

Édité par
Marie-Anne Vannier

La Création chez les Pères

Tiré à part



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

ISBN 978-3-0343-0617-1

© Peter Lang SA, Editions scientifiques internationales, Berne 2011
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Berne; info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net

Originalità e attualità della concezione agostiniana della creazione

La rilettura di Hannah Arendt

Donatella PAGLIACCI
Università di Macerata

1. Presentazione

La figura e l'opera di Agostino occupano nella produzione di Hannah Arendt un posto di primo piano, come confermano i numerosi studi dedicati al rapporto tra questi due grandi interpreti del pensiero¹.

- 1 R. BODEI, « Hannah Arendt interprete di Agostino », dans Aa. Vv. *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, R. ESPOSITO (ed), Istituto Italiano per gli studi Filosofici, Napoli, 1987, p. 113-121 ; J. C. STARK, « Augustine and Hannah Arendt on the Will: A Complex Tradition », dans Aa. Vv., *Congresso internazionale su sant'Agostino nel XVI centenario della conversione*, II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, p. 509-524 ; J. VECCHIARELLI SCOTT, « Medieval sources of the Theme of free Will in Hannah Arendt's *Life of the Mind* : Augustine, Aquinas and Scotus », *Augustinian Studies* 18 (1987), p. 107-124 ; C. MORALI, « Combien d'amours...? À propos de Der Liebesbegriff bei Augustin de Hannah Arendt (1929) », dans *Saint Augustin. Dossier conçu et dirigé par P. Ranson (Les Dossiers H), Âge d'Homme, Lausanne 1988*, p. 448-462 ; T. BREIDENTHAL, « Jesus is My Neighbor: Arendt, Augustine, and the Politics of Incarnation », *Modern Theology* 14 (1998), p. 489-503 ; J. C. ESLIN, « Le pouvoir de commencer. Hannah Arendt et Saint Augustin », *Esprit*, p. 146-153 ; R. BEINER, « Love and Wordliness: Hannah Arendt's Readings of Saint Augustine », dans Aa. Vv., *Hannah Arendt Twenty Years Later*, Cambridge 1996, p. 269-284 ; C. T. MATHEWES, *The Challenge of Tragedy for the human Good: the Augustinian Proposals of R. Niebuhr and H. Arendt*, Ann Arbor 1999 ; P. BURNELL, « Is the Augustinian Heaven Inhuman ? The Arguments of Martin Heidegger and Hannah Arendt », *Augustinian Studies* 30 (1999), p. 283-292 ; J. VECCHIARELLI SCOTT,

Nella presente ricerca cercheremo di confrontarci con la nozione agostiniana di creazione, da cui dipendono una certa visione della libertà e della dignità dell'essere umano elaborate da Hannah Arendt. Come è stato opportunamente rilevato « nel pensiero arendtiano il riferimento ad Agostino occupa una posizione strategica² » e decisiva, che può essere compresa cercando di enucleare qualche motivo di particolare rilevanza speculativa.

L'interesse della Arendt nei confronti dell'idea di creazione espressa da Agostino è confermato dalla ripresa del tema in molte delle sue opere principali. In questa sede proveremo a soffermarci su almeno tre momenti della riflessione arendtiana, non senza tuttavia un preliminare riferimento alle conseguenze antropologiche della creazione nell'impianto agostiniano. Le opere della Arendt alle quali ci accosteremo sono rispettivamente: la tesi di dottorato dedicata al tema dell'amore in Agostino (*Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*); l'opera consacrata all'azione (*The human condition*) e,

« Hannah Arendt's Secular Augustinianism », *Augustinian Studies* 30 (1999), p. 293-310; L. BOELLA, « Hannah Arendt. Amor mundi », dans L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI (éds), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento 1*, Città Nuova – Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 2000, p. 125-146; D. GRUMETT, « Arendt, Augustine, and Evil », *The Heythrop Journal* 41 (2000), p. 154-169; D. HAMMER, « Freedom and Fatefulness: Augustine, Arendt, and the Journey of Memory », *Theory, Culture & Society* 17 (2000), p. 83-105; C. T. MATHEWES, *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; M. MILES, « Volo ut sis: Arendt and Augustine », *Dialog: A Journal of Theology* 41 (2002), p. 221-224; B. BLANS, « De menselijke existentie, de liefde en de maatschappelijke ordening. Augustinus gelezen door Martin Heidegger, Martha Nussbaum & Hannah Arendt », dans *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking* (ed. P. GEEST, J. OORT), Leuven, Paris, Dudley, Mass. 2005, p. 481-496; M. J. SCANLON, « Arendt's Augustine », dans J. D. CAPUTO, M. J. SCANLON (éds), *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 2005, p. 159-172; L. BOELLA, « Arendt, Hannah », dans A. D. FITZGERALD (éd.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. ALICI e A. PIERETTI, Città Nuova, Roma 2007, p. 225-227; G. CATAPANO, *Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà*, *Etica & Politica* 10 (2008), p. 12-27.

2 L. BOELLA, « Arendt, Hannah », dans A. D. FITZGERALD (éd.), *Agostino...*, op. cit., p. 225.

infine, il suo ultimo lavoro dedicato alla vita della mente (*The Life of the Mind*).

L'andamento diacronico della ricerca rivela l'approfondimento progressivo, da parte della Arendt, della consistenza ontologica della creazione e mostra la necessità da parte della creatura di riferirsi alla sua origine per scoprire la genesi della propria capacità di agire.

Nell'azione, libertà e potere di dare inizio a qualcosa di nuovo convergono. Su questo punto la Arendt, a nostro avviso non senza ambiguità, rivela dall'inizio alla fine il suo debito nei confronti di Agostino, che fu il primo filosofo a porre in maniera radicale la questione dell'*initium*.

Prima di addentrarci nel confronto tra Hannah Arendt ed Agostino è bene, tuttavia, accostarci, se pur brevemente, al tema della creazione che costituisce uno snodo cruciale nella riflessione agostiniana, in cui convergono elementi speculativi di natura ontologico-antropologica e religioso-spirituale³.

2. L'impronta trinitaria nella creatura umana

A prescindere dalle lunghe e meditate dispute concernenti l'opera della creazione⁴ ed in particolare della genesi della coppia umana, esposte, come noto, nel *De Genesi contra manichaeos* (388-389), nel *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393/395-426), nelle *Confessiones*, XI-XIII (397/404), nel *De Genesi ad litteram* (399/404/411-416), e nel *De civitate Dei*, XI (416), ciò che interessa rilevare è « il nucleo metafisico più profondo del pensiero agostiniano, che riconosce l'esistere come modalità creaturale di essere, indelebilmente segnata da un debito

3 Per un approfondimento qualificato e puntuale sulla creazione in Agostino si veda il pregevole studio di M.-A. VANNIER, « Creatio », « conversio », « formatio », *chez S. Augustin*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1997, p. XXXI sqq.

