

***DISTENTIO, INTENTIO, EXTENTIO: L'AMORE COME RELATIO ESSENTIALIS
NEL IX LIBRO DEL DE TRINITATE DI AGOSTINO.***

1) Introduzione

Nell'introdurre il mio intervento voglio subito sgravarmi di un pesante fardello: una trattazione analitica del concetto di amore nel pensiero di Agostino diverrebbe inevitabilmente uno studio globale della sua filosofia, poiché termini quali *amor*, *caritas*, *concupiscentia*, *cupiditas* o *voluntas* sono presenti in quasi tutte le opere agostiniane senza mantenere un'univoca interpretazione, quindi è mia intenzione individuare un percorso di studio all'interno del quale emerga il concetto di amore secondo alcune specifiche caratteristiche, senza per questo esaurirne tutte le possibili *variationes*.

Il mio obiettivo è quello di dimostrare come ogni dinamica amorosa risulti essere accomunata da un'identità strutturale: ogni forma amorosa infatti, qualunque sia l'oggetto a cui è destinata, ha una medesima struttura di relazione. All'interno di questa struttura l'*amor Dei* è sempre presente come possibilità di sperimentare l'amore verso Dio nella relazione stessa, prescindendo dall'oggetto amato e dunque manifestandosi non come un contenuto, ma come metodo, come criterio immutabile ed eterno della dinamica amorosa.

I brani che intendo esaminare sono tratti prevalentemente dai libri VIII e IX del *De Trinitate*¹, tuttavia non mancheranno alcuni riferimenti ad altre opere agostiniane, in modo particolare le *Confessiones*².

¹ Il *De Trinitate* è un'opera la cui stesura interessa molti anni della vita di Agostino (nell'Epistola 174 egli afferma: «I libri sulla Trinità...li ho cominciati da giovane e li ho pubblicati da vecchio»), non sto a dilungarmi sull'individuazione cronologica delle diverse parti, certamente è importante però sottolineare la struttura, poiché ciò risulterà utile per il proseguimento della mia ipotesi di lavoro. È un'opera composta da quindici libri di cui i primi sette hanno caratteristiche prevalentemente teologiche, mentre i restanti otto richiedono una lettura più filosofica, tuttavia si tratta di una bipartizione molto generale, anche perché il pensiero agostiniano non solo preesiste alla distinzione medievale tra teologia e filosofia, ma è un esempio di commistione delle due discipline. Martin Grabmann ha segnalato il *De Trinitate* come l'opera «concettualmente più profonda della teologia cristiana», tuttavia si può precisare che la validità dell'opera di Agostino sia proprio quella di non lasciar trasparire un mutamento di prospettiva tra le riflessioni più propriamente teologiche e quelle filosofiche, così da poterci permettere di integrare l'osservazione di Grabmann dicendo che si tratta senza dubbio di un'opera filosoficamente tra le più determinanti del pensiero tardo-antico. Agostino si inserisce ovviamente in un dibattito già avviato (come sottolinea efficacemente Flasch nella sua *Introduzione* ad Agostino), tuttavia quest'ultimo ha il pregio non solo di tirare le fila di un discorso che aveva già coinvolto i Padri Cappadoci, Mario Vittorino e molti altri specialisti, ma anche di soffermarsi per quasi sette libri dell'opera sulle implicazioni psicologiche e filosofiche che tale concezione di Dio può avere.

² I brani sono riportati in latino, tuttavia in nota si propone la traduzione italiana proposta dall'edizione della Città Nuova.

È l'incipit del IX libro del *De Trinitate* a fornire la base di appoggio per la mia ipotesi di lettura, scrive Agostino:

*Perfectionem in hac vita dicit non aliud quam ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur*³.

Il brano letto fa eco al più celebre brano delle *Confessiones*:

*Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distensus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem*⁴.

Se osserviamo attentamente entrambi i brani possiamo notare come Agostino stia descrivendo tre movimenti distinti che costituiscono l'anima umana, *distentio*, *intentio* ed *extentio*⁵. Si tratta di tre differenti relazioni all'interno delle quali emergono:

- a) la «dispersione» o «dissipazione» nei beni terreni (*distentio*);
- b) la «concentrazione», «il raccogliersi» su di sé (*intentio*);
- c) l'elevarsi a Dio (*extentio*);

Da qui sono rintracciabili tre modalità di relazione amorosa dell'animo con tre oggetti differenti, ma, come si vedrà meglio in seguito, sono tre relazioni articolate secondo una dinamica analoga, come relazione di *affectus* del soggetto verso l'oggetto conosciuto.

³ *De Trinitate*, IX, 1.1: «La perfezione di questa vita, secondo l'Apostolo, non è altra cosa che dimenticare ciò che è indietro e protendersi, per una tensione di tutti se stessi, verso ciò che sta davanti. Questa tensione nella ricerca è la via più sicura fino a quando non si abbia attinto ciò verso cui tendiamo e che ci estende al di là di noi stessi».

