

Università degli Studi di Padova

Padua Research Archive - Institutional Repository

Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà

Original Citation:

Availability:

This version is available at: 11577/2265967 since:

Publisher:

Published version:

DOI:

Terms of use:

Open Access

This article is made available under terms and conditions applicable to Open Access Guidelines, as described at <http://www.unipd.it/download/file/fid/55401> (Italian only)

(Article begins on next page)

Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà

Giovanni Catapano

Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi di Padova
giovanni.catapano@unipd.it

ABSTRACT

The paper compares chapter 6 of H. Arendt's *The Life of the Mind* with H. Jonas's first book, concerning *Augustine and the Pauline Problem of Freedom*. Arendt follows Jonas's interpretation of st Paul's *Epistle to the Romans*, ch. 7, but her judgment on st Augustine's relationship with Paul is quite different. According to Jonas, during the Pelagian controversy Augustine lost the Pauline concept of the antinomical nature of the will; in Arendt's opinion, on the contrary, Augustine was the first one who stated Paul's "discovery" of the will in philosophical terms, and in the *City of God* he realized the principle of "nativity", which is the real solution to the problem of freedom both in anthropology and politics.

1. È un dato di fatto che l'inizio e la fine della produzione filosofica di Hannah Arendt sono posti sotto il segno di Agostino. La sua prima pubblicazione, com'è noto, è la dissertazione di dottorato sul concetto d'amore nel pensiero del vescovo d'Ipbona,¹ e le ultime pagine da lei scritte prima della morte improvvisa si concludono con una citazione dal *De civitate Dei*.² La presenza di Agostino nella riflessione di Arendt è stata fatta oggetto oramai di più studi, e il lettore italiano in particolare dispone di un ottimo saggio di Laura Boel-

¹ H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929; trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 2004.

² Cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York – London 1978; trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 545-546, dove è citata, come espressione della «sola, ipotetica alternativa ... in tutta la nostra storia di pensiero politico», una frase tratta da Agostino, *De civitate Dei*, XII, 21: *Initium ... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*. La frase agostiniana è citata e commentata nella medesima opera alle pp. 329 e 429, e anche in scritti precedenti (vedi *infra*, nota 47). Secondo la testimonianza di Mary McCarthy, curatrice testamentaria dell'edizione americana, la seconda parte de *La vita della mente* fu portata a termine da Arendt cinque giorni prima di morire (cfr. la Prefazione all'edizione americana, in H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., p. 65).

la³. Non mi risulta che sia stato ancora effettuato, invece, un confronto sistematico tra la lettura, o meglio le letture arendtiane dell'universo concettuale agostiniano e quelle proposte da autori per molti aspetti a lei vicini.

Verrebbe spontaneo indirizzarsi anzitutto verso Heidegger, che nei primi anni Venti aveva dimostrato uno speciale interesse per l'autore delle *Confessiones*.⁴ Indizi di un influsso heideggeriano nell'approccio di Arendt ad Agostino non mancano⁵ e forse meriterebbero di essere approfonditi; più promet-

³ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Amor mundi*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento I*, Città Nuova – Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 2000, pp. 125-146, con la bibliografia ivi citata, alla quale si aggiungano i seguenti titoli: C. Morali, *Combien d'amours ...? A propos de Der Liebesbegriff bei Augustin de Hannah Arendt (1929)*, in *Saint Augustin. Dossier conçu et dirigé par P. Ranson (Les Dossiers H), Âge d'Homme, Lausanne 1988*, pp. 448-462; T. Breidenthal, *Jesus is My Neighbor: Arendt, Augustine, and the Politics of Incarnation*, «Modern Theology», 14 (1998), pp. 489-503; P. Burnell, *Is the Augustinian Heaven Inhuman? The Arguments of Martin Heidegger and Hannah Arendt*, «Augustinian Studies», 30 (1999), pp. 283-292; J. Vecchiarelli Scott, *Hannah Arendt's Secular Augustinianism*, «Augustinian Studies», 30 (1999), pp. 293-310; D. Grumett, *Arendt, Augustine, and Evil*, «The Heythrop Journal», 41 (2000), pp. 154-169; D. Hammer, *Freedom and Fatefulness: Augustine, Arendt, and the Journey of Memory*, «Theory, Culture & Society», 17 (2000), pp. 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), pp. 221-224; M.J. Scanlon, *Arendt's Augustine*, in J.D. Caputo - M.J. Scanlon (eds.), *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 2005, pp. 159-172; L. Boella, *Arendt, Hannah*, in A.D. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, pp. 225-227.