4 Nel presente paragrafo verranno ripresi temi già espressi in un nostro studio pubblicato di recente: « Dignità e fragilità della condizione umana. Una rilettura dell'antropologia di Agostino di Ippona », *Firmana* XVII (2008), 1, p. 77-107.

ontologico⁵ ». Da qui proveremo a ricostruire e riscoprire il modo in cui l'Ipponate interpreta il progetto divino sull'esistenza umana, per cui l'uomo è sempre essenzialmente un bene, orientato al bene⁶. Questa elezione è decisiva anche per comprendere tanto il valore della libertà, quanto quello della responsabilità.

Proveremo a questo punto a ripercorrere, seguendo un andamento diacronico, i contributi dei singoli commentari alla Genesi per ricomporre le tessere sparse del variegato mosaico dell'antropologia agostiniana.

Agostino, nel *De Genesi contra manichaeos* (388-389), in aperta polemica con i manichei, chiarisce in che modo deve essere interpretato il racconto biblico della creazione e si preoccupa di ribadire la natura non solo buona⁷, ma finanche *molto* buona⁸, di tutte le nature uscite dalle mani del creatore⁹. Nel caso della creazione dell'uomo poi, oltre a confutare le obiezioni dei manichei che ridicolizzano il modo cristiano di intendere la somiglianza con il creatore, Agostino suggerisce come deve

5 L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma 1999, p. 64.

6 « La superiorità dell'uomo sta, al contrario, nel fatto che Dio creò l'uomo a propria immagine, poiché gli diede un'anima spirituale e un'intelligenza, per cui è superiore agli animali bruti, come abbiamo spiegato più sopra. Se però l'uomo non comprenderà a quale onore egli è stato elevato al fine di compiere il bene, sarà paragonato agli animali bruti, al di sopra dei quali è stato [invece] elevato » (*De Gen. ad litt.* VI, 12, 21).

7 « Allo stesso modo che sono buone tutte le cose create da Dio, ma non sono buone com'è buono Dio poiché è stato lui a crearle, mentre quelle sono state create » (*De Gen. c. man.* I, 2, 4).

8 « Poiché la Scrittura, trattando d'ogni singola opera, diceva soltanto: *E Dio vide ch'è una cosa buona*, mentre parlando di tutte le opere, non le bastò dire *buone*, ma aggiunse altresì *molto*. Se infatti si riscontra che ciascuna delle opere di Dio, quando vengono considerate dai saggi nella specie propria di ognuna di esse, ha delle misure, delle proporzioni e un ordine eccellenti, quanto più eccellenti avranno queste proprietà tutte le opere insieme, vale a dire tutto l'universo che, nel suo complesso, è costituito da ciascuna di esse riunite in unità? Infatti ogni cosa bella, che risulta composta di parti, è molto più eccellente nella sua interezza che non nelle sue parti » (*De Gen. c. man.* I, 21, 32).

9 La Manfredini ha voluto rimarcare il carattere positivo della creazione secondo la prospettiva cristiana. Ciò che non deve essere sottovalutato, secondo l'Autrice è proprio la « genesi verbale » dell'universo creato e quindi l'intima relazione tra trascendenza e immanenza (Cf. T. MANFERDINI, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Bologna 1995, p. 99).

essere interpreta la Scrittura quando « afferma che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, lo afferma riguardo all'interiorità dell'uomo ov'è la ragione e l'intelligenza¹⁰ ».

Dalla somiglianza spirituale deriva anche la superiorità dell'uomo su tutti gli altri esseri viventi, come si evince osservandone la stessa forma eretta del suo corpo. Se è vero che il neoplatonismo ha contribuito al definitivo distacco dal materialismo manicheo, indicandogli la via per contemplare la superiorità della dimensione spirituale su quella corporea, è altresì doveroso ammettere, come fa anche S. J. Duffy, che Agostino « si discosta dall'antropologia neoplatonica su un punto cruciale: per lui il corpo non è la prigionia dell'anima e così pure non è una punizione divina; piuttosto è Dio stesso che vuole che gli uomini siano insieme anima e corpo e li crea proprio così¹¹ ».

Una conferma di ciò si può ricavare seguendo il suo pensiero quando descrive minuziosamente la creazione dell'uomo dal « fango della terra » (Gn 2, 7). Agostino, infatti si preoccupa di chiarire che il fango e l'acqua rappresentano, non la corruzione dell'uomo, quanto piuttosto la mescolanza del corpo e dell'anima che compongono l'unità armonica dell'essere umano destinato, anche dopo il peccato, all'incorruttibilità¹². La questione dell'origine dell'anima, qui affrontata, è decisamente più controversa. Il primo quesito da risolvere concerne la contemporaneità della creazione di anima e corpo. Da qui occorre poi di stabilire se l'anima sia stata creata prima, insieme o dopo la creazione del corpo umano¹³, ma ciò che soprattutto interessa affermare è il fatto che l'essere

10 *De Gen. c. man.*, I, 17, 28.

11 S. J. DUFFY, « Antropologia », dans A. FITZGERALD (éd), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. ita a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma 2007, p. 204.

12 « Se dunque – come ho detto – in questo passo intendiamo che l'uomo fu fatto di corpo e di anima, non è illogico che la stessa mistione ricevesse il nome di fango. Poiché, allo stesso modo che l'acqua unisce insieme, cementa e tiene unita la terra quando, dalla mescolanza con questa, viene formato il suo fango, così l'anima, vivificando la materia del corpo, la conforma in un'unità armonica e non permette che si corrompa e si dissolva » (*De Gen. c. man.* II, 7, 9). Per un approfondimento della relazione tra l'anima e il corpo tra gli altri si veda anche J. M. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994; trad. it., *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Milano 1997, p. 130-136).

13 Cf. *De Gen. c. man.* II, 8, 10.

spirituale dell'uomo non coincide con la sua dimensione pneumatica, ma con lo stato di perfetta beatitudine anteriore al peccato originale e conseguente alla completa rigenerazione che si opera mediante la risurrezione. Con ciò si ribadisce, contro il materialismo manicheo, che tanto l'anima quanto lo spirito dell'uomo, con cui la Scrittura intende « la facoltà razionale dell'anima », non provengono dalla stessa sostanza del divino ordinatore, ma sono nature create¹⁴.

Alcune interessanti puntualizzazioni sono contenute nel secondo commentario al libro della Genesi il *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, in cui Agostino si preoccupa innanzitutto di sottolineare, come la Scrittura, evidenzi il primato della creazione dell'uomo mediante l'uso dell'espressione verbale *Facciamo*, piuttosto che *Sia fatto*. Viene in tal senso sottolineata la contemporaneità tra parola creatrice e atto creatore che conferma l'originaria e intrinseca corrispondenza tra essere umano e dinamismo della vita Trinitaria¹⁵. Nel riprendere la questione della somiglianza, Agostino intende rilevare come « Ogni immagine è simile a colui del quale è immagine, ma non tutto ciò che è simile a un qualcuno è anche immagine di lui¹⁶ ». Da qui, si può sostenere che la Scrittura, non accontentandosi di cogliere nell'immagine il legame tra creatura umana e creatore, abbia voluto aggiungervi anche la somiglianza « al fine di mostrare che quella ch'è denotata col termine di immagine non è tanto simile a Dio come se fosse partecipe di qualche altra somiglianza, ma che questa è la stessa somiglianza, di cui sono partecipi tutte le creature che sono chiamate simili¹⁷ ». La somiglianza spiega, dunque, la generazione, mentre l'immagine chiarisce la similitudine radicale tra creatura e creatore.

