Jean-Claude Larchet

TERAPIA DELLE MALATTIE SPIRITUALI

Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa

SAN PAOLO

2. Patologia del desiderio e del godimento

a) La deviazione del desiderio e la perversione del godimento

L'uomo è stato creato per unirsi a Dio. La facoltà del desiderio [appetito, potenza o facoltà concupiscibile] (*epithymía, epithymētikón, epithymētikē dýnamis*) è stata posta nella natura dell'uomo affinché egli possa desiderare Dio, tendere ed elevarsi verso di lui, e unirsi a lui[102]. È in ciò l'uso normale di questa facoltà, conforme alla natura di questa[103], e che contribuisce a costituire il suo stato di salute[104]. «L'occhio è stato creato per la luce, l'orecchio per i suoni, ogni cosa per il suo fine, e il desiderio dell'anima per slanciarsi verso il Cristo», afferma san Nicola Cabasilas[105]. «Il Cristo, nostro Dio, è il fine di ogni desiderio», afferma ugualmente san Simeone il Nuovo Teologo[106]. Unirsi a Dio è per l'uomo, conformemente alla finalità della sua natura stessa, ciò che vi è di più desiderabile: «la pienezza del desiderabile, scrive san Basilio, è quella di divenire Dio»[107].

Ad ogni desiderio è legato un piacere; dall'orientamento naturale del suo desiderio di Dio, l'uomo riceve un intenso godimento spirituale[108]. «Nell'organizzare la natura umana, ci insegna san Massimo, Dio dotò il suo spirito di una potenza di piacere che lo rendeva capace di godere ineffabilmente di lui»[109]. Tale «piacere (*ēdonḗ*) divino

[102] È importante sottolineare, nel quadro della nostra dimostrazione, che la maggior parte dei Padri greci non riservano il termine *epithumía* ai desideri sensibili e non esitano ad utilizzarlo per indicare il desiderio dell'uomo per Dio (oltre a Massimo il Confessore, vedi tra gli altri, TEODORETO DI CIRO, *Terapia delle malattie elleniche*, V, 77). Non esitano neppure ad applicare il termine *érōs* all'amore dell'uomo per Dio (cfr. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Sui Nomi divini*, IV, 12). Essi usano ugualmente il termine *ēdonḗ* per indicare sia il godimento spirituale che il piacere sensibile: è in particolare il caso di Massimo il Confessore (vedi tra gli altri: *Quindici capitoli*, 14; *Questioni a Talassio*, 1; 55; 58;). Vedi anche: ISACCO IL SIRO, *Discorsi ascetici*, 23. NICETA STETATOS, *Centurie*, I, 68. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 24.

[103] Cfr. ESICHIO DI BATOS, *Capitoli sulla vigilanza*, 126. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Sui Nomi divini*, IV, 16. MASSIMO IL CONFESSORE, *Questioni a Talassio*, Prologo; 49. ISAIA DI SCETE, *Asceticon*, II, 5. NICETA STETATOS, *Centurie*, I, 16.

[104] NICETA STETATOS, *Centurie*, I, 15.

[105] *La vita in Cristo*, II, 90.

[106] *Catechesi*, XX, 24-26.

[107] *Sullo Spirito Santo*, IX, 29.

[108] Cfr. ATANASIO D'ALESSANDRIA, *Contro i pagani*, 2. MASSIMO IL CONFESSORE, *Questioni a Talassio*, 55. Il salmista dice: «Poni nel Signore la tua gioia» (*Sal* 37[36],4). GREGORIO DI NISSA ricorda che Eden significa «godimento» (*La creazionè dell'uomo*, XIX, PG 44, 196D).

[109] *Questioni a Talassio*, 61. Parlando della bontà del Verbo di Dio che s'incarna e restaura la natura umana, san Macario d'Egitto scrive: è «come se essa ordinasse a[ll']anima di vivere nella sua divinità, di raggiungere la vita immortale, di godere il piacere incorruttibile e la gloria ineffabile» (*Capitoli parafrasati*, 67).

e beato»[110] costituisce per l'uomo la gioia più alta, perché dalla sua partecipazione alla vita di Dio infinito, l'uomo trae un godimento infinito – è quanto il Cristo chiama «la gioia piena» (*Gv* 15,11)[111] –, che egli non potrebbe raggiungere in nessun'altro modo, perché ogni oggetto al di fuori di Dio, essendo finito, non potrebbe portare che una gioia parziale e limitata[112]. Per questo, così san Massimo annota: «Non vi è che una sola felicità, la vita comune dell'anima con il Verbo»[113]; «l'unico piacere è l'accesso alle cose divine»[114].

Adamo nel suo stato originale che, lo ricordiamo, costituisce per tutta l'umanità lo stato normale, non desiderava null'altro che Dio «orientasse verso di lui tutta la sua capacità d'amare»[115] e che ricevesse da lui ogni piacere, ogni gioia, ogni felicità. Dio era per l'uomo l'unica fonte di godimento: «Egli trovava le sue delizie solo nel Signore», afferma san Gregorio di Nissa[116]; non godeva affatto, in paradiso, di beni mescolati, precisa altrove, ma «il beneficio unico del godimento concesso [all'uomo, era] il vero Bene stesso»[117]. In altri termini, l'uomo, nel suo stato primordiale non conosceva alcun piacere sensibile. «Il Verbo di Dio, che ha creato la natura umana, non ha istituito con essa il piacere sensibile», fa notare san Massimo[118].

Il diavolo, geloso[119] del godimento spirituale al quale l'uomo era destinato, gli suggerì allora di allontanare da Dio il suo desiderio e di orientarlo in una direzione dalla quale Dio, mediante il comandamento che gli aveva dato, lo aveva messo in guardia. «Il diavolo, spiega san Massimo, con un inganno, ha convinto l'uomo di far passare il desiderio del suo animo da ciò che era permesso a ciò che era proibito e di volgersi verso la trasgressione del comando di Dio»[120]. L'uomo fu tentato dal Serpente di godere di altri piaceri a lui ancora sconosciuti ma

[110] GREGORIO DI NISSA, *Sulla verginità*, V. Massimo il Confessore chiama ugualmente *ēdonē* «la gioia dell'anima a proposito della virtù» (*Questioni a Talassio*, 58, scolio 22).

[111] Cfr. NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, II, 92.

[112] Cfr. ISACCO IL SIRO, *Discorsi ascetici*, 38.

[113] *Commento del Padre nostro*, PG 90, 849CD.

[114] *Ibid.*, 901A. Vedi anche: EVAGRIO PONTICO, *Capitoli gnostici*, III, 64; IV, 49; *Trattato pratico sulla vita monastica*, 32. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromata*, VI, 9, 75, 1. MACARIO D'EGITTO, *Capitoli parafrasati*, 106.

[115] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 45, PG 91, 1353C.

[116] *Sulla verginità*, XII, 4, 8. Vedi anche: *Discorso catechetico*, 8; *La creazione dell'uomo*, XIX, PG 44, 197B; XX, PG 44, 200C.

[117] *La creazione dell'uomo*, XIX, PG 44, 197B.

[118] *Questioni a Talassio*, 61.

[119] Questo elemento distintivo è spesso sottolineato dai Padri. Vedi per esempio: MASSIMO IL CONFESSORE, *Questioni a Talassio*, Prologo. GREGORIO DI NISSA, *Discorso catechetico*, 6.

