

Principio opposto, è assai difficile da realizzare. L'attuale periodo dell'esistenza «è caratterizzato — osserva Gaiser, p. 154 — da una differenziazione progressiva, da una tensione che continua a crescere fra il Bene e il Male, fra la conoscenza e l'ignoranza. Platone tiene in particolare considerazione il fatto che l'uomo nel corso dell'evoluzione storica contemporanea si distacca sempre di più dall'accordo con la natura e dall'accordo con l'ordinamento della vita dato da Dio in modo diretto. Ciò significa che l'uomo deve egli stesso organizzare in maniera sempre più consapevole e 'con arte' l'ordinamento della vita. Dunque, egli deve realizzare il giusto ordine, in maniera sempre maggiore, sulla base della conoscenza teoretica delle norme precise di ogni ordine. Questa conoscenza [...] si raggiunge in maniera definitiva mediante la filosofia».

MARIA LUISA GATTI

HANNAH ARENDT, *Il concetto di amore in Agostino*, a cura di L. BOELLA, SE, Milano 1992. Un volume di pp. 168 (tit. or.: *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929).

Hannah Arendt ha scelto il tema dell'amore al prossimo come guida per penetrare l'opera e il pensiero di Agostino. Lo studio è la dissertazione di una Arendt giovanissima, poco più che ventenne, già profondamente legata a Heidegger e a Jaspers, del tutto libera da schemi e rigidità storiografiche. Sorprende, nel volume tradotto da Laura Boella, innanzitutto questa grande libertà di movimento della Arendt in un'opera vasta come l'opera agostiniana e su un tema così ricco, e pertanto insidioso, come l'amore. Questo è considerato, nelle due parti del volume, secondo uno schema che risente della temporalizzazione heideggeriana: *amor qua appetitus*, l'amore come desiderio di un bene futuro, è il titolo della prima parte, in cui si susseguono tre livelli di analisi che poi si ritroveranno nella seconda, che vuol definire invece il rapporto tra *Creator* e *creatura*, risalendo quindi alle origini, al passato dell'uomo.

La Arendt sa quali difficoltà aspettano chi affronta Agostino *in toto*, dalla coesistenza di differenti procedimenti di pensiero al difficile rapporto tra filosofia e teologia, meglio riscontrabile come nesso tra *ratio* e *auctoritas*, alla persistente presenza del vissuto autobiografico che impone svolte violente al pensiero, e tuttavia confida nella stabilità di alcune linee di fondo che si ripresentano in tutta l'opera agostiniana. In proposito non è da sottovalutare la sicurezza della Arendt nel rilevare una presenza continua di tutta la tradizione filosofica antica e tardo-antica e l'inconsistenza del dissidio tra filosofia e teologia: occorre ricordare che proprio gli anni Venti vedevano esplodere la polemica intorno alla conversione di Agostino, che si voleva solo alla filosofia neoplatonica da una parte, o solo alla fede cristiana, con qualche ausilio della filosofia, dall'altra. È quindi notevole la chiarezza con cui la giovane filosofa trovava in lui quel ponte che unisce senza soluzioni di continuità il mondo tardo-antico a quello cristiano.

Poste queste premesse, la metodologia di lavoro della Arendt risulta molto chiara: saranno analizzati e confrontati i passi agostiniani dove si tratti dell'amore, in vista di uno studio sull'amore al prossimo che ne riesca a definire l'origine, i motivi, gli scopi, le modalità. Il risultato è, come rileva la Boella nella post-fazione, un «montaggio di citazioni» a ritmo serrato, dove i termini latini e greci spesso non so-

no tradotti, come rivivificati dal nuovo uso della Arendt. E il nuovo uso conduce anche a nuove interpretazioni: il concetto di amore di questo Agostino conduce ad una tremenda ambiguità, che sembra porre l'uomo di fronte all'alternativa tra amore a Dio e amore al prossimo.

Sarà utile ripercorrere brevemente il percorso dell'opera per capire da dove sorgano tali conclusioni. L'amore è visto configurarsi dunque come *appetitus*, desiderio di qualcosa che non si possiede, e che si vorrebbe possedere e godere (*frui*) sempre. Per essere felici non basta avere qualcosa, occorre poterne godere e per sempre: quando l'oggetto del desiderio è questo mondo, transeunte e finito, l'amore è *cupiditas*, come desiderio di qualcosa di finito e allo stesso tempo di esterno alla volontà umana, in balia di eventi esterni che l'allontanano o avvicinano all'oggetto desiderato. Quando invece il desiderio è *appetitus* del *bonum* eterno, è *caritas*, amore che possiede ciò che desidera già nel presente, tramite la tensione ad esso, e soprattutto mira ad un futuro assoluto, eterno presente in quiete dove il possesso è godimento del bene desiderato e amato.

Colui che possiede la *caritas* è il più libero, perché vince la paura della morte, pur non riuscendo a liberarsi, finché è in questa vita, da almeno un aspetto della paura, il *timor* di perdere il bene sommo. La morte è relativizzata, diventa solo il passaggio tra la vita terrena e l'altra ultraterrena, l'amore è così la via di scambio tra naturale e soprannaturale: l'*ordinata dilectio* può instaurare un nuovo ordine mondano, in cui il mondo viene utilizzato come mezzo per raggiungere il fine ultimo della fruizione di Dio.

Il nuovo ordine toglie autonomia al mondo e spinge alla domanda sull'origine, su un passato che conferisca «nuovo senso» a quell'«essere intermedio», tra essere e non-essere, che è la creatura. Il senso della creatura è nel Creatore (cfr. pp. 61-70: «La relazione della *creatura* all'*esse* è il rapporto con il *Creator*», p. 69), origine non storica della storicità, ma il loro rapporto, secondo la Arendt, ha i lineamenti di una contrapposizione. Il mondo ha senso solo se riferito all'origine: non riuscendo a fondare la propria contingenza è impotente di fronte all'eternità di Dio. L'individuo che cerca la propria origine trova fondamento per sé e per ciò che lo circonda nell'eterno Dio, ma non può fondare sé e il mondo in se stessi. La scoperta agostiniana della soggettività è qui rivissuta come estraniamento dal mondo, angosciata solitudine del singolo che non «ha motivi», nel senso di fondatezze, per amare il mondo e chi lo abita, il suo prossimo, se non come «strumento» per amare l'eterno Dio, fondamento di tutto il contingente.

Laura Boella paragona questo amore a quello romantico, successivamente studiato dalla Arendt: «La *dilectio proximi* scaturita dalla *caritas* ama l'altro come ama Dio, ossia decide dell'essere dell'altro prima dell'amore: non ama il prossimo, bensì — come faranno i Romantici — l'amore, l'altro è solo occasione per l'amore di Dio, non è mai un individuo concreto, un amico o un nemico, ma un uomo astratto, amato per quanto c'è di divino in lui, e in realtà abbandonato nell'isolamento assoluto in un mondo svuotato di senso» (p. 163). Al credente resta solo una possibilità di amare il prossimo in sé, ed è la scoperta di una comune origine in Adamo che accomuna gli uomini in quanto peccatori: la natura storica di questa origine fonda una comunità di fede, che consentirebbe, pur basandosi su vincoli mondani, una comunanza di destino e un possibile bene comune, la salvezza dell'anima. Come si nota, la trascendenza del fine non scompare dall'orizzonte della *dilectio proximi*, che si presenta come concetto essenzialmente ambiguo: ambiguo per la doppia origine dell'uomo, creaturale e in Adamo, ambiguo perché pur dovendosi attuare nel mondo non appartiene di fatto al mondo, fondandosi sempre sulla trascendenza. Conclude, in maniera quasi improvvisa, la Arendt: «L'altro in quanto appartenente al *genus huma-*

*num* è il *prossimo*, e lo è anche nella separazione e nell'esplicitazione conseguenti all'isolamento effettuato dal singolo. La *communis fides*, la comunità di tutti i credenti, scaturisce dal semplice essere-insieme dei credenti in virtù dell'ipseità di Dio. Ma in questo modo l'essere umano si comprende come generato da una doppia origine» (pp. 147-148).

Il paradosso dell'amore cristiano, che non sopporta giustificazioni intellettuali onnicomprensive e che si pone, per definizione evangelica, come paradosso di difficile accesso ad una ragione che non ne consideri tutti gli aspetti, etici e intellettuali, porterà la Arendt ad una sorta di opzione per l'amore mondano rispetto a quello divino, alla ricerca di una soddisfazione terrena del bisogno di immortalità ed assoluto che per Agostino poteva solo, semplicemente, rimandare al trascendente che è in ciascuno, che è fondato sull'essere trascendente, ma che non per questo annulla il senso dell'essere prossimo e della possibilità di un amore gratuito.

MARIA BETTETINI

GERARD O'DALY, *La filosofia della mente in Agostino*, a cura di M.G. MARA, Augustinus, Palermo 1990. Un volume di pp. 292 (tit. or. *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987).

L'intento di percorrere tutte le opere di Agostino per ricostrire una sua filosofia della mente si incontra con non piccole difficoltà, prima fra tutte la definizione dei contenuti di tale disciplina, quindi la definizione dell'area semantica del termine «mente», unita all'asistematicità e all'ampiezza delle opere agostiniane. Il lavoro di O'Daly tien conto di questi problemi e li risolve con una accurata adesione ai testi che permette di lasciare aporeticamente aperte le questioni che Agostino stesso ha voluto così lasciare. Non si cerca dunque di trovare una sistematica filosofia della mente o psicologia dove non c'è, ma di percorrere e ordinare quasi materialmente i passi agostiniani più importanti che trattano di anima, percezione sensoriale, immaginazione, memoria, misura del tempo e psicologia della conoscenza.

Per quanto riguarda l'uso dei testi, molto ricco e puntuale, occorre sottolineare l'ampio uso del *De dialectica*, ormai considerato autentico ma ancora poco utilizzato nella letteratura secondaria. Le altre opere più citate sono: *De quantitate animae*, e tutti i dialoghi filosofici, *De genesi ad litteram imperfectus liber*, *Confessiones*, *De Trinitate*, *De civitate Dei*.

Il primo capitolo riguarda la filosofia di Agostino ed è un'introduzione al tema dell'anima: la conoscenza di Dio e la conoscenza di sé si incrementano mutuamente e non sono in opposizione, tuttavia la psicologia non si sovrappone alla metafisica. Le domande intorno all'anima sono poste secondo le categorie tradizionali della filosofia classica, riguardano l'origine, l'immortalità, il destino, la sostanza dell'anima: le risposte si trovano disseminate in varie opere, perché non esiste un trattato agostiniano che comprenda tutta la sua filosofia intorno all'anima. Esistono invece alcune concezioni di fondo, riscontrabili in molte opere anche della maturità: tra queste la ricerca della felicità, che deve appagare l'anima e non il corpo, e la triade di conoscenza, volontà, memoria, o altre analoghe.

Il primo problema, affrontato nel secondo capitolo, sorge proprio nel definire, attraverso queste concezioni di fondo, l'anima. Dal punto di vista lessicale *anima* e *animus* sono usati indifferentemente, mentre è già più difficile essere certi che con