Un ulteriore contributo alla definizione dello statuto antropologico dell'uomo proviene anche dalle considerazioni svolte negli ultimi tre

14 Cf. *De Gen. c. man.* II, 8, 11.

15 « Si deve anche notare il fatto che, a proposito degli altri animali, Dio disse: *Sia fatto. E così fu*; qui invece Dio disse: *Facciamo*, volendo lo Spirito Santo indicare anche in questo modo la superiorità della natura umana. Ora a chi si è rivolta adesso la parola: *Facciamo*, se non a chi era la Parola: *Sia fatto*, trattandosi delle altre creature? *Poiché tutto è stato fatto per mezzo di Lui e nulla è stato fatto senza di Lui* » (*De gen. ad litt. imp.* 16, 56).

16 *De gen. ad litt. imp.* 16,57.

17 *De gen. ad litt. imp.* 16,58.

paragrafi di questo commentario incompiuto al libro della Genesi. Dopo aver interpretato l'immagine e la somiglianza « solo relativamente a ciò che nell'uomo è intimo ed essenziale, ossia in relazione all'anima razionale¹⁸ », Agostino si preoccupa di riconoscere la dignità della dimensione corporea, confermata, tra l'altro, anche dalla sua statura eretta, ossia protesa verso il cielo, rispetto a quella degli altri animali il cui corpo li costringe a vivere rivolti verso le viscere della terra. Ma soprattutto, venuto meno l'intento polemico nei confronti dei manichei, Agostino approda ad una compiuta esposizione del significato di immagine e somiglianza, secondo la quale l'uomo è creato ad immagine non solo del Padre o del Figlio, ma della stessa Trinità¹⁹.

Questa precisazione viene non solo confermata, ma anche ulteriormente approfondita nelle *Confessioni*. Nei libri dedicati all'opera della creazione, infatti, Agostino non solo riconduce alla Trinità l'intero creato²⁰, ma si preoccupa anche di precisare in che modo e per quali facoltà si attui la corrispondenza tra dimensione interiore dell'uomo e persone divine²¹. In questo modo all'uomo è offerta la possibilità di non cadere nelle trappole della vita mondana e di ritrovare, nel mare del secolo, la bussola che lo riconduca sulla rotta di una vita moralmente buona.

Il lessico della creazione dice di un'eccedenza dell'uomo rispetto alla propria specie, in tal senso a ciascuno è chiesto di volgere lo sguardo verso quella « trinità dell'Unità e l'unità della Trinità²² », che sola fonda la condotta morale e sostiene la speranza che non tramonta. In sostanza con Alici si può affermare come nei diversi commentari Agostino confermi sempre la propria presa di posizione « contro l'impossibilità teorica dell'eternità del mondo, impegnandosi altresì a rintracciare nella ordinata armonia del creato l'impronta inconfondibile della Trinità divina, che vi si riflette in una differenziata graduazione di rimandi²³ ».

18 *De gen. ad litt. imp.* 16,60.

19 *De gen. ad litt. imp.* 16,61.

20 « Ecco la Trinità Dio mio, Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutto il creato » (*Conf.* XIII, 5, 6).

21 *Conf.* XIII, 11, 12.

22 *Conf.* XIII, 23, 33.

23 ALICI, *L'altro nell'io*, p. 66.

L'esposizione più completa ed esaustiva della creazione dell'uomo è certamente quella proposta nel *De Genesi ad litteram*. Qui, infatti, Agostino dopo aver cercato di interpretare l'origine temporale dell'uomo e della donna, distingue l'origine potenziale da quella attuale nella quale effettivamente la forma umana prende vita²⁴. L'interpretazione qui proposta sembra conciliare la domanda materiale, cioè di cosa è fatto il composto umano, con quella temporale che riguarda il tempo in cui effettivamente l'uomo è stato chiamato al mondo²⁵.

Si introduce a questo punto un'ampia trattazione inerente l'origine del corpo e la più complessa genesi dell'anima. Oltre a rifiutare ogni ipotesi antropomorfa relativa al modo con cui Dio trasse il corpo dal fango²⁶, Agostino ammette l'esistenza, anche per la dimensione corporea, di una componente spirituale, destinata alla risurrezione, oltre che di quella naturale che si decompone con la morte²⁷. Su questo punto si inserisce un'interessante precisazione terminologica inerente il poter morire e il poter non morire di Adamo. In tal senso precisa Agostino :

Una cosa è infatti non poter morire, come è il caso di certe nature create immortali da Dio ; un'altra cosa è invece poter non morire, nel senso in cui fu creato immortale il primo uomo ; questa immortalità gli era data non dalla costituzione della sua natura ma dall'albero della vita²⁸.

24 *De gen. ad litt.* VI, 10, 17. Sulla complessa questione della differenziazione sessuale della prima coppia umana e dei relativi rapporti tra i progenitori, di cui non ci occupiamo in questa sede, si rimanda alla ben elaborata analisi condotta da Rist (cf. RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, p. 144-153).

25 « Così Dio formò l'uomo che è polvere dalla terra, o col fango della terra – cioè con la polvere o fango della terra – e alitò, o soffiò, sulla faccia di lui l'alito vitale e l'uomo divenne un essere vivente (Gn 2, 7) ; ma l'uomo non fu predestinato allora ad esistere – ciò infatti avvenne prima dei secoli nella prescienza del Creatore – e neppure fu fatto allora nelle sue cause, sia che fosse iniziato in uno stato completo o compiuto in uno stato iniziale – poiché ciò accadde all'inizio del tempo nelle ragioni primordiali quando furono create simultaneamente tutte le cose – ma fu creato a suo tempo, visibilmente quanto al suo corpo, invisibilmente quanto all'anima, essendo composto d'anima e di corpo » (*De gen. ad litt.* VI, 11,19).

26 *De gen. ad litt.* VI, 12,21.

27 *De gen. ad litt.* VI, 20,31.

28 *De gen. ad litt.* VI, 25.

Se dunque nemmeno una condizione eccezionale ha impedito ad Adamo di peccare, tanto meno la nostra situazione attuale ci può essere di aiuto o di conforto per le nostre scelte future. Il che dipende anche da ciò che alla fine Agostino si trova nella condizione di sostenere, ossia che abbiamo un certo tipo di duplice natura.

Una più complessa questione viene introdotta, mediante la trattazione della genesi dell'anima. Il primo problema da risolvere concerne, tuttavia, la sua natura. Infatti, dopo aver ripetuto, contro il parere dei manichei, che l'anima non è della medesima sostanza di Dio, Agostino cerca di stabilire se per rispondere alla domanda sulla genesi dell'anima si debba pensare, come nel caso del corpo, di una materia preesistente. Ora in realtà questa prima questione sembra risolversi da sola ammettendo che « tra gli esseri creati non c'era ancora alcuna natura dell'anima umana e questa cominciò ad esistere quando Dio la creò soffiando e la infuse nell'uomo²⁹ ».