⁴ Heidegger dedicò ad Agostino un corso a Friburgo nel semestre estivo 1921. Il testo delle lezioni, che concernono il libro X delle *Confessiones*, è stato pubblicato soltanto nel 1995, nel vol. 60 della *Gesamtausgabe* (trad. it. in M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 205-379). Per il rapporto tra Heidegger e Agostino, cfr. C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1993, pp. 229-259; Id., *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in Alici-Piccolomini-Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà cit.*, pp. 87-124.

⁵ Nella seconda parte della sua dissertazione (tr. it. cit., p. 77), Arendt cita in nota la distinzione tra due significati del termine *mundus* in Agostino fatta da Heidegger nel saggio *Sull'essenza del fondamento* (1929). In varie opere, da *Il concetto d'amore* (trad. it. cit., p. 118) sino a *La vita della mente* (trad. it. cit., p. 424; alle pp. 458 e 467 ci si riferisce invece a Duns Scoto), Arendt attribuisce ad Agostino una frase, *Volo ut sis*, che in realtà non è agostiniana (l'attribuzione è esplicita in *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York 1951, 1966³; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino

tente appare, tuttavia, un'altra pista di ricerca, che porta non a Heidegger bensì a un altro suo illustre allievo, nonché amico di Arendt: Hans Jonas. I due studenti seguirono insieme il seminario di studi neotestamentari tenuto da Rudolf Bultmann a Marburgo, e proprio Bultmann, con il quale Jonas si era addottorato nel 1928 sul concetto di gnosi, fece pubblicare nel 1930 la prima opera jonasiana, intitolata *Agostino e il problema paolino della libertà*.⁶ Lo scritto, che elabora una relazione tenuta a un seminario di Heidegger a Marburgo nel 1927/28,⁷ usciva appena a un anno di distanza dal libro di Arendt sul *Liebesbegriff* in Agostino; i due lavori appaiono reciprocamente indipendenti e sensibilmente differenti per oggetto e prospettiva, tanto da offrire pochi appigli per un raffronto. Diverso è il caso della seconda edizione del libretto di Jonas, apparsa nel 1965 con l'aggiunta di un'importante appendice:⁸ questa edizione e questa appendice sono citate da Arendt nel capitolo sesto de *La vita della mente*,⁹ ed è precisamente a partire da qui che

1996, p. 417); come ha notato Miles, *Volo ut sis* cit., p. 222, l'attribuzione ad Agostino si deve proprio a Heidegger, che scrisse la frase in una lettera ad Arendt all'inizio della loro relazione (per la precisione, si tratta della lettera datata 13 maggio 1925, che figura come la n° 15 del carteggio nell'ed. Klostermann, Frankfurt am Main 1998, p. 31: «Amo heißt volo, ut sis, sagt einmal Augustinus: ich liebe Dich — ich will, daß Du seiest, was Du bist»; cfr. anche p. 59 e le osservazioni della curatrice U. Ludz a p. 269). Per l'influsso heideggeriano su Arendt e Jonas in merito all'interpretazione del cristianesimo, cfr. l'appendice di L. Savarino in *Heidegger e il cristianesimo: 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001, pp. 137-156.

⁶ H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930; 2a ed., con il nuovo sottotitolo *Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965; trad. it. della 2a ed. *Agostino e il problema della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, Morcelliana, Brescia 2007.

⁷ Cfr. I.-P. Cuiianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1985, pp. 136-137; C. Bonaldi, *Introduzione a JONAS, Agostino*, trad. it. cit., p. 6.

⁸ L'appendice si intitola «Riflessioni filosofiche sul settimo capitolo della *Lettera ai Romani* di Paolo». La sua prima stesura risale al 1929 (cfr. Jonas, *Agostino*, tr. it. cit., p. 29), ma fu pubblicata soltanto nel 1964 in una *Festschrift* a cura di E. Dinkler per l'ottantesimo compleanno di Bultmann (*Zeit und Geschichte*, Mohr, Tübingen 1964, pp. 557-570).

⁹ Per l'esattezza nella nota 22, dove l'appendice di Jonas viene citata (verosimilmente a beneficio dei lettori americani) anche nella versione inglese contenuta nel volume collettaneo curato da J.M. Robinson: *The Future of the Religious Past*, Harper & Row, London – New York 1971, pp. 333-350. Questa versione fu ristampata, con il titolo “The Abyss of the Will”, in H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974, pp. 335-348 (trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 465-481).

l'accostamento con Jonas può risultare significativo per cogliere meglio la specificità del contributo di Arendt alla comprensione del concetto di volontà.

