

DESIDERIO DEL BELLO  
E INESTINGUIBILITÀ DELLA RELAZIONE  
NELL'IN CANTICUM CANTICORUM  
DI GREGORIO DI NISSA  
MARIA LAURA DI PAOLO\*

1. INTRODUZIONE: DESIDERIO E PASSIONI

**D**ESIDERARE è una delle caratteristiche antropologiche fondamentali: essa non riguarda esclusivamente la facoltà propriamente appetitiva, sensibile, ma appartiene anche alla sfera dell'intelletto dal momento che questo non si muoverebbe verso i suoi oggetti se non desiderasse conoscerli.

Lo stesso domandare filosofico nasce da un sentimento di stupore di fronte a ciò che si incontra e dalla conseguente sete di sapere che cosa sia questa realtà. Infatti, sulla linea di quanto affermava Aristotele in uno dei suoi celebri scritti sulla morale, possiamo affermare che il desiderio è uno degli elementi che determinano l'azione e la verità (*πράξις και ἀλήθεια*), insieme alla sensazione e all'intelletto.<sup>1</sup> Tuttavia, dal momento che la sensazione non è principio dell'azione morale, egli sostiene che

poiché la virtù etica è una disposizione alla scelta [*ἔξις προαιρετική*], e la scelta è un desiderio assunto dalla deliberazione [*ἡ προαιρεσις ὁρεξις βουλευτική*], bisogna per questo che il ragionamento sia vero e il desiderio sia retto [...]. Perciò la scelta è intelletto che desidera o desiderio che ragiona, e tale principio è l'uomo.<sup>2</sup>

La definizione dello Stagirita appare significativa in quanto non riduce l'uomo a una delle sue parti, ma le unisce nella dinamica dell'agire morale dove sono coinvolte la facoltà conoscitiva e desiderativa, senza che una sia superiore all'altra, ma in maniera sinergica cosicché traggono reciprocamente la propria forza.

È interessante osservare come tale pensiero si delinei nel mondo filosofico dei primi secoli cristiani e, in particolare, in un autore come Gregorio di Nissa (335/355-394 d.C.), noto come il più filosofo dei Cappadoci. La teologia patristica orientale era, infatti, perfettamente a conoscenza delle linee guida della

\* Università Cattolica del Sacro Cuore - IPS Bonaventura Cavalieri, Via Olona 14, 20123 Milano. E-mail: paolo.mlaura@gmail.com

<sup>1</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1139a 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1139a 23-25, 1139b 5.

filosofia greca: si pensi, ad esempio, alla complessa elaborazione operata da Origene nella prima metà del III secolo, il quale cercava di spiegare alcune dottrine della Rivelazione grazie agli apporti del platonismo e del neoplatonismo. Anche i Padri Cappadoci ebbero un forte legame con il pensiero di Origene e della scuola alessandrina; si può affermare che con essi il pensiero cristiano raggiunge uno dei culmini dell'equilibrio tra la forza, ancora viva ed efficace, della tradizione culturale greca e l'innovazione della dottrina cristiana. Pertanto, un ritorno alla lettura e allo studio del pensiero di un Padre come il Nisseno può essere d'aiuto per tracciare nuovi sentieri di dialogo nel contesto culturale profondamente vasto, sincretico e globale contemporaneo.

Inoltre, è importante notare che nei Padri il tema del desiderio è stato osservato per lo più dal punto di vista delle passioni – sullo stesso piano dell'ira, ad esempio – come un qualcosa da circoscrivere per ottenere la libertà, l'*apatheia*, che rende l'uomo più simile e più vicino a Dio. Come scrive S. Knuuttila, «il fine della vita cristiana è la somiglianza con Dio, che è libero dalle passioni, come sarà la condizione dei santi in Cielo. Nella vita presente l'uomo deve mantenere i movimenti irrazionali dell'anima sotto stretto controllo». <sup>3</sup> In realtà, Gregorio di Nissa concepisce l'*ἀπάθεια* come

guarigione dell'anima e conquista della pace con il dominio dei movimenti disordinati, non mediante l'annientamento di ogni tipo di passione. Significa essere al di là dell'andirivieni delle passioni carnali con la forza appassionata dell'amore di Dio. [...] In Gregorio l'*apatheia* ha un carattere eminentemente positivo e non si può confondere con l'annullamento delle passioni: è riflesso nell'anima della pienezza di vita che esiste in Dio. <sup>4</sup>

Anche il desiderio rientra in questa visione e assume tanta importanza nella dottrina ascetica del Vescovo di Nissa; infatti, secondo la sua concezione dell'*ἐπέκτασις* – ovvero, della progressiva e infinita ascesa dell'anima a Dio – il desiderio di Dio andrà sempre aumentando nell'anima perché quanto meglio lo conoscerà, tanto più lo desidererà. In un passo della prima omelia dell'*In Canticum canticorum*, egli arriva a utilizzare l'espressione «πάθος ἀπαθήης (passione impassibile)», <sup>5</sup> per designare l'amore dell'anima per Dio negli stati su-

<sup>3</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, New York 2005, p. 112 (cfr. anche pp. 127-133). A tale riguardo, inoltre, si può far riferimento agli studi di R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind: from Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford University Press Inc., New York 2000, pp. 388-395. Questi autori, in sintesi, identificano o assimilano, con sfumature leggermente diverse, l'ideale stoico e quello cristiano dell'*apatheia*, intesa come annullamento – più o meno moderato – delle passioni, includendo tra queste il desiderio.

<sup>4</sup> L. F. MATEO-SECO, *Apatheia*, in L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, *Gregorio di Nissa: dizionario*, Città nuova, Roma 2007.

<sup>5</sup> Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum* 1, in *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), a cura di H. Dörrie, W. Jaeger, H. Langerbeck, Brill, Leiden 1960-2014, VI, 23.

premi della vita spirituale. Pertanto, diviene evidente la radicale differenza tra la concezione stoica e quella nissena del desiderio che, in quest'ultimo, rappresenta una realtà tanto antropologicamente fondamentale da non essere solamente, per così dire, accettata e incorporata nella concezione ascetica, ma da diventare parte integrante della relazione con Dio, nella vita terrena e persino nella visione beatifica celeste.