Inoltre contro la concezione platonica e manichea della trasmigrazione delle anime, Agostino difende l'irriducibilità e la trascendenza dell'anima rispetto al corpo³⁰. Prima di risolvere l'interrogativo circa l'origine dell'anima, il vescovo di Ippona è convinto che la questione fondamentale concerne il fondamento e il fine per cui la stessa è stata creata³¹. La domanda intorno all'origine si articola in due ipotesi : la prima sostiene la preesistenza dell'anima rispetto al corpo³², la seconda rimane ancorata alla sostanza quale ragione casuale dell'anima³³. La conclusione del libro VII si offre poi come sintesi finale dei motivi trattati e getta un ponte sulla questione della immortalità, ma non immutabilità dell'anima e dunque della sua conseguente possibilità di diventare peggiore o migliore³⁴.

Questa circostanza è ciò che spiega come l'uomo possa volontariamente allontanarsi da quel bene che da sempre ci attende e ci attrae per volgersi verso le nature mutevoli, corrompendo così quell'ordine

29 *De gen. ad litt.* VII, 5, 7.

30 *De gen. ad litt.* VII, 19, 25.

31 *De gen. ad litt.* VII, 21, 31.

32 *De gen. ad litt.* VII, 24, 35.

33 *De gen. ad litt.* VII, 28, 40.

34 *De gen. ad litt.* VII, 28, 43.

interiore ed esteriore imposto dal *creatore* (*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*; *Conf. I, 1, 1*).

La costituzione e la disposizione dell'uomo nel creato dice di un legame speciale del creatore con la creatura umana alla quale è stata concessa « una natura intermedia³⁵ », affinché potesse accogliere le disposizioni del divino ordinatore e provvedesse a prendersi cura responsabilmente di tutte le altre creature che gli sono state affidate. Il progetto divino sembrava escludere quello che dipese solo dall'uomo, ciò che ebbe inizio solo con il manifestarsi del suo libero volere, ossia il *male agere*.

La radicalizzazione del male *in interiore homine* diventa, a questo punto, il motivo cruciale a partire dal quale è possibile riguadagnare indizi utili ai fini di una più puntuale descrizione e comprensione dell'antropologia agostiniana, la cui cifra è costituita, come conferma uno studio serio e caparbio come quello della Arendt, dall'amore³⁶.

3. Amore e creazione

Il primo connotato di rilievo da parte della Arendt è l'interpretazione dell'*amor* in Agostino secondo il carattere di un *appetitus*; attributo che finisce per ridursi ad un'attività insoddisfacente poiché desiderare non è mai pienamente possedere³⁷. Il desiderio, trasformato in *metus*, è sempre rivolto ad un oggetto, *bonum*, di cui si teme la perdita. Questa minaccia è

35 *De civ. Dei*, XII, 22.

36 Come nota opportunamente anche Laura Boella, il tema che occupa una posizione centrale è quello dell'amore « che nella filosofia di quegli anni assume un ruolo simbolico per la formulazione in chiave concreta e vivente della relazione del soggetto con il mondo. Dalla dissertazione di Hannah Arendt, che ha per tema l'amore del prossimo, è radicalmente assente ogni accento al dibattito in corso su Agostino, ma non c'è nemmeno traccia della presenza del tema dell'amore negli esponenti del movimento fenomenologico. Questo è certamente un segno della posizione eccentrica di Hannah Arendt rispetto all'ambiente filosofico più o meno accademico » (BOELLA, *Hannah Arendt. Amor mundi*, p. 131-132).

37 Il presente paragrafo riprende e approfondisce alcuni temi già esposti nel nostro saggio: *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma 2003.

anche motivata dalla riflessione sulla temporalità. Attraverso la dinamica del desiderio in Agostino, H. Arendt esprime l'opposizione tra presente temporale e futuro intemporale: fino a quando l'uomo rimane vincolato alle *res temporales*, è in una situazione di rischio, per cui la sua aspirazione è sempre accompagnata dal timore di perdere ciò che desidera; all'opposto « la *beatitudo* consiste nell'*habere, tenere* il bene e tanto più nella sicurezza di non perderlo³⁸ ».

La morte rapportata all'*appetitus* è minaccia per la realizzazione della vita terrena che, infatti, avverte Arendt, non può dirsi mai felice perché teme lo stesso timore.

Il *metus* trova nell'*appetitus* una determinazione di senso. Il percorso fenomenologico suggerito dalla Arendt aiuta a specificare il valore dell'*amor*: esso « in quanto *appetitus* è determinato dall'oggetto a cui aspira » e propriamente « il *bonum* dell'*amor* risiede dunque nel non poter essere perduto³⁹ ».

La natura del bene è, avverte ancora la Arendt, ciò verso cui è rivolto il desiderio, un che di utile, facilmente accessibile e di cui si spera di entrare in possesso; del resto, ciò che determina il bene deriva dalla paura della morte, cioè dalla paura che la vita nutre circa il proprio annientamento. In rapporto all'*appetitus*, la morte costituisce un limite, ma soltanto relativo. Difatti la vita consiste nell'aspirare, anche se, tale tendere non può essere mai appagato nella presente *vita mortalis*, ma rimane la possibilità, aperta dalla morte stessa, di conseguire *post mortem* la pienezza del *bonum*.

38 H. ARENDT, *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929; trad. it, Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica, Milano 1992, p. 24.

39 *Ivi*, p. 26. Ci pare opportuno rilevare come nel procedimento di H. Arendt il pensiero agostiniano viene interpretato in funzione di una concezione esistenzialistica della morte. Ciò si evidenzia, tra l'altro, nel momento in cui l'Autrice cerca di chiarire il *bonum* dell'*amor*. Dopo averlo determinato come correlato dell'*amor* definito come *appetitus* ne sottolinea il valore eminentemente negativo: « Il *bonum* mantiene tuttavia la sua negatività e assenza di contenuto – oggetto dell'anelito è la pura quiete, il puro *metu carere* – derivate dall'assurdità dell'*appetitus* per una vita compresa sostanzialmente a partire dalla morte, e per la quale è diventato semplicemente un controsenso volerne disporre » (*Ivi*, p. 28).

Per Agostino il vivere è un desiderare « poiché tutto quanto si svolge dall'esterno verso la vita è oggetto di anelito per la vita stessa, la vita è propriamente aspirare. La vita stessa diventa il *bonum* a cui si tende⁴⁰ ». Per la Arendt è quindi l'*appetitus* a determinare l'oggetto cui tende l'*appetere* e questo le fa dire che « solo l'amore per il mondo fa del *coelum et terra* un mondo, una *res mutabilis*⁴¹ ».