2. Il capitolo in cui si trova la citazione da Jonas porta un titolo tutto agostiniano: *Quaestio mihi factus sum*.¹⁰ Il sottotitolo è «la scoperta dell'uomo interiore», e ciò preannuncia già le tesi di fondo svolte nel capitolo: l'interiorità, e con essa la volontà e la libertà come una proprietà di quest'ultima, è stata letteralmente scoperta soltanto a un certo punto del pensiero occidentale, ed è stata scoperta come una realtà essenzialmente problematica; il testo che descrive questa scoperta epocale è il capitolo settimo della *Lettera ai Romani* di Paolo, e l'autore che per primo l'ha concettualizzata in termini filosofici è Agostino.¹¹

L'idea della databilità storica della scoperta della volontà è giustificata da Arendt nel *Post-scriptum* conclusivo della prima parte de *La vita della mente* e nell'Introduzione alla seconda parte. Anzitutto ella assume il concetto di volontà in un'accezione kantiana, o meglio identificandolo con la kantiana "idea trascendentale" di libertà come spontaneità assoluta dell'azione;¹² quindi concorda con l'opinione di coloro i quali ritengono che una simile nozione sia assente nel pensiero dell'antichità classica,¹³ ma anziché dedurne, come face-

¹⁰ L'espressione deriva da *Confessiones*, X, xxxiii, 50: *in cuius [scil. Dei] oculis mihi quaestio factus sum*, «sotto gli occhi [di Dio] sono diventato per me un problema». Il detto è talmente famoso che né Arendt né la curatrice McCarthy hanno ritenuto necessario esplicitare la sua origine agostiniana; Arendt tuttavia ne era perfettamente consapevole: cfr. *Il concetto d'amore*, trad. it. cit., p. 35. Cfr. anche *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958; trad. it. *Vita attiva*, Bompiani, Milano 2003¹⁰, p. 9.

¹¹ Queste tesi si trovano già espresse, per l'essenziale, nel saggio *What is Freedom?*, in H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961; trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Bompiani 1991, pp. 193-227.

¹² «Ciò che qui è in gioco è la Volontà come molla dell'azione, cioè come "potere di dare inizio spontaneamente a una serie di cose o di stati successivi" (Kant)» (*La vita della mente*, trad. it. cit., p. 319; corsivo dell'autrice). Il motivo della preferenza per questa accezione kantiana del concetto di volontà è che solo una volontà intesa in questo modo può essere considerata una facoltà distinta dalle altre: «La decisione cui perviene la volontà non si può in nessun caso far derivare dal meccanismo del desiderio o da eventuali, precedenti deliberazioni dell'intelletto. O la volontà è l'organo della libera spontaneità che spezza tutte le concatenazioni causali di motivazione da cui verrebbe vincolata, o non è altro che un'illusione [...]. In altre parole, è impossibile trattare dell'attività della volontà senza toccare il problema della libertà» (ivi, p. 308).

¹³ L'unico possibile "precursore" della volontà nel pensiero classico, a giudizio di Arendt, è il concetto aristotelico di *proairesis*, ma esso lascia alla libertà uno spazio molto limitato,

va ad esempio Gilbert Ryle, che la volontà sia “un concetto artificiale”,¹⁴ individua nell’avvento del cristianesimo il momento in cui l’essere umano è divenuto consapevole di quello che per noi oggi è, secondo la terminologia di Bergson, un “dato immediato della coscienza”,¹⁵ ossia l’Io-voglio.

Ciò è accaduto, secondo Arendt, quando l’esperienza etico-religiosa dell’ebraismo è stata rivissuta da Paolo alla luce dell’insegnamento di Gesù circa la radicalità e l’autenticità necessarie per adempiere la Legge divina. L’accento posto da Gesù sulla purezza dell’intenzione e la sua severa condanna dell’ipocrisia e del “fariseismo” rivelarono a Paolo, oltre gli intendimenti stessi di Gesù, da un lato che la vera osservanza della Legge esige una perfetta adesione interiore ai comandamenti, dall’altro che un’adesione del genere era umanamente impossibile. La scoperta dell’Io-voglio, in Paolo, è al tempo stesso scoperta dell’Io-non-posso: è l’esperienza dell’«Io-voglio-ma-non-posso»,¹⁶ rivoluzionaria rispetto alla convinzione, che secondo Arendt era stata di Aristotele e sarebbe stata di Kant, «che tutto ciò che dipende da noi e riguarda esclusivamente noi stessi si trovi in nostro potere».¹⁷

