

ILIESI digitale
Ricerche filosofiche e lessicali

SOMNIA
IL SOGNO DALL'ANTICHITÀ
ALL'ETÀ MODERNA

a cura di

CLAUDIO BUCCOLINI e PINA TOTARO



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2020



ILIESI digitale **Ricerche filosofiche e lessicali**

7

Secondo le norme dell'ILIESI tutti i contributi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

Assistente editoriale
Maria Cristina Dalfino
Progetto grafico
Silvestro Caligiuri

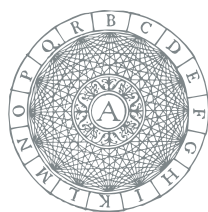
ISSN
2464-8698
ISBN
978-88-97828-14-3

ILIESI digitale
Ricerche filosofiche e lessicali

SOMNIA
IL SOGNO DALL'ANTICHITÀ
ALL'ETÀ MODERNA

a cura di

CLAUDIO BUCCOLINI e PINA TOTARO



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2020

INDICE

- 5 *Premessa*
- 7 *Introduzione. La materia dei sogni: lessico e idee*
Claudio Buccolini – Pina Totaro
- 15 *I sogni e gli astri*
Tullio Gregory
- 59 *Il sogno in Platone*
Francesco Fronterotta
- 97 *Il sogno nei Parva naturalia*
Francesca Alesse
- 119 *I sogni in Filone di Alessandria*
Francesca Calabi
- 141 *I sogni tra giudaismo e Nuovo Testamento*
Domenico Devoti
- 167 *Visioni oracolari nel II secolo: Giuliano il Teurgo*
Luciano Albanese
- 187 *Agostino in sogno. Eteronomia dell'intimo e gratuità del desiderio*
Gaetano Lettieri
- 209 *Dai motori celesti all'io. Il sogno tra Rinascimento e prima età moderna*
Claudio Buccolini
- 241 *“Sonno” e “sogno” nel lessico cartesiano*
Giulia Belgioioso
- 281 *I sogni profetici secondo La Mothe Le Vayer e Hobbes*
Anna Lisa Schino
- 299 *Ghosts and Witches, Satyrs and Fairies: Dreams and the Politics of the Imagination in Hobbes*
Daniel Garber

313 *Sogno e dottrina della conoscenza in Spinoza*
Pina Totaro

341 *La rêverie de Montaigne à Rousseau*
Isabelle Olivo-Poindron – Gilles Olivo

381 Indice dei nomi

GAETANO LETTIERI

AGOSTINO IN SOGNO ETERONOMIA DELL'INTIMO E GRATUITÀ DEL DESIDERIO

*Lascivi motus mei soporis.*¹

Nel X libro delle *Confessiones*, non appena emerso dal sondaggio dell'abisso della memoria – *imago Dei* dimentica di sé e di Dio, fondo mostruoso perché contraddittorio dell'io² –, Agostino si dedica a confessare l'ostinato insorgere delle tentazioni nel suo desiderio convertito. Esse sono ricapitolate nella tripartizione presente nella *Prima lettera di Giovanni 2*, 16: “*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*”. Come esemplificazione della prima, egli si concentra in una stupefatta analisi della sua coscienza addormentata, visitata da sogni che in lei affiorano e nei quali essa si perde. La straordinaria novità di quest'indagine agostiniana sta nel non guardare al sogno come luogo *aperto* nel quale è concessa all'uomo una qualche rivelazione divina, un'illuminazione sovraumana,³ un felice presagio o una funesta illusione;⁴ né come meccanismo di previsione, compensazione o soddisfacimento di aspirazioni quotidiane, insomma come “libro” o sistema di segni *significativi* da decifrare e interpretare pragmaticamente; né come insignificante delirio o allucinazione.⁵ Il

¹ Agostino d'Ippona, *Confessiones*, X, 30, 42.

² Cfr. *Conf.* VIII, 9, 21, con il suo martellante “*unde hoc monstrum?*”: “*monstrum*” è l’“*aegritudo animi*” dello scindersi in volontà contrastanti, il cui conflitto è umanamente ingovernabile e che soltanto la grazia di Dio può guarire.

³ Ciò non toglie che permanga, *anche* in Agostino, la tradizionale idea del sogno come ambito elettivo della rivelazione divina: cfr. il riferimento al sogno di Monica in *Conf.* III, 11, 19-20 e, in proposito, Dulaey 1989, ove pertanto non si analizza il libro X; cfr. inoltre Genovese 2009, in part. pp. 544-546 sui sogni ispirati da Dio.

⁴ Sulla distinzione tra “le due porte dei sogni incorporei (δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων)”, quella di avorio relativa ai sogni ingannevoli che portano danno e quella di corno relativa ai sogni che si avverano, cfr. la famosa sentenza di Penelope in Omero, *Odissea* XIX, 560-567.

⁵ Faccio riferimento alla tripartizione dei sogni presente in Artemidoro di Daldi, *Oneirokritiká* o *Libro dei sogni*: ἐνύπνιον (rielaborazione di fatti e desideri diurni), ὄναρ/ὄνειρος (premonizione, svelamento di un senso latente del reale), φάντασμα (allucinazione, immagine illusoria). Per una ricostruzione storica dell'interpretazione greca dei sogni, dai testi omerici a Platone e Aristotele, dagli stoici ad Artemidoro, cfr. Cavini 2009; per la restituzione pragmatica dell'attività onirica proposta da Artemidoro, finalizzata a verificare il ruolo di potere del soggetto a livello economico e sociale tramite la predominante simbologia sessuale, cfr. Foucault 1984, cap. I,

sogno è, piuttosto, sondaggio anarchico di un fondo *chiuso*. Ventre e gabbia pulsionale, ambito di *godimento proibito*, su questa scena occulta si patisce, spesso godendo, il dinamismo conflittuale, il groviglio *sregolato* dell'io; vi emerge potentissimo e indomabile un flusso libidinale, *indecente*, che attraversa e spesso governa il teatro dell'intimità, nel quale il ruolo della *ratio* si rivela altamente problematico, quasi divenisse un semplice comprimario dell'io. Insomma, il sogno diviene accesso all'esperienza delle intime resistenze alla decisione autarchica, svelamento dell'impotenza della ragione a dominare quella concupiscenza carnale, "*interior intimo meo*", che appare enigmaticamente come più profonda e divisiva del centro decisionale della mente, soltanto apparentemente unitario, persino quando è governato dallo Spirito, l'onnipotente Dono di Dio.⁶

Ma passiamo a un'analisi delle rapide, eppure densissime pagine nelle quali Agostino esplora il suo immaginario onirico: *Confessiones* X, 30, 41-42. Sottolineo come, in apertura, egli torni a ribadire come Dio comandi all'uomo la "*continentia*", cioè la capacità di intimo dominio di sé convertito a Dio e di rinuncia alle alienanti passioni peccaminose, e d'altra parte come questa "*continentia*", come è limpidamente proclamato nel passo immediatamente precedente, sia possibile unicamente in quanto donata dalla grazia.⁷ Sicché Dio

"Sognare i piaceri dell'amore. Il metodo di Artemidoro", pp. 9-40. Segnalo l'interessante saggio di Kanaan 2016, che conclude: "Reflecting on their concerns, desires, and relationships in the past and present, ancient dreamers make use of dreams in order to make decisions and act" (p. 216). Questo tipo di interpretazione del sogno è comunque chiaramente presente in Agostino, *De Genesi ad litteram*, XII, 30, 58. Sull'interpretazione freudiana del libro di Artemidoro, cfr. Puleri 2020.

⁶ Per un'analisi del rapporto tra il sogno e la dimensione spirituale dell'anima, fortemente condizionata dalle fantasie del corpo, cfr. Sirridge 2005. Sulla complessità psicologica e teologica della nozione agostiniana di interiorità, cfr. Lettieri 2018 e Lettieri 2020. Sull'"inner life" come oggetto privilegiato dell'indagine agostiniana, cfr. l'ingenuo, eppure chiaro saggio di Donley 1937, in part. pp. 76-77.

⁷ "*Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. 'Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum' (Sap. 8, 21). Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, Caritas, Deus meus, accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis / Ogni mia speranza è posta nell'immensa grandezza della tua misericordia. Dà ciò che comandi e comanda ciò che vuoi. Ci comandi la continenza e qualcuno disse: 'Conscio che nessuno può essere continente se Dio non lo concede, era già un segno di sapienza anche questo, di sapere da chi ci viene questo dono'. La continenza in verità ci raccoglie e riconduce a quell'unità che abbiamo lasciato disperdendoci nel molteplice.*

comanda all'uomo ciò che gli è autonomamente impossibile, perché egli, vivendo e confessando la sua impotenza, possa invocarlo e continuare a riceverlo come dono dello Spirito. Ebbene, se Agostino convertito ha già ricevuto, prima ancora di essere divenuto sacerdote, il dono di rinunciare senza eccessiva difficoltà non soltanto al concubinato, ma allo stesso matrimonio (nel quale l'atto sessuale è religiosamente lecito perché finalizzato alla procreazione), d'altra parte egli è costretto a confessare il permanere nella sua coscienza addormentata di immagini erotiche, di una pulsione ingovernabile del desiderio sessuale, che si eccita perseguendo "falsa visa" che la forza della "consuetudo" è stata capace di "fixare" nella memoria. Questa, il fondamento immateriale e permanente della *mens* immagine di Dio, si smemora godendo "a vuoto", scoprendosi dominata da un'"*imaginis inlusio*", che gli rivela appunto l'imperfezione della sua "*continentia*", che la grazia pare non riuscire o non volere perfezionare.

*lubes certe, ut contineam "a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi" (1Gv. 2, 16). Iussisti a concubitu et de ipso coniugio melius aliquid, quam concessisti, monuisti (cf. 1Cor. 7, 38). Et quoniam dedisti, factum est, et antequam dispensator sacramenti tui fierem. Sed adhuc vivunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occurrantur mihi vigilantibus quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis illusio in anima mea in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilantibus vera non possunt. Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus? Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo vel huc inde retransio! Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis?*⁸

Ti ama meno chi ama altre cose con te senza amarle per causa tua. O amore, che sempre ardi senza mai estinguerti, Carità, Dio mio, infiammami. Comandi la continenza. Ebbene, dà ciò che comandi e comanda ciò che vuoi" (*Conf. X, 29, 40*).

⁸ "Mi comandi certo di astenermi 'dai desideri della carne, dai desideri degli occhi, dall'ambizione del mondo'. Comandasti l'astensione dal concubinato, ma anche a proposito del matrimonio indicasti una condizione migliore di quella lecita; e poiché me ne desti la grazia, fu la mia condizione ancora prima che diventassi dispensatore del tuo sacramento. Sopravvivono però nella mia memoria, di cui ho parlato a lungo, le immagini di questi dilette, che vi ha impresso la consuetudine. Vi scorrazzano fievoli mentre sono desto; però durante il sonno non solo suscitano piaceri, ma addirittura consenso e qualcosa di molto simile all'atto stesso. L'illusione di questa immagine nella mia anima è così potente sulla mia carne, che false visioni m'inducono nel sonno ad atti, cui non m'induce la realtà nella veglia. In quei momenti, Signore Dio mio, non sono forse più io? Eppure sono molto diverso da me stesso nel tempo in cui passo dalla veglia al sonno e finché torno dal sonno alla veglia. Dov'è allora la ragione, che durante la veglia mi fa resistere a quelle suggestioni e rimanere

Il sogno rivela subito una doppia “mostruosa” anomalia: il rovesciarsi tra vero e falso, quindi l’irresistibile potenza persuasiva del fantasma onirico. Perché i “*falsa visa*” del sogno, “*images*” ispiratrici di flussi pulsionali che attraversano e paiono invadere irresistibili la memoria, hanno capacità di suscitare “*delectatio*”, quindi di operare “*consensio*”, più di quanto non riescano a fare i “*vera*” dei corpi reali che sollecitano il desiderio carnale di Agostino vigile? Come può il fantasma illusorio liberare ed eccitare il desiderio, culminante in un “*factum*” di godimento del tutto analogo al compimento ultimo dell’atto sessuale? Emerge evidente l’irresistibile potenza psichica della “*concupiscentia carnis*” come *libido* di effrazione, di dominio e di morte, di possesso e di delirio, di soggiogamento e di smarrimento. L’immaginazione, generatrice di visioni fantastiche e irreali, è evidentemente una potenza di inganno più forte della ragione, subdola e tenuta a bada nella veglia, ma dominante nel sogno, quando l’*ego* vaneggia liberamente, mentre la mente pare distendersi e *distrarsi*, pensare senza pensiero, sfaldarsi pensando immagini vane, contingenze irreali che pure riescono a sommergere l’intelligenza, natura ontologicamente aperta sulle stesse verità eterne illuminate in lei da Dio. Insomma, nel *profondo* dell’io, quando in sonno la *libido* può riemergere, la *mens* convertita, che sveglia pare capace di contenersi virtuosamente e persino innalzarsi alla conoscenza dell’Eterno quale suo fondamento, si perde in un’apparenza di realtà, desidera e si appaga di un quasi nulla... Gode del suo “*defectus*”, del suo stesso “*perire*”.⁹

incrollabile all’assalto della stessa realtà? Si rinserra con gli occhi, si assopisce con i sensi del corpo?” (*Conf. X, 30, 41*).

⁹ Nel sogno, si riattiva il desiderio di effrazione e di morte, immagine di quello di Adamo, esperito da Agostino adolescente responsabile, insieme con un felice drappello di amici, del furto notturno delle pere, descritto come allucinata esperienza onirica di comune sbandamento, effrazione, godimento di annichilimento: “*Ecce cor meum, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amaui eam; amaui perire, amaui defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amaui, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens* / Così è fatto il mio cuore, o Dio, così è fatto il mio cuore, di cui hai avuto misericordia mentre era nel fondo dell’abisso. Ora, ecco, il mio cuore ti confesserà cosa andava cercando laggiù, tanto da essere malvagio senza motivo, senza che esistesse alcuna ragione della mia malvagità. Era laida e l’amai, amai la morte, amai il mio annientamento. Non l’oggetto per cui mi annientavo, ma il mio annientamento in se stesso io amai, anima turpe, che si scardinava dal tuo sostegno per sterminarsi non già nella ricerca disonesta di qualcosa, ma della sola disonestà” (*Conf. II, 4, 9*).

La liminale “terra di mezzo” del sogno, sospeso tra mente e nulla, si rivela, allora, analiticamente decisiva: l’*incontinentia* risulta irresistibile, l’io vive di una felice ebbrezza sregolata, gode dell’incapacità di autodominio, in preda a “*lascivi motus*” che, al tempo stesso “*vivunt*” in lui, sono intimamente suoi, eppure vengono avvertiti come forza “altra”, quasi fossero non autenticamente suoi. Da sveglio, al contrario, Agostino convertito dalla grazia vive “*inconcussus*” il felice rovesciarsi della condizione mostruosa della volontà, così come era stata descritta nell’VIII libro:¹⁰ se prima della conversione Agostino pativa una volontà scissa in un volere buono impotente e in una resistenza cattiva dominante, ora il vescovo può ringraziare Dio per quel nuovo *amor* donato alla “*ratio*”, la cui “*voluntas*” è ora soggiogata dallo Spirito, che la converte costantemente nel bene, progredendo nella repressione della volontà cattiva, tenuta a bada, repressa, subordinata. Eppure, nel sogno la conversione vive la sua surreale catastrofe: l’intimità diviene lo scenario di un dramma del tutto sottratto al controllo della sua volontà, patisce il riattivarsi della *libido*, l’irresistibile e dolce imporsi di una *concupiscentia* anarchica, perché resistente e vincente rispetto all’ordine che la *ratio* cerca di imporle. In sogno, provo piacere nel perdermi, nel disfarmi in fiotto concupiscente, in illusione e indecisione governate da un godimento passivamente subito. Non a caso, in *Confessiones* VIII, 5, 12, proprio al sogno e al piacere del ricadere languidamente nel sonno, vincendo la volontà che richiama al risveglio, Agostino aveva fatto ricorso per descrivere l’ambigua sospensione, il temporeggiare del suo *ego* che, con “*uerba lenta et somnolenta*”, procrastinava la conversione, per continuare a godere ancora per un poco dei piaceri carnali.¹¹

“*O putredo, o monstrum uitae et mortis profunditas! / Oh marciume, oh mostruosità di vita, oh abisso di morte!*” (*Conf.* II, 6, 14).

¹⁰ Cfr. *Conf.* VIII, 5, 10-11; 8, 19-11, 26.

¹¹ “*Ita sarcina saeculi, uelut somno assolet, dulciter premebar, et cogitationes, quibus meditar in te, similes erant conatibus expergisci uolentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. Et sicut nemo est, qui dormire semper uelit, omnium que sano iudicio uigilare praestat, differt tamen plerumque homo somnum excutere, cum grauis torpor in membris est, eum que iam displicentem carpit libentius, quamuis surgendi tempus aduenerit: ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere; sed illud placebat et uincebat, hoc libebat et uinciebat. Non enim erat quod tibi responderem dicenti mihi: ‘Surge qui dormis et exurge a mortuis, et inluminabit te Christus’ (Ephes. 5, 14), et undique ostendenti uera te dicere, non erat omnino, quid responderem ueritate conuictus, nisi tantum uerba lenta et somnolenta: ‘modo’, ‘ecce modo’, ‘sine paululum’. Sed ‘modo et modo’ non*

Ma chi è Agostino, allora? Agostino sveglio? Agostino in sogno? Agostino scisso e oscillante tra i due? Chi è colui nel quale si disfa e si nasconde la “*ratio*”, quando nel sogno assiste impotente e felice allo spettacolo delle passioni erotiche che lo soggiogano? La “*ratio*” si acceca con il chiudersi degli occhi del corpo, si sfalda nel rilassamento delle membra nel sonno? E cos'è, in tal caso, l'io che non è “*ratio*”? Può ancora essere definito “*ego*”? *L'io si perde nell'io...* L'attenzione ai moti irrazionali, che nel sonno liberi prevalgono sul potere egemonico della ragione e governano la volontà, restituisce l'io come questione a se stesso, come io problematico, nel quale *un-io-che-non-è-io* pare sostituirsi al soggetto consapevole e *compos sui*. L'*incontinentia* sfascia l'“*ego*”, lo sdoppia, in un *altro io che non è l'io*. “*Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus?*”. Se Dio è l'*ego sum qui sum*, Agostino si scopre come *ego sum qui non sum*, o come un essere psichedelico, intermittente, enigmaticamente mostruoso: “*ego sum quicumque sum*”,¹² si legge all'inizio del libro X; un *ego*

*habebat modum et 'sine paululum' in longum ibat. Frustra condelectabar legi tuae secundum interiorem hominem, cum alia lex in membris meis repugnaret legi mentis meae et captivum me duceret in lege peccati, quae in membris meis erat. Lex enim peccati est uiolentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam inuitus animus eo merito, quo in eam uolens inlabitur. Miserum ergo me quis liberaret de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum, Dominum nostrum? (Rom. 7, 22-25) / Così il bagaglio del secolo mi opprimeva piacevolmente, come capita nei sogni. I miei pensieri, le riflessioni su di te somigliavano agli sforzi di un uomo, che nonostante l'intenzione di svegliarsi viene di nuovo sopraffatto dal gorgo profondo del sopore. E come nessuno vuole dormire sempre e tutti ragionevolmente preferiscono al sonno la veglia, eppure spesso, quando un torpore greve pervade le membra, si ritarda il momento di scuotersi il sonno di dosso e, per quanto già dispiaccia, lo si assapora più volentieri, benché sia giunta l'ora di alzarsi; così io ero sì persuaso della convenienza di concedermi al tuo amore, anziché cedere alla mia passione; ma se l'uno mi piaceva e vinceva, l'altro mi attraeva e avvinceva. Non sapevo cosa rispondere a queste tue parole: 'Lèvati, tu che dormi, risorgi dai morti, e Cristo t'illuminerà'; dovunque facevi brillare ai miei occhi la verità delle tue parole, ma io, pur convinto della loro verità, non sapevo affatto cosa rispondere, se non, al più, qualche frase lenta e sonnolenta: 'Fra breve', 'Ecco, fra breve', 'Attendi un pochino'. Però quei 'breve' e 'breve' non avevano breve durata, e quell'“attendi un pochino” andava per le lunghe. Invano mi compiacevo della tua legge secondo l'uomo interiore, quando nelle mie membra un'altra legge lottava contro la legge del mio spirito e mi traeva prigioniero sotto la legge del peccato insita nelle mie membra. Questa legge del peccato è la forza dell'abitudine, che trascina e trattiene l'anima anche suo malgrado in una soggezione meritata, poiché vi cade di sua volontà. Chi avrebbe potuto liberarmi, nella mia condizione miserevole, da questo corpo mortale, se non la tua grazia per mezzo di Gesù Cristo signore nostro” (*Conf.* VIII, 5, 12); cfr. III, 6, 10, ove i “*somnia*” sono chiamati in causa per designare gli errori manichei, capaci di catturare in cibi irreali e inesistenti l'intelligenza affamata di Agostino.*

¹² È questa la formula parodica dell'*ego sum qui sum* che Agostino confessa al cospetto di Dio, chiedendo da lui la conoscenza e l'amore capaci di “raccogliere” l'io in

sottratto a sé, soggettivamente incomprensibile, ingovernabile, indeterminabile, soltanto eventuale, perché unicamente nel dono di Dio può essere costituito nell'essere, conosciuto nella luce e raccolto nell'amore convertito.

Eppure, nel "momentum" sospeso del sogno, qualcosa "interest", differisce e scinde il "se ipsum":¹³ cos'è quest'enigmatico "interesse inter me ipsum et me ipsum"? Emerge, umanamente irriducibile, una differenza intima, la "distantia" tra il sé razionale e il sé libidinale, e la loro diversificata potenza di persuasione e guida nel sonno e nella veglia, che restituisce enigmaticamente l'io come un centro incoerente, scisso, di fatto schizofrenico. In sogno, Agostino gode sfrenato, privo del governo della ragione; anzi, esperisce la contraddittoria intermittenza del potere di divieto e dominio della sua ragione nel sogno stesso, ove vittorie virtuose della volontà "continente" sui "falsa visa" sono scalzate da altre disastrose disfatte della "ratio" egemonica, soggiogata al piacere irresistibile ingannevolmente suscitato da immagini carnali puramente fantasmatiche.¹⁴ Questa specificazione è del massimo interesse, perché non si limita ad opporre veglia razionale e sonno libidinale, ma scinde la stessa profondità pulsionale della memoria in una differenza incontrollabile e apparentemente casuale, ove più disastroso diviene il prevalere della "illusio" concupiscente lì dove è pure possibile, talvolta, vivere l'effimera vittoria della "ratio": costretta a confessare di non dominare ciò che talvolta riesce a dominare, essa conosce la minaccia nascosta che mina la sua stessa "requies" cosciente, con tutta evidenza soltanto apparente e provvisoria, perché al di sotto di

quel carismatico "cor meum, ubi ego sum quicumque sum / mio cuore, ove io sono chiunque sia" (Conf. X, 4, 4); cfr. X, 2, 2: "Tibi ergo, Domine, manifestus sum, quicumque sim / A te, Signore, sono noto, chiunque io sia". Il "sum" del "cor" è, quindi, soltanto un dono di Dio, che può essere soltanto ipotetico, eventuale, indisponibile per il potere dell'"ego".

¹³ "Et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus / In verità sono due stati tanto diversi, che anche nel primo caso la nostra coscienza al risveglio torna in pace, e la stessa distanza fra i due stati ci fa riconoscere che non abbiamo compiuto noi quanto in noi si è compiuto comunque, con nostro rammarico" (Conf. X, 30, 41).

¹⁴ "Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus illecebris adhibemus adsensum? / Ma allora da dove nasce la resistenza che spesso opponiamo anche nel sonno, quando, memori del nostro proposito, vi rimaniamo immacolatamente fedeli e non accordiamo l'assenso ad alcuna di tali seduzioni?" (Ibid.).

essa di nasconde una minacciosa potenza di resistenza e catastrofe spirituale. L'intermittenza del potere della ragione nel sogno rivela la sua paradossale complicità nel suo assentarsi, quindi la precarietà del suo stesso potere, apparentemente *inconcussum*, nella veglia, proprio perché scopre la concupiscenza come potenza immanente e irriducibile nella stessa ragione. Se, nel sogno, la ragione “viene e va”, o meglio *nella ragione* la concupiscenza viene e va, determinandone la eventuale latenza, chi può assicurarci che il suo resistere sveglia non sia una dimensione puramente onirica, essa stessa immaginaria? Se il sogno assoggetta la ragione dominante, questa non può sognare ad occhi aperti e illudersi sulla sua capacità di continenza?¹⁵

Come ha affermato Charles Taylor, la svolta rivoluzionaria di Agostino nella storia del pensiero occidentale è quella di esplorare la nozione di verità a partire dalla prima persona singolare: l'io, l'“ego”, il “self”.¹⁶ Per la prima volta, *la verità è verità per me* e la *singularità irripetibile dell'io è inscritta nell'eterna rivelazione elettiva della verità assoluta*. Ma questo è ovviamente l'effetto reso possibile dall'aver pensato la verità nella prospettiva della prima persona singolare, quella dell'“Ego” assoluto divino antropomorfo, “Persona di Persone”, Soggetto nella relazione donativa e amorosa, sicché nello stesso “*Ego sum qui sum*”, il nome di Dio proclamato in *Esodo* 3, 14, è eversiva la coniugazione dell'essere a partire dal pronome “*Ego*”, quindi la sussunzione dell'esse all'“*Ego*” divino. Ma se l'*ego-mens* di Agostino è pensato come immagine dell'Io-Verità, come mai il suo dominio è tanto incerto e, nel sogno, sottoposto a un così frequente sfaldarsi in flusso irrazionale? La consapevolezza dell'incertezza insuperabile esperita in sogno finisce per configurarsi come il dubbio

¹⁵ In effetti, “la vie est un songe un peu moins inconstant” (Pascal 1954).

¹⁶ Ciò che è epocale in Agostino è “the adoption of the first-person standpoint” nella valutazione della realtà, del mondo, dell'uomo. Questa prospettiva è quella di una “radical reflexivity”: “Augustine's turn to the self was a turn to radical reflexivity, and that is what made the language of inwardness irresistible. The inner light is the one which shines in our presence to ourselves; it is the one inseparable from our being creatures with a first-person standpoint. What differentiates it from the outer light is just what makes the image of inwardness so compelling, that it illuminates that space where I am present to myself. It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought” (Taylor 1989, pp. 130-131); cfr. l'intero cap. 7, “In interiore homine”, pp. 127-142. Per la dimensione personale della ricerca agostiniana della Verità, cfr. il bel volume di Matthews 1992.

iperbolico della soggettività agostiniana, esposta all'irretimento di un genio maligno tutto interiore,¹⁷ di un'irresistibile dolce sirena che chiama a un naufragio sempre in agguato. Il dolersi di "ciò che tuttavia è avvenuto in noi (*tamen in nobis quoquo modo factum esse*)" come non avvenuto realmente, donde la "*distantia*" tra immaginazione e realtà, sono comunque segno della totale incapacità dell'io di consistere in se stesso: l'"*incontinentia*", che l'io esperisce constatando la "*distantia*" dell'intima pulsione libidinale rispetto alla realtà razionalmente garantita, proprio perché comunque scarto infrasoggettivo (è nell'io ormai convertito, "*in nobis*" che il falso prevale sulla "*ratio*" ontologicamente fondata), corrisponde all'inconsistenza dell'identità umana, sospesa tra verità e apparenza, essere e nulla, continenza e anarchia del suo desiderio.

Davvero, allora, *Agostino si rivela come il primo autentico maestro del sospetto della storia del pensiero occidentale*, nel suo radicalizzare a livello dell'intimità della *mens* il dubbio scettico, che pure cercava di sottrarre la ragione all'errore per rifugiarsi nella propria *indifferenza* e *imperturbabilità*: in Agostino, la ragione stessa si turba, vive il suo *differire*, pare impazzire, al punto che persino il dominio graziato della *mens* potrebbe essere soltanto superficiale o illusorio; nel profondo di sé il suo io vive *aliter* rispetto a quello che la "*ratio*" gli garantisce di essere quando la coscienza è vigile. Emerge l'*improprio* come segreto sottrarsi del *proprio*, l'*alienum* come residuo ineliminabile dell'identità. Ritroviamo, nel fondo dell'io, un irrazionale desiderio di morte, di sfasciarsi e dissolversi in flusso, di "*dissilire*" (come si legge in II, 4, 9 e in XI, 29, 39), che l'interiorità fratta in uno scheggiarsi temporale patisce come cattura di fantasmi centrifughi, di vaneggiamenti di corpi non soltanto mortali, ma persino irreali. Se il sogno è vita, che genera pulsioni carnali, desideri di irrealtà e appagamenti ambiguamente reali, la vita è sogno? In effetti, nel sogno si manifesta la vanificazione ontologica della vita, o meglio il suo movimento ontologicamente centrifugo, che sostituisce "*falsa*

¹⁷ "Non va mai dimenticato che il genio maligno di Cartesio non è affatto l'invenzione bizzarra ed estrema della radicalità filosofica che cerca di recuperare se stessa. Il genio maligno, l'idea che ci sia qualcosa in me che può sempre ingannarmi, e che ha un potere tale per cui non potrò mai essere del tutto sicuro che non mi ingannerà, è il tema assolutamente costante della spiritualità cristiana. Da Evagrio Pontico o da Cassiano fino al XVII secolo, l'idea che ci sia in me qualcosa che possa ingannarmi e che nulla mi assicuri che non sarò ingannato, anche se sono sicuro di non sbagliarmi, è assolutamente fondamentale" (Foucault 2012; tr. it. 2014, p. 305).

visa" quali potenze irresistibili di eiezione a "vera" ordinati. Ma se il sogno è irreali, la realtà stessa è, di fatto, onirica, come abbiamo visto paragonata più volte alle fantasie distratte del sogno. Se la grazia di Dio non opera, la *concupiscentia* vi regna come signora della *mens*, amore carnale che cerca soltanto negli oggetti materiali esterni, in particolare nei corpi, o in quelli mentali idolatrici l'appagamento sazio e disperato, perché infine irreali, di un'anima trina che soltanto la Trinità potrebbe appagare infinitamente con un essere, conoscere, amare assolutamente eterni, veri, felici. La realtà dei beni inferiori finisce per essere l'ombra di Dio, la sua immagine pervertita, alienata, alienante.¹⁸ L'uomo gode nell'essere catturato, nel gettarsi via in un desiderio che lo trascini: "*Rui etiam in amorem, quo cupiebam capi*".¹⁹

¹⁸ Cfr. *Conf.* II, 6, 12-13.

¹⁹ Come non ricordare la prima, meravigliosa pagina del III libro delle *Confessiones*, davvero epocale, perché divenuta paradigmatica nella fissazione occidentale di desiderio carnale post-cristiano? "*Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et uiam sine muscipulis, quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior. Et ideo non bene ualebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi auida contactu sensibillum. Sed si non haberent animam, non utique amarentur. Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis, et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundantiam uanitate. Rui etiam in amorem, quo cupiebam capi. Deus meus, misericordia mea, quanto felle mihi suauitatem illam et quam bonus aspersisti, quia et amatus sum et perueni occulte ad uinculum fruendi et colligabar laetus aerumnosis nexibus, ut caederer uirgis ferreis ardentibus zeli et suspicionum et timorum et irarum atque rixarum / Giunsi a Cartagine, e dovunque intorno a me rombava la voragine degli amori peccaminosi. Non amavo ancora, ma amavo di amare e con più profonda miseria mi odiavo perché non ero abbastanza misero. Amoroso d'amore, cercavo un oggetto da amare e odiavo la sicurezza, la strada esente da tranelli. Avevo dentro di me un appetito insensibile al cibo interiore, a te stesso, Dio mio, e quell'appetito non mi affamava, bensì ero senza desiderio di cibi incorruttibili, né già per esserne pieno; anzi, quanto più ne ero digiuno, tanto più ne ero nauseato. Malattia della mia anima: coperta di piaghe, si gettava all'esterno con la bramosia di sfregarsi miserabilmente a contatto delle cose sensibili, che pure nessuno amerebbe, se non avessero un'anima. Amare ed essere amato mi riusciva più dolce se anche del corpo della persona amata potevo godere. Così inquinavo la polla dell'amicizia con le immondizie della concupiscenza, ne offuscavo il chiarore con il Tartaro della libidine. Sgraziato, volgare, smaniavo tuttavia, nella mia straripante vanità, di essere elegante e raffinato. Quindi mi gettai nelle reti dell'amore, bramoso di esservi preso. Dio mio, misericordia mia, nella tua infinita bontà di quanto fiele non ne aspergesti la dolcezza! Fui amato, raggiunsi di soppiatto il nodo del piacere e mi avvinsi giocondamente con i suoi dolorosi legami, ma per*

Ebbene, anche nel sogno, *il fuori è dentro*, l'attrazione per i beni carnali esteriori cattura l'interiorità e continua a emergere dalla memoria profonda, dai suoi anfratti più remoti e anarchici. “*Et ecce intus es et ego foris*”: lo scandalo del sogno è la constatazione di un resto memoriale alienato da Dio, malgrado Dio abbia ormai conquistato il desiderio intimo di Agostino. Eppure, più profondo della *mens*, c'è ancora “un desiderio del fuori” che contrasta con l'intimo *amor Dei*. D'altra parte, paradossalmente, è l'azione dello Spirito – dono di Dio che è comunque fondamento sottratto e intelligenza latente della memoria smemorata e della mente incantata e soggiogata del vescovo in sonno²⁰ – la condizione del processo “analitico” di Agostino, che porta attenzione angosciata alla sua resistenza torbida nei confronti della grazia che pure lo sta già convertendo. L'informe, contrapposto all'esperienza cosciente del Dono dominante, prende consistenza e si struttura come resistenza proprio a partire dalla grazia che è vissuta e invocata come sua unica formazione e liberazione.

Il segreto della vita interiore dell'uomo è, allora, la *concupiscentia*, un desiderio amoroso più profondo della *mens* e dell'egemonico, un *amor* radicale e irresistibile, sia nel caso della *libido* carnale, sia nel caso della grazia.²¹ il desiderio incontenibile di ciò che *libet*, senza alcuna possibilità di continenza, gerarchia, ordine, governo razionale da parte della *voluntas* umana. In tal senso, Agostino comprende che il segreto ultimo del soggetto non sta nel razionale, né nel volontario, ma nel gratuito: in tutta l'ambiguità del termine, indicativo di ciò che non ha ragione che lo determini, che accade *gratis*, senza ragione e persino *in-*

subire i colpi dei flagelli arroventati della gelosia, dei sospetti, dei timori, dei furori, dei litigi” (III, 1, 1).

²⁰ Cfr. *Conf. X*, 27, 38: “*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerabam et in ista formosa quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent / Tardi ti amavi, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te*”.

²¹ Ricordo come Agostino utilizzi il termine “*concupiscentia*” anche per designare il santo desiderio profondo e irresistibile di Dio, la “*caritas*”, acceso dalla grazia dello Spirito/Caritas. Cfr. *De Spiritu et littera* 4,6: lo Spirito Santo “*inspirat pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est caritatem diffundens in cordibus nostris / suscita al posto della concupiscenza cattiva la concupiscenza buona, riversando nei nostri cuori la carità*”; *De ciuitate Dei* XV, 5; *Contra Iulianum Opus Imperfectum* I, 106; *Enarratio in Psalmum* 101, s. 2, 10; 118, s. 8, 3-4; *Tractatus in Iohannis Evangelium* 14, 12.

vano. Ebbene, paradossalmente, è proprio il gratuito ciò che qualsiasi *amor*/desiderio *in fondo* cerca, sia questo desiderio profondo *amor sui*, sia esso *amor Dei*.

L'*amor sui* è l'universale desiderio naturale di ogni esistente che vuole persistere nell'essere (il *conatus essendi*), rapportare l'altro a sé, comprenderlo, possederlo, persino "divorarlo" per assicurare e potenziare il proprio essere (sicché la *libido dominandi*, la volontà di potenza è l'ultima proiezione del naturale desiderio di esistere godendo): esso vive, in effetti, di una pulsione autistica di negazione dell'autonomia dell'altro, per Agostino dipendente dalla negazione dell'Altro, cioè di Dio. L'*amor sui*, quindi, vuole farsi assoluto, desidera ciò che gli è ontologicamente sottratto, è mosso paradossalmente dall'irriducibilità dell'altro, che non è in grado di possedere, identificare in sé: per questo, dipende da ciò che nega cercando di appropriarsene, è strutturalmente dipendente dal rapporto con l'anarchico rispetto al suo desiderio, con il gratuito indisponibile che lo attrae e lo aliena, che quindi vuole possedere o annientare, soggiogare perdendosi. Anche il desiderio mosso dallo Spirito desidera ciò che, rispetto alla sua volontà e conoscenza, è un mistero anarchico. L'intera interpretazione agostiniana del rapporto tra grazia e libertà è, infatti, una dottrina del dono come evento gratuito che avviene incondizionatamente nell'interiorità: la *caritas* è l'avvento di Dio che la ragione e la sua volontà non possono condizionare, meritare, rifiutare. Alla gaudente gratuità del possedere e perdersi della *libido* carnale, dove il godimento è quello del disfarsi e del godere nel perdersi o del mortifero negare la gratuità dell'altro che si sottrae, si oppone la gaudente gratuità del ricevere e accogliere il *donum* spirituale; alla brama distruttiva del possesso impossibile di un piacere infinitamente vano (per Agostino, almeno!) si contrappone la santa espropriazione della *caritas*.²²

Nel suo sogno, Agostino che ormai vive di grazia torna a vivere il conflitto tra due *concupiscenze*, persino la catastrofe della *caritas*, sommersa dalla *libido*. La struttura dialettica della *confessio* torna, allora, come unica ipotesi capace di tenere insieme desiderio di verità/unità e inarrestabile distrazione ontologica in "*lascivi motus*": la *confessio peccati* riconosce questi come naturale resistenza

²² Rimando a Lettieri 2001.

creaturale, traccia residuale dell'uomo lapso, che vive il suo morire, la sua inconsistenza ontologica, il suo vaneggiare amoroso; la *confessio gratiae* invoca Dio come unico potere capace di guarire ogni languore dell'anima, donandole un *altro* desiderio, più forte, estatico perché radicalmente eteronomo, dono appunto di grazia, inattuabile agli sforzi della volontà razionale.

Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare omnes languores animae meae atque abundantiore gratia tua lascivos motus etiam mei soporis extinguere? Augebis, Domine, magis magisque in me munera tua, ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae visco expedita, ut non sit rebellis sibi atque ut in somnis etiam non solum non perpetret istas corruptelarum turpitudines per imagines animales usque ad carnis fluxum, sed ne consentiat quidem. Nam ut nihil tale vel tantulum libeat, quantum possit nutu cohiberi etiam in casto dormientis affectu non tantum in hac vita, sed etiam in hac aetate, non magnum est omnipotenti, qui vales "facere supra quam petimus et intellegimus" (Ephes. 3, 20). Nunc tamen quid adhuc sim in hoc genere mali mei, dixi bono Domino meo exsultans "cum tremore" (Ps. 2, 11) in eo, quod donasti mihi, et lugens in eo, quod inconsummatum sum, sperans perfecturum te in me misericordias tuas (cf. Ps. 102, 6) usque ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea, cum "absorpta fuerit mors in victoriam" (1Cor. 15, 54).²³

Lo sciogliersi del suo groviglio interiore dipende, quindi, da una soluzione paradossale. Se i moti perversi, dispersi nell'inseguire "imagines animales", permangono è perché Dio non vuole ancora estinguere, con la sua mano onnipotente, la resistenza di Agostino, perché il persistere del peccato e del dolore siano, essi stessi, invocazione all'assoluta alterità dell'unificazione dell'io, dell'illuminazione della mente, della conversione sempre più profonda e armonica del proprio desiderio amoroso. Se la vanificazione dei flussi alienanti dipende da un aumento sempre più abbondante dei doni di Dio in Agostino (dall'"*augere magis magisque in me munera*

²³ "La tua mano, Dio onnipotente, è forse impotente a guarire tutte le debolezze della mia anima, a estinguere con un fiotto più abbondante di grazia i miei moti lascivi anche nel sonno? Moltiplicherai vieppiù, Signore, i tuoi doni in me, affinché la mia anima, sciolta dal vischio della concupiscenza, mi segua fino a te; affinché non si ribelli a se stessa; affinché anche nel sonno non solo non commetta turpitudini così degradanti, ove immaginazioni bestiali scatenano gli umori della carne, ma neppure vi consenta. Far sì che non vi provi alcuna attrazione, o così lieve da poterla comprimere col più lieve cenno della volontà, con la sola intenzione casta con cui ci si mette a letto in questa vita, e per di più a questa età, non è gran cosa per la tua onnipotenza: tu puoi 'superare quanto chiediamo e comprendiamo'. Ora ho esposto al mio buon Signore, con esultanza e 'insieme apprensione' per i tuoi doni, con lacrime per le mie imperfezioni, il punto ove mi trovo tuttora per questo aspetto del mio male. Ma spero che tu perfezionerai in me le tue misericordie, finché io abbia la pace piena, che possederà con te il mio essere interiore ed esteriore quando 'la morte sarà stata assorbita nella vittoria'" (*Conf. X, 30, 42*).

tua”), il permanere di flussi lascivi è relativo alla volontà divina di dosare la sua grazia, di aumentarla lentamente, proprio per far crescere l'invocazione ri-conoscente di colui che ne viene mano a mano liberato.

La *distantia* è, allora, l'esperienza del ritardo che l'io temporale vive nella fruizione della dimensione avveniente, gratuita, mai ontologicamente assicurata e assicurabile del dono. Proprio perché il dono continua a venire, Agostino continua a “sognare” l'improprio, a vivere come *distantia* umanamente incolmabile il suo adeguarsi alla salvezza che Dio opera in lui. L'irresistibile eiaculazione notturna di Agostino è, allora, il vivere il proprio flusso mortale come perdita del sé, come pulsione dell'improprio che, minando il suo desiderio di proprietà razionale e redenta, lo rivela come unica sua autentica e del tutto vana proprietà: quella dell'eiezione del sé, della disseminazione dolorosa dell'identità, dell'improprio alienante.

Sistematica è, quindi, la decostruzione del soggetto filosofico classico intrapresa da Agostino, che “si vede” *diversamente* perché scrutato da un Io onnipotente, onnivedente, libero, l'unico capace di scorgere l'intimo segreto del sé inaccessibile al sé. L'interiorità agostiniana non è il luogo della semplicità, della trasparenza, dell'unificazione con la Verità, del potere razionale della volontà, ma il luogo della contraddittorietà, dell'oscurità, del differire in sé nel differire rispetto alla Verità, dell'esperire un conflitto ingovernabile di desideri, di *amores*, persino quando la grazia pare ormai egemone. Una doppia eteronomia, allora, abita l'*interior homo*: quella di una Volontà assoluta, che dosa gradatamente il suo dono e quella di una potenza libidinale, l'irresistibile attrazione del peccato, nella quale qualsiasi gerarchia razionale e volontaria si disfa. L'intimità è sempre governata da un'*altra* legge, non imperativa, ma pulsionale, perché scaturigine irresistibile dello stesso desiderio. La verità dell'interiorità è, allora, la scoperta della sua servitù, del suo essere comunque soggiogata, o a Dio o alla potenza della carne: il segreto della mente non è un potere, una proprietà, una signoria, ma una sudditanza, una *soggezione*, sicché la luce stessa della verità nella mente è tale soltanto se accesa dal Dono/Spirito. La rinuncia alla propria volontà non può essere un atto della volontà; essa si compie soltanto quando la volontà è costretta a riconoscere di obbedire soltanto in quanto un'altra Volontà la muove: la grazia. L'autentica e davvero iperbolica

rinuncia alla propria volontà è, pertanto, voluta dalla Volontà dell'Altro, dallo Spirito che vuole nella volontà graziata, liberandola dalla perversa pretesa di volersi obbediente, di fare della rinuncia a sé il culmine dell'affermazione di sé.

Se, quindi, continuo a utilizzare in riferimento ad Agostino il termine "soggetto", che pure egli finisce per non riferire all'io immagine di Dio,²⁴ è per designare quell'"ego" del tutto problematico, enigmatico, sottratto a se stesso, resto della decostruzione di qualsiasi egemonico razionale e volitivo: il *soggetto*, che patisce la fluidificazione e lo scioglimento della sua fittizia, statuaria, in effetti mortifera identità "classica", emerge dalla deposizione di qualsiasi autonomia, nella confessione della sua irriducibile *soggezione* ad Altro/altro! Il desiderio differisce perché è temporale e irriducibilmente eventuale, in altri termini perché è acceso dall'imprevedibilità incondizionabile del gratuito. Il desiderio gode soltanto di ciò che è *gratis*, assolutamente indisponibile, sottratto al potere di previsione e di governo della mente e della volontà: paradossalmente, le due *concupiscentiae* testimoniano entrambe dell'incapacità dell'"ego" di conoscere e governare la radice del desiderio, che Agostino definisce *amor*. Il gratuito è questo: l'incondizionato, l'irresistibile, "l'improprio", il sottratto, l'umanamente anarchico, l'irriducibilmente altro, l'evento indisponibile, l'indiscreto (ciò che eccede potere di discernimento, proprietà etica della volontà, ordine della forma morale). Il gratuito è quel-non-so-che, quel-che-non-dipende-da-me, quel-che-mi-manca,

²⁴ Per il riconoscimento, in Agostino, del superamento di una nozione "attributivista" di *soggetto* come sostrato/*substantia* cui si riferiscono atti/stati psichici e mentali come suoi predicati, cfr. la straordinaria analisi di De Libera 2007, pp. 209-295, ove si sottolinea come Agostino (interprete di Plotino e Porfirio) cerchi di sostituire alla nozione di soggetto-sostrato (modello sostanza/accidenti) quella di anima quale persona/immagine trinitaria nella quale *memoria*, *intellegentia*, *amor* ineriscono secondo un principio di muta immanenza o pericorese: cfr. in part. pp. 257-295. "Dieu n'est pas *hupokeimenon*. Dieu n'est ni Sujet ni un sujet. Il appartient à Augustin d'avoir transposé de manière décisive cette *forclusion du sujet*, de la théologie à la psychologie. Le modèle attributiviste de la *Subjectität* rejeté dans le cas de Dieu aux livres V et VII du *De Trinitate* est, en effet, essayé et rejeté – et pour les mêmes raisons – au livre IX, dans le cas de l'âme. La thèse *psycho-logique* centrale d'Augustin dans ce livre, dont le titre est *Mens, notitia, amor*, tient en une phrase: la notion de *substantia* au sens de *subiectum* ne s'applique pas à la *mens humana*... 'Non amor et cognitio tanquam in *subiecto* insunt *menti*', car ils y sont 'comme l'âme elle-même/*sunt sicut ipsa mens*'" (p. 263). Cfr. De Libera 2014, pp. 77-78. Per un'attestazione del rifiuto della nozione di "*subiectus*" riferita a Dio, quasi fosse sostrato (a mo' di un corpo) delle sue perfezioni, cfr. *Conf. IV*, 16, 29, ove Agostino si confronta appunto con la dottrina della sostanza e dei generi delle *Categorie* di Aristotele, lette a diciotto anni.

insomma il fuoco estatico che – brama indominabile di piacere, distrazione, possesso, morte, nulla, oppure brama di Spirito, conversione, donazione, sacrificio di sé, Dio – accende, eccita, muove senza requie il desiderio, che gli è irresistibilmente assoggettato. Per questo, nell'intimo profondo dell'“ego” la *libido*, il *lascivus motus* emerge come il rovescio della grazia di Dio, l'altra faccia del desiderio, il pulsare rivale. Il desiderio dipende, infatti, da un punto cieco, scaturisce da un'alterità irriducibile, da una latenza indisponibile.²⁵ l'amore viene dal profondo che non vedo, non domino, non conosco, non governo, sia esso *amor/eros* carnale, autistico, sia esso *amor/eros* spirituale, donativo.²⁶

Certo, nella prospettiva teologica di Agostino, la “*concupiscentia carnis*”/l’“*amor sui*” è la resistenza o, meglio, l’anarchico consumarsi di un desiderio vuoto di Dio, non visitato dallo Spirito, abbandonato a una vanità di possesso, a un fiotto di godimento sempre perduto: l'ombra nichilistica della luce della grazia. Nell'eletto, invece, l’“*amor Dei*” donato dalla grazia è goduto nella sua indebita *alterità* insieme con l'esperienza persistente della vanità della *propria identità*, perché l’“ego” continui ad approfondire l'esperienza del dono, il suo avvenire puramente eventuale, la struttura irriducibilmente confessiva/conversiva dell’*amor Dei*. Il flusso seminale, il “*carnis fluxus*” è, infatti, mantenuto vivo da Dio – che pure potrebbe immediatamente estinguerlo – perché gli risponda il flusso delle lacrime, il pianto generato dal dolore della propria imperfezione:²⁷ l'essere ancora “*in hoc genere mali mei...*”

²⁵ Con la soggettivazione e la confessione cristiane, “si giunge all'idea che anche tra i personaggi più santi, anche tra chi era più vicino alla verità, c'era una macchia cieca, un punto che sfuggiva loro, non potevano essere la misura di se stessi. Non possono sapere esattamente quel che devono fare, perché non sanno cosa possono fare e non lo sanno perché in fondo ignorano quel che sono. Non c'è *discretio* naturale, immanente all'uomo... È a se stesso e soltanto a se stesso che il saggio antico chiederà la propria misura. Il santo cristiano, l'asceta cristiano non può trovare la sua misura in qualcosa che è in lui stesso. Non può chiedere a se stesso il principio della sua stessa misura. In breve, la *discretio* è indispensabile. C'è un solo problema: [essa] manca all'uomo” (Foucault 2012; trad. it. 2014, p. 305).

²⁶ Sarebbe del massimo interesse verificare su Agostino, suo autore prediletto, il grande testo di Lacan 1975.

²⁷ In *Conf.* II, 7, 15, è la grazia di Dio che scioglie il ghiaccio del peccato, “fluidificando” Agostino e donandogli “*castitatem atque innocentiam*”: “*Gratiae tuae deuto et misericordiae quae quod peccata mea tamquam glaciem soluisti / Attribuisco alla tua grazia e alla tua misericordia il dileguarsi come ghiaccio dei miei peccati*”. In II, 10, 18, Agostino confessa che soltanto Dio può sciogliere il groviglio perverso dell'io peccatore: “*Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? / Chi può districare un nodo così tortuoso e aggrovigliato?*”. D'altra parte, in II, 10, 18, il peccato è restituito come un defluire perverso lontano dalla

lugens in eo quod inconsummatus sum". E, comunque, la "*confessio culpae*" è non la causa meritoria, ma l'effetto grato dell'essere sempre *in ritardo* nel trovarsi ad esultare "in tremore" per la sublime esperienza di un desiderio puramente spirituale; essa presuppone la "*confessio gratiae*", sempre estatica nel suo *at-tendere* in speranza l'accrescersi ulteriore dell'amore di Dio. La struttura della *confessio* è appunto irriducibilmente eteronoma: il progresso spirituale vive

stabilità di Dio: "*Defluxi abs te ego et erravi, Deus meus, nimis deuius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis* (cfr. *Lc.* 15, 14) / lo mi dispersi lontano da te ed *erravi*, Dio mio, durante la mia adolescenza per vie troppo remote dalla tua solida roccia. Così divenni per me regione di miseria". Cfr. Foucault 2012: "Lo schema della soggettivazione cristiana... si caratterizza in maniera paradossale per il legame obbligatorio tra mortificazione di sé e produzione della verità di se stessi... L'obiettivo contro cui tutto ciò si rivolgeva non era tanto la saggezza antica, né l'innocenza antica, ma piuttosto la presunzione di perfezione... Il cristianesimo ha promesso agli imperfetti che potrebbero essere salvati. Ha segnato con un'imperfezione permanente chiunque possa pensare di essersi salvato. Ma al tempo stesso il cristianesimo ha distinto conoscenza di Dio e conoscenza di sé, conoscenza di Dio e trasparenza di sé a se stessi. Il cristianesimo ha reso autonoma, come un compito infinito, una conoscenza di sé come lavoro di perfezionamento mai compiuto fino in fondo... Il cristiano ha la verità in fondo a se stesso ed è aggiogato a questo segreto profondo, è infinitamente ripiegato su di sé e infinitamente costretto a mostrare all'altro il tesoro che il suo lavoro, il suo pensiero, la sua attenzione, la sua coscienza, il suo discorso non smettono di rivelare. Ed è in questo modo che fa vedere come la messa in discorso della propria verità non è semplicemente un obbligo essenziale. È una delle forme basilari della nostra obbedienza" (trad. it., pp. 310-312 e 314). D'altra parte, Foucault, che pure dedica la quasi totalità del seminario a una raffinata analisi dei regimi di verità cristiani tardo-antichi, da Tertulliano a Evagrio Pontico e a Cassiano (cfr. pp. 100-325), elude del tutto il confronto con Agostino – che sarebbe stato enormemente più complesso, rivelativo della enigmatica profondità del sé e significativo per la costituzione della soggettività occidentale, rispetto a quello con un Cassiano –, che pure pare punto di riferimento implicito, comunque privilegiato della sua ricerca. Sull'originalità dell'analisi foucaultiana della storia del cristianesimo dei primi secoli, cfr. Chevallier 2011, in part. pp. 187-348; e Lorenzini 2012, che indica nella volontà di sbarazzarsi dell'ermeneutica cristiana del sé il fine delle analisi foucaultiane, intente a prospettare una liberante "politica di noi stessi". Non approfondisco, in questa sede, una strategia interpretativa ben diversa, decostruita per riconoscerne *filosoficamente* l'irriducibile verità-a-venire, dell'ermeneutica cristiana del sé, in particolare della *confessio* agostiniana: quella di Jacques Derrida. Qui mi limito a segnalare Derrida 2003, in part. pp. 148-154, ove, lette in una prospettiva apocalittica, le *Confessiones* agostiniane vengono definite "il grande libro delle lacrime" (p. 148), capaci di rivelare il segreto più profondo dell'occhio: "In fondo, in fondo all'occhio, quest'ultimo non sarebbe destinato a vedere, ma a piangere. Nel momento stesso in cui velano la vista, le lacrime svelerebbero il proprio dell'occhio. Ciò che fanno uscire fuori dall'oblio in cui lo sguardo la tiene in riserva sarebbe niente meno che l'*aletheia*, la *verità* degli occhi di cui le lacrime rivelerebbero così la destinazione suprema: avere in vista l'implorazione piuttosto che la visione, indirizzare la preghiera, l'amore, la gioia, la tristezza piuttosto che lo sguardo. Prima ancora di illuminare, la rivelazione è il momento delle 'lacrime di gioia'" (p. 152). Cfr. Caputo-Scanlon 2005.

dell'essere "*sperans perfecturum te in me misericordias tuas*", sempre teso nella temporalità differita del dono, fino all'attingimento, soltanto escatologico!, della "*pax plenaria*". Speranza significa, quindi, esposizione, impossibilità dell'appropriazione e dell'assicurazione del proprio desiderio, paradossale santa *insecuritas*, pericolosamente sospesa sul confine tra carnale e spirituale, esteriore e interiore. La soggettività "cresce" proprio perché chiamata al compito infinito di confessarsi, di rispondere *coram Deo* di sé come "spazio" di un Altro/altro in sé (grazia o peccato) che si sottrae al dominio del sé, perché chiamata a un compito infinito di autoanalisi, messa in questione di sé, esposizione allo sguardo dell'Altro, riconoscimento di sé come sempre eventualmente aperto dalla venuta del dono.

Soltanto escatologicamente "*interiora et exteriora mea*" si acquieteranno in Te, grida Agostino a Dio. Ma al termine di quest'analisi: cosa del soggetto è "*interior*" e cosa "*exterior*"? Sarebbe semplice interpretare gli "*interiora*" riferendoli alla "*mens*" e gli "*exteriora*" al corpo; eppure, si potrebbe azzardare l'ipotesi che gli "*interiora*" significhino l'intimità profonda di Agostino, coacervo di pulsioni carnali, illusioni oniriche, santi propositi, insomma di concupiscenze contraddittorie; viceversa, gli "*exteriora*" potrebbero significare la dimensione aperta, ontologicamente evidente della "*mens*" e dei comportamenti virtuosi di Agostino. In effetti, nel soggetto agostiniano il "fuori" e il "dentro" sembrano continuamente dislocarsi. Non ha forse esperito la concupiscenza carnale, la *libido* quale potenza nascosta, segreto perverso motore della volontà e della mente, che pure esteriormente paiono, mossa e illuminata dalla grazia, sicure di sé? La ragione egemonica è apparsa come superficie fessurata della pulsione, costretta a confessare l'irriducibile resistenza di ciò che cerca invano di reprimere, appunto la "*distantia*" del sé esterno consapevole e virtuoso rispetto al sé interiore pulsionale. D'altra parte, più interna dell'intima pulsione agisce ancora più nascostamente un *altro* desiderio, la *caritas* accesa dallo Spirito, l'unico capace di soggiogare i "*lascivi motus*" di Agostino, governandone *mens* e *voluntas*. Torniamo alla questione della "*distantia*" tra l'"*ego*" e se stesso: questo si conosce come "soggettività" perché o assoggettato alla pulsione indominabile della concupiscenza carnale o alla pulsione indominabile di un *altro* desiderio erotico, di una *concupiscentia* più profonda e bruciante delle passioni corporee o

immaginarie.²⁸ *Il desiderio non si conosce, perché il suo fondo non dipende da sé; non si contiene, perché trova un irresistibile piacere nel perdersi in altro o nell'Altro; non si comanda, perché gode gratuitamente.*

Insomma, “*interiora et exteriora mea*”, invertendosi, rivelano il fondo indisponibile rispetto al quale il dominio del sé, che pure nell'uomo pare essere il cuore del suo razionale centro interiore, è sempre esteriore, superficiale, secondario: la dimensione del gratuito – quella della *libido* indominabile o quella del *donum* incondizionato – è, appunto, il segreto dell'intimo rispetto al quale il soggetto “va a fondo”, conoscendo la sua irriducibile esteriorità, il suo incolmabile ritardo, quindi il temporale differire che godimento e grazia rivelano come non identificabile, “*inconsummatum*”, improprio e inappropriabile.²⁹ In sé sospeso e indeciso, perché sempre deciso in

²⁸ La *subiectio* è la dimensione naturale della creatura, ontologicamente subordinata al Creatore: “*Nam omnis creatura, velit nolit, uni Deo et Domino subiecta est* / Infatti ogni creatura voglia o non voglia è soggetta a un solo Dio e suo Signore” (Agostino, *De agone christiano* 7, 7). Infatti la superbia, che è la radice di ogni peccato creaturale, è la volontà di sovversione della *subiectio* naturale; cfr. *De vera religione* 45, 84: “*Quid enim aliud in ea [superbia] homo appetit, nisi solus esse si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, peruersa scilicet imitatione omnipotentis Dei?* / In essa, infatti, l'uomo che altro cerca se non di essere, qualora fosse possibile, il solo a cui tutto è sottomesso, in una perversa imitazione dell'onnipotenza divina?”. Con tutta evidenza, l'uomo operato dall'*amor Dei* è colui che si confessa *subiectus* a Dio, così come Cristo uomo, in *1 Cor.* 15, 26-28, “*subiectus erit/sarà soggetto*” al Padre dopo che avrà realizzato in sé la profezia: “*omnia subiecit sub pedibus eis* / ogni cosa ha sottomesso sotto i suoi piedi”. Elucubrando, si potrebbe concludere che la natura della creatura decaduta è il *subiectus* o dell'accidente universale del peccato, che lo annienta, o dell'accidente eventuale della grazia, che lo redime.

²⁹ È proprio nel non aver individuato la soggettività “cristiana” a partire dalla dimensione della gratuità, quindi dalla singolarità del desiderio che si costituisce solo nella relazione con l'altro indisponibile, oggetto di pulsione e/o soggetto di dono, penso si possa riconoscere il limite del grande lavoro di Foucault 2001 (tr. it. 2004); non a caso, il volume non si confronta mai seriamente con Agostino e le sue *Confessiones*; troppo superficiali, e a mio avviso fuorvianti, sono le brevi considerazioni dedicate ad Agostino, pure riconosciuto quale punto di approdo di tutta la riflessione antica, che si concluderebbe nella risoluzione della memoria ne “la meditazione” (cfr. pp. 411-412). D'altra parte, in maniera illuminante, Foucault ha indicato un principio della confessione cristiana nella “legge dell'esteriorizzazione, nella misura in cui non si tratta di definire una zona di interiorità che sarebbe inaccessibile agli assalti dell'esterno, ma al contrario [vi è la] necessità di strappare l'interiorità a se stessa, farla uscire per dispiegarla in un rapporto di esteriorità e di obbedienza. Legge del tropismo, dell'inclinazione verso il segreto, nel senso che il principio è di andare sempre verso ciò che è più nascosto in me stesso, i pensieri più sfuggenti, a malapena percettibili” (Foucault 2012; trad. it. 2014, p. 310). In riferimento ad Agostino, preciserei: è soltanto l'assoluta Esteriorità di Dio, *interior intimo meo*, l'atto capace di operare nel desiderio dell'uomo questo impulso all'interminabile esteriorizzazione confessiva.

altro o da Altro, il *subiectus* agostiniano è estatico, deponente, perché attivo per una passività originaria e profonda: interno-esterno, sottratto-dominato, sedotto-liberato.

Bibliografia

- Agostino d'Ippona 1992-1997 = Agostino d'Ippona, *Confessiones*, in Sant'Agostino, *Confessioni*, ed. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1992-1997. Per la traduzione italiana, cfr. *Opere di Sant'Agostino I, Le Confessioni*, ed. C. Carena, Roma, Città Nuova Editrice 1965.
- Caputo-Scanlon 2005 = Caputo, J. D., Scanlon, M. J. (eds.), *Augustine and Postmodernisme. Confessions and Circumfessions*, Bloomington, Indiana University Press 2005.
- Cavini 2009 = Cavini, W., *Φάντασμα. L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, "Medicina nei secoli. Arte e scienza", 21/2, 2009, pp. 737-772.
- Chevallier 2011 = Chevallier, Ph., *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, Ens Éditions 2011.
- De Libera 2007 = De Libera, A., *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin 2007.
- De Libera 2014 = De Libera, A., *Archéologie du sujet. III. La double révolution, L'acte de penser 1*, Paris, Vrin 2014.
- Derrida 1991 = Derrida, J., *Circonfession*, in G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil 1991, pp. 7-291.
- Derrida 2003 = Derrida, J., *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux 1990; tr. it. *Memorie di cieco*, Milano, Abscondita 2003.
- Donley 1937 = Donley, J. E., *Saint Augustine, the First Catholic Psychologist*, "The Linacre Quarterly", 5/4, 1937, pp. 71-80.
- Dulaey 1989 = Dulaey, M., *Songe et prophétie dans les Confessions*, "Augustinianum", 29, 1989, pp. 379-391.
- Foucault 1984 = Foucault, M., *Histoire de la sexualité. III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard 1984; tr. it. *Storia della sessualità. III: La cura di sé*, Milano, Feltrinelli 1985.
- Foucault 2001 = Foucault, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard 2001; tr. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli 2004.
- Foucault 2014 = Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Seuil-Gallimard 2012; tr. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Milano, Feltrinelli 2014.
- Genovese 2009 = Genovese, A., *Tertulliano e Agostino. Due approcci al sogno nel cristianesimo antico*, "Medicina nei secoli. Arte e scienza", 21/2, 2009, pp. 531-549.
- Kanaan 2016 = Kanaan, V. L., *Artemidorus and the Dream Gates: Myth, Theory, and Restoration of Liminality*, "American Journal of Philology", 137/2, 2016, pp. 189-218.
- Lacan 1975 = Lacan, J., *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Paris, Seuil 1975.
- Lettieri 2001 = Lettieri, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana 2001.
- Lettieri 2018 = Lettieri, G., *Emozioni e amore patico in Agostino*, "Bruniana & Campanelliana", 24/1, 2018, pp. 109-131.

- Lettieri 2020 = Lettieri, G., *L'estaticità del cor nelle Confessiones di Agostino*, in D. Manzoli e P. Stoppacci (edd.), *Schola cordis. Indagini sul cuore medievale: letteratura, teologia, codicologia, scienza*, Firenze, SISMEL/Fondazione Ezio Franceschini 2020, pp. 3-48.
- Lorenzini 2012 = Lorenzini, D., *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, "Iride", 25, n. 66, 2012, pp. 391-401.
- Matthews 1992 = Matthews, G. B., *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca (NY), Cornell University Press 1992.
- Pascal 1954 = Pascal, B., *Pensées*, ed. J. Chevalier, in *Oeuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade 1954.
- Puleri 2020 = Puleri, A., *La psicoanalisi ai tempi di Artemidoro. Freud, la cultura degli antichi, l'inventiva dei suoi predecessori*, "ClassicoContemporaneo", 6, 2020, pp. 20-59.
- Sirridge 2005 = Sirridge, M., *Dream Bodies and Dream Pains in Augustine's De Natura et Origine Animae*, "Vivarium", 43/2, 2005, pp. 213-249.
- Taylor 1989 = Taylor, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press 1989.



Consiglio Nazionale
delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia della Idee

CNR

Dicembre 2020 © Copyright ILIESI - CNR

www.iliesi.cnr.it

ILIESI digitale Ricerche filosofiche e lessicali



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2020