⁴ *Confessiones*, XI, 29.39: «Ma poiché la tua misericordia è superiore a tutte le vite, ecco che la mia vita non è che distensione, mentre la tua destra mi raccolse nel mio Signore, il figlio dell'uomo, Mediatore fra te, uno e noi, molti, in molte cose e con molte forme, affinché per mezzo suo io raggiunga chi mi ha raggiunto e mi ricomponga dopo i giorni antichi seguendo l'Uno. Dimentico delle cose passate, nè verso le future che passeranno, ma verso quelle che stanno innanzi non disteso, ma proteso, non con distensione, ma con tensione inseguo la palma della chiamata celeste. Allora udrò la voce della tua lode e contemplerò le tue delizie che non vengono né passano».

⁵ Si tratta di una chiave di lettura suggeritami da una recente traduzione delle *Confessiones* in spagnolo. Cfr. S. MAGNAVACCA, *Clave y estructura*, in S. AGUSTÌN, *Confesiones*, Buenos Aires 2005, pp. 18-30.

Proprio la natura di questi «legami amorosi», nei tre movimenti distinti da Agostino, è quanto si intende riscoprire.

2) *Distentio*: la *fruitio* nell'*uti*

La trattazione dell'amore come *distentio*, traducibile con «dispersione» o «dissipazione», è la più ricca di riferimenti testuali, poiché in essa rientrano tutte le descrizioni proposte da Agostino sull'attaccamento ai beni terreni, secondo un tipo di rapporto dettato dalla *concupiscentia*: la descrizione del «cattivo possesso» si declina secondo diverse tipologie di relazione, da quella più propriamente etica (per esempio la *concupiscentia carnis*⁶), a quella più intellettuale (per esempio la *vana curiositas*⁷), nelle quali tuttavia il comune denominatore resta un improprio o incompleto uso della relazione amorosa. Nei primi libri delle *Confessiones* vi sono una 'miniera' di esempi ai quali attingere, poiché narrando le vicende della propria gioventù, Agostino non fa altro che documentare efficacemente a cosa corrisponda la dinamica della *distentio*: ecco dunque come la celebre descrizione del «furto delle pere»⁸ o gli accenni alle «insane passioni per gli spettacoli»⁹ assumano, in quest'ottica, non solo un valore narrativo-pedagogico, ma divengano una documentazione filosofica della struttura dell'amore per i *mutabilia*. Scrive Agostino nel secondo libro delle *Confessiones*:

Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, qua tenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneret serenity dilectionis a caligine libidinis. Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatem atque mersabat gurgite flagitiorum¹⁰.

E aggiunge all'inizio del libro successivo:

Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis, quoniam famis mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum

⁶ *Confessiones*, X, 30.41-42

⁷ *Confessiones*, X, 35.54

⁸ *Confessiones*, II, 4.9

⁹ *Confessiones*, III, 2.2

¹⁰ *Confessiones*, II.2.2: «Che altro mi diletta allora, se non amare e sentirmi amato? Ma non mi tenevo nei limiti della devozione di anima ad anima, fino al confine luminoso dell'amicizia. Esalava invece dalla paludosa concupiscentia della carne e dalle polle della pubertà un vapore, che obnubilava e offuscava il mio cuore. Non si distingueva più l'azzurro dell'affetto dalla foschia della libidine. L'uno e l'altra ribollivano confusamente nel mio intimo e la fragile età era trascinata fra i dirupi delle passioni, sprofondata nel gorgo dei vizi».

*incompactibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanius, fastidiosius. Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium*¹¹.

Gli esempi che ho riportato sono una parte infinitesimale del materiale a nostra disposizione per documentare la *distentio* agostiniana. Si tratta del movimento dell'anima che meglio descrive la struttura dell'uomo come *vir desideriorum*, che si costituisce come legame dinamico tra desiderante e desiderato, in cui la relazione si articola come un continuo superamento dei *mutabilia desiderata*, in quanto essi disattendono la potenzialità desiderativa del desiderante. L'imperfezione connaturata in questa relazione amorosa, non è denunciata da Agostino in quanto totalmente scorretta, piuttosto egli ravvisa in essa un utilizzo improprio del metodo. La relazione amorosa che si instaura verso i beni terreni non viene mai disprezzata di per se stessa perché è riferita a beni terreni, poiché la sua struttura fondamentale è alla base di qualsiasi legame amoroso. Scrive a questo proposito Agostino al termine dell'VIII libro del *De Trinitate*:

*Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla e lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suavis atque aptus valetudini, et bona valetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter et luculenter colorata, et bonus animus amici consensionis dulcetudine et amoris fide, et bonus vir iustus, et bonae divitiae, quia facile expediunt, et bonum caelum cum sole et luna et stellis suis, et boni Angeli sancta obedientia, et bona locutio suaviter docens et congruenter monens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave*¹².