[120] *Commento del Padre nostro*, PG 90, 904C.

più immediatamente e facilmente accessibili[121] dei godimenti spirituali verso i quali la sua natura lo faceva tendere, ma ai quali egli ancora non accedeva che parzialmente; il loro possesso perfetto non doveva essere ottenuto che al termine della sua crescita spirituale. Questi piaceri, che il Maligno propose all'uomo, erano legati al desiderio di realtà sensibili che l'uomo nel suo stato originale ignorava in quanto tali.

Adamo era destinato a godere delle stesse realtà sensibili (cfr. *Gn* 2,16)[122], ma a gioirne spiritualmente, cioè in Dio, per mezzo delle loro «ragioni» spirituali, dei loro *lógoi*. San Massimo ci insegna che Dio, nel creare Adamo come «la creatura ultima, una specie di laboratorio in cui tutto si concentra», lo ha introdotto «provvidenzialmente tra gli esseri come legame naturale tra gli estremi» della creazione, donandogli la possibilità di possedere «naturalmente, nella sua situazione mediana, ogni facoltà di unificazione grazie alla relazione delle sue parti con tutti gli estremi». Dio allora gli aveva dato come compito di «rendere manifesto il grande mistero del piano divino, nel condurre armoniosamente a buon fine l'unificazione reciproca degli estremi tra gli esseri, dai più vicini ai più lontani, e dai minori ai più eccelsi, attraverso una tensione la cui conclusione culminerà in Dio»[123]. Egli aveva chiaramente come compito, per mezzo della conoscenza e della contemplazione dei *lógoi* delle creature e attraverso l'amore, di unificare la creazione sensibile e di unire le sensibili e le intelligibili[124].

Ma Adamo, facendo cattivo uso della sua libertà, si è allontanato da questo compito che doveva alla fine unirlo a Dio e unire tutta la creazione in lui; egli ha così pervertito la sua natura; egli, afferma san Massimo, si è «messo in movimento contro la sua natura, di sua iniziativa e follemente (*anoētōs*), facendo un cattivo uso della facoltà naturale, che gli era stata affidata nella sua costituzione in vista dell'unificazione dei separati, per operare piuttosto la separazione degli uniti»[125]. Adamo si è chiaramente messo a considerare e a desiderare le creature e a volerne godere in esse stesse, e per lui stesso, egoisticamente, cioè al di fuori di Dio, in altre parole e come dice san Massimo, a volersi «impadronire delle cose di Dio senza Dio e prima di Dio e non secondo Dio»[126]. Così, al desiderio e al piacere spirituali conformi al-

[121] Cfr. ATANASIO D'ALESSANDRIA, *Contro i pagani*, 3.
[122] Cfr. MACARIO D'EGITTO, *Omelie* (Coll. II), XIII, 1.
[123] *Ambigua*, 41, PG 91, 1305B. Cfr. 1305C.
[124] Cfr. *ibid.*, 1305D-1308A.
[125] *Ibid.*, 1308C.
[126] *Ibid.*, 10, 1156C.

la sua natura, egli ha sostituito un desiderio e un piacere carnale contro natura[127]. «Un piacere introdotto con l'inganno fu l'inizio della caduta», scrive san Gregorio di Nissa[128]. E san Cirillo di Scitopoli aggiunge: «Alla bellezza intelligibile Adamo preferì ciò che era apparso dilettevole ai suoi occhi carnali»[129]. Spiegando questo modo di procedere, san Massimo constata: «Il desiderio, attraverso la dolcezza del piacere dei sensi, allontana lo spirito della percezione divina dagli intelligibili che gli è connaturale»[130].

Cessando di desiderare e di amare Dio, l'uomo viene preso da un amore carnale per se stesso (che i Padri e in particolare san Massimo chiamano filautia [*philautía*]) così come per la realtà sensibile, traendo da se stesso ormai e da questa, principalmente attraverso i suoi sensi e quindi il suo corpo, ogni godimento e ogni piacere[131]. «Gli uomini, scrive sant'Atanasio, trascurando le realtà superiori e mostrandosi lenti ad afferrarle, cercheranno piuttosto quelle che sono a loro più vicine. Ora, ciò che è più vicino, sono il corpo e i sensi: così gli uomini allontanarono il loro spirito dagli intelligibili e si misero a considerare se stessi. Considerando se stessi, attaccandosi ai propri corpi e alle altre cose sensibili, ingannandosi, per così dire, nella loro causa, giunsero a desiderare se stessi, preferendo il proprio bene alla contemplazione delle realtà divine»[132].

Questa deviazione del desiderio innato di Dio, questa conversione della potenza del desiderio dell'uomo che l'allontana da Dio, verso il quale era orientata naturalmente, per volgerla contro natura o «contro ragione»[133] verso la realtà sensibile considerata in se stessa, costi-

[127] Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Questioni a Talassio*, 61.
[128] *Sulla verginità*, XII, 4.
[129] *Vita di san Saba*, 3.
[130] *Commento del Padre nostro*, PG 90, 888C. Vedi anche SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, *Catechesi*, XV, 18-19.
[131] Occorre sottolineare, con Giovanni Damasceno, che il piacere sensibile o carnale non è solo corporeo: «Dei piaceri, alcuni riguardano l'anima, altri il corpo. Dei primi, vi sono quelli che interessano solo l'anima stessa [...]. I piaceri del corpo sono detti tali, ma in realtà, lo sono soltanto per la congiunzione anima-corpo, il che vale per il nutrimento, la sessualità, ecc., e non si trova piacere che sia solamente fisico» (*Esposizione esatta della fede ortodossa*, II, 13). MASSIMO IL CONFESSORE spiega così il piacere sensibile e la sua relazione al desiderio sensibile: «Il piacere [sensibile] non è altro che una sorta di sensazione formata nel senso da un oggetto sensibile, o, in altri termini, un modo di attività sensitiva corrispondente a un desiderio irrazionale, e il senso messo in movimento nella linea del desiderio prodotto dal piacere quando percepisce il sensibile» (*Ambigua*, 10, PG 91, 1112C).
[132] *Contro i pagani*, 3.
[133] Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Discorso utile all'anima*.

tuisce una perversione, uno snaturamento[134], o una malattia di questa facoltà, che colpiscono, lo vedremo, tutta la natura dell'uomo. Infatti, ricorda san Massimo, «il male è la mancanza nel dirigere verso il fine l'azione delle facoltà innate. Non è altro che questo. O ancora: il male è il movimento irrazionale delle facoltà naturali verso un'altra cosa diversa dal fine, secondo un giudizio errato. Io chiamo fine la Causa degli esseri, verso il quale ogni cosa si porta per un desiderio naturale»[135]. Correlativamente, il piacere sensibile appare come «l'energia dell'anima contro natura», piacere che, afferma san Massimo, «per formarsi non può avere altra origine se non la rinuncia dell'anima, quando questa si scarica delle cose secondo la natura»[136]. È per questo che i Padri spesso parlano della «malattia del piacere» e considerano l'amore del piacere (*philēdonía*) come una delle prime e più importanti malattie spirituali dell'uomo decaduto[137].