La percezione dell’incapacità di osservare la Legge non è relativa solo alla misura estrema alla quale Gesù aveva portato le esigenze della Legge stessa (la rinuncia alle ricchezze, l’amore per i nemici ecc.), ma dipende dalla natura essenzialmente ambigua della volontà. Nel momento in cui l’imperativo della Legge viene inteso non più come il comando di *fare* qualcosa ma come la richiesta di *volere* qualcosa, il soggetto che assume l’imperativo come rivolto a sé e vi si sottomette scopre di avere il potere di volere e insieme di non volere, e si accorge che il suo Io-voglio si pone sempre in opposizione a un Io-non-voglio, senza la possibilità del quale neppure l’Io-voglio avrebbe senso. «È in questo istante che ha inizio il combattimento interiore, poiché la controvolontà, destatasi ora, possiede un’analogia potenza di comando. E allora la ragione per cui “tutti coloro che si fanno forti delle opere della legge sono sotto una maledizione” (*Galati*, 3, 10) non è soltanto l’Io-voglio-e-non-posso, ma anche il fatto che l’Io-voglio provoca inevitabilmente il contraccolpo di una volontà negativa: anche se la legge è obbedita e adempiuta, sussiste tuttavia

perché «non meno dei fini, anche i mezzi sono già dati, e la nostra libera scelta riguarda soltanto una scelta “razionale” tra essi» (ivi, p. 377).

¹⁴ Cfr. ivi, p. 316.

¹⁵ Cfr. ivi, p. 317.

¹⁶ Ivi, p. 382 (corsivo dell’autrice).

¹⁷ Ivi, p. 378.

questa resistenza interiore». ¹⁸ In altre parole, anche quando l'atto comandato o vietato viene effettivamente eseguito o evitato, la volontà di eseguirlo o evitarlo non è mai perfettamente in sintonia con il comandamento, perché si trova sempre, in quanto tale, a confliggere con la volontà opposta, che le rimane attaccata come la sua ombra. La volontà di ubbidire suscita di per se stessa la volontà di peccare e non si dà mai senza di essa. Questo conflitto è più grave di quello tra la ragione e gli appetiti, che gli antichi già conoscevano, perché è il dissidio di una medesima facoltà in se stessa, anche se Paolo lo descrive, nella *Lettera ai Romani*, come il conflitto tra due leggi, quella di Dio alla quale consente la mente e quella del peccato che si trova nelle "membra", ovvero, nella *Lettera ai Galati*, come il conflitto tra la "spirito" e la "carne". «In conclusione, la volontà è impotente non a causa di qualcosa di esterno che impedisce la riuscita del volere, ma perché la volontà pone ostacoli a se stessa». ¹⁹

Essendo strutturalmente ammalata di autodivisione, la volontà ha costitutivamente bisogno di essere sanata, e la sua guarigione, cioè la sua pacificazione con sé medesima, non può venire che dall'esterno, da qualcosa che non è in suo potere (perché ogni operazione della volontà, essendo una volizione, si accompagnerebbe sempre a una contro-volizione e quindi perpetuerebbe il dissidio), e questa fonte esterna è, per Paolo, la misericordia di Dio. D'altra parte, privare la volontà della sua contro-volontà significa in un certo senso farla scomparire in quanto volontà. Questo è solo uno dei paradossi legati al concetto del volere, ma Paolo non lo elabora filosoficamente, così come non tenta di dare una soluzione razionale ad altri interrogativi da lui stesso sollevati, quali la compatibilità tra libertà umana e predestinazione divina. L'atteggiamento paolino di fronte a tali problemi è quello sapienziale del libro di Giobbe, che richiama l'uomo al suo limite e gli ricorda che non ha il diritto di mettersi a discutere con Dio. Ad accogliere la sfida intellettuale posta dalla scoperta della volontà sarà invece Agostino, il quale perciò si merita il titolo di «primo filosofo della volontà». ²⁰

3. Prima di considerare la trattazione della filosofia agostiniana della volontà ne *La vita della mente*, è bene osservare l'affinità dell'interpretazione di Paolo fornita da Arendt con quella esposta da Jonas nella sua monografia iniziale.

¹⁸ Ivi, p. 384.

¹⁹ Ivi, p. 386.

²⁰ Cfr. ivi, p. 401.