Aggrapparsi al mondo costituisce, nel linguaggio agostiniano, negare il proprio sé e la realtà trascendente, per ripiegare in un amore che diviene la modificazione negativa dell'*appetitus* e che Arendt interpreta attraverso il dispiegarsi fenomenologico della *cupiditas*. Il motivo della *cupiditas* è quello di un falso *amor* « che si aggrappa al mondo e in questo modo lo costituisce, ossia è mondano ; l'*amor* giusto, che aspira all'eternità e al futuro assoluto, è chiamato *caritas*⁴² ». *Caritas* e *cupiditas* sono esterni rispetto all'*appetitus*, come la vita lo è rispetto a se stessa, ricevendo la durata dall'eternità di cui è un'obiettivizzazione, ma *caritas* e *cupiditas*, in questo modo, che si distinguono per l'oggetto del loro tendere, non per il come del tendere medesimo.

L'intrecciarsi di motivi fenomenologici ed esistenziali, con i quali prosegue il discorso di H. Arendt, introduce, tra *caritas* e *cupiditas*, il tema della solitudine della vita. Così la vita finisce per non essere autonoma, difatti, anziché esercitare il dominio sulle cose, dipende da esse. Da qui hanno origine tanto l'*appetere* quanto il *metus*. In Agostino « la vita vuole incessantemente uscire dall'isolamento mediante l'*amor* che si esprime nella *caritas* e nella *cupiditas* poiché non possiede l'autosufficienza⁴³ ». La dipendenza da ciò che è *extra me*, che Agostino definisce con il termine *dispersio*, è la *libido* la cui malvagità non dipende dalla natura dell'oggetto a cui tende, ma semplicemente dal fatto di dover dipendere.

40 *Ivi*, p. 29.

41 *Ivi*, p. 30.

42 *Ivi*.

43 *Ivi*, p. 33. La mancanza di autosufficienza provoca l'asservimento della volontà al mondo e questo a sua volta suscita il motivo del *metus*. « Il *metus* – osserva Arendt – che, come abbiamo visto, rappresenta nella sua forma più radicale la mancanza di *potestas* sulla vita, è il fondamento esistenziale dell'ideale di autosufficienza » (*Ivi*).

Prima di perdersi nello smarrimento disorientante, Agostino mostra che il *se quaerere* è un'interruzione del processo disgregante del desiderio e del *metus*. In questa direzione trovare se stesso e trovare Dio coincidono ; ma ciò significa che, nel momento in cui ha inizio la ricerca, l'uomo non appartiene più al mondo, ma piuttosto a Dio⁴⁴. Solo Dio, *summum bonum*, eterno *bonum* che possiede il *sibi sufficere*, può *appetere se*. In quanto tale è il *bonum* in vista del quale l'*amor sui* dell'uomo può essere riscattato e riassorbito⁴⁵.

La rilevanza delle analisi arendtiane risiede nel raccordo di temporalità e *amor* e nella sostanziale impostazione esistenzialista della ricerca. La dinamica dell'oblio, di cui Agostino parla in vista del ritrovamento nell'orizzonte intranscendibile, diviene la condizione ontica del da-verso. « In questo oblio del da-dove – afferma H. Arendt – anche il passato è dimenticato. Nella tensione (*extensus*) verso ciò che sta *ante*, prima di lui e al tempo stesso non è ancora (*nondum*), dimentica e disprezza, insieme alla molteplicità del mondo, anche il suo proprio passato mondano⁴⁶ ». Interpretando Agostino, Arendt afferma che la vita è tendere-oltre e ricercare è amare. Vivere è oltrepassare e cogliere l'al-di-là di ciò che si presenta come dato : tanto gli oggetti, quanto il proprio sé o lo stesso ordine temporale contengono un rimando ulteriore a cui si giunge negando tutto ciò che è attuale, preesistente: in tal modo il criterio « del *recte* e *male amare* non è la negazione di sé assoluta, bensì quella ispirata dal desiderio dell'eterno, che ci aspetta⁴⁷ ».

Il carattere precipuo della *caritas* è disporre del mondo (*uti*) in vista del godimento (*frui*) e del riposo (*quies*) in Dio (*summum bonum*) : con questo ordinamento teleologico si assiste ad un riequilibrio delle parti: da un lato la *caritas* guadagna l'*aeternitas* anche se non in modo definitivo, dall'altro il ruolo del mondo viene ridimensionato e ridotto a realtà di cui l'uomo si serve in vista di un fine ulteriore⁴⁸. L'anelito della *caritas*

44 *Cf. Ivi*, p. 35-36.

45 « Amore di Dio e amore di sé vanno insieme, non entrano in conflitto. Nell'amore di Dio l'uomo si ama, nel suo essere futuro, nell'anelito ad appartenere a Dio, ossia ama in se stesso colui che sarà eterno » (*Ivi*, p. 41).

46 *Ivi*, p. 38.

47 *Ivi*, p. 40.

48 *Ivi*, p. 44.

trasfigura anche il *metus* della morte in libertà dalla paura della perdita. Tuttavia la *caritas* non elimina ogni paura, ma il *metus mutabilitatis*, instaurando una schiavitù *caritatis* in cui domina il timore di perdere il *summum bonum*.

L'interesse per la concezione agostiniana dell'amore si sposta verso il processo di reificazione dell'esserci nella direzione della temporalità. Ciò comporta che l'*amor* non è più interpretato come *appetitus*, ovvero come modalità dell'esserci in relazione al mondo (*dilectio*). Qui l'Autrice coglie un'altra modalità dell'*amor*, l'*amor proximi*, che, a sua volta, è una determinazione dell'*amor sui*, è *dilectio* di un altro me stesso in vista del *frui Deo*. L'*amor proximi* si manifesta quindi come *dilectio proximi*, sottraendosi così all'*amor qua appetitus* poiché in Agostino, sostiene la Arendt, « il prossimo è tale solo in quanto si pone in relazione a Dio, allo stesso modo di me stesso. Esso non è più esperito in concreti incontri mondani, bensì già installato a priori in quanto uomo in un mondo che decide sull'amore⁴⁹ ».

La dinamica dell'*appetitus* dirige al possesso della *beata vita*; tuttavia, la tensione si manifesta come *redire*. Il bene della vita futura dipende in senso forte dal riferimento retrospettivo, lo sguardo si rivolge al futuro, ma a partire dalla positività anteriore ad ogni relazione di desiderio.

Il ricordo significa riappropriazione di sé, del *proprium* della creatura, il cui essere è *ante* e *extra*. Il *redire ad se* coincide con il *redire ad Creatorem*, ovvero con un'antiorità fondante, scoperta attraverso il rammemorare la *beata vita*. Lo statuto creaturale è contrassegnato dal divenire e dall'*imitatio*. Approfondendo il legame *creatura-Creator*, secondo l'antiorità del da-dove e l'ulteriorità del verso-dove, la riflessione si sposta sulla considerazione dell'essere, in cui convergono motivi della tradizione greca e del pensiero cristiano. Il tema della mondanità del mondo, dell'appartenenza ad esso della creatura e il suo *redire ad Creatorem* confluiscono rendendo così possibile la percezione della significatività della vita. Il non-ancora da cui giunge l'esistenza la fa tendere costitutivamente all'*esse* e questo motivo introduce una riflessione più radicale sul senso della morte.