È bene notare che nel proporre questa rassegna di *mutabilia*, Agostino non intende delimitare le capacità amorose dell'uomo escludendo i beni terreni dal suo orizzonte,

¹¹ *Confessiones*, III, 1.1: «Non amavo ancora, ma amavo di amare e con più profonda miseria mi odiavo perché non ero abbastanza misero. Amoroso di amore, cercavo un oggetto d'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 ne ero a 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».

¹² *De Trinitate*, VIII, 3.4: «Tu non ami che il bene, perché buona è la terra con le alte montagne, le moderate colline, le pianure campagne; buono il podere ameno e fertile, buona la casa ampia e luminosa, dalle stanze disposte con proporzioni armoniose; buoni i corpi animali dotati di vita: buona l'aria temperata e salubre; buono il cibo saporito e sano; buona la salute senza sofferenze né fatiche; buono il viso dell'uomo, armonioso, illuminato da un soave sorriso e vivi colori; buona l'anima dell'amico per la dolcezza di condividere gli stessi sentimenti e la fedeltà dell'amicizia; buono l'uomo giusto e buone le ricchezze, che ci aiutano a trarci di impaccio; buono il cielo con il sole, la luna e le stelle; buoni gli angeli per la loro santa obbedienza; buona la parola che istruisce in modo piacevole e impressiona in modo conveniente chi l'ascolta; buono il poema armonioso per il suo ritmo e maestoso per le sue sentenze».

anzi egli insiste nell'accompagnare l'aggettivo *bonus* ad ognuno di essi; tuttavia si tratta di beni dei quali «fare uso» e non dei quali «godere», aggiunge infatti poco dopo:

Quadpropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile Bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt; simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum; si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaberis¹³.

Ecco quindi delinearci il metodo all'interno del quale acquista una corretta forma l'amore della *distentio*: Agostino infatti non invita ad abbandonare preliminarmente i beni terreni, piuttosto essi vanno ricondotti all'interno della *fruitio Dei*¹⁴. I *mutabilia* dunque sono un passaggio indispensabile per l'inverarsi della dinamica amorosa, che ha luogo all'interno del movimento distensivo dell'anima grazie alla visione del Bene in se stesso, che dunque non è un oggetto amoroso estraneo o giustapposto alla *distentio*, ma emerge come criterio o prospettiva metodologica immutabile proprio nell'amore distensivo stesso.

La preoccupazione che Agostino manifesta non è quella dunque di dover ricondurre la relazione amorosa distensiva all'interno di un orizzonte nel quale faccia capolino il Bene assoluto, ma sottolineare la continuità strutturale dei diversi tipi di amore. Si potrebbe affermare che più che una continuità Agostino stia cercando una relazione intrinseca.

Questa concezione è esemplificata al termine dell'VIII libro del *De Trinitate*: dopo aver infatti affermato che l'oggetto supremo dell'amore è il Dio trinitario, si pone

¹³ *De Trinitate*, VIII, 3.5: «Non ci sarebbero dunque beni mutevoli se non ci fosse un Bene immutabile. Ecco perché quando senti parlare di questo o di quel bene, che visti da un altro punto di vista possono anche non essere chiamati beni, se potrai fare astrazione dai beni, che sono tali perché partecipano al bene, per vedere il bene stesso di cui partecipano – di questo bene infatti si ha intelligenza nel momento stesso in cui si sente dire questo e quel bene – se dunque giungerai, facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio. E se aderirai con amore a lui, immediatamente troverai la felicità».

¹⁴ Nel primo libro del *De doctrina christiana*, Agostino propone una distinzione, abbastanza conosciuta, tra i beni che devono essere amati in funzione di altro (*uti*) e quelli che invece hanno in se stessi la ragione di essere amati (*frui*). «Riguardo alle cose, alcune sono fatte per goderne, altre per usarne, altre invece sono capaci di godere e di usare. Le cose fatte per goderne sono quelle che ci rendono beati; dalle cose presenti invece, che bisogna solo usare, veniamo sorretti nel nostro tendere alla beatitudine. Di esse, per così dire, ci equipaggiamo per poter giungere a quelle che ci rendono beati e aderir loro. Quanto a noi, che poi siamo quelli che o godiamo o usiamo quelle altre cose, ci troviamo nel mezzo tra le une e le altre e, se vogliamo godere delle cose di cui dobbiamo solo servirci. La nostra corsa è ostacolata e qualche volta diviene anche tortuosa, con la conseguenza che, ostacolati appunto dall'amore per ciò che è inferiore, siamo o ritardati o anche distolti dal conseguire quelle cose di cui si deve godere. Godere infatti di una cosa è aderire ad essa con amore, mossi dalla cosa stessa. Viceversa il servirsi di una cosa è riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che sia ama, supposto che lo si debba amare» (I, 3.3- 4.4).

l'interrogativo su quale sia la possibilità di amare qualcosa di cui non si fa esperienza materiale ed ecco che l'amore verso il Dio trinitario e quindi la *fruitio* per eccellenza sono esperibili, proprio all'interno della relazione descritta dall'amore.