Questo è, in sintesi, quello che i prossimi paragrafi si propongono di mostrare, osservando la trascendentalità del desiderio e le connessioni fra questo e altre tematiche fondamentali del pensiero di Gregorio di Nissa.

## 2. DESIDERIO E CONOSCENZA: IL RUOLO DELLA LIBERTÀ

Nell'*Introduzione* è stato già osservato il legame tra desiderio e conoscenza, tra facoltà desiderante e conoscitiva dell'uomo. Ora è importante notare come tali temi si arricchiscano e acquisiscano notevole rilevanza nella concezione teologica apofatica di Gregorio di Nissa. Come afferma von Balthasar, infatti, secondo il Nisseno «i nostri concetti sono solo remote analogie, vie di accesso all'infinitamente ricca realtà di Dio, segni simbolici, che ci indicano la direzione senza mai raggiungere il loro oggetto. C'è, tra il pensiero e il suo oggetto, lo stesso abisso che esiste tra la parola e il pensiero. [...] Il "logos della creazione", l'essenza delle cose, ci sfugge sempre. Solo Dio la conosce». <sup>6</sup> Parafraendo il Vescovo di Nissa, l'autore sostiene che dal momento che esiste un'insuperabile separazione (διάστημα) tra l'intelligenza umana e il Λόγος divino, tra l'Essere increato e gli esseri creati, l'unica via di conoscenza che rimane all'uomo consiste nel permanere nel movimento ascensionale che porta fino al Logos, movimento conoscitivo e appetitivo. Il teologo continua la sua riflessione spiegando che tale difficoltà è dovuta non tanto al fatto che l'oggetto del nostro desiderio e dell'intelletto sia irrazionale, quanto piuttosto alla sua grandezza, all'incomprensibile bellezza di Dio, di fronte alla quale l'unico atteggiamento possibile è la silente adorazione. <sup>7</sup>

A questo scopo, le *Omellerie sul Cantico dei cantici* si presentano come un testo essenziale in quanto Gregorio di Nissa spiega ai suoi uditori il contenuto misterico del testo biblico al fine di mostrare l'elemento essenziale dell'esistenza cristiana: l'amore gratuito, la capacità di amare il bene per amore del bene. Nella prima omelia egli dichiara, infatti, che «Il Signore, volendo salvare tutti gli uomini e farli giungere alla conoscenza della verità, indica in questo libro il modo perfetto e gioioso per conseguire tale scopo: la via dell'amore». <sup>8</sup>

Di fatto, all'ascolto, alla lettura meditata del testo biblico, segue l'ingresso e

<sup>6</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, Ignatius Press, San Francisco 1995, p. 92.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, p. 93 e Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* II, cap. 1, 105, 9, GNO I, 257, 22.

<sup>8</sup> *In Cant.* 1, GNO VI, 15, 15-18.

la crescita nel mistero di Dio: la Sposa nel *Cantico* giunge ad un amore e una conoscenza sempre più pura dello Sposo e così ogni uomo, tramite l'ascolto della fede, è introdotto nella comunione con il Padre e progredisce nello spirito di figliolanza che rende più chiara la comprensione del testo, che all'inizio appariva tanto oscuro. Infatti, ciascuno ama e desidera conoscere in maniera sempre più perfetta, come la Sposa del Cantico: con quella conoscenza che è propria dell'amante e che non è mai sazia del suo amato. Questo è il "filo rosso" delle *Omellerie* di Gregorio, nonché oggetto dell'articolo: il rapporto tra desiderio e vita, ovvero tra il fine contemplato, desiderato e amato, e l'umana disposizione o relazione (σχέσις) nei confronti del fine che è il Bene-Bello stesso.<sup>9</sup> Come scrive il Nisseno:

Chi si propone di giungere presto alla perfezione, [...] ama con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze non qualcuno dei beni che derivano da essa ma Colui che è la sorgente stessa di ogni bene. Senza dubbio, Colui che ci ha chiamati alla comunione con sé richiede questa disposizione d'animo [τὴν διάθεσιν] [*nda*: l'amore] alle anime di coloro che l'ascoltano.<sup>10</sup>

Pertanto, l'uomo che intraprende l'ascesi, il cammino verso la perfezione e la vita beata, deve scegliere di mettersi in cammino e, secondo l'autore, si può scegliere tale cammino solo nella misura in cui si ama, si desidera il fine, la meta del percorso. Ci troviamo di fronte a una concezione della morale pienamente teleologica, nel senso che il fine è sempre ciò che determina l'azione; in altre parole, la scelta è orientata a ciò che il soggetto desidera, e l'oggetto del desiderio è, in definitiva, ciò di cui l'uomo vuole essere partecipe, ciò a cui vuole conformarsi, diventandone immagine. In tale concezione la libertà diviene proprio il principio mediante il quale il soggetto coopera con Dio, in maniera più o meno perfetta, per modellare in sé l'immagine divina; potremmo dire, infatti, che la *προαίρεσις* nel pensiero di Gregorio di Nissa è un vero e proprio *principium individuationis*, nel senso che è ciò che fa sì che un uomo, una *persona*, sia quell'essere del tutto originale ed inconfondibile.<sup>11</sup> Per chiarire meglio tale concetto, vediamo uno dei passi della seconda omelia, quella, a mio avviso, più significativa dell'*In Canticum canticorum*:

<sup>9</sup> Su questo tema, rimando all'interessante studio di I. Vigorelli, che analizza le ricorrenze di *σχέσις* nell'*In Canticum canticorum* mettendo in luce i nessi esistenti tra i concetti di desiderio e relazione. Cfr. I. VIGORELLI, *Desiderio e beatitudine: schesis nell'In Canticum canticorum di Gregorio di Nissa*, «Annales Theologici», 11/28 (2014), pp. 277-300.

<sup>10</sup> *In Cant.* 1, GNO VI, 16, 5, 10-14.

<sup>11</sup> In questo senso mi sembra valida la definizione boeziana di *persona* come «naturae rationalis individua substantia» (*Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae*, caput III, PL 64, 1343), in quanto pone l'accento sull'assoluta originalità e irripetibilità di ogni uomo-persona. Cfr. E. PEROLI, *Essere persona: le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 23-24.

Dio elargì alla natura umana [τῇ λογικῇ φύσει] il dono dell'autodeterminazione [τὴν αὐτεξούσιον χάριν] e gli diede inoltre la capacità di ottenere quello che desiderava [δύναμιν εὐρετικὴν τῶν καταθυμίων], affinché ciò che si trova in nostro potere [τὸ ἐφ' ἡμῖν χώραν ἔχει] potesse essere realizzato; così il bene non viene mai conseguito in modo involontario e forzatamente ma è il risultato di una libera determinazione [κατόρθωμα προαιρέσεως γένοιτο]. Mentre ci lasciavamo condurre da questo movimento di autodeterminazione là dove ci sembrava opportuno dirigerci, in totale padronanza, qualcuno degli esseri creati abusò del suo potere e divenne il primo responsabile del male, come insegna l'Apostolo.<sup>12</sup>

Con queste parole Gregorio, di fatto, afferma una concezione della libertà come autodeterminazione e ritiene che il bene e il male siano frutto di una scelta; pensiero, questo, che era importante specificare e chiarire per distinguere la concezione cristiana dalle visioni eretiche, per lo più gnostiche e platoniche, che affermavano, ad esempio, la predestinazione e il dualismo dei principi.<sup>13</sup> Vi sono, inoltre, alcuni elementi interessanti da rilevare: *in primis*, il fatto che Gregorio utilizzi “τῇ λογικῇ φύσει” per indicare quella parte della realtà a cui Dio ha donato l'autodeterminazione, fa pensare che in questo passo il Niseno non si stia riferendo esclusivamente all'uomo ma probabilmente includa tutti gli esseri creati razionali, ovvero spirituali, quindi anche gli Angeli, che in quanto creati razionali e liberi possiedono anch'essi, come l'uomo, una natura razionale. Infatti, l'intero contenuto del passo citato ci mostra come Gregorio stia alludendo, in questo caso, non alla cattiva scelta dei progenitori, ma «al primo responsabile del male» in senso assoluto, quindi a Lucifero, il serpente tentatore, il διάβολος, il separatore, colui che, in quanto creatura inizialmente angelica, superiore e antecedente alla natura umana, ha operato la prima frattura a cui poi ha fatto seguito quella umana.<sup>14</sup> A mio avviso, l'autore vuole quindi sottolineare la profonda responsabilità dell'azione malvagia, dalle origini fino al peccato di cui ormai l'uomo ha esperienza.

Un'ultima caratteristica di rilievo consiste nella precisazione che il Niseno fa in questo passo, quando afferma che assieme all'autodeterminazione è stata donata alle creature razionali la capacità di ottenere quello che desiderano per realizzare «ciò che si trova in nostro potere [τὸ ἐφ' ἡμῖν χώραν ἔχει]». Di nuovo, vediamo che l'autore sottolinea la potenza dell'uomo, del suo desiderare, e, allo stesso tempo, ne circoscrive la forza: infatti, il termine χώρα è estremamente preciso, significa propriamente “spazio”, “posto”, “regione”,

<sup>12</sup> *In Cant.* 2, GNO VI, 55, 3-11.

<sup>13</sup> Per un approfondimento del rapporto tra concezione gnostica e dottrine platoniche è interessante il testo di G. CHIAPPARINI, *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinesimo della “Grande Notizia” di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

<sup>14</sup> Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Diavolo*, in *Dizionario*, cit., pp. 225-228.

“terra”, ha una valenza specificamente geografica e territoriale, fisica. È possibile, quindi, ipotizzare che Gregorio di Nissa lo utilizzi per, potremmo dire, delimitare il campo dell’azione umana: l’uomo è un essere creato e, per la differenza ontologica profonda che intercorre tra questo e l’Increato, con la sua azione libera, per quanto potente principio di autodeterminazione, non può “sconfinare” in territori che non gli appartengono. Come si vedrà meglio più avanti, l’apofatismo del Nisseno si pone in qualche modo come una sorta di *leitmotiv* di tutto il suo pensiero, dal momento che al centro della sua riflessione vi è la profonda differenza ontologica, l’abisso che separa la creatura e il suo Creatore e che solo la mediazione dell’Incarnazione può colmare.

La lettura del seguito del passo citato consente di proseguire l’analisi del tema della *προαίρεσις* nelle *Omèlie*:

la causa della realtà è unica per tutti gli esseri viventi, è come una madre. Ecco perché nelle creature razionali noi scorgiamo degli atteggiamenti che sono del tutto somiglianti gli uni con gli altri, come fossero tra loro sorelle; ma *la differenza della scelta* [ἡ δὲ τῆς προαίρεσεως διαφορὰ] *ha diviso in due la natura* [τὴν φύσιν διέσχισεν], *in relazione a ciò che è amico e a ciò che è nemico*; coloro, infatti, che *hanno interrotto la relazione col bene* [οἱ γὰρ ἀφαστῶτες τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως] e, per l’allontanamento da ciò che è migliore, hanno causato il male (infatti non c’è altra sussistenza del male se non la separazione dal meglio), pongono tutto l’impegno e il pensiero a trarre anche altri alla comunione [κοινωνίαν] con il male.<sup>15</sup>

In questo punto Gregorio di Nissa sta commentando le parole della sposa che nel *Cantico* si descrive in questo modo: «sono nera e bella, figlie di Gerusalemme, [...]. Non meravigliatevi vedendo che sono diventata nera, il sole, infatti, mi ha scrutata di sbieco. I figli di mia madre hanno lottato in me».<sup>16</sup> Queste parole vengono interpretate dall’autore come simbolo della corruzione avvenuta col peccato nella natura creata: l’uomo è diventato “nero”, bruciato dal sole, che in questo caso non ha la valenza positiva platonica del mito della caverna, ad esempio, ma «rappresenta la tentazione», dal momento che «il sole provoca danno quando la sua calura non viene attenuata dall’ombra dello Spirito, estesa dal Signore su costoro, a loro difesa».<sup>17</sup> Da quanto abbiamo letto nel passo citato, vediamo sintetizzata con estrema chiarezza l’idea della libertà come vero *principium individuationis* dell’uomo: infatti, dal momento che unica è la madre, la causa che ci dà la vita, ogni uomo è simile all’altro uomo, in quanto ciascuno è immagine di quel Dio che è Trinità, relazione e differenza. Allo stesso tempo, tuttavia, proprio perché l’uomo è immagine di questo Dio che è Uno e Trino, possiamo forse dire che sia nell’uomo sia in Dio vi è somiglianza e differenza, per il fatto di essere liberi e, in quanto liberi, intrinsecamente relazionali. Questo, a mio parere, è quanto il Vesco-

<sup>15</sup> *In Cant.* 2, GNO VI, 56, 3-11.

<sup>16</sup> *Ct* 1, 5-6.

<sup>17</sup> *In Cant.* 2, GNO VI, 51, 9-10.

vo di Nissa vuole trasmettere nell'affermare che «*la differenza della scelta* [ἡ δὲ τῆς προαιρέσεως διαφορὰ] ha diviso in due la natura [τὴν φύσιν διέσχισεν], *in relazione* a ciò che è amico e a ciò che è nemico», ovvero il fatto che è la *scelta*, la *προαίρεσις*, il libero orientamento della volontà, ciò che rende unica e irripetibile ogni persona nel suo agire storico. Ma qual è la scelta che determina in qualche modo la natura di ogni singola persona, tale da farla essere un “amico” o un “nemico” per gli altri? Gregorio stesso risponde, appena dopo, dicendo che «coloro, infatti, che *hanno interrotto la relazione col bene* [οἱ γὰρ ἀφροστωῖτες τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως], pongono tutto l'impegno e il pensiero a trarre anche altri alla comunione [κοινωνίαν] con il male». Pertanto, mi sembra che l'autore stia sostenendo che ciò che un uomo è – amico o nemico, ovvero incline al bene o suo oppositore – dipenda, per l'appunto, da ciò a cui sceglie di relazionarsi, dall'orientamento della sua volontà e del suo desiderio. Da questa frase del Nisseno risulta evidente, a mio avviso, l'idea per cui, poiché ogni uomo è creato a immagine e somiglianza della Trinità, anch'egli è chiamato alla *κοινωνία*, alla relazione con ciò che è altro da sé, ad un altro *individuum*, persona.<sup>18</sup> Tuttavia, questa struttura ontologica dinamica e relazionale, indicata dalla relazione col bene [πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσις], può essere interrotta; l'uomo è quindi davvero libero, veramente persona perché può scegliere chi essere – se diventare più o meno immagine di Dio, origine e fine della sua vita –, con chi relazionarsi, chi o che cosa amare. Eppure, per il fatto di essere immagine, realtà creata, ha dei limiti, come Gregorio di Nissa ha più volte specificato. Il “limite”, nel senso letterale di *limes*, confine, che vorrei qui evidenziare, è quello di poter sì scegliere a chi relazionarsi ma non il poter decidere di non essere in relazione. Infatti, per la differenza ontologica fondamentale che intercorre tra i due esseri – creato e non creato –, la relazione è già posta nell'essere, nel suo essere libero, persona, immagine.

### 3. DESIDERIO DELL'“ILLIMITATO”

Come osservato, nella visione antropologica di Gregorio di Nissa la *προαίρεσις* è il *principium individuationis*, in quanto ciò che un uomo è dipende dall'orientamento della volontà e del desiderio, da ciò a cui sceglie di relazionarsi.

<sup>18</sup> Cfr. al riguardo il bellissimo passaggio del trattato di Gregorio di Nissa: *Fine, professione e perfezione del cristiano* in cui il Nisseno utilizza l'efficace immagine dei colori paragonati alle virtù che permettono di realizzare un capolavoro il più possibile vicino al modello-Cristo: «giacché ciascuno è il pittore della propria vita, la volontà [προαίρεσις] è l'esecutrice di questo lavoro, e i colori per eseguire l'immagine sono le virtù [...]. Dobbiamo, nella nostra imitazione della bellezza [τοῦ κάλλους μίμησιν], usare per quanto è possibile puri i colori delle virtù mescolandoli tra loro ad arte, in modo da diventare *immagine dell'immagine* [τῆς εἰκόνοσ εἰκόνα] e da riprodurre la bellezza originaria attraverso un'imitazione il più possibile assidua: così si comportò Paolo, quando grazie alla sua vita virtuosa divenne imitatore di Cristo», GNO VIII/1, 196, 3, 9-14.

Occorre però precisare che tale concezione non fa venire meno la dignità irriducibile della persona, non è “volontaristica”, nel senso che ciò che un uomo è dipende dai suoi atti. Al contrario, la visione ontologica del Nisseno, mostra come la persona umana possiede i suoi atti in se stessa e per se stessa, ma non da se stessa, in quanto non si crea da sé, dal punto di vista metafisico. Il suo essere è partecipato dall’Essere increato, dall’*Ipsum esse subsistens*, come dirà l’Aquinata. Attingendo dalla Rivelazione cristiana, Gregorio sostiene che all’origine di ogni persona umana vi è un libero atto creatore di Dio, che la istituisce, come una “novità nell’essere”, a sua immagine e somiglianza. La dignità della persona deriva pertanto dalla sua origine e dal suo essere attuale, è a priori perché ontologica.