49 *Ivi*, p. 52.

Il riferimento retrospettivo al proprio non-ancora è un processo necessario per la vita che scopre la sua caducità. La morte costituisce il non-più assoluto, il non-più definitivo della transitorietà dell'esistente, con cui « l'uomo si fa attento all'origine della sua vita⁵⁰ ». L'origine acquista, di fronte al non-più della morte, un valore positivo « e diventa *esse* nella sua totalità ; la morte, che all'inizio era stata concepita come il non-più dell'essente, proveniente dal non-ancora, si converte nel nulla assoluto⁵¹ ».

L'amore inteso come *caritas* trasforma il senso della vita terrena e acquista un carattere eminentemente rivelativo, poiché mostra alla creatura la via da intraprendere per realizzare il proprio fine; accanto a questi due poli, consente di riabilitare la relazione che ciascun essere instaura con il proprio da-dove. Il *redire* della creatura acquista un significato più ricco di *eligere ex mundo*, poiché scopre la non appartenenza al mondo ma al suo *Creator*.

All'interno della tensione dell'*amor* si fa strada l'idea di *voluntas* che diviene, per Arendt, l'elemento con cui distinguere la *caritas* dalla *cupiditas*. La volontà manifesta un'equivoca confidenza con la *concupiscentia* :

alla base della *concupiscentia* sta la propria *voluntas*, che significa in generale la possibilità di fare qualcosa a partire da sé. In quanto l'uomo si ama in conformità alla propria *voluntas*, non si ama così come è venuto a trovarsi in seguito alla creazione divina, bensì così come si è fatto da sé⁵².

La volontà porta con sé l'inganno e la perversione, perché abitua la creatura ad acconsentire al peccato. La vita soggetta alla *consuetudo peccati* è minacciata dalla morte, che distrugge l'esistenza costruita sulla propria *voluntas*.

H. Arendt mostra che la via intrapresa da Agostino, per sottrarsi alla pericolosità della *voluntas*, consiste in parte nel mettere in gioco la

50 *Ivi*, p. 85.

51 *Ivi*, p. 85-86. La riflessione sulla morte consente inoltre di accostare l'ambivalenza del termine *finis*, sia che venga inteso come « *finis vitae*, la propria fine immanente alla vita, l'estremo e più radicale indice della sua caducità », che come « il luogo in cui cessa la vita e ciò in virtù del quale essa è ; *finis* è in certo qual modo il punto in cui la vita si incontra con l'eternità, anzi è l'eternità » (*Ivi*, p. 87).

52 *Ivi*, p. 98.

creatura in una relazione che conduce, tuttavia, inesorabilmente alla morte e in parte nell'accogliere, mediante la *caritas*, l'aiuto divino: « Solo l'amore ha la possibilità di rinunciare alla *propria voluntas*, rinuncia che scaturisce dall'amore ed è la condizione dell'accoglimento della *gratia*⁵³ ». La creatura impara ad amare di sé solo la sua vocazione al divino e a rifiutare tutto ciò che nasce dal proprio egoismo. In tal senso l'amore contribuisce alla realizzazione dell'essere personale.

L'*amor*, dunque, in quanto *appetitus*, manifesta tutta la sua potenza favorendo da un lato un ritorno della creatura all'originario e dall'altro la proiettando verso l'orizzonte intemporale, in cui la creatura possa finalmente realizzare pienamente se stessa e raggiungere la piena e perfetta felicità.

Attuando una duplice distensione, verso il passato e verso il futuro, l'amore diviene cifra del legame tra tempo ed eternità e istituisce uno stretto rapporto con la memoria, il cui compito è quello di attualizzare il passato e di renderlo presente, disponibile per essere compreso e interpretato.

Afferma, infatti, emblematicamente la Arendt :

Attraverso la memoria il passato viene *attualizzato* nella sua possibilità di essere di nuovo esperito, ossia viene attratto nel presente e perde così il carattere di « passato » definitivo. Il passato viene perciò salvato, nella *memoria*, poiché questa, diventando presente, si trasforma in un futuro possibile. Ciò significa che l'*appetitus* non è liberamente fluttuante in assoluto, ma che il fondare-una-relazione-nel-desiderio solo apparentemente è un atto autonomo, in verità dipende da una relazione già preesistente, che l'*appetitus* deve già sempre aver dimenticato nel suo essere rivolto al futuro⁵⁴.

La memoria si lascia condurre in questa ricerca della *beata vita* dall'*amore amoris Dei*, perché nel ricordare è già implicitamente contenuta la possibilità della *confessio*. Memoria e amore mettono la creatura umana in contatto con la propria origine che riposa, oltre sé, in una anteriorità ontologica, decisiva anche per spiegare la dipendenza tra *Creator* e *creatura*. Significativamente la Arendt dichiara che la

preesistenza si fonda sul fatto della creaturalità dell'uomo. *Creatum esse* vuol dire che la *creatura* non trae il proprio essere da se stessa, bensì da Dio in quanto essere

in assoluto, *summe esse*. Il *redire ad Deum* è il riferimento retrospettivo al proprio essere, ogni *creatura* è solo in quanto possiede, insieme alla propria origine, questo legame retrospettivo⁵⁵.

La vita umana è emblematicamente segnata da un vincolo e da un destino di mutabilità. Sia il mondo che gli esseri che gli appartengono sono infatti contrassegnati dal perenne mutamento, ogni essere in quanto essere è destinato a realizzare pienamente se stesso nel tempo a cui è consegnato (*fieri*), e tutta ciò grazie alla sua collocazione nel tempo.

Questo sguardo che tiene insieme lo sfondo ontologico e la temporalità è la cornice entro la quale si situa la riflessione della Arendt sull'*initium* che costituisce la cifra dalla sua lettura sulla creazione in Agostino.

3. Initium et principium

Nell'opera consacrata all'azione: *Vita activa*⁵⁶ la Arendt compie un importante passo avanti nel riconoscere all'uomo l'indiscussa capacità di essere *l'iniziatore di qualche cosa*. L'opera nasce con l'intento di stabilire le condizioni di una vita comune naturale fondata sull'agire dell'uomo nella molteplicità delle direzioni nelle quali si dispiega appunto l'azione.

Nel momento in cui si appresta a distinguere l'azione dal lavoro e dall'opera e la definisce « prendere un'iniziativa, iniziare [...], mettere in movimento qualcosa », Hannah Arendt afferma che si tratta di un impulso corrispondente a quel cominciamento che è la nascita, il nostro venire al mondo come esseri unici e irripetibili⁵⁷.

È proprio in questo contesto che la Arendt ribadisce e riafferma la singolare novità dell'essere umano, ovvero la sua capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. Per dirlo con la De Monticelli ciò che alla fenomenologia non sfugge è « *il fenomeno del nuovo* che i comportamenti

55 *Ivi*, p. 66.