Arendt, infatti, cita il libro dell'amico proprio nel paragrafo su Paolo, e precisamente a sostegno della seguente affermazione, riferita alla differenza tra la critica del fariseismo compiuta da Gesù e quella paolina: «Il guaio è che qualunque bene si faccia, per il fatto stesso di apparire, agli altri o a se stessi, è destinato a dubitare di se stesso».²¹ Gesù aveva inteso semplicemente richiamare l'osservante della Legge a una devozione sincera contro il rischio dell'ipocrisia, ma nella prospettiva di Paolo, secondo la quale dal carattere sincero dell'intenzione dipende nientemeno che la salvezza personale, la preoccupazione per esso diventa praticamente inevitabile e l'attitudine farisaica si trasferisce dall'esteriorità all'interiorità: «Così, quando si giunge a Paolo, ogni accento si sposta dal fare al credere, dall'uomo esteriore che vive in un mondo di apparenze [...] a un'interiorità che per definizione non si manifesta mai in modo non equivoco e può essere scrutata solo da un Dio che a sua volta non appare mai in modo non equivoco».²² Tale dinamica, che porta il credente a interrogarsi continuamente sulla bontà delle proprie intenzioni, è solamente tratteggiata da Arendt, ma viene descritta ampiamente da Jonas, le cui analisi rappresentano perciò uno sfondo imprescindibile di queste pagine de *La vita della mente*.

Nella già citata Appendice III alla seconda edizione di *Agostino e il problema paolino della libertà*, Jonas interpreta la celebre pericope di *Romani*, 7, 7-25 come espressione di «verità non accidentali ma necessarie»,²³ cioè riferite non, o non soltanto, a un individuo (Paolo stesso) o a un popolo (Israele), oppure all'umanità in una fase determinata della sua storia o a un tipo psicologico, bensì all'uomo in quanto tale. Quella di Jonas non vuole essere una proposta esegetica, mirante a stabilire la particolare intenzione dell'autore del passo, ma un'«analisi esistenziale», tesa a mettere in luce un aspetto proprio della condizione umana. Questa metodologia, sia detto per inciso, ha qualche assonanza con l'approccio ai testi paolini sviluppato da Heidegger nei primi corsi di Friburgo e con il suo programma di una «ermeneutica della fatticità».²⁴

²¹ Ivi, p. 382 (nell'originale inglese: «The trouble is that whatever good you do, by the very fact of its appearing either to others or to yourself becomes subject to self-doubt»).

²² Ivi, p. 383.

²³ H. Jonas, *Agostino*, trad. it. cit., p. 129.

²⁴ I corsi heideggeriani avevano tuttavia per oggetto altri testi paolini, e cioè la *Lettera ai Galati* e le *Lettere ai Tessalonicesi*: cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia*, trad. it. cit., pp. 103-203.

La peculiarità dell'essere umano, secondo Jonas, sta nella sua riflessività: egli non solo pensa e vuole, ma pensa di pensare (*cogito me cogitare*) e vuole volere (*volo me velle*). «Questo carattere assolutamente formale della coscienza in generale come autocoscienza, la sua riflessività costitutiva, contiene già in sé il presupposto sia per la possibilità della libertà umana come anche per il necessario e corrispondente imprigionarsi della libertà in se stessa».²⁵ La riflessività fonda la possibilità della libertà perché pone una distinzione tra l'io e il non-io: l'oggettivazione del mondo consente il ritirarsi del soggetto in se stesso e la sua presa di distanza dal mondo entro uno spazio autonomo. La riflessività però determina anche l'imprigionamento della volontà, perché finisce per esercitare un processo di oggettivazione e quindi di estraneazione persino nei confronti del soggetto stesso e delle sue scelte. Il *volo me velle*, in cui si esprime la libertà come indipendenza dalla pressione degli appetiti (infatti non posso dire *appeto me appetere*: la *voluntas* è altra cosa dall'*appetitus*), si rovescia nel *cogito me velle*, in cui io divento spettatore e giudice delle mie volizioni e quindi prendo le distanze dalle mie libere scelte. La riflessività, che mi costituisce come libero e quindi come soggetto morale, è anche ciò che mi dissocia dalla mia libertà, poiché, mettendomi di fronte alle mie stesse azioni, mi impedisce di identificarmi totalmente con esse.