Un’ulteriore prova di quanto la dimensione creaturale della persona umana sia fondamentale nell’antropologia di Gregorio di Nissa è data dal tema centrale dell’articolo: il desiderio dell’“Illimitato”, ovvero di Colui che ci precede e ci supera per la Sua infinità, e che, ciononostante, non annichila l’uomo ma gli consente di giungere alla felicità, alla vera e piena realizzazione proprio nel suo limite, nella sua natura data, ma dinamica, in quanto libera e desiderante. Questo è quanto Gregorio di Nissa intende esprimere mediante il concetto di ἐπέκτασις, tema centrale nel pensiero del Nisseno, nonostante compaia un’unica volta nelle *Omellerie sul Cantico*, ma che, come diversi studi hanno sottolineato, risulta fondamentale in tutte le opere del Cappadoce, dove egli non impiega il termine esatto ma ne esprime il significato<sup>19</sup>. Ad ogni modo, per comprendere cosa si intenda con questo termine, va detto che ἐπέκτασις significa “l’essere protesi verso” e appare nella sesta omelia sul Cantico in riferimento a *Fil 3, 13* per indicare l’ascesa dell’uomo verso Dio, ovvero il perpetuo dimenticarsi di ciò che resta indietro per spingersi in avanti. Per il Vescovo di Nissa, infatti, la tensione verso Dio si sviluppa in un continuo *crescendo*, come spiegato nel seguente passo alla fine della prima omelia:

l’anima, la sposa espone una *dottrina più elevata* [ὑψηλοτέρας φιλοσοφίας] e afferma, *con parole umane, l’inaccessibilità e inafferrabilità della potenza divina* [τὸ ἀπρόσιτόν τε καὶ ἀχώρητον τῆς θείας δυνάμεως] dichiarando: “il tuo nome è un profumo effuso [μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομά σοι]”. Mi sembra che con questa frase intenda questo: *non è possibile comprendere la natura divina infinita, racchiudendola in una definizione* [οὐκ ἔστιν ὀνοματικῆ σημασία περιληφθῆναι δι’ ἀκριβείας τὴν ἀόριστον φύσιν]. Al contrario, il vigore espressivo dei concetti e il significato delle parole e dei nomi, sebbene si possano vantare di aver raggiunto un livello altissimo, degno del divino,

<sup>19</sup> Si veda, ad esempio, J. DANÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, pp. 317-339; L. F. MATEO-SECO, *Epékta-sis*, in *Dizionario*, pp. 243-247 e T. BÖHM, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg: philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Brill, Leiden 1996.

non sono ancora tali da poter delimitare la realtà stessa; i ragionamenti attingono all'invisibile soltanto per congetture e immagini. [...] possiamo farci un'idea, per analogia [ἔκ τινος ἀναλογίας], della natura incomprensibile. Qualsiasi nome noi pensiamo per definire il profumo della divinità [...], non cogliamo certo l'essenza di un tale unguento [ὄνομα γνωριστικὸν τοῦ τῆς θεότητος μύρου] solo a parole, ma ci limitiamo a tracciare qualche indicazione grazie allo studio della *teologia* che è soltanto una lieve esalazione della qualità del profumo divino [βραχὺ τι λείψανον ἀτμοῦ τῆς θείας εὐωδίας τοῦς θεολογικοῖς ὀνόμασιν ἐνδεικνύμεθα].

[...] *l'unguento della natura divina, nella sua essenza, trascende ogni nome e ogni concetto* [τὸ τῆς θεότητος μύρον, ὃ τί ποτε κατ'οὐσίαν ἐστίν, ὑπὲρ πᾶν ἐστὶν ὄνομά τε καὶ νόημα].<sup>20</sup>

In questo commento di Ct 1, 3, il Nisseno afferma chiaramente l'ineffabilità e infinità – in quanto non circoscrivibile – della natura divina, spiegando che il nome dello Sposo è un “profumo effuso”. Questo aspetto diviene molto significativo in quanto richiama – per allusioni e immagini – il desiderio, la passione, la bellezza, oggetto principale delle *Omèlie*, in quanto sono ciò che muove la Sposa nella sua ricerca verso lo Sposo, l'Amato, il Bene-Bello.

Il passo citato ci permette, infatti, di fare luce sui due aspetti per cui la concezione dell'ἐπέκτασις di Gregorio di Nissa appare particolarmente rilevante: il primo è quello di argomento più teologico, riguardante l'infinità di Dio; il secondo, invece, è di natura antropologica dal momento che tratta il tema del desiderio da un punto di vista specificamente relazionale, e della partecipazione dell'umano al divino.

Per quanto riguarda l'infinità divina, l'autore dicendo che «il vigore espressivo dei concetti e il significato delle parole e dei nomi, *sebbene si possano vantare di aver raggiunto un livello altissimo, degno del divino*, non sono ancora tali da poter delimitare la realtà stessa» e che «i ragionamenti attingono all'invisibile soltanto per congetture e immagini», spiega, da un lato, come Dio sia davvero ineffabile, assolutamente trascendente e, quindi, al di sopra di ogni concetto per la mente umana; ma allo stesso tempo, afferma come tale infinità e differenza non abbia una valenza completamente negativa, in quanto l'uomo, applicando le sue forze, può raggiungere un livello altissimo nella conoscenza, «degno del divino», anche se questa non sarà mai completa a causa della differenza ontologica, del δῖαστημα.

Ciò che risulta più interessante e che rappresenta un'ulteriore novità del pensiero cristiano elaborato dal Vescovo di Nissa, consiste nel fatto che Gregorio è il primo a introdurre il tema dell'infinità in modo concettualmente consapevole, superando il pensiero filosofico greco che riteneva perfetto solo ciò che era concluso, circoscrivibile.<sup>21</sup> Egli, infatti, proseguendo lo sviluppo

<sup>20</sup> *In Cant.* 1, GNO VI, 36, 12 - 37, 14.