56 H. ARENDT, *The Human condition*, Chicago 1958 ; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2003¹⁰.

57 BOELLA, *Hannah Arendt. Amor mundi*, p. 139.

53 *Ivi*, p. 112.

54 *Ivi*, p. 63.

umani, a differenza di altri comportamenti animali, sembrano per eccellenza manifestare o produrre⁵⁸ ».

Da questo punto di vista, rivolgendo il suo sguardo verso la nozione agostiniana di creazione, la Arendt ne scopre la ricchezza intrinseca, perché riconosce ad Agostino il merito di aver ricondotto alla creazione la possibilità del nuovo in cui l'uomo è vero *iniziatore*.

Queste le parole, divenute celebri, usate da Hannah Arendt:

Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, « incominciare », « condurre », e anche « governare »), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (« perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno », dice Agostino nella sua filosofia politica)⁵⁹.

Ciò che diviene essenziale è la distinzione, operata da Agostino, nella *Città di Dio* dove per la prima volta il vescovo di Ippona riflette sulla differenza tra *principium* e *initium*. Così, per un verso la Arendt enfatizza il termine *initium*, nel senso che vi scorge un'ampiezza semantica, forse estranea allo stesso Agostino, nella quale vi sarebbe inclusa la possibilità da parte dell'uomo di essere un iniziatore o il dare inizio a qualcosa di nuovo, cioè attivare mediante l'agire la capacità umana del libero arbitrio⁶⁰; dall'altro sembra dimenticare il senso autentico nel quale il vescovo di Ippona intende il *principium*, che nella sua radice biblica si riferisce al mistero della Parola creatrice che interviene come un fattore di motivazione interno, capace di conferire senso alla totalità del reale.

L'interesse della Arendt sembra essere dunque tutto proteso verso il versante umano del discorso sulla genesi per incoraggiare e sostenere il primato della libertà e della dignità del soggetto agente. L'analisi della radicalità con cui Agostino intende l'*initium* diviene punto di partenza per l'elaborazione di una teoria dell'azione capace anche di orientare la riflessione contemporanea. In effetti quando Agostino si riferisce

all'inizio non è semplicemente l'inizio di qualcosa, ma di *qualcuno*. Come è stato puntualmente osservato :

Ereditando il principio romano della fondazione, di un inizio storico che assume significato ideale e consente di dare stabilità e durata al nuovo, Agostino fornisce il modello di una trascendenza che non è rinvio ad un « oltre », ma corrisponde all'irruzione dell'inatteso nella storia⁶¹.

Nel definire la capacità dell'uomo di dare inizio a qualcosa, la Arendt si prende in carica, in maniera sempre più consistente, un rischio : il rischio della libertà. L'uomo possiede la facoltà di prendere l'iniziativa, egli è un ente che, pur essendo situato nell'ordine della temporalità, riesce a non rimanere completamente intrappolato nelle maglie della storia, proprio perché riesce a rinnovarsi costantemente rispetto a se stesso e al mondo.

Per poter realizzare tutto ciò gli è, tuttavia, necessaria una libertà pressoché assoluta, una libertà che nasce nel tempo con l'inizio del tempo, ossia che è stata forgiata quando l'uomo è stato creato. In questa direzione potrebbe essere opportuno rilevare come

la temporalità umana, legata all'inizio assoluto della creazione, diventa sinonimo di capacità di novità, ossia della facoltà di dare inizio, in maniera del tutto spontanea e imprevedibile, a ciò che prima non esisteva affatto. La temporalità è stata pertanto voluta in funzione della libertà umana : in questo modo, all'uomo è stata attribuita un'individualità unica⁶².

Di qui la conferma della sproporzione, che la Arendt non sembra prendere in seria considerazione, tra livello ontologico ed etico. Per Agostino c'è un *principium* dell'esistente che è *radix entium*, che trae l'essere dal nulla ed un *initium* dell'uomo *ante quem nullus fuit*⁶³, attraverso il quale Agostino intende riaffermare il potere « di dare inizio al nuovo, molto simile al *potere creativo*⁶⁴ ». Da questo potere

61 BOELLA, *Hannah Arendt. Amor mundi*, p. 140.

62 *Ibid.*, p. 143.

63 E' la citazione agostiniana prediletta da Arendt : essa è posta a conclusione de *Le origini del totalitarismo* (trad. it. cit., p. 656) e si ritrova anche in *Vita activa* (trad. it. cit., p. 129) e in *Tra passato e futuro* (trad. it. cit., p. 222), nonché nell'articolo *Comprensione e politica* (1954, trad. it. in *Archivio Arendt, 2: 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 96).

64 DE MONTICELLI, *L'allegria della mente*, p. 124.

58 R. DE MONTICELLI, *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Mondadori, Milano 2004, p. 117.

59 ARENDT, *Vita activa*, p. 128-129.

60 Cf. C. J. STARK, *Augustine and Hannah Arendt on the Will: A Complex Tradition*, p. 520.

discendono a loro volta due principi l'uno positivo, che è la libertà e l'altro negativo: il male morale.

Da un lato, infatti, riproporre la questione dell'inizio soddisfa l'aspirazione universale al bene, che è propria dell'uomo. Ammettendo la capacità in generale dell'uomo del dare inizio a qualcosa di nuovo come l'azione, la Arendt è in grado di discernere nell'agire: libertà e responsabilità. Nella sua radicale capacità e disposizione al rinnovamento, l'uomo sa riconoscere dappertutto la novità, là dove si trova: « Il nuovo si verifica sempre contro la tendenza prevalente delle leggi statistiche e della loro probabilità, che a tutti gli effetti pratici, quotidiani corrisponde alla certezza; il nuovo quindi appare sempre alla stregua di un miracolo⁶⁵ ».

La stessa apertura originaria verso l'altro, che è sempre una novità irriducibile con la quale ci confrontiamo e ci relazioniamo quotidianamente, può essere intesa come una particolare forma della disposizione al nuovo. Per mezzo dell'azione, ed in particolare dell'azione morale, l'uomo manifesta la propria identità. Questa affermazione della Arendt corrisponde alla concezione agostiniana esposta nei capitoli successivi a quello analizzato fino a questo momento, della *Città di Dio*. La creazione e la caduta degli angeli mostrano in effetti due possibili generi di azione: l'azione che soddisfa l'ordine della creazione, per mezzo dell'amore e quella che fortifica il potere del *male agere* e conduce fino al limite estremo della malvagità. La Arendt è, infatti, convinta che « il male non è mai "radicale", ma soltanto estremo, e che non possieda né profondità né una dimensione demoniaca⁶⁶ ».

Del resto non bisogna nemmeno trascurare ciò che lo stesso Agostino si trova a dover ammettere nella sua esistenza, ovvero che il desiderio perverso si annida dentro le fibre dell'essere umano. In ciò si rivela il volto tragico dell'azione con la quale si introduce nel mondo qualcosa che lo stesso ordinatore ha volutamente « lasciato fuori ». L'uomo dunque si distingue da tutti gli altri esseri viventi, non solo per la forma eretta del corpo, che lo orienta verso l'infinito e lo incoraggia ad alimentare la dimensione spirituale, ma anche per la sua capacità di

allontanarsi volontariamente dall'orbita del bene che precede e attira ciascun essere verso il proprio compimento.