Questa “dialettica della libertà”²⁶ è, secondo Jonas, il contenuto antropologico profondo della condizione descritta da Paolo in *Rm 7* e precede ogni distinzione tra etica autonoma ed eteronoma. L'antinomia della moralità che emerge dall'esperienza paolina, infatti, si produrrebbe ugualmente anche se al posto della Legge divina ci fosse l'autolegislazione kantiana della ragione, perché in entrambi i casi una purezza assoluta dell'intenzione è impedita dall'atto stesso di porla come obiettivo da perseguire. Che ci si attenda una ricompensa esterna da parte del legislatore divino oppure la rassicurazione interiore della propria coscienza, viene introdotto comunque un secondo fine rispetto a quello puro e semplice dell'azione. «Per dirla nel modo più breve, ciò significa che nella condizione dell'ambivalenza umana il tentativo di una santificazione della volontà condanna se stessa a divenire una volontà em-

²⁵ Ivi, p. 131.

²⁶ Mutuo l'espressione dal bel saggio di E. Peroli, *Hans Jonas. Dialettica della libertà*, in Alici-Piccolomini-Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà* cit., pp. 147-174; ried. in E. Peroli, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 477-505.

pia». ²⁷ Quando Paolo afferma che è la Legge stessa a suscitare il peccato, ²⁸ e gli esprime, nei termini dell'*homo religiosus*, il conflitto intrinseco alla moralità: questa esige l'esame rigoroso delle proprie intenzioni, ma in tal modo rende inevitabile quell'auto-oggettivazione in cui la libertà finisce per tradirsi. L'autoesplorazione della coscienza, inoltre, comporta un atteggiamento di costante diffidenza verso se stessi e persino verso l'attuazione di questa stessa diffidenza, nella misura in cui essa si compiace di sé.

Sulla base di tale analisi condotta da Jonas, si comprende allora la frase di Arendt sopra citata: «Il guaio è che qualunque bene si faccia, per il fatto stesso di apparire, agli altri o a se stessi, è destinato a dubitare di se stesso». ²⁹ Il giudizio arendtiano sul rapporto tra Gesù e Paolo si colloca sulla stessa linea di quello di Jonas: già per quest'ultimo, «Gesù aveva voluto colpire nella sua

²⁷ Ivi, p. 137.

²⁸ Per comodità del lettore, cito il brano paolino nella trad. it. della versione fattane da Jonas: «(7) Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: “Non desiderare”. (8) Prendendo pertanto impulso da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato era morto e (9) io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e (10) io sono morto. Si è scoperto che la legge, che mi era stata data per la vita, è divenuta per me motivo di morte. (11) Il peccato infatti, prendendo impulso dal comandamento, mi ha ingannato e per mezzo proprio di quel comandamento mi ha dato la morte. (12) La legge tuttavia è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. (13) Ciò che è bene sarebbe allora diventato morte per me? No davvero! È invece il peccato; esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. (14) Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. (15) Io non so infatti quel che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. (16) Ora, se faccio quello che non voglio, io acconsento al fatto che la legge sia buona; (17) quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. (18) Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me la volontà del bene, ma non la capacità di compierlo. (19) Infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. [...] (21) Io trovo dunque in me, quando voglio fare il bene, questa legge in modo tale che il male è accanto a me. (22) Infatti mi compiaccio nel mio intimo della legge di Dio, (23) ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge del mio spirito e mi rende schiavo della legge del peccato [...]. (24) Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? (25) Siano dunque rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque con lo spirito servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato» (*Rm 7, 7-25* in H. Jonas, *Agostino* cit., p. 58; il versetto 20 e l'ultima parte del versetto 23 sono omessi da Jonas stesso, probabilmente perché ritenuti delle ripetizioni).

²⁹ Vedi *supra*, nota 21.

critica al “fariseismo” la cattiva devozione per la legge; la critica di Paolo tocca ogni osservanza della legge. Quella era intesa come biasimo, questa come confessione. Quella esercita dall'esterno un'aspra critica di un atteggiamento falso ma correggibile, questa descrive dall'interno un'esperienza autentica e inevitabile». ³⁰ Nell'interpretazione di Paolo e della sua relazione con l'insegnamento di Gesù Arendt mostra dunque di essere profondamente debitrice nei confronti di Jonas; ella invece assume una posizione diversa e originale in merito ai rapporti dell'esperienza paolina con lo stoicismo coevo da un lato e con il pensiero di Agostino dall'altro.