Quomodo igitur eam Trinitatem quam novimus, credendo diligimus ? (...). Quid igitur de illa excellentia Trinitatis sive specialiter sive generaliter novimus, quasi multae sint tales trinitates, quarum aliquas experti sumus, ut per regulam similitudinis impressam vel specialem vel generalem notitiam, illam quoque talem esse credamus; atque ita rem quam credimus et nondum novimus, ex parilitate rei quam novimus diligamus?(...). Sed ex qua rerum notarum similitudine vel comparatione credamus, quo etiam nondum notum Deum diligamus, hoc quaeritur¹⁵.

L'amore nei confronti della Trinità, la *fruitio* in quanto tale necessita di un'immagine o di un *analogon* a cui riferirsi per rendersi accessibile all'amante e proprio nella struttura amorosa Agostino rintraccia un primo e significativo vestigio della Trinità divina.

Quid est autem dilectio vel caritas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni? Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum¹⁶.

Ciò che spiazza maggiormente dell'atteggiamento agostiniano è come da questa analogia con la Trinità non sia preventivamente escluso qualche livello amoroso: è un *analogon* della Trinità non solo l'amore nei confronti del Bene assoluto, ma anche l'amore per le cose più «basse e carnali». Si tratta quindi di un accostamento molto significativo perché oltre a dettagliare l'esigenza di una continuità tra l'amore verso i *mutabilia (uti)* e quello verso il bene assoluto (*frui*), individua immediatamente la presenza dell'oggetto della *fruitio* all'interno del metodo di relazione che costituisce

¹⁵ *De Trinitate*, VIII, 6.9: «Ma in che modo la fede può permetterci di amare questa Trinità che non conosciamo? (...). Ma di questa trascendenza della Trinità quale conoscenza generica o specifica abbiamo noi? Esistono forse molte altre trinità simili, alcune delle quali conosciamo per esperienza, di modo che, grazie ad una regola di somiglianza impressa in noi o grazie ad una conoscenza del genere e della specie, possiamo credere che essa sia come quelle e così possiamo amare una realtà nella quale crediamo e che non conosciamo ancora, per la sua somiglianza con una realtà che conosciamo? (...). Ma il problema consiste nel chiedersi a partire da quale similitudine, da quale comparazione con cose da noi conosciute crediamo in Dio ed anche lo amiamo prima ancora di conoscerlo».

¹⁶ *De Trinitate*, VIII, 9.14: «Che è dunque l'amore o la carità, tanto lodato e celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene? Ma l'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso. Che è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama, ciò che è amato? È così anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere ad una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima».

l'*uti* e non lo demanda ad un momento successivo e imprecisato; la corrispondenza analogica che ogni nesso amoroso possiede con la Trinità è la garanzia della possibilità di invero anche dell'amore per i *mutabilia*.

Tuttavia pur essendo presente anche nella trinità amorosa della *distentio* la struttura della dinamica trinitaria, «accontentarsi di questo tipo di esperienza - come sottolinea Parodi ne *Il paradigma filosofico agostiniano* - significa disperdersi nella molteplicità, essere costretti a inseguire sempre nuove soddisfazioni senza mai riuscire a condurre a unità e stabilità il proprio piacere, significa in un certo senso non potersi mai riconoscere come il centro, il riferimento stabile della successione di esperienze e conoscenze»¹⁷. L'amore distensivo dunque, pur ritrovandosi in una dinamica, che Agostino reputa analoga alla relazione trinitaria e all'interno della quale, a mio modo di vedere, è presente, in quanto metodo, l'amore verso Dio, resta vittima della dispersione in una molteplicità di relazioni. Proprio il passaggio dal molteplice all'uno permette di introdurre il secondo movimento amoroso.

3) *Intentio*: le trinità dell'animo umano

Il termine *intentio* è uno dei più variamente utilizzati da Agostino ed è molto difficile ripercorrerne l'evoluzione all'interno della filosofia agostiniana, a questo proposito rimando ad un esaustivo saggio scritto da Carla Di Martino, intitolato *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*¹⁸. All'interno della nostra discussione, l'uso di tale concetto è limitato al significato che ne emerge all'interno del IX libro del *De Trinitate*. In esso il filosofo di Ippona esamina l'*affectus* dell'anima verso se stessa attraverso l'analogia trinitaria costituitasi tra spirito, amore, conoscenza.

L'VIII libro del *De Trinitate* infatti si era concluso con una dettagliata esposizione dell'amore come *vestigium* della Trinità:

Quid est autem dilectio vel caritas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni? Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et

¹⁷ M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Bergamo 2006, p. 49.

¹⁸ C. DI MARTINO, *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in «Revue des Études Augustiniennes» (2000), pp. 173-198.

*quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum*¹⁹.