<sup>21</sup> Per approfondire la concezione filosofica dell'infinito propria del Nisseno, si veda il

filosofico-religioso già raggiunto nel IV secolo, sostiene l'infinità di Dio e il cammino mai definitivamente concluso dell'uomo verso di Lui – ἑπέκτασις, appunto – strettamente legato all'infinità.<sup>22</sup> Gregorio di Nissa concepisce, quindi, l'anima umana come in continuo movimento tale che, attraverso un'ascesa verso l'alto – come nell'*In Canticum canticorum* –, o camminando in avanti – come nel *De beatitudinibus* –, deve sempre rivolgersi verso questo Dio "umanamente incomprensibile". Egli sottolinea anche – quasi in maniera paradossale – la perfezione di questo movimento che si avvicina alla sua meta, sempre più sfuggente, solo in un continuo superamento della posizione ogni volta raggiunta – come spiega l'immagine dei gradini della scala contenuta nella seconda delle *Omelie sulle beatitudini* – e, quindi, in una sempre nuova brama, che non ammette nessun definitivo appagamento. La novità consiste nel fatto che questa sete del Divino mai appagata, nel pensiero di Gregorio di Nissa, vada intesa allo stesso tempo sia in senso intellettuale che passionale: egli, pur parlando di ἀπάθεια, non intende la vita beata come completamente "apatica", assolutamente libera dalle passioni, ma piuttosto come una condizione di armonia tra tutte le dimensioni dell'uomo. Tale concezione delle passioni e del desiderio, come qualcosa non da condannare, ma da ordinare verso la meta per permetterci di crescere e raggiungerla più velocemente, è tanto radicale nel Nisseno da indicare lo stesso *Cantico dei cantici* come il testo più sublime in quanto

trascende quelle realtà a cui rinviano le altre composizioni bibliche. Gli uomini non possono trovare o comprendere qualcosa di più grande da sperimentare. Se questo è vero, *la più veemente delle passioni rivolte al piacere (intendo la passione erotica [ἔρωτικὸν πάθος]) è stata messa ad esempio, in modo enigmatico, di come conducono le dottrine, affinché impariamo, con questo, che l'anima, rivolta all'inaccessibile bellezza della natura divina, bisogna che sia intenta a desiderarla in modo tanto appassionato quanto il corpo si dispone* [lett: ha la disposizione/"relazione"; ἔχει τὸ σῶμα τὴν σχέσιν] verso ciò che gli è connaturale e affine [πρὸς τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον], *avendo permutato la passione con l'impassibilità [εἰς ἀπάθειαν τὸ πάθος], e così, spenta ogni tendenza corporea, solo per lo Spirito arda amorosamente in noi il pensiero [τὴν διάνοιαν] scaldato dal fuoco, quel fuoco che il Signore venne a gettare sulla terra* (cfr. Lc 12,49).<sup>23</sup>

In questo passo è interessante soffermarsi sul termine σχέσις, il quale, in questa ricorrenza, specifica ulteriormente il legame tra desiderio e conoscenza, presentando la caratteristica necessaria alla disposizione interiore dell'uomo

testo di T. BÖHM, *Theoria*, cit., in particolare pp. 137-164 in cui Böhm analizza il tema dell'infinità divina espressa nel *De vita Moysis* e nell'*In Canticum canticorum*, confrontandola, poi, con il pensiero di Platone, Aristotele e Plotino.

<sup>22</sup> Cfr. L. KARFÍKOVÁ, *Infinito*, in *Dizionario*, cit., pp. 349-351.

<sup>23</sup> *In Cant.* 1, GNO VI, 27, 5-15.

affinché possa conoscere Dio. Infatti *σχέσις*, in questo caso, è riferito ai piaceri del corpo a cui questo «si dispone» [*ἔχει τὸ σῶμα τὴν σχέσιν πρὸς τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον*]; Gregorio intende, quindi, l'attrazione verso ciò che è connaturale e affine al corpo. Il cambiamento del *πάθος* per *ἀπάθεια* indica l'essersi liberati dalla passione corporea, ma non dal desiderio che invece, per lo Spirito, cresce come disposizione alla conoscenza [*διάνοια*]. In questo modo, la narrazione del Cantico dei Cantici offre, secondo quanto ne ricava il Nisseno, l'esemplificazione di come possa essere forte il desiderio di Dio nella mente dell'uomo quando, abbandonati i desideri della carne, egli orienta la sua attenzione ai desideri dettati dallo Spirito.

Allo stesso tempo, però, è significativo il fatto che il Cantico dei cantici venga indicato come il testo che ci introduce in maniera più perfetta ai misteri divini, avendo come oggetto l'amore passionale – definito, addirittura, «*ἔρωτικὸν πάθος*» – tra un uomo e una donna, anche se immagine della relazione tra Cristo e la Chiesa/ anima. Forse, il Nisseno intendeva mostrare come ogni dimensione della persona – anima e corpo, che nella visione cristiana sono assolutamente inscindibili – sia creata come immagine della perfezione divina e a questa tenda, desiderando parteciparvi. La libertà diviene, quindi, ancora una volta fondamentale dal momento che solo per scelta – non per necessità – l'uomo può permutare «la passione con l'impassibilità [*εἰς ἀπάθειαν τὸ πάθος*]», e così «spegnere ogni tendenza corporea», per far sì che «solo per lo Spirito arda amorosamente in noi il pensiero».

Per comprendere meglio la radicale novità che tale concezione antropologica del desiderio apporta dal punto di vista morale ed esistenziale, vale la pena soffermarsi a esaminare un ricchissimo passo della quarta delle *Omelie sulle Beatitudini*:

Nulla di quanto si ricerca nella vita nell'ambito del piacere [*οὐδὲν τῶν καθ' ἡδονὴν*] può raggiungere la pienezza [*πλήσμιον γίνεται*] per chi lo ricerca ma, come dice in enigma la Sapienza, vaso forato è l'impegno profuso nei piaceri (*Pr* 23,27). [...] solo lo zelo che nasce in noi nell'ambito della virtù è cosa salda e realmente esistente. Infatti, colui che ha compiuto qualcosa di elevato, come la temperanza, o la moderazione, o la pietà verso il divino, o qualche altro degli insegnamenti sublimi del Vangelo, per ogni azione ha la gioia non passeggera e instabile, ma salda, permanente, e che si estende per tutto l'arco della vita [*τῷ τῆς ζωῆς διαστήματι*].