4. Circa la valutazione dell'atteggiamento stoico, basteranno qui alcuni cenni. Nel capitolo secondo del suo libro sul *Freiheitsproblem* paolino, Jonas non solo mette a paragone la problematica della libertà nello stoicismo e nel cristianesimo, ma costruisce una sorta di nesso logico tra i loro rispettivi concetti di libertà. Per il tardo stoicismo greco, libertà è sinonimo di indipendenza e autosufficienza, e la sfera dell'*autarcheia* coincide esattamente con quella dell'interiorità: ciò che non dipende da noi sono gli eventi e le cose del mondo, mentre la nostra vita mentale dipende esclusivamente da noi. Le minacce alla libertà vengono da fuori, dalla natura, e non da dentro, da noi stessi. La libertà perciò non è altro che l'essere-abbandonati-a-se-stessi, cioè l'autolimitarsi a sé. Per il cristianesimo, invece, il pericolo per la libertà non viene dall'esterno ma dall'interno, dalla libertà lasciata a se stessa, destinata, come abbiamo visto, al dissidio e al fallimento. Per i cristiani i problemi cominciano là dove per gli stoici finivano, ma proprio per questo, sul piano ideale, il concetto cristiano di libertà presuppone quello stoico: «In quest'antitesi, l'idea stoica della libertà rappresenta un livello iniziale nello sviluppo della stessa libertà umana, livello che necessariamente doveva venire prima». ³¹

Per Arendt invece le cose non stanno così. Anche se ella non critica la tesi di Jonas, la sua lettura dello stoicismo è decisamente più complessa. Innanzitutto, l'autore da lei preso in considerazione è Epitteto, e quindi, per ragioni cronologiche, la sua trattazione dello stoicismo segue anziché precedere quella di Paolo. In secondo luogo, la differenza tra Paolo ed Epitteto a suo giudizio sta principalmente nel diverso stile di pensiero: il filosofo argomenta, il santo no. In terzo luogo — e questo è il punto decisivo —, l'idea di Epitteto

³⁰ H. Jonas, *Agostino*, trad. it. cit., p. 142.

³¹ Ivi, p. 44.

dell'onnipotenza della volontà, pur evidentemente opposta a quella paolina della sua impotenza, implica anch'essa la necessità del conflitto interiore: proprio perché la volontà può essere impedita solo da se stessa, e non da cause esterne, tutta la sua lotta è costantemente rivolta contro di sé, contro il suo potere di dissentire, e quindi di lasciarsi turbare dagli eventi esteriori. «L'io del filosofo, governato dall'ego che vuole, che gli dice che nulla può ostacolarlo o costringerlo se non la volontà stessa, è impegnato in un combattimento senza fine con la contro-volontà, generata, per l'appunto, dalla sua stessa volontà. Il prezzo pagato per l'onnipotenza della Volontà è altissimo»,³² cioè è la discordia con se stessi, la quale diventa drammatica proprio nell'uomo che si sforza di essere saggio dicendo di sì alla vita, dal momento che tale sforzo è diretto contro il no che egli stesso può dire. Quella di Epitteto non è dunque una celebrazione ingenua del potere della volontà, che tenga «lo sguardo lontano da ogni profondità nascosta, da ogni abissalità del sé», come aveva scritto Jonas.³³

5. Una distanza ancor più netta tra Arendt e Jonas si può notare a proposito della concezione della volontà in Agostino. Secondo Jonas, l'interpretazione agostiniana di *Rm 7* si allontana progressivamente dal senso originario dell'esperienza paolina. Agostino infatti elabora un modello sequenziale del rapporto tra legge e grazia distinguendo quattro fasi successive della condizione umana: prima della legge, sotto la legge, sotto la grazia e nella pace. In tal modo, egli trasforma in stadi e periodi distinti quelli che in Paolo erano aspetti inseparabili di un'unica esistenza concreta, e crea le premesse per una falsa alternativa, consistente nel chiedersi se *Rm 7* parli dell'uomo *sub lege* oppure dell'uomo *sub gratia*. Per Jonas quel capitolo cruciale parla invece di entrambi, nel senso che lo stato *sub lege* non è altro che la condizione naturale dell'uomo, la quale permane anche nel suo stato *sub gratia*, quest'ultimo essendo il «superamento in atto» del primo.³⁴

Comunque, finché Agostino riferisce *Rm 7* allo stato “sotto la legge”, la sua interpretazione conserva molti elementi messi in luce da Paolo, e soprattutto l'idea di un duplice e contrastante *consentire* della volontà, divisa tra un libero e autonomo consenso alla legge e un altrettanto libero e autonomo consen-

³² H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., p. 400.