Ci si può domandare ora qual è la causa prima della caduta dell'uomo: se è perché l'uomo orientando il proprio desiderio verso la realtà sensibile ha ignorato Dio, o se è perché dopo aver ignorato Dio si è rivolto verso questa. I Padri tendono a privilegiare la prima soluzione, sottolineando l'immaturità e lo stato infantile dell'uomo nel Paradiso, che ha ceduto alla suggestione del Maligno di appropriarsi «beni» più facilmente e più immediatamente accessibili a lui. Abbiamo appena visto sant'Atanasio sottolinearlo. San Massimo adotta una posizione simile: «Il Maligno, coprendo la sua gelosia con una maschera di benevolenza, e convincendo fraudolentemente l'uomo a rivolgere il suo desiderio verso altra cosa che non la Causa degli esseri, è riuscito a fabbricare l'ignoranza della Causa»[138].

Ma è ugualmente possibile insistere sull'altro punto di vista. Vi è, infatti, una interazione tra le due cause, una dialettica che san Massimo ricorda in quest'altro passo che descrive il processo della caduta, in cui vediamo che il desiderio del sensibile e del suo godimento da un lato, e l'ignoranza di Dio dall'altro, ma ugualmente questo deside-

[134] Cfr. NICETA STETATOS, *Centurie*, I, 15; 16.
[135] *Questioni a Talassio*, Prologo. Cfr. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Sui Nomi divini*, IV, 16.
[136] *Questioni a Talassio*, 58.
[137] Si troverà l'amore del piacere esplicitamente considerato come una malattia in: *Apoftegmi*, XV, 136. DOROTEO DI GAZA, *Istruzioni spirituali*, XI, 113; *Lettere*, 7, 192. MASSIMO IL CONFESSORE, *Centurie sulla carità*, II, 44; 70. GIOVANNI DAMASCENO, *Discorso utile all'anima*. NICETA STETATOS, *Centurie*, II, 22.
[138] *Questioni a Talassio*, Prologo. Cfr. 65.

rio e la filautia, si accrescono correlativamente, si condizionano reciprocamente e si rafforzano mutuamente: «Più l'uomo andava verso le cose sensibili attraverso i suoi soli mezzi, più l'opprimeva l'ignoranza di Dio; più era soggiogato dall'ignoranza di Dio, più si abbandonava al godimento delle cose materiali conosciute empiricamente; più egli s'impregnava di questo godimento, più eccitava la filautia che ne era la conseguenza; più coltivava la filautia, più inventava molteplici modi per ottenere il piacere, frutto e scopo dell'amore di sé»[139].

Le molteplici forme di desiderio, attraverso le quali l'uomo decaduto cerca in diversi modi di ottenere il piacere sensibile al quale egli vota ormai la sua esistenza, ma anche i mezzi che mette in opera psicologicamente e fisicamente per allontanare il dolore sia fisico che psichico che, come vedremo in seguito, vi si riallaccia, costituiscono le passioni. Queste appaiono come invenzioni dell'uomo per rispondere ai suoi nuovi bisogni. «Cercando di ottenere il piacere e di evitare la sofferenza, spinto dalla filautia, l'uomo inventa forme diverse e innumerevoli di passioni corruttrici», scrive san Massimo[140] che più avanti aggiunge: «I vizi si presentano sotto molteplici e varie forme, secondo il legame di ciascuno con la natura umana [...]. Essi obbligano l'uomo, assoggettato al desiderio del godimento e al timore della sofferenza, a servirli e a inventare numerose forme di passioni seguendo le possibilità offerte dalle circostanze e dai mezzi»[141].

b) Economia del desiderio

I desideri spirituali, convergendo nel desiderio di Dio, e i desideri sensibili «carnali», non costituiscono come si potrebbe credere a prima vista due specie di desideri diversi per la loro provenienza: l'uomo nel suo essere possiede un'unica potenza di desiderio [concupiscibile] (*epithymía*, *epithymētikón*, *epithymētichè dýnamis*)[142].

Nell'uomo che abbiamo definito normale (Adamo prima del suo peccato, il santo, uomo restaurato in Cristo), questa facoltà di desiderio, conformemente alla sua natura, è interamente volta verso Dio, «oggetto» naturale e normale del desiderio umano.

[139] *Ibid.*, Prologo.
[140] *Ibid.* Cfr. MARCO L'EREMITA, *La legge spirituale*, 102. GIOVANNI DAMASCENO, *Discorso utile all'anima*. TEOGNOSTO, *Sull'azione e la contemplazione*, 4.
[141] *Ibid.*
[142] Cfr. TEODORETO DI CIRO, *Terapia delle malattie elleniche*, V, 77.

I desideri sensibili, che appaiono nell'uomo decaduto e peccatore, nella loro natura profonda non sono altro che questo stesso desiderio che, distolto dal suo normale fine divino, si è orientato contro natura e reinvestito nella realtà sensibile dividendosi nella sua molteplicità.

Tutti i desideri dell'uomo decaduto appaiono così costituiti dalla decadenza e dal reinvestimento patologico del desiderio naturale e originario di Dio, attraverso il suo allontanamento contro natura, attraverso la sua perversione; essi ne sono dei surrogati, così il piacere sensibile che l'uomo ottiene per mezzo di essi non è che un simulacro e una contraffazione del godimento spirituale e del vero bene[143]. Molti insegnamenti patristici documentano questa concezione[144]. La relazione alla carne, scrive san Massimo, «divide l'amore che dobbiamo a Dio solo»[145]. Origene, indicando le due direzioni divergenti che può prendere l'unica facoltà erotica che è nell'uomo, scrive più precisamente: «Uno dei movimenti dell'anima è l'amore. Noi ne usiamo per amare bene quando amiamo la sapienza e la verità; ma quando il nostro amore si abbassa a cose meno buone, è la carne e il sangue che amiamo»[146]. Abba Isaia, in maniera più precisa, afferma: «Vi è nello spirito il desiderio conforme alla natura, fonte di carità e a causa della quale Daniele è chiamato "uomo di desideri" (cfr. *Dn* 9,23). Questo desiderio, il nemico lo ha trasformato in desiderio vergognoso, che ci porta a bramare tutto ciò che è impuro»[147]. San Gregorio di Nissa si mostra del tutto esplicito quando ricorda coloro che «dopo aver capovolto ogni loro potenza di desiderio e deviato lo slancio[148] del loro pensiero dalle realtà divine verso gli oggetti bassi e materiali, aprirono alle passioni tutto il campo del loro interno, al punto da cessare ogni movimento verso le realtà dell'alto, e a veder disseccare completamente il desiderio [di Dio, delle realtà spirituali], il cui corso rovesciato si è diretto verso le passioni»[149]. San Gregorio di Nissa altrove parla anche dell'uomo che, «rubando l'amore dovuto a Dio so-

[143] «Né l'amore né la gioia possono essere suscitati dai beni di questo mondo, i quali non sono altro che contraffazioni, ciò che sembra buono è solo un simulacro del bene», scrive Nicola Cabasilas (*La vita in Cristo*, II, 91).

[144] In particolare la si troverà in GREGORIO DI NISSA (*Sulla verginità*, V; VI, 2; IX, 1; XI, 3; XVIII, 3) e in MASSIMO IL CONFESSORE (*Centurie sulla carità*, III, 71; *Questioni a Talassio*, 49; *Commento del Padre nostro*, PG 90, 896C).

[145] *Ambigua*, 10, PG 91, 1144B.

[146] *Omelie sul Cantico dei Cantici*, II, 1. Vedi anche *Omelie sulla Genesi*, I, 17.

[147] *Asceticon*, II, 5.

[148] *Ormé*, che possiamo anche tradurre con «impulso» o «desiderio».

[149] *Sulla verginità*, IX, 1.

lo, lo sperpera in passioni umane»[150]. Egli scrive ancora: «Superando come bassi ed effimeri tutti gli oggetti che attirano i desideri degli uomini, che sono ritenuti belli e dunque ritenuti degni di zelo e di favore, non dobbiamo sperperare in alcuno di essi la nostra potenza di desiderio»[151].

Una caratteristica essenziale della facoltà di desiderio, che testimonia che il desiderio dell'uomo è fondamentalmente unico, è quella che saprà dividersi tra Dio e la realtà sensibile. «Uno stesso cuore, scrive san Giovanni Crisostomo, non può bastare a più passioni. Una passione scaccia l'altra, ed essendo divisa, diviene più debole: la passione dominante attrae tutto a sé»[152]. A sua volta, Isacco il Siro annota: «Nessuno può possedere insieme l'amore di Dio e il desiderio del mondo»[153]. «La nostra potenza di desiderio, afferma più precisamente san Gregorio di Nissa, non è di tale natura che possa nello stesso tempo servire le voluttà corporee e il matrimonio spirituale»[154]. «L'occhio, infatti, egli spiega, non ha la capacità di vedere simultaneamente due cose, a meno di applicarsi di volta in volta e separatamente a ciascuno degli oggetti visibili; neanche la lingua potrà essere al servizio di idiomi diversi, pronunciando nello stesso tempo parole ebraiche e parole greche; l'udito non ascolterà simultaneamente un racconto di avvenimenti e un insegnamento didattico»[155]. È opportuno qui ricordare l'insegnamento di san Paolo stesso: «La carne infatti ha desideri contro lo Spirito, lo Spirito a sua volta contro la carne, poiché questi due elementi sono contrapposti vicendevolmente, cosicché voi non fate ciò che vorreste» (*Gal* 5,17). Possiamo così applicare a questo contesto la parola del Cristo: «Nessuno può servire a due padroni; poiché od odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e trascurerà l'altro» (*Mt* 6,24; *Lc* 16,13).

Così, nell'investire il suo desiderio in un campo, l'uomo per questo fatto stesso lo allontana automaticamente dall'altro. «La cura dell'uno trascina necessariamente la separazione dall'altro», constata san Gregorio di Nissa[156]. Perciò, più l'uomo desidera e ama gli oggetti sensibili, meno desidera e ama Dio. «Da cosa deriva che il nostro amore

[150] *Ibid.*, 2.
[151] *Ibid.*, XI, 3.
[152] *Commento a san Giovanni*, II, 5.
[153] *Discorsi ascetici*, 4. Cfr. 44.
[154] *Sulla verginità*, XX, 3.
[155] *Ibid.*, 2.
[156] *Ibid.*

per Gesù Cristo è così debole, si chiede san Giovanni Crisostomo, se non dal fatto che noi esauriamo tutta la forza della nostra anima in vane passioni?»[157]. Colui che non desidera affatto Dio, necessariamente desidera gli esseri sensibili e ama il mondo[158]: «Colui che non sa camminare sulla via spirituale [...] concentra tutti i suoi sforzi sulla carne», osserva san Massimo[159]. E san Gregorio Palamas constata che l'uomo che non ama Dio con tutta la sua anima e con tutto il suo cuore «volteggia attraverso questo mondo ed esaurisce in favore di questo tutto o quasi tutto l'amore di cui la sua anima è capace»[160]. Al contrario, colui che desidera e ama Dio veramente non saprà desiderare nessun oggetto sensibile né provare desideri passionali, perché egli investe in Dio e nelle realtà spirituali tutta la potenza del suo desiderio. «Camminate sotto l'influsso dello Spirito e allora, non eseguirete le bramosie della carne» insegna l'apostolo san Paolo (*Gal* 5,16), e san Diadoco di Foticea domanda: «In colui che si nutre dell'amore divino, quale desiderio dei beni di questo mondo rimarrà?»[161]. «In coloro che hanno elevato il loro spirito verso Dio ed esaltato la loro anima attraverso la passione di Dio, [la carne] non possiede più desideri contrari allo spirito», afferma nello stesso senso san Gregorio Palamas[162]. San Simeone il Nuovo Teologo, da parte sua, scrive: «L'anima unita a Dio per mezzo dell'amore non potrà essere trascinata dai piaceri e dagli appetiti del corpo, né verso alcun altro desiderio per alcunché di visibile e anche d'invisibile, sia oggetto, sia passione, perché il dolce amore di Dio tiene legato lo slancio del suo cuore, o per meglio dire, ogni inclinazione della sua volontà. E questa, una volta unita al suo Creatore, come dunque può essa bruciare di febbre per le cose del corpo o realizzare, per poco che sia, i propri desideri? In nessun modo»[163].

Il fatto che il desiderio, sviato da uno dei due campi (spirituale o sensibile/carnale) in cui è investito, ora si trova necessariamente reinvestito nel campo opposto, si spiega con il carattere mobile dell'anima umana, con il fatto che l'uomo non può smettere di desiderare e

[157] *Commento a san Matteo*, IV, 9.
[158] Noi qui intendiamo il termine «mondo» nell'accezione spirituale tradizionale, secondo cui esso indica la carne, le passioni.
[159] *Centurie sulla carità*, IV, 65.
[160] *Triadi*, II, 1, 18.
[161] *Cento capitoli gnostici*, 90.
[162] *Triadi*, I, 2, 9.
[163] *Catechesi*, XXV, 109-121. Cfr. III, 175.

che dunque, se egli ritira il suo desiderio dall'oggetto sul quale era portato fino ad allora, prova immediatamente il bisogno di dargliene un altro[164]. San Niceta Stetatos spiega: «Poiché l'anima per natura è mobile, è soggetta al cambiamento; se trascura l'assiduità alle cose divine, essa cade allora nelle preoccupazioni terrene»[165]. È lo stesso argomento che utilizza sant'Atanasio quando descrive la caduta originale dell'uomo: «L'anima, egli scrive, è mobile per sua natura, e anche se essa è distolta dal bene, non smette di essere in movimento. Essa, dunque, si muove ma non più verso la virtù né per vedere Dio: volgendo il suo pensiero a ciò che non è, trasforma la potenza che è in essa e se ne serve per volgersi verso i desideri che ha immaginato, poiché essa è stata creata indipendente. Può essere incline verso il bene, ma pure si allontana dal bene, e, allontanandosi dal bene, pensa a cose del tutto opposte, perché essa non può assolutamente smettere di essere in movimento, essendo per natura, come ho appena detto, molto mobile»[166].

Quando nel capitolo seguente avremo esaminato le diverse passioni, vedremo che vi è un'economia del desiderio sul piano verticale appena ricordato. Vedremo, altresì, che tale economia fa sì che il desiderio si investa nelle realtà spirituali o nelle realtà sensibili, dovendosi allontanare dalle une quando prende le altre per oggetto, anche sul piano orizzontale, tra i diversi oggetti di passioni: investendosi in una o più tra di esse ci si distoglierà pertanto dalle altre.

c) Patologia del desiderio e del godimento nell'uomo decaduto

Parlando del desiderio degenerato dell'uomo decaduto, san Basilio Magno scrive: «Il desiderio è la malattia dell'anima (*epithymía nósos estì psychês*)»[167]. Malattia dell'anima, il desiderio lo è in molti modi.

Allontanando il suo desiderio da Dio che ne è il fine proprio[168], naturale, normale, per orientarlo verso se stesso e gli esseri sensibili e nel goderne al di fuori di Dio, l'uomo indubbiamente ne cambia l'uso[169],

[164] Cfr. ORIGENE, *Omelie sui Numeri*, XX, 2. GREGORIO DI NISSA, *Sulla verginità*, VI, 2.
[165] *L'anima*, 48. Cfr. 41.
[166] *Contro i pagani*, 4.
[167] *Lettere*, 366.
[168] Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Sulla verginità*, XVIII, 2; 3.
[169] *Ibid.*, 3.

non lo dirige più conformemente verso la sua natura[170], agisce contro natura. Nell'affidare alla sensibilità la sua potenza naturale di desiderio, l'uomo «si trovò orientato, contrariamente alla sua natura, verso il sensibile per mezzo del piacere che agiva in lui», spiega san Massimo[171]. E san Niceta Stetatos scrive: «Se egli desidera i doni di Dio stabili che rimangono per sempre, [...] allora l'uomo è mosso secondo natura»; «se egli nutre desideri portati verso la materia, volti verso il fugace, senza durata [...], allora egli è mosso contro natura e non razionalmente»[172]. Non razionalmente, cioè contrariamente alla ragione (*lógos*) che in ultima analisi è, secondo la prospettiva patristica, conformità al Logos, al Verbo. In altri termini, distogliendo il suo desiderio dal Cristo, l'uomo sragiona, si comporta in maniera insensata, folle[173]. È per questo che san Massimo, a proposito del desiderio dell'uomo distolto dal suo scopo divino, parla dello «slancio contro natura che getta nel sensibile lo spirito in follia»[174].

Il desiderio rivoltato fa vivere l'uomo in un mondo a rovescio, in cui i valori sono capovolti, in cui le cose hanno perso il loro ordine autentico e le vere proporzioni: «infatti, esso rende gli esseri che sono grazie alla Causa e Natura unica, la sola desiderabile [...], più desiderabile di questa», e «per questo rende la carne più apprezzabile dello spirito, e il godimento di ciò che è visibile più gradevole della gloria e del fulgore dell'intelligenza»[175]; l'uomo teme e respinge le cose desiderabili, mentre consacra ogni sua cura alle cose indesiderabili[176], constata san Massimo. L'uomo decaduto si mette così a vivere in pieno delirio.

Tanto più che, nel perdere il senso del vero Dio, egli giunge, nel nuovo orientamento del suo desiderio e nella scoperta di nuovi godimenti, ad assolutizzare i desideri e i piaceri sensibili, e attraverso essi i loro oggetti, che egli pone così al posto di Dio, come spiega san Massimo: «Abbandonato alle sole emozioni dei sensi sull'esempio delle bestie prive d'intelligenza, l'uomo allontanato dalla bellezza spirituale e divina, trova attraverso l'esperienza della parte esteriore e corpo-

[170] *Ibid.*
[171] *Questioni a Talassio*, 61.
[172] *L'anima*, 33; 34.
[173] Ecco perché Giovanni Crisostomo potrà dire: «Noi che abbiamo affidato i nostri cuori non all'amore insensato, ma al più nobile, al più elevato degli amori» (*Sulla compunzione*, I, 2).
[174] *Questioni a Talassio*, 61.
[175] MASSIMO IL CONFESSORE, *Commento del Padre nostro*, PG 90, 888C.
[176] *Questioni a Talassio*, Prologo.

rea della sua natura, una creazione che egli eleva al posto di Dio, perché essa risponde meglio ai bisogni del suo corpo»[177]. L'uomo allora si fa delle realtà sensibili una moltitudine di falsi dèi, di idoli, che sono della stessa natura dei suoi desideri perversi e a loro misura.

In queste relazioni con le creature, l'uomo non ha più come scopo Dio, ma il proprio piacere, e non ha altra norma se non i propri desideri sensibili. Egli non considera né tratta più gli esseri relativamente al loro *lógoi*, alle loro «ragioni spirituali», ma relativamente al grado del suo desiderio nei loro riguardi, ed è dall'intensità del piacere che può trarre da essi che definisce la loro importanza e misura il loro valore. Il mondo diviene, così, per l'uomo una proiezione fantasmatica dei suoi desideri, le creature mezzi per soddisfare le sue passioni, strumenti del godimento sensibile. Le relazioni dell'uomo con tutti gli esseri della creazione e con gli stessi suoi simili vengono così a trovarsi degenerate, poiché questi, perdendo ai suoi occhi il loro valore spirituale, si vedono ridotti a oggetti di godimento dati in pasto alle sue molteplici passioni. I rapporti tra gli esseri umani divengono in fondo rapporti da oggetto a oggetto, affidati ai capricci dei desideri e dei piaceri sensibili.

Mosso dal suo desiderio pervertito, l'uomo s'inganna costantemente nella definizione e nella ricerca del suo bene, e del bene in generale. Desiderando Dio, l'uomo desiderava il vero Bene, e giudicava tutto esclusivamente in funzione di lui. Non conoscendo e non desiderando che Dio, egli rigettava il male. A causa del peccato, egli gusta il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male: per il suo desiderio del godimento sensibile, egli lascia il Bene assoluto e unico per fare l'esperienza del male e inaugurare un modo di esistenza in cui il bene e il male per lui arrivano a confondersi. Egli «accumula in sé, scrive san Massimo, una conoscenza confusa del bene e del male, prodotta per esperienza esclusiva dei sensi»[178]. Il male, nella coscienza dell'uomo decaduto, non è più considerato come tale, ma è spesso scambiato per il bene. Nello stato di caduta, è il piacere che diviene il criterio del bene: la conoscenza del bene e del male, che gli uomini acquistano con il loro peccato, non indica più la vera conoscenza né il discernimento che essi avevano quando conoscevano il vero Bene e rifiutavano il male, ma piuttosto, come fa notare san Gregorio di Nissa, «una disposizione interiore di fronte a ciò che a [loro] è gradevo-

[177] *Ibid.*
[178] *Ibid.*

le»[179]. L'uomo può così indicare e ricercare come bene ciò che gli è gradito per la sola ragione che questo gli è gradito, anche quando questo gli è obiettivamente nocivo, e fuggire come male ciò che gli è obiettivamente un bene per la sola ragione che ciò gli causa, sul piano della sensibilità, un disappunto. Bene e male sono così definiti soggettivamente a partire dal desiderio sensibile e in funzione del piacere ricercato, e l'uomo opera continuamente una confusione tra ciò che gli appare, relativamente al suo desiderio decaduto, essere il bene, e il bene reale e vero. A questo proposito così scrive san Gregorio Palamas: «L'uomo, afferrato e condotto dai desideri cattivi, tende verso ciò che gli sembra bello e manifesta con le sue azioni che ignora ciò che è il vero Bello; l'uomo posseduto da una collera mal posta lotta per ciò che gli sembra essere il Bene; ogni uomo, senza eccezione di alcuno, se è attaccato a una cattiva vita, si vota a ciò che gli appare come Migliore, e non a ciò che lo è realmente»[180]. L'espressione usata dalla Scrittura di «conoscenza del bene e del male» per indicare l'atteggiamento nuovo che l'uomo acquista con il suo peccato non significa altro, secondo san Gregorio di Nissa, che questa confusione del falso bene, verso il quale si volge il desiderio sensibile, con il vero bene: «Dato che, dunque, la maggior parte delle persone, egli scrive, pone il bene in ciò che affascina i sensi e che una stessa parola indica il bene reale e il bene apparente, il desiderio, che va verso il male come se fosse un bene, è chiamato dalla Scrittura la "conoscenza del bene e del male", volendo dire con questo termine "conoscenza" tale disposizione interiore e tale mescolanza»[181].

Questo stato in cui l'uomo confonde il male con il bene, e scambia l'uno per l'altro, può essere considerato come un vero stato di delirio, cosa che nota a suo modo sant'Atanasio: «Vedendo che il piacere era un bene per lei, l'anima nel suo errore, abusò del nome del bene, e pensò che il piacere era il bene assoluto e vero: proprio come un uomo che, colpito da demenza, reclama una spada per colpire quelli che incontra e crede che questo sia saggezza»[182]. San Gregorio di Nissa afferma frequentemente che l'uomo a questo punto è vittima di una illusione[183]. Le cose che per noi sono l'occasione del male «all'i-

[179] *La creazione dell'uomo*, XX, PG 44, 197CD.
[180] *Triadi*, II, 3, 73.
[181] *La creazione dell'uomo*, XX, PG 44, 200B.
[182] *Contro i pagani*, 4.
[183] Gregorio di Nissa impiega varie volte il termine *apátē* nelle sue *Omelie sull'Ecclesiaste*. Nel trattatato *Sulla verginità* (XIII, 1), egli parla delle «illusioni del gusto e della vista».

nizio sembrano desiderabili e sono cercate come un bene a causa di un inganno», egli scrive[184]. Il «male, nelle sue profondità, tiene la morte come una trappola nascosta, ma ricorrendo all'inganno fa apparire un'immagine di bene», aggiunge ancora il santo autore[185]. Di questa illusione, egli spiega, il diavolo è l'ispiratore: «Accadde che l'intelligenza, indotta in errore nel suo desiderio del vero bene, fosse sviata verso ciò che non è; ingannata dal promotore e consigliere del vizio, essa si lasciò persuadere che il bene era tutto l'opposto del bene»[186]. Il Maligno si presenta come un incantatore che strega letteralmente l'uomo consenziente, «facendo brillare la grazia esteriore delle apparenze e, come un ciarlatano, affascina il nostro gusto per qualche piacere dei sensi»[187].

L'uomo, sotto il dominio di questa illusione, si pone in un mondo di apparenze, non vedendo e non considerando che la realtà sensibile come la sola che gli indica il suo desiderio decaduto, e crede che non esista il bene al di fuori di questa. «L'anima, scrive sant'Atanasio, pone il suo piacere nelle passioni del corpo e nei soli beni presenti; guardando le loro apparenze, crede che non esista altro se non quello che si vede, e che solo le cose passeggere e corporee siano il bene»[188]. Questa riduzione della realtà a una parte di se stessa, e la visione falsata che ne risulta, appare anche come uno stato delirante introdotto dal decadimento del desiderio, tanto più che l'uomo, nel desiderare gli esseri secondo la loro apparenza sensibile e al di fuori di Dio, e nel pretendere di goderne in loro stessi, desidera e gode di un fantasma, si attacca a qualcosa che non ha un'esistenza reale, come abbiamo già dimostrato.

La perversione della loro facoltà di desiderio ha per gli uomini altre conseguenze particolarmente gravi. «La loro vita, scrive san Massimo, diventa deplorevole»[189]. Essi si mettono, infatti, a elevare a dèi e ad adorare le passioni che Dio aveva loro proibito persino di concepire[190]; «essi onorano, così, scrive ancora, la causa stessa dell'annientamento della loro esistenza e inseguono essi stessi, senza volerlo, la

[184] *La creazione dell'uomo*, XX, PG 44, 200B.
[185] *Ibid.*, 200A.
[186] *Discorso catechetico*, XXI.
[187] *La creazione dell'uomo*, XX, PG 44, 200C.
[188] *Contro i pagani*, 8.
[189] *Questioni a Talassio*, Prologo.
[190] Cfr. SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, *Trattati etici*, XIII, 101-107.

causa della loro corruzione»[191]. L'uomo decaduto, con i suoi desideri contro natura, si autodistrugge. «Gli uomini, come dei selvaggi, divorano la loro stessa natura», constata san Massimo[192]. Per il piacere sensibile, l'uomo avvelena se stesso, nota altrove[193]. «L'anima è strozzata dal fuoco dei piaceri del corpo», afferma da parte sua san Marco l'Eremita[194].

Quanto a san Gregorio di Nissa, egli afferma che «l'impulso che trascina verso il male gli esseri viventi è una malattia della nostra natura»[195]. Infatti, allontanando il suo desiderio da Dio e abbandonandosi ai desideri sensibili, l'uomo non perverte e rende malata solo la stessa potenza di desiderio, ma introduce il turbamento in tutto il suo essere, in particolare facendo funzionare tutte le sue facoltà a rovescio, in modo disordinato, sregolato. Dedicando tutte le sue cure alle cose indesiderabili, l'uomo, sottolinea san Massimo, «altera le facoltà del suo animo, che segue le cose deperibili senza discernimento e senza avere coscienza della sua perdizione in seguito al totale accecamento nei riguardi della verità»[196].

Uno dei turbamenti più notevoli che l'uomo deve subire è la confusione delle sue facoltà. San Massimo pensa così che il vitello d'oro, che simboleggia la realtà sensibile eretta a idolo, rappresenta nello stesso tempo «la mescolanza e la confusione delle facoltà naturali tra loro»; o piuttosto, egli dice, «è una congiunzione passionale e stolta, che determina lo stolto scompiglio delle passioni contro natura»[197].

Gli effetti del capovolgimento del desiderio si fanno sentire innanzitutto sull'intelligenza. Abbiamo esaminato la sua patologia nel capitolo precedente. Notiamo qui solo che, accecata dal piacere[198], e ingannata da esso[199], l'intelligenza non esercita più la sua funzione naturale di conoscenza, di contemplazione e di discernimento[200], nemmeno quella, che gli è ugualmente naturale, di governo della potenza di desiderio; al contrario, lasciandosi catturare da questa[201], essa si po-

[191] *Questioni a Talassio*, Prologo.
[192] *Ibid.*
[193] *Ambigua*, 10, PG 91, 1156C.
[194] *A Nicola*, 7.
[195] *Discorso catechetico*, XVI.
[196] *Questioni a Talassio*, Prologo.
[197] *Ibid.*, 16, CCSG 7, p. 105.
[198] Cfr. MARCO L'EREMITA, *La legge spirituale*, 103.
[199] Cfr. TALASSIO, *Centurie*, IV, 15.
[200] Cfr. ISACCO IL SIRO, *Discorsi ascetici*, 18.
[201] Cfr. MARCO L'EREMITA, *A Nicola*, 7.

ne al suo servizio[202] e ormai dedica a una delle sue attività principali la ricerca e la messa in opera dei mezzi che permettono di ottenere i piaceri sensibili che essa brama.

Un altro effetto patologico fondamentale della perversione della potenza di desiderio è la divisione delle facoltà dell'uomo e, in primo luogo, del desiderio. Nella condizione originaria di Adamo, il desiderio dell'uomo, avendo per unico oggetto Dio e, tendendo incessantemente e totalmente verso di lui, era perfettamente unificato; l'uomo non desiderava null'altro che Dio, non aveva che un solo desiderio, quello di Dio. Allontanandosi da Dio, il desiderio perde la sua unità, e nel volgersi verso il mondo sensibile considerato indipendentemente da Dio, esso si disperde nella molteplicità che l'intelligenza decaduta ormai vi vede. Esso diviene multiforme, si divide in una moltitudine di desideri particolari eterogenei e talvolta anche contraddittori. «Discostandosi dalla considerazione del desiderio dell'Uno e dell'Essere, voglio dire di Dio, gli uomini s'impegnano in diversi e molteplici desideri corporei», scrive sant'Atanasio[203]. Correlativamente, l'uomo smette di avere un godimento stabile e unico, per conoscere la molteplicità dei piaceri sensibili: «Presa dal piacere, l'anima cerca di procurarseli in molti modi», nota ancora sant'Atanasio[204].

Trascinata da tutte le parti dai molteplici desideri sensibili, l'anima si disperde completamente da ogni parte e si divide. L'intelligenza va in molte direzioni, scivolando e disperdendosi a ogni istante verso ciò che piace ai sensi[205]. «L'intelligenza, osserva Evagrio, vagabonda quando è presa dalle passioni, ed è irrefrenabile quando realizza l'oggetto costitutivo dei suoi desideri»[206]. Trascinata dal turbine incessantemente rinnovato dai desideri, essa perde la stabilità e la pace che possedeva quando esercitava la sua normale attività di contemplazione del divino, e si trova trascinata in un flusso incessante e agitato senza sosta.

L'anima si ritrova divisa non solo per la molteplicità dei desideri che la abitano, ma anche per la dualità di cui la segna la conoscenza del bene e del male che essa ha acquisito per mezzo del peccato. «A misura che l'uomo si affretta a concepire il bene, osserva san Diadoco di

[202] Cfr. NICETA STETATOS, *Centurie*, III, 94-95.
[203] *Contro i pagani*, 3.
[204] *Ibid.*, 4.
[205] Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Sulla verginità*, VI, 2.
[206] *Capitoli gnostici*, I, 85.

Foticea, si ricorda subito del male, perché in seguito alla disobbedienza di Adamo, il suo ricordo è scisso come in un doppio pensiero»[207].

In maniera generale, l'uomo, preso dai desideri e dai piaceri sensibili, vi si aliena completamente. «Coloro che si abbandonano ai piaceri sensibili e corruttibili esauriscono tutto il desiderio della loro anima nella carne e divengono così interamente carne», scrive san Gregorio Palamas[208]. Perciò, essi ne subiscono i limiti e le vicissitudini. «La potenza del peccato [...], attraverso il piacere, trascina realmente l'anima verso la miseria della carne così vicina», nota san Massimo[209]. Dall'assoggettamento alla carne per mezzo del piacere nell'uomo sopraggiungono la corruzione e la morte[210]. «Ingannati all'inizio dall'illusione del piacere noi abbiamo preferito la morte alla vita»; «il piacere è la madre della morte», dice ancora san Massimo[211].

Da spirituale che egli era nella sua natura originale, l'uomo, per la perversione del suo desiderio, fa di se stesso un essere psichico, carnale, e perdendo la caratteristica della sua natura essenziale[212], si rende simile agli animali[213]; «l'istinto brutale e irrazionale, spingendoli all'impurità, rende gli uomini dimentichi della natura umana»[214]; «l'anima si china verso i piaceri del corpo come le bestie sul loro foraggio»[215].

Avendo distolto la sua potenza di desiderio da Dio per volgerla verso le realtà sensibili in vista di trovarvi un piacere più accessibile e immediato, l'uomo vede la sua speranza di godimento profondamente delusa. Da quando egli ha fatto l'esperienza del piacere sensibile, appare in realtà il dolore.

L'uomo, nel suo stato originario ignorava il dolore[216]: il godimento spirituale che egli provava nell'unione con la Santissima Trinità ne era totalmente esente. Ma, a causa del peccato, cessando di essere spirituale per divenire sensibile, ormai il piacere si accompagna inevitabilmente al dolore[217]. «L'uomo apprese per esperienza che ogni piacere,

[207] *Cento capitoli gnostici*, 88.
[208] *Triadi*, I, 2, 9. Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 10, PG 91, 1112C.
[209] *Questioni a Talassio*, Prologo.
[210] Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Questioni a Talassio*, 61. Cfr. *ibid.*, scolio 11.
[211] *Centurie sulla teologia e l'economia*, III, 18.
[212] Cfr. NICETA STETATOS, *Centurie*, I, 15.
[213] Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, II, 302.
[214] *Ibid.*
[215] ID., *Sulla verginità*, IV, 5.
[216] Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Questioni a Talassio*, 61.
[217] Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Questioni a Talassio*, 58; 61. NICETA STETATOS, *Centurie*, I, 23; 68. MARCO L'EREMITA, *La legge spirituale*, 42.

decisamente, ha come conseguenza il dolore», osserva san Massimo[218].

Non è solo del dolore fisico che l'uomo fa esperienza, ma anche e soprattutto di una sofferenza psichica e morale che prende la forma della tristezza. «La tristezza (*lýpē*) dell'anima è la fine del piacere dei sensi, perché la tristezza dell'anima è suscitata dal piacere», nota lo scoliaste delle *Questioni a Talassio*[219]. Nel volgere allo stesso tempo la sua facoltà di desiderio e l'intelligenza verso il sensibile e nell'investirvela, l'uomo dà a questa un oggetto che non corrisponde più alla sua finalità e non è più proporzionato alla sua natura. «L'intelligenza, scrive san Massimo, agisce contrariamente alla sua natura quando si attacca al superficiale, cioè al sensibile e al corporeo; d'allora in poi essa diviene generatrice di tristezza dell'anima, fustigata e senza tregua dalla sferza della coscienza»[220].

Ma questa tristezza proviene altresì dal fatto che l'oggetto del desiderio e il piacere ottenuti sono completamente sproporzionati alla natura della facoltà di desiderio e al suo godimento al quale essa è destinata. Abbiamo visto che il desiderio dell'uomo è stato creato in vista di Dio. «La nostra capacità di desiderio è stata adattata e proporzionata all'immensità di questo oggetto dei nostri desideri», precisa san Nicola Cabasilas[221]. Dio, egli scrive, «ha adattato se stesso e la nostra anima, e la nostra potenza di desiderio, e tutto il nostro essere»[222]; «è in funzione del Cristo che è stato creato il cuore umano, come un immenso scrigno, vasto assai per contenere Dio stesso»[223]. Allo stesso modo, lo abbiamo visto, l'uomo aveva per natura una capacità di godere proporzionata ai beni divini che gli erano stati promessi. Avendo allontanato da Dio la sua potenza di desiderio per orientarla verso gli oggetti sensibili, egli non offre più a questa che oggetti finiti, parziali, limitati, relativi. Continuando, tuttavia, a desiderare l'infinito e l'assoluto, perché a motivo della caduta la sua facoltà di desiderio non ha cambiato natura ma solo orientamento e resta proporzionata al suo oggetto divino originario e normale, l'uomo inevitabilmente è votato all'insoddisfazione. Nessuna realtà di questo mondo, necessariamente finita, è in grado di rispondere al desiderio infinito di infinito che è in lui. «La nostra capacità di desiderio [...], noi constatiamo che nel-

[218] *Questioni a Talassio*, Prologo.
[219] *Ibid.*, 58, scolio 3. Cfr. *ibid.*, 58.
[220] *Questioni a Talassio*, 58.
[221] *La vita in Cristo*, VII, 60.
[222] *Ibid.*, 61.
[223] *Ibid.*, II, 90.

la natura nulla la colma, ma tutto è insufficiente rispetto ad essa», rileva san Nicola Cabasilas[224]. Al desiderio infinito di godimento che esiste nell'uomo come appartenente alla sua stessa natura, non corrispondono più che piaceri limitati e caduchi, piaceri che appena consumati lasciano in lui un vuoto doloroso. «Nulla quaggiù ci sazia, nulla appaga i nostri desideri, siamo sempre assetati, come se non raggiungessimo mai l'oggetto delle nostre aspirazioni. Poiché l'anima umana ha sete d'infinito, come potrà bastarle il mondo che passa? Ciò è quanto il Salvatore fa intendere alla Samaritana: "Colui che beve di quest'acqua, avrà ancora sete" (*Gv* 4,13)»[225].

Deluso dopo la soddisfazione di ogni suo desiderio sensibile, continuando a risentire nel più profondo di se stesso una mancanza, una inadeguatezza tra la realtà raggiunta e le sue aspirazioni fondamentali (che egli risente senza tuttavia conoscerne il senso vero), corre da un oggetto all'altro, esaurisce una dopo l'altra le diverse sfere di questo mondo, senza mai trovare un termine definitivo alla sua ricerca. «Quali che siano i beni di cui siamo favoriti, constata san Nicola Cabasilas, quand'anche si possedessero tutti i beni di questo mondo, si porta lo sguardo più lontano, e, attraverso i beni presenti, s'inseguono i beni assenti; in breve, nulla appaga il nostro desiderio, nulla placa la nostra sete di gioia, nulla sazia pienamente la nostra capacità di gioire»[226]. L'uomo decaduto vive, così, in uno stato di frustrazione permanente, di insoddisfazione ontologica perpetua. Anche se la soddisfazione di qualche desiderio gli dà di tanto in tanto, per un istante, l'illusione di aver trovato quello che cercava, l'oggetto di desiderio, che egli per un momento aveva scambiato per un assoluto, finisce per rivelarglisi nei suoi limiti e nel suo carattere relativo; e si scopre tutto il vuoto che lo separa dall'assoluto vero. Allora si fa più intensa nel suo cuore la tristezza, espressione della sua inquietudine dinanzi a questo vuoto che egli avverte, manifestazione della frustrazione profonda che egli prova. Egli crede di poter porre rimedio a questa frustrazione attraverso la stessa frustrazione che, per la verità, ne è la causa: invece di riconoscere che questo vuoto che egli avverte dentro è quello dell'assenza di Dio in lui, e che di conseguenza solo Dio è capace di colmare (cfr. *Gv* 4,14), egli vuole vedervi un richiamo al possesso e al godimento di nuovi oggetti sensibili che, egli crede sempre, po-

[224] *Ibid.*, VII, 60.
[225] *Ibid.*, II, 90.
[226] *Ibid.*, VII, 60.

tranno soddisfarlo. Per evitare il dolore che segue ogni piacere e per mettere fine alla frustrazione profonda del suo desiderio d'infinito godimento, l'uomo decaduto persevera incessantemente, nella sua corsa sfrenata dei desideri, alla ricerca di nuovi piaceri, colleziona e moltiplica i piaceri per tentare di ricostituire la totalità, la continuità e l'assolutezza di cui egli conserva la nostalgia, credendo, nella sua illusione, di trovare l'infinito nell'indefinito. Ricordando la relazione tra il dolore e il piacere nella sensibilità dell'uomo decaduto, san Massimo scrive: «Poiché il piacere scompare con i mezzi che lo producono e poiché all'esperienza del piacere segue sempre la sofferenza, l'uomo andava tanto più violentemente verso il piacere quanto più tentava di evitare la sofferenza. Con questa tattica pensava di poter separare l'uno dall'altro e conservare per sé solo il piacere, legato all'amore di sé (*philautía*), e totalmente liberato dal dolore. Ma, sotto l'effetto della passione, ignorava che è naturalmente impossibile che il piacere vada mai senza il dolore. Difatti la pena che genera il dolore è stata mescolata al piacere, anche se quelli che lo provano sembrano dimenticarlo, dal momento che, sotto l'effetto della passione, prevale il piacere»[227]. Sforzandosi di evitare il dolore attraverso la ripetizione e la moltiplicazione dei piaceri, osserva san Massimo, l'uomo al contrario accresce solo la sua sofferenza: «In un certo modo, infatti, noi aumentiamo, la pena che, secondo la natura, ci vota al dolore, nello sforzarci di lenire questo dolore con il piacere. Volendo sfuggire alla sensazione del dolore, fuggiamo verso il piacere, quando cerchiamo di alleviare la natura oppressa dalla violenza del dolore. Ma, nello sforzarci di attutire attraverso il piacere i movimenti del dolore, confermiamo inoltre l'appoggio che questi movimenti hanno dato al piacere, incapaci come siamo di avere in noi il piacere libero dal dolore e dalle pene»[228].

Detto altrimenti e paradossalmente, l'uomo partito alla ricerca del piacere non trova sempre, alla fine, che il dolore sotto tutte le forme. San Massimo sottolinea più volte che l'uomo, nella sua ricerca di godimento, inevitabilmente fallisce nel suo scopo, e ciò fino al punto da non poter nemmeno godere, come avrebbe voluto, della sensazione stessa[229]. Il tentativo dell'uomo di trovare la felicità al di fuori di Dio fin dall'inizio era destinato all'insuccesso, necessariamente, per-

[227] *Questioni a Talassio*, Prologo.
[228] *Ibid.*, 61.
[229] *Ambigua*, 10, PG 91. 1156C.

ché esso corrisponde in realtà a una impossibilità, come sottolinea san Massimo: «Il tentativo di possedere indipendentemente da Dio, di preferire a Dio, non secondo la volontà di Dio, i doni di Dio, era una cosa impossibile»[230].

Ci si può domandare, perciò, come Adamo, e coloro che lo hanno imitato, abbiano potuto scambiare la beatitudine divina, alla quale la loro natura stessa li destinava, per i piaceri incommensurabilmente inferiori che essi potevano trarre dalla realtà sensibile, con tutte le conseguenze negative che questo comportava. Dopo aver messo a confronto i beni sensibili e i beni spirituali, san Giovanni Crisostomo non può non vedere che una manifestazione di follia nell'atteggiamento che consiste nel preferire i primi ai secondi: «Il piacere, egli scrive, non è che un godimento effimero. Sì, il piacere si dilegua rapidamente, e noi non potremmo fissarlo neanche per un istante. Difatti tale è il destino delle cose umane e sensibili. Appena le possediamo esse ci sfuggono [...]. Non ci offrono nulla di solido né di sicuro; nulla di stabile e di permanente. Esse scorrono via più rapidamente dell'acqua dei fiumi e lasciano vuoti e indigenti tutti coloro che le ricercano con forte zelo. Al contrario, i beni spirituali ci presentano un carattere del tutto diverso. Essi sono solidi, sicuri, costanti ed eterni. [Non è] dunque una strana follia scambiare un godimento passeggero con beni immutabili, piaceri momentanei con una felicità immortale, e voluttà frivole e passeggere con una felicità vera ed eterna?»[231].

[230] *Ibid.*
[231] *Omelie sulla Genesi*, I, 4.