Perché? Perché è possibile che queste cose operino senza limiti di tempo, e in tutta la durata della vita non esiste il momento che provoca sazietà [*κόρον*] per essere attivi nel bene.

Il possesso della virtù, per coloro nei quali questa si sia insediata saldamente, non è misurato dal tempo, né delimitato dalla sazietà [*οὐ χρόνω μετρεῖται, οὔτε κόρω περιορίζεται*], ma offre sempre, a chi vive in linea con essa, la percezione sempre fresca, nuova e appena sbocciata di godere dei propri beni. Perciò a coloro che hanno fame di questo, Dio Parola promette la pienezza, una pienezza che infiamma con la sazietà l'appetito [*τὴν πλησμονὴν ἐπαγγέλλεται πλησμονὴν ἐξάπτουσαν κόρω τὴν ὄρεξιν*],

non la smorza. Infatti, al desiderio della virtù è seguito il possesso dell'oggetto del desiderio, e il bene che nasce ha portato nell'anima la gioia senza fine.<sup>24</sup>

In questo passo, Gregorio di Nissa si distanzia dalla concezione del desiderio neoplatonica caratterizzato dalla sazietà (κόρος) secondo cui la pienezza divina provocava nell'essere che è a contatto con la materia un senso negativo di saturazione e di ebbrezza.<sup>25</sup> Il Vescovo di Nissa, invece, afferma che l'uomo sperimenta il *koros* solo nell'ambito delle realtà sensibili e del piacere. Esso si traduce in un senso di frustrazione che impedisce di fatto la soddisfazione e rende insaziabili, come mostra l'immagine sapienziale del vaso forato. La tensione verso Dio, al contrario, non può conoscere la sazietà: Dio è infinito e perciò non è possibile riempirsi di Lui fino alla saturazione. L'uomo infatti è chiamato a non saziarsi mai del desiderio di Dio, anzi ad impegnarsi per tenerlo continuamente vivo. Inoltre, questo diviene possibile perché il desiderio convive con un godimento, una soddisfazione del desiderio che perciò non è rimandato all'infinito, ma è dato in modo progressivo e alimenta il desiderio stesso.

La sazietà promessa dalla beatitudine pertanto non è il κόρος ma la πλησμονή, la pienezza. In questa si ha contemporaneamente il compimento dell'appetito, che viene soddisfatto, e la sua rigenerazione. Si viene così a creare una relazione circolare tra appetito e pienezza che prelude al movimento di progressione infinita connesso al tema dell'ἐπέκτασις. La beatitudine, dunque, non è una condizione di staticità, dove il desiderio, assorbito dalla sazietà, non ha più ragione d'essere, ma nemmeno si esaurisce nella tensione propria della virtù: essa è allo stesso tempo anche appagamento e soddisfazione progressivamente sempre più grandi.

Un'ultima conferma della novità del pensiero di Gregorio di Nissa nella dottrina dell'*epéktaſis*, viene alla luce in questo mirabile passo della quinta omelia, in cui l'autore riflette sulla condizione dell'uomo nella storia:

Un tempo il genere umano si era cristallizzato nel gelo dell'idolatria [τῷ τῆς εἰδωλολατρίας κρυμῶ]. *Gli uomini, che sono sempre in fase di trasformazione, si erano rivolti verso dèi immobili* [τὸ ἀνθρώπινον τῆς εὐκινήτου φύσεως τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὴν τῶν ἀκινήτων σεβασμάτων φύσιν μεταβληθείσης] e così avvenne per loro come leggiamo nella Bibbia: "Sia come loro chi li fabbrica e chiunque in essi confida" (*Sal* 113, 16). [...] Infatti, come *le persone che guardano la vera divinità ricevono le caratteristiche della natura divina*, [οἱ πρὸς τὴν ἀληθινὴν θεότητα βλέποντες ἐφ' ἑαυτῶν δέχονται τὰ τῆς θείας φύσεως ἰδιώματα] così colui che onora idoli assurdi (*Ez* 36, 25-26) viene anch'egli trasformato in ciò che adora e da uomo decade in pietra.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> GREGORIO DI NISSA, *In Beatitudinibus*, 4, GNO VII/2, 119, 16-19; 120, 5-14, 25; 121, 1-5, 16-21.

<sup>25</sup> Cfr. G. REALE, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 426-428, 449-474; I. POCHOSHAJEW, *Plotino*, in *Dizionario*, cit., pp. 470-472.

<sup>26</sup> *In Cant.* 5, GNO VI, 147, 6-14. Il passo citato del libro del profeta Ezechiele sono le paro-

Risulta molto originale ed efficace l'immagine che utilizza Gregorio per spiegare la corruzione che il peccato – che consiste fondamentalmente nel non amare, nel non guardare il vero Dio ma rivolgersi agli idoli, a ciò che non è l'Increato ma è “fabbricato” da mani umane – crea nella natura umana: quest'ultima è, infatti, ritenuta essenzialmente *mutevole*, «sempre in fase di trasformazione [τὸ ἀνθρώπινον τῆς εὐκινήτου φύσεως]», dinamica, in quanto relazionale. Di fatto, è ancora una volta la *προαίρεσις*, la libera scelta a rendere l'essere umano più o meno conforme alla sua vera immagine o, al contrario, a trasformarlo in qualcosa di totalmente diverso e inferiore, a farlo “decadere da uomo in pietra”. Pertanto, si può affermare come la relazione vera sia quella che – nella libertà – aiuta l'altro e lo sostiene nella crescita verso la perfezione; quella relazione che amando attira a sé l'amato perché vede in lui il bene-bello che desidera in misura sempre maggiore.