³³ Cfr. H. Jonas, *Agostino*, trad. it. cit., p. 38.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 90.

so al peccato; Jonas vede in ciò un «rispecchiamento dell'ambiguità e del dissidio fondamentali propri del volere abbandonato a se stesso». ³⁵ Con la polemica antipelagiana, l'interpretazione di Agostino cambia radicalmente: *Rm 7* viene ora riferito allo stato dell'uomo "sotto la grazia", e il motivo di questo cambiamento risiede nell'accettazione di un presupposto erroneo degli avversari, secondo il quale il consenso alla legge, ossia la volontà del bene, anche se incapace di condurre al suo compimento, costituisce già un "merito" e quindi un qualche *bonum*; Agostino, volendo negare che l'uomo possa acquisire da solo un qualunque merito di fronte a Dio, ne deduce che anche la *voluntas boni* è un dono della grazia divina e quindi appartiene all'uomo *sub gratia*. «Agostino avrebbe invece dovuto replicare ai Pelagiani: l'intenzione al bene non è ancora il bene stesso e neppure un qualche *bonum* presente nell'uomo — piuttosto quest'ultimo, proprio attraverso tale intenzione, cioè riferendo-a-sé la pretesa a lui rivolta e progettandosi in direzione del dover-esser-buono, è entrato innanzitutto in quel contesto di attuazione in cui può essere buono o cattivo e per lo più è cattivo e forse persino costitutivamente tale. Questo era propriamente il senso del passo di Paolo, se preso sul serio». ³⁶

Errore fatale, quello di Agostino nell'opinione di Jonas, perché smarrisce la natura conflittuale e antinomica della volontà e porta a concepirla alla stregua dell'*appetitus*. La *voluntas boni*, infatti, viene fatta suscitare non più da una pura "chiamata" che fa appello alla libera risposta dell'uomo, bensì da una *vocatio congruens* consistente nella rivelazione del bene, anzi del sommo bene (Dio) in quanto supremamente e irresistibilmente appetibile; la volontà così non si distingue più dal desiderio.

L'immagine di Agostino interprete di Paolo restituita da Jonas è dunque quella di colui che inconsapevolmente compie un passo indietro rispetto alla paolina "dialettica della libertà". Ben diverso è il ritratto di Agostino dipinto da Arendt nel capitolo sesto de *La vita della mente*: è quello di un autentico filosofo che non solo non ha insabbiato la scoperta dell'ambiguità del volere, ma anzi l'ha espressa più lucidamente dello stesso Paolo e ha intuito l'unica possibile via di uscita dalla terribile *impasse*.

Richiamando l'attenzione sui libri II e III del *De libero arbitrio* e soprattutto sul libro VIII delle *Confessiones*, Arendt osserva che in questi testi Agostino «articola le conseguenze e trae le deduzioni filosofiche di quello strano fe-

³⁵ Ivi, p. 66.

³⁶ Ivi, pp. 79-80 (corsivo dell'autore).

nomeno (come sia possibile volere e, in assenza d'ogni impedimento esterno, essere tuttavia incapaci di compiere) che Paolo aveva descritto in termini di leggi antagonistiche». ³⁷ Egli “corregge” Paolo, perché si rende conto che la contesa interiore non è tra due leggi o tra la carne e lo spirito (intese da Arendt come due dimensioni della natura umana), bensì tra due volontà, cioè è un conflitto interno alla volontà stessa, come dimostra il fatto che l'animo incontra resistenza quando comanda non al corpo ma a se stesso. L'imperativo etico è dato dalla volontà a se stessa, e perciò è indice di scissione: la volontà non si comanderebbe di volere, se fosse già pienamente in accordo con sé. Contro il manicheismo, Agostino argomenta che la presenza di due volontà o volizioni contrapposte non è segno della compresenza nell'uomo di due diverse nature, una buona e l'altra malvagia, perché analogo contrasto si dà tra due intenzioni entrambe buone o entrambe cattive quando si tratta di decidere quale seguire. ³⁸ Riconducendo il conflitto all'interno di un'unica facoltà, Agostino acuisce, anziché offuscare, la consapevolezza del carattere “monstruoso” ³⁹, cioè incredibilmente ambivalente, della volontà.

Arendt riepiloga questa parte della sua lettura di Agostino in un riassunto efficace, che conviene riportare per la sua chiarezza: «Primo: la scissione interna alla Volontà è un conflitto, non un dialogo, ed è indipendente dal contenuto del volere. Una volontà cattiva non è meno divisa di una buona e viceversa. Secondo: allