbe lunga la rassegna. Da questa perversione della curiosità derivano le esibizioni di ogni stravaganza negli spettacoli, le sortite per esplorare le opere della natura fuori di noi, la cui conoscenza è per nulla utile, e in cui gli uomini cercano null'altro che il conoscere (Agostino, 2007, X, 35.55)

²⁵

Come nel caso dei desideri della carne così anche in quello della curiosità, l'Ipponate afferma che contenere tale desiderio non corrisponde ad astenersene, ma ad impiegarlo correttamente. Più precisamente, per l'Ipponate, non pecca colui che conosce il creato per lodarne il creatore, ma colui che lo conosce per il piacere che da ciò ne deriva:

Eppure chi può enumerare le moltissime miserie risibili che tentano ogni giorno la nostra curiosità, e le molte volte che cadiamo? Quanto spesso, partiti col tollerare un racconto futile per non offendere la debolezza altrui, a poco a poco vi tendiamo gradevolmente l'orecchio! Se non assisto più alle corse dei cani dietro la lepre nel circo, però in campagna, se

²⁴ Cf.: Agostino, 2007, X, 35.54

²⁵ Cf.: "Quid enim voluptatis habet videre in laniato cadavere quod exhorreas? Et tamen sicubi iaceat, concurrunt, ut contristentur, ut palleant. Timent etiam, ne in somnis hoc videant, quasi quisquam eos vigilantes videre coegerit aut pulchritudinis ulla fama persuaserit. Ita et in ceteris sensibus, quae persequi longum est. Ex hoc morbo cupiditatis in spectaculis exhibentur quaeque miracula. Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operata proceditur, quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cupiunt".

vi passo per caso, mi distoglie forse anche da qualche riflessione grave e mi attira quella caccia; non mi costringe a deviare il corpo della mia cavalcatura, ma l'inclinazione del mio cuore sí; e se tu non mi ammonissi tosto con la mia già provata debolezza a staccarmi da quello spettacolo per elevarmi a te con altri pensieri, o a passare oltre sprezzantemente, resto là come un ebete vano. Che dico, se spesso mi attira, mentre siedo in casa, una tarantola che cattura le mosche, o un ragno che avvolge nelle sue reti gli insetti che vi incappano? Per il fatto che sono animali piccoli l'azione che si compie non è la medesima? Di là passo, sí, a lodare te, creatore mirabile, ordinatore di tutte le cose; ma non è questa la mia intenzione all'inizio. Altro è l'alzarsi prontamente, altro il non cadere (Agostino, 2007, X 35.57).²⁶

Alle analisi agostiniane dedicate alla *curiositas* seguono le riflessioni relative all'*ambitio mundi*, che l'Ipponate definisce come il desiderio di essere temuti e amati dagli uomini. Alla luce dell'ordine divino di contenere tale desiderio dell'anima, è ora necessario chiarire cosa si intenda per frenare la superbia. A tal proposito, l'Ipponate osserva che non pecca colui che desidera essere temuto e amato dagli uomini per amore di Dio, ma colui che desidera esserlo per il piacere che ciò suscita in lui:

Certi impegni del consorzio umano ci costringono a farci amare e temere dagli uomini; quindi l'avversario della nostra vera felicità incalza e dissemina ovunque i lacci dei *Bravo, bravo!*, per prenderci a nostra insaputa mentre li raccogliamo con avidità, per staccare la nostra gioia dalla tua verità e attaccarla alla menzogna degli uomini, per farci gustare l'amore e il timore non ottenuti in tuo nome, ma in tua vece,

²⁶ Cf.: “Verum tamen in quam multis minutissimis et contentibilibus rebus curiositas cotidie nostra temptetur et quam saepe labamur, quis enumerat? Quotiens narrantes inania primo quasi toleramus, ne offendamus infirmos, deinde paulatim libenter advertimus. Canem currentem post leporem iam non specto, cum in circo fit; at vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis et ab aliqua magna cogitatione atque ad se convertit illa venatio, non deviare cogens corpore iumentis, sed cordis inclinatione, et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea cito admoneas aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te adsurgere aut totum contemnere atque transire, vanus habesco. Quid cum me domi sedentem stelio muscas captans vel aranea retibus suis inruentes implicans saepe intentum facit? Num quia parva sunt animalia, ideo non res eadem geritur? Pergo indem ad laudandum te, creatorem mirificum atque ordinatorem rerum omnium, sed non inde esse intentus incipio. Aliud est cito surgere, aliud est non cadere”.

per averci, simili così a se stesso, con sé, non concordi nella carità, ma consorti nella pena (Agostino, 2007, X, 36.59).²⁷

Come evidente, le riflessioni delineate mostrano che il comando divino della continenza non esige di astenersi dai desideri della carne, dai desideri degli occhi e dall'ambizione del mondo, ma di modularli in modo corretto. L'Ipponate sottolinea, infatti, che non pecca chi usa le creature per elevarsi a Dio, ma chi le ama per il piacere che da esse deriva. Più precisamente, per Agostino, non pecca chi usa (*uti*) le creature per amare Dio e godere (*frui*) di Lui, ma chi che le ama per se stesse.²⁸ È importante sottolineare che se usare le creature per amare Dio è contere le passioni, allora chi ama il Signore mantiene tali desideri sotto il dominio della mente e, in tal modo, rispetta il suo ordine naturale e obbedisce alla legge eterna, che stabilisce che tutte le cose devono essere massimamente ordinate.²⁹

In tale prospettiva, i concetti di *uti* e *frui* si rivelano determinanti per chiarire cosa l'Ipponate intenda per uso corretto dei beni temporali³⁰ e per dominio della ragione sulle passioni³¹. Alla luce delle analisi svolte è, infatti, possibile affermare che, per Agostino, agire bene, vale a dire, amare i beni eterni al di sopra dei beni temporali, non significa astenersi dalle passioni e allontanarsi dalle creature, ma usare entrambe in modo corretto, vale a dire, per amare Dio e godere di Lui. A ciò si aggiunga che, se agire bene è realizzare la propria natura, allora permanere nel

²⁷ Cf.: “Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae ubique spargens in laqueis euge, euge, ut, dum avidè colligimus, incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus, libeatque nos amari et timeri non propter te, sed pro te”.

²⁸ Cf.: Agostino, 1992, 3.3-5.5. Come evidente, per Agostino, pecca chi usa male dei beni minori, vale a dire, chi ama le creature per se stesse e non le utilizza per amare Dio. Tuttavia, alla luce della legge divina dell'amore del prossimo, tale opzione teorica si rivela problematica. Cosa fare, infatti, nel caso dell'uomo: amarlo o usarlo? A tal proposito, nel *De Doctrina Christiana*, Agostino osserva che l'uomo non deve nè essere amato per se stesso nè essere solamente usato per amare il Signore, ma amato per amare Dio. Cf.: Agostino, 1992, I, 23.22.

²⁹ Cf.: Agostino, 2006, I, 6.15.

³⁰ Cf.: Agostino, 2006, I, 15.33.

³¹ Cf.: Agostino, 2006, I, 8.18.

proprio ordine naturale richiede che le passioni siano mantenute nei limiti posti dalla legge eterna, ma non negate. Possiamo così affermare, conclusivamente, che, diversamente da quanto potrebbe a prima vista sembrare, il pensiero di Agostino si segnala per una tendenza moderata e positiva nei confronti del mondo sensibile e delle passioni, e che ciò conferma che il giudizio di Armstrong su tale rilevante aspetto della filosofia agostiniana è corretto.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO. “Il libero arbitrio”. Traduzione di G. Catapano. In: Aurelio Agostino. *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani, 2006.

————— “Dottrina cristiana”. Traduzione di V. Tarulli. Roma: Città Nuova, 1992.

————— “Le Confessioni”. Traduzione di C. Carena. Roma: Città Nuova, 2007.

ARMSTRONG, A.H. Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect. *Augustinian Studies*, 3, pp. 35-59, 1972.

BAGUETTE, C., Une période stoïcienne dans l'évolution de saint Augustin. *Revue des Études Augustiniennes*, 16, pp. 47-77, 1970.

BOCHET, I. “Saint Augustin et le désir de Dieu”. Paris: IEA, 1982.

————— “*Animae medicina*: la libération de la triple convoitise selon le *De vera religione*”. In: *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino*. Eds. L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti. Roma: IPA, 1997, p. 143-176.

BOUTON TOUBOULIC, A.-I. “L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin”. Paris: IEA, 2004

DI SILVA, M.F. “Elementos Cinéticos no Conceito Agostiniano de Pecado”. In: *Filosofia Medieval. Coleção XVI Encontro ANPOF*. Eds. M. Carvalho, R. Hofmeister Pich, M.A. Oliveira da Silva e C.E. Oliveira. São Paulo: ANPOF, 2015, pp. 29-39.

FITZGERALD, A. “CORPO”. In: *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Ed. A. Fitzgerald. São Paulo: Paulus, 2019, pp. 286-288.

GILSON, É. “Introdução ao estudo de Santo Agostinho”. Traduzione di C.N. Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

KOCH, I. Augustin et l'usage du monde. *Cahiers Philosophiques*, 122, pp. 21-42, 2010.

MADEC, G. “Lectures augustiniennes”. Paris: IEA, 2001.

NOVAES FILHO, M.A. “A razão em exercício”. São Paulo: Paulus, 2007.

O'CONNEL, R.J. De libero arbitrio I: Stoicism revisited. *Augustinian Studies*, 1, pp. 49-68, 1970.