Da questo punto di vista occorre anche considerare, come fa Laura Boella, che

la coscienza della facoltà del volere nasce [...] dall'esperienza di un dramma interiore, quello dell' « io voglio, ma non posso », che in Paolo è interpretato come lacerazione di corpo e anima, mentre in Agostino viene riconosciuto come conflitto interno all'anima medesima e corrispondente alla sua capacità di volere e non volere contemporaneamente⁶⁷.

Per riprendere il filo rosso della riflessione della Arendt, occorre rilevare come, tessendo in un'unica trama tutti gli elementi sopra descritti l'autrice veda in Agostino il « solo filosofo che i Romani abbiano mai avuto⁶⁸ » e, nello stesso tempo, il solo o almeno il primo a formulare una filosofia politica cristiana, che trova la sua ragion d'essere nell'idea di comunità dei fedeli, che conducono la loro esistenza come dei pellegrini in viaggio verso la patria celeste, mèta e destinazione finale di tutta la loro e la nostra esistenza temporale.

4. Il primato della natalità

Avviandoci a concludere le nostre osservazioni sulla ripresa della nozione di creazione agostiniana da parte di Hannah Arendt, ci confrontiamo con alcuni passaggi esposti dalla fenomenologa nella sua opera incompiuta: *The Life of the Mind*.

Verso la fine di questo splendido lavoro, in effetti, la Arendt riprende la questione del rapporto tra *principium* e *initium*, posta da Agostino e già esposta come abbiamo visto in *Vita Activa*, nella convinzione che la filosofia politica trovi, nella riflessione agostiniana sulla creazione, un ancoraggio ontologico irrinunciabile.

65 ARENDT, *Vita activa*, p. 129.

66 H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1986, p. 227.

67 BOELLA, *Hannah Arendt. Amor mundi*, p. 141.

68 H. ARENDT, *The Life of the Mind*, New York-London 1978; trad. it. *La vita della mente*, Bologna 1987, p. 545.

Per poter apprendere appieno la dignità e la portata morale dell'essere umano, nella sua capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo, la Arendt articola una riflessione impegnativa e complessa intorno alla nozione di volontà, mostrando tutto il guadagno e l'originalità della speculazione agostiniana.

Nelle *Confessiones* prima e nel *De Trinitate* poi, Agostino sottolinea la continuità tra il dinamismo delle vita intratrinitaria e la vita interiore propria dell'uomo creato a immagine del divino ordinatore.

In particolare, considerando la posizione privilegiata dell'uomo all'interno della creazione, ci rendiamo conto che questa è favorita dall'esercizio della volontà. Questa « forza unificatrice che connette l'apparato sensoriale dell'uomo al mondo esterno e congiunge poi le diverse facoltà della mente, possiede – prosegue la Arendt – due caratteristiche del tutto assenti dalle varie descrizioni della Volontà che si sono incontrate sin qui⁶⁹ », infatti, per un verso dà impulso all'agire e per l'altro sfocia nell'amore.

La complessa trama delle questioni affrontate da Agostino nei due trattati sopra citati, spingono la Arendt ad affrontare anche la questione della genesi della volontà discussa nella *Città di Dio*. È qui, infatti, che « Agostino ritorna una volta di più sul problema della Volontà⁷⁰ ».

Posta di fronte a questa esposizione la Arendt riapre la questione della differenza tra *principium* e *initium* aggiungendo, ci pare, delle novità interessanti. Infatti, dopo aver riproposto la differenza tra il *principium* con il quale Agostino indica la creazione del cielo e della terra e *initium*, *ante quem nullus fuit*, la Arendt mette in correlazione l'inizio dell'uomo con la sua fine :

In altre parole, se ci è consentito elaborare le riflessioni di Agostino, se l'Uomo è posto in un mondo di movimento e mutamento come un nuovo inizio è perché sa di avere un inizio e una fine ; egli sa anche che il suo inizio è l'inizio della sua fine⁷¹.

L'uomo è stato dunque creato per essere iscritto nell'ordine della temporalità e per corrispondervi. Questa creatura, nella sua elezione, deve dimostrare di essere all'altezza del suo compito : rendere possibile un

69 ARENDT, *La vita della mente*, p. 420.

70 *Ivi*, p. 428.

71 *Ivi*, p. 429.

inizio. In questo senso, e questa è a nostro avviso la novità introdotta in questo ambito dalla Arendt, la capacità stessa di innovazione trova nella nozione di *natalità*, più che di *creaturalità* il suo fondamento.

La natalità rende possibile ed esplicita il senso della libertà, perché orienta dall'interno l'agire umano ed in particolare l'agire politico, altrimenti inconcepibile⁷². In tal senso l'autrice riesce ad andare con Agostino, oltre Agostino :

Ogni uomo, creato come singolarità, costituisce un nuovo inizio in virtù della sua nascita; se Agostino avesse tratto tutte le conseguenze di queste speculazioni, avrebbe definito gli uomini non, al modo dei Greci, come « mortali », bensì come « natali », avrebbe definito la libertà della Volontà non come *liberum arbitrium*, la libera scelta tra volere e non-volere, ma come libertà di cui parla Kant nella *Critica della Ragion Pura*⁷³.

Le riflessioni di Agostino e di Kant definiscono gli assi cartesiani entro i quali è possibile disegnare il senso e lo spessore della condizione umana, nella quale la libertà trova il suo alimento spirituale nell'esercizio della volontà.

L'ultima tappa del percorso esistenziale e speculativo dell'allieva più illustre di Heidegger si trova, come era stato per gli esordi della sua carriera, ad essere significativamente segnato dalla presenza di Agostino. Rileggendo la testimonianza della sua vita e le pagine appassionate delle sue opere, la Arendt riafferma il carattere necessario e positivo della creazione dell'uomo nella temporalità, affinché possa rendersi possibile e necessario un inizio. Da qui il riconoscimento della *natalità* come cifra essenziale della novità di ciascun essere umano e della libertà come preambolo della responsabilità e di quella facoltà di giudizio, che ci offre la possibilità di esprimere qualcosa di originale e personale circa le cose della vita.

Nell'appello finale, che suona come un testamento spirituale, lo sguardo di Hannah Arendt è dunque ancora rivolto verso Agostino. Nelle pagine della monumentale opera dedicata da Agostino alla *Città di Dio*, la Arendt riscopre una luce capace di illuminare gran parte della

72 Cf. STARK, *Augustine and Hannah Arendt on the Will: A Complex Tradition*, p. 519.

73 *Ivi*, p. 430.

condizione umana e qualche ombra che ancora il pensiero non è riuscita a dissolvere.

Con Agostino, ma anche oltre Agostino, la Arendt rinnova l'intento di un filosofare a servizio e per la valorizzazione della dignità della condizione umana.