#### 4. CONCLUSIONI

Per concludere, è opportuno soffermarsi sul tema messo in luce da quest'ultimo passo dell'*In Canticum*, ovvero la mutevolezza che caratterizza la realtà creata. L'uomo, infatti, si distingue da Dio per il fatto che questi è inalterabile ed eterno, mentre egli è soggetto a cambiamento. Come osserva Daniélou,

il movimento è un passaggio dal non-essere all'essere, che è la permanenza stessa del rapporto tra l'Increato ed il creato. Lo spirito creato non può in alcun modo aver coscienza di una mancanza riguardo ad un bene più grande, poiché non vi è ancora in lui nessuna capacità riguardo a questo bene più grande. Ma è l'azione di Dio, che crea in lui questa nuova capacità.<sup>27</sup>

Tale movimento deve necessariamente tendere ad un fine-bene desiderato che dev'essere soddisfatto. La dottrina dell'*ἐπέκτασις* spiega, infatti, come in ogni istante il desiderio è appagato, ma che il bene, per la sua natura diffusiva, dilata l'ampiezza dell'anima rendendola così capace di ricevere un bene più elevato. In questo modo la crescita è concepita come una sintesi di *κίνησις* e *στάσις*, poiché il movimento – che è posto ontologicamente, per natura, non è accidentale – non compromette mai ma, al contrario, stabilizza ciò che era già stato acquisito. Pertanto, dal momento che la mutevolezza è origina-

le che Dio rivolge al Suo popolo Israele: «Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne». Desidero ringraziare il prof. J. Warren Smith (Duke Divinity School, Durham, USA) per avermi fatto scoprire la bellezza di questo passo delle *Omellerie* in relazione al tema dell'*epéktasis*, durante il suo intervento al “XIII International Colloquium on Gregory of Nyssa” (Pontificia Università della Santa Croce, 17-20 settembre 2014).

<sup>27</sup> J. DANIELOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeosofica, Roma 1991, pp. 155-156.

riamente posta, anche il desiderio diviene elemento essenziale della natura umana.

Così anche il problema del male trova una risposta: infatti, non è la libertà come tale a rendere possibile il male ma è la sua congenita mutabilità. Pertanto la questione centrale diviene quella del “buon movimento” della libertà, nella sua capacità di scegliere dove orientarsi, dilatando o restringendo la sua apertura relazionale, il desiderio. L’insuperabile separazione della Creazione è, quindi, ciò che spiega la dinamicità della realtà creata e la tensione dell’uomo; infatti,

la τροπή (mutevolezza), in quanto passaggio dal non-essere all’essere, [...] da una parte, implica che la libertà creata non possiede il bene per natura e che quindi può perderlo: questo è il fondamento della libertà come instabilità ed è ciò che rende possibile il male. Dall’altra parte, implica che il passaggio dal nulla all’essere è ciò che costituisce la realtà ultima della libertà creata. Ora questo, che è vero per la sua origine, rimane tale per tutta la sua esistenza. [...] Soltanto la trascendenza, situando ἄτρεπτος (immutabile) al di là dell’uomo, permette di accettare senza riserve la mutabilità, la τροπή dello spirito.<sup>28</sup>

L’intuizione fondamentale di Gregorio di Nissa consiste quindi nell’aver dato una valutazione positiva al concetto di mutabilità scoprendovi la caratteristica costitutiva dell’essere creato, sia in quello che lo distingue radicalmente dall’Increato, sia in quello che gli conferisce la sua consistenza propria, in relazione di origine e di fine con l’Essere increato.

A questo punto è possibile cogliere ciò che differenzia il pensiero gregoriano dalla concezione del desiderio aristotelica messa in luce nell’introduzione; infatti, secondo lo Stagirita, desiderio e ragione sono due elementi fondamentali della scelta che è data dall’intelletto che conosce ciò che è giusto compiere per seguire una condotta di vita virtuosa. L’errore, pertanto, consiste fondamentalmente nell’ignoranza, è una questione che riguarda la ragione più che la volontà e l’orientamento del desiderio.<sup>29</sup> Inoltre, come visto, per Aristotele il desiderio è motore del pensiero, della vita secondo virtù che permette al pensiero teoretico di diventare pensiero pratico. Il fine del desiderio è, pertanto, intellettualistico, qualcosa che non ha a che vedere con il desiderio in se stesso ma che lo supera nella contemplazione teoretica del Motore immobile, «Νοῦς νοήσεως».<sup>30</sup> Al contrario, per il Nisseno il desiderio è una dimensione antropologica fondamentale che non ha altri fini se non il retto orientamento del desiderio stesso per amare con sempre maggior perfezione.

Per concludere, l’uomo, *imago Dei*, è già in relazione dall’eternità e per l’eternità, pur nella sua limitatezza e fragilità – in quanto mutabile – che, nella

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 159-160.

<sup>29</sup> Cfr. *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110b 20-25.

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, x, 6-8, in particolare, 8, 1178b 20-35.

concezione gregoriana dell'ἐπέκτασις, non sono più conseguenza irrimediabile della colpa adamitica, ma divengono mezzo di santificazione, per tornare all'origine senza una restaurazione dello stato primitivo, che non è rimpianto ma è, invece, superato. Questo è il paradosso della perfezione umana: Dio ha liberato l'umanità dal peccato, dagli errori, dalle cadute, trasformando la condizione instabile, creaturale dell'umanità nel mezzo per giungere alla liberazione e perfezione. Così nella condizione finale dell'uomo, il desiderio non sarà estinto ma ristabilito nella sua capacità positiva di crescere, di perfezionarsi e perfezionare nella relazione, di essere fecondo e generare.

*ABSTRACT: Desire is often identified with passions, something to tap into, to curb, according to the Neoplatonic and Stoic conception of emotions. On the contrary, desire is one of the essential anthropological features which is not only a property of the appetitive power but also of the intellect as it would not know the objects if it was not attracted by them. This article studies the conception of desire according to Gregory of Nyssa, related to other important topics such as freedom, relationship, difference between uncreated Being and created reality, showing the very importance of desire which becomes an integral part of the relationship between God and the human being in this life and in the heavenly one.*

*KEYWORDS: desire, relationship, freedom, passions, mutability.*