Con questa ultima osservazione (*calcata carne ascendamus ad animum*) Agostino sottolinea il passaggio dal movimento analizzato in precedenza (*distentio*) alla *intentio* (*ascendamus ad animum*), tuttavia proprio questa operazione pone in risalto come la dinamica di relazione trinitaria sia ancora una volta elemento di continuità per entrambi i livelli, pertanto se il contenuto sembra nobilitarsi, la struttura metodologica resta la medesima.

Il nono libro del *De Trinitate* inizia con un riepilogo di quanto studiato nei libri precedenti e dunque si focalizza sulla definizione di Trinità, tuttavia ciò che interessa al filosofo, in questo frangente, è ancora una volta individuare un'immagine analogica che consenta di parlare dell'amore verso il sommo Bene (trinitario), pur nell'assoluta ignoranza della sua natura. Scrive infatti:

*Nondum de supernis loquimur, nondum de Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto; sed de hac impari immagine, attamen immagine, id est homine; familiaris enim eam et facilius fortassis intuetur nostrae mentis infirmitas*²⁰.

Per parlare del Dio trinitario, Agostino parla dell'uomo, immagine inadeguata, ma immagine familiare e prossima della relazione trinitaria. *Ascendamus ad animum*, dunque, significa osservare e descrivere l'uomo in se stesso in quanto immagine inadeguata ma familiare e prossima della Trinità. Per fare ciò Agostino decide di riprendere l'analogia della dinamica amorosa con la quale si era conclusa la discussione sulla *distentio*, per verificarla nell'*intentio animae*.

(...) cum aliquid amo tria sunt: ego, et quod amo, et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amen; nam non est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo sunt:

¹⁹ *De Trinitate*, VIII, 9.14: «Che è dunque l'amore o la carità, tanto lodato e celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene? Ma l'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso. Che è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama, ciò che è amato? È così anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere ad una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima».

²⁰ *De Trinitate*, IX, 2.2: «Non parliamo ancora della suprema Trinità, non parliamo ancora di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, bensì di questa immagine inadeguata, ma pur sempre immagine, cioè dell'uomo; forse questa immagine è qualcosa di più familiare e di più accessibile per il debole sguardo del nostro spirito».

*amans, et quod amatur, et amor. Quid, si non amen nisi me ipsum? Nonne duo erunt: quod amo et amor?*²¹.

La Trinità amorosa subisce una modificazione determinante poiché il ritmo trinitario sembra venir meno a causa della coincidenza tra soggetto e oggetto, amante e amato, che nel caso dell'amore per sé, coincidono; se prima infatti erano rintracciabili amante, amato e amore, ora i primi due divengono una sola «persona», pertanto l'ipotesi trinitaria sembrerebbe non funzionare più. Aggiunge ancora Agostino:

*Duo ergo sunt, cum se quisque amat: amor, et quod amatur. Tunc enim amans et quod amatur unum est. Unde videtur non esse consequens ut ubicumque amor fuerit, iam tria intellegantur (...). Ubi ergo trinitas? Attendamus quantum possumus, et invocemus lucem sempiternam, ut illuminet tenebras nostras, et videamus in nobis quantum sinimur, imaginem Dei*²².

Si potrebbe dire che l' «illuminazione» auspicata non tarda a venire e non solo permette una determinazione della logica trinitaria anche nell'*intentio*, ma introduce un elemento molto importante all'interno del concetto di amore agostiniano, che ovviamente per ragioni di tempo può solo essere individuato come uno snodo del pensiero agostiniano.

*Mens enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit. Nam quomodo amat quod nescit?(...) . Sicut autem duo quaedam sunt, mens amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt*²³.

Come si può notare da quanto detto quindi torna a ripresentarsi un ritmo trinitario, articolato sulla relazione di tre «persone». La co-implicazione di amore e conoscenza non solo può essere osservata come una forma di gnoseologia eticamente condizionata, ma come una vera e propria co-essenzialità dei due livelli di relazione. Dovendo infatti

²¹ *De Trinitate*, IX, 2.2: «Quando amo qualcosa, ci sono tre cose: io, ciò che amo e l'amore stesso. Infatti non amo l'amore, se non lo amo amante, perché non c'è amore dove nulla è amato. Ecco dunque tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore. Ma che dire se non amo che me stesso? Non ci saranno solo due cose, ciò che amo e l'amore?».

²² *De Trinitate*, IX, 2.2: «Quando dunque qualcuno si ama vi sono due cose: l'amore e ciò che è amato, perché allora chi ama e ciò che è amato sono una cosa sola. Sembra dunque illogico concludere che ovunque ci sia amore ci siano per ciò stesso tre cose. Dove trovare dunque una Trinità? Concentriamo il più possibile la nostra attenzione e imploriamo la luce eterna di illuminare le nostre tenebre e vediamo in noi per quanto ci è concesso l'immagine di Dio».

²³ *De Trinitate*, IX, 3.3/4.4: «Lo spirito non può amare se stesso se anche non si conosce; come può infatti amare ciò che ignora? (...). Ma come sono due cose lo spirito ed il suo amore, quando lo spirito ama se stesso, così sono due cose lo spirito e la sua conoscenza quando conosce se stesso. Dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette sono uguali».

rispettare la natura trinitaria, conoscenza, amore e spirito non sono altro che tre persone di un'unica essenza. Scrive Agostino:

Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singola quaeque substantia²⁴.

E ancora:

Sed item quamvis substantia sit amans vel sciens, substantia sit scientia, substantia sit amor, sed amans et amor, aut sciens et scientia relative ad se dicantur sicut amici²⁵.

In questo modo il nesso tra conoscenza ed amore è, perlomeno nel *De Trinitate*, definito in modo sistematico.

At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas: mens, amor, notitia; et nulla commistione confunditur, quamvis et singola sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis²⁶.

La *relatio essentialis* delle tre persone (spirito, conoscenza e amore) è decisiva ai fini del percorso che si sta considerando: come già era successo nell'analisi della *distentio*, Agostino non indugia sulle imperfezioni o sulle manchevolezze di una dinamica amorosa che non abbia come oggetto un bene immutabile, ma preferisce soffermarsi attentamente sulla corrispondenza tra le relazioni amorose che sta individuando. La quantità di prove che egli presenta per argomentare la corrispondenza tra le trinità è massiccia, segno evidente dell'intenzione, da parte dell'autore, di dare a questa analogia un valore non meramente retorico, ma strutturale. Tuttavia si tratta di una struttura imperfetta, non in virtù di una imperfezione del contenuto, quanto per un'imperfezione di metodo: esattamente come era accaduto nel passaggio tra *distentio* e *intentio*, ciò che viene messo in discussione non è la struttura relazionale amorosa che descrive il

²⁴ *De Trinitate*, IX, 4.5 : «Dunque l'amore e la conoscenza non ineriscono allo spirito come ad un soggetto, ma si trovano, anch'essi come lo spirito, in senso sostanziale, perché, anche se li esprimiamo in senso relativo riferendoli l'uno all'altra, considerati a parte esistono ciascuno nella propria sostanza».

²⁵ *De Trinitate*, IX, 4.6 : «Così sebbene sia sostanza colui che ama e conosce, sia sostanza la sua conoscenza e sia sostanza il suo amore, tuttavia colui che ama e l'amore o colui che conosce e la conoscenza, sono termini relativi l'uno all'altro come lo sono gli amici».

²⁶ *De Trinitate*, IX, 5.8 : «Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà – lo spirito, la conoscenza, l'amore – resta una trinità; e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due e le altre due in ciascuna».

rapporto amante – amato – amore o spirito – amore – conoscenza, quanto piuttosto l’esigenza, nella continuità, di un suo funzionamento sempre più corretto, secondo criteri immutabili ed eterni. Ecco perché nell’iniziare l’ultima parte del lavoro, che prende in esame l’*extensio ad Deum*, mi piace provocatoriamente domandarmi se tale *extensio* sia verso un contenuto o piuttosto verso un metodo amoroso.

4) *Extentio*: un problema di metodo, non di contenuto

L’ultimo movimento dell’anima che ama, quindi, è la protensione a Dio, come scrive Beschin in nota alla traduzione italiana del *De Trinitate*: «l’*extensio* significa che l’anima si protende verso Dio e ciò la dilata conferendole una capacità maggiore di ricevere la grazia (...)». Tale dinamismo tuttavia non deve, a mio modo di vedere, trarci in inganno, pur essendo disseminate tutte le opere agostiniane di riferimenti espliciti a questa *extensio ad Deum*, tuttavia all’interno del percorso che si sta affrontando attraverso le pagine del IX libro del *De Trinitate*, tale concezione deve essere riletta.

Scrive Agostino:

Ergo aut cupiditate aut caritate; non quo non sit amanda creatura, sed si ad Creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas, sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat, sed corrumpit fruentem. Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum; pari autem fruentum, sed in Deo. Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te; sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum²⁷.

I riferimenti sono al discorso precedentemente affrontato sulla *distentio*, al quale si aggiunge un accenno all’amore verso se stessi, del quale si è appena proposta una descrizione, come si è visto. Tuttavia è bene notare ancora una volta come la *fruitio* e dunque il movimento che più propriamente si potrebbe definire *extentio*, sia da rintracciare nella relazione amorosa e non al di fuori di essa. In vista di Dio e in Dio sono in questo contesto, distanti a mio parere da una proiezione in un passaggio futuro, di superamento, ma sono imminenti a qualunque relazione amorosa. Favorisce questa

²⁷ *De Trinitate*, IX, 8.13: «È dunque per concupiscenza o per carità; non che non si debba amare la creatura, ma se questo amore viene riferito al Creatore, non sarà più concupiscenza, ma carità. C’è infatti concupiscenza quando la creatura è amata per se stessa. Allora non è più di utilità per chi ne usa, ma corrompe chi di essa fruisce. Dato perciò che la creatura o ci è uguale o ci è inferiore, bisogna usare di quella inferiore in vista di Dio, fruire invece di quella uguale, ma in Dio. Come infatti tu devi compiacerti di te stesso, non in te stesso bensì in colui che ti ha creato, così pure di colui che ami come te stesso».

lettura quanto poco dopo afferma Agostino in merito al valore apofantico della conoscenza e dell'amore.

Sed cum se ipsam novit humana mens et amat, se ipsam non aliquid incommutabile novit et amat (...) Itaque cum mihi de sua propria loquitur utrum intellegat hoc aut illud, an non intellegat, et utrum velit, an nolit hoc aut illud credo; cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri; quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere²⁸.

Insistere sulla dialettica mutabilità-immutabilità, temporalità-eternità, ovvero tra un amore perenne ed uno caduco, è un ulteriore prova di una visione metodologica dell'*extensio*. L'elemento del contendere non sembra essere infatti l'oggetto dell'anelito amoroso, piuttosto è il metodo che si inverte laddove si fa riferimento a criteri e verità eterni. Ciò che interessa al filosofo è mantenere saldo il legame relazionale che costituisce trasversalmente tutti i tipi di amore e quindi sottolineare come l'*extensio ad Deum* agisca a livello metodologico e non contenutistico. Per esemplificare: l'*extensio ad Deum* non costringe a rimpiazzare gli oggetti della *distentio* o il sé dell'*intentio*, piuttosto agisce come mutamento del metodo di attuazione di tutte le relazioni amorose, rende immutabile ciò che è mutabile.

Il «protendersi dell'anima verso Dio» non è quindi l'ultimo atto di una *scala amoris*, ma piuttosto è un approfondimento del metodo della relazione amorosa stessa in tutte le forme in cui essa si dà. Solo alla luce di questa osservazione si può comprendere il motivo che spinge Agostino ad asserire, in queste pagine e in altri testi, che i criteri di verità immutabili ed eterni siano già presenti nell'animo umano.

L'*extensio ad Deum*, il movimento amoroso verso Dio, non è che un approfondimento dell'*intra in te*, con il riconoscimento di forme eterne e immutabili che possono inverare la relazione amorosa.

Appare nuovamente evidente, anche dall'analisi di questo «ultimo» movimento dell'anima, che la struttura relazionale costituisce il vero e proprio *principio*

²⁸ *De Trinitate*, IX, 6.9: «Ma quando lo spirito umano conosce ed ama se stesso, non conosce ed ama qualcosa di immutabile (...). Così quando un uomo mi parla del suo proprio spirito e mi dice se comprende o no questa o quella cosa, se vuole o no questa o quella cosa, io gli credo; ma quando dice la verità sull'essenza generica o specifica dello spirito umano riconosco ed approvo. Appare chiaro che: altra cosa è ciò che ciascuno vede in se stesso e offre da credere a chi lo ascolta, ma non da vedere; altra cosa è ciò che vede nella verità stessa che può vedere anche chi lo ascolta; la prima cosa può cambiare con il tempo, la seconda è immutabile per l'eternità».

individuationis della dinamica amorosa. Proprio dall'inveramento della relazione in quanto tale, scaturisce l'individuabilità di un criterio stabile per la dinamica amorosa.

Provo ora a ripercorrere gli indizi che sono stati individuati in questi tre movimenti dell'anima proponendo tre punti conclusivi.

5) La *relatio essentialis* come analogia tra le tre figure dell'amore

a) Struttura analoga a tutti i livelli

Risulta essere ormai evidente come l'amore agostiniano, declinato secondo i tre movimenti individuati nell'undicesimo libro delle *Confessiones* e richiamati poi nel nono libro del *De Trinitate*, sia una struttura trasversale e comune a *distentio*, *intentio* ed *extentio*.

Si tratta di una relazione affettiva che si genera tra amante e amato, prescindendo dalla natura dei due poli che la pongono in essere. Ecco quindi che la trinità amorosa individuata a conclusione dell'ottavo libro del *De Trinitate*, risulta essere pressoché analoga alla relazione tra spirito – conoscenza – amore, che costituisce l'anima dell'uomo. Per ciò che concerne l'ultimo livello si tratta di una relazione, come si è visto, che ha una funzione di inveramento sulle altre due. Proprio per questo si può dire che l'*extentio*, non sia una fase estranea alle due relazioni precedentemente esaminate, ma che si manifesti proprio secondo una modalità ad esse immanente. Non mancano nelle opere agostiniane riferimenti all'*habere Deum* o alla *visio per faciem*, come l'esito di un percorso di ascesi e di progressivo allontanamento dai beni terreni, tuttavia non è questa la concezione che emerge nel IX libro del *De Trinitate*. In esso non si fa spazio un oggetto immutabile di amore, quanto piuttosto un criterio immutabile di amore. In questo modo il Bene assoluto diviene il punto di vista per tutte le pratiche amorose e non un oggetto che si propone al di là di esse.

b) Fondamento di questa struttura: la Trinità

Una seconda osservazione è legata alla natura di questa relazione amorosa. Si tratta evidentemente del modello trinitario da cui la dinamica della relazione amorosa trae origine, tuttavia preferirei non definire con precisione quale sia il modello e quale sia l'*analogon*, rispettando in questo modo la vera natura dell'indagine sulla Trinità promossa da Agostino. Infatti la suddivisione tra parte teologica e parte filosofica nel trattato agostiniano, come in tutte le sue opere è frutto di categorizzazioni

successive, pertanto è meglio ipotizzare una sorta di *contaminatio* reciproca tra la Trinità e le trinità, cosa che peraltro Agostino pone bene in risalto quando, per introdurre l'*intentio amoris*, dichiara di voler utilizzare la trinità dell'anima in quanto unica immagine che ci permette di comprendere la Trinità divina. Dunque le trinità sono il mezzo utilizzabile per conoscere *per speculum* l'amore verso la Trinità, la quale, a sua volta, è il criterio metodologico per comprendere l'amore che si genera nelle trinità. L'aspetto particolarmente interessante di questa reciproca corrispondenza è dato dall'utilizzo di criteri e caratteri teologici, quali la consustanzialità, la generazione, la processione per esempio, all'interno di contesti etico-gnoseologici e dalla valorizzazione delle trinità filosofiche in quanto possibilità descrittiva della natura teologica della Trinità. Inoltre proprio questa corrispondenza serve ad avvalorare la possibilità di un continuo inveroamento della relazione amorosa, che tende progressivamente ad avvicinarsi a Dio (relazione perfetta) nel suo dinamismo.

c) Modificazione dell'orizzonte metafisico

Si può ipotizzare dunque che le relazioni individuate non siano esclusivamente la conseguenza di un abile lavoro retorico di Agostino, che ha individuato questo metodo esclusivamente per esigenze espositive e sarebbe altrettanto riduttivo collocare questo asse trasversale, che interessa tre tipi diversi di amore, esclusivamente all'interno di un contesto pedagogico. Infatti è evidente che l'opera può avere un risvolto pastorale e che in essa non venga meno la *verve* retorica del filosofo di Ippona, che comunque aveva una brillante carriera di retore alle spalle, tuttavia ciò che mi pare innovativo è la centralità del discorso sulla relazione all'interno di tutto il suo impianto filosofico, che noi abbiamo potuto osservare attraverso la questione amorosa. La relazione non è più un accidente o una categoria di cui si predica l'essere secondo il modello greco aristotelico: la dottrina delle categorie di Aristotele riguarda le singole cose rappresentabili e distingue un soggetto portatore e una proprietà posseduta, una sostanza e un accidente. La relazione che sussiste con qualcos'altro è quindi quasi effimera. In Agostino invece essa si propone sempre più come figura filosofica autonoma, quella che utilizzando volutamente un ossimoro definirei *relatio essentialis*. Tutto il discorso sull'amore che si sviluppa all'interno del IX libro del *De Trinitate* sarebbe impensabile se alla base vi fosse una relazione intesa accidentalmente o come categoria inerente

all'essere. È evidente, come sottolinea Agostino stesso, che essa è l'elemento fondativo dell'amore, di cui non si predica l'essere, ma la natura relazionale costitutiva (e di esempi se ne sono visti molti in precedenza): l'amore esiste in virtù dell'amante e dell'amato, tre «persone» in un'unica essenzialità in virtù proprio della loro relazione reciproca. Questa concezione che emerge dall'analisi dell'amore agostiniano, non è casuale, ma trova ulteriori conferme in altre dinamiche di *relatio essentialis*, che il filosofo di Ippona non si stanca di individuare nel corso di tutto il *De Trinitate*: spirito – amore – conoscenza, memoria – intelletto – volontà, conoscente – conoscenza – conosciuto, vedente – visio – oggetto visto, ricordante – ricordo – ricordato, etc.

È evidente, come si è già detto più volte, come queste analogie afferiscano al modello trinitario, che a questo punto si impone nel pensiero agostiniano portando con sé la relazione come sua categoria fondativa. Si può ipotizzare quindi che il percorso sull'amore che qui ho provato a proporvi sia un esempio paradigmatico per l'esplicazione dell'orizzonte metafisico agostiniano, debitore non tanto ad una metafisica dell'essere (*Esodo* 3.14), quanto piuttosto ad una metafisica della relazione (*Matteo* 28,19), nella quale essa non è più un accidente della predicazione dell'essere. All'interno di questo nuovo orizzonte fisico-metafisico, l'amore trova spazio come nome condiviso ed unico all'interno dei tre rapporti dinamici individuati (*distentio*, *intentio* ed *extentio*), fino ad essere nome della relazione reciproca di Padre e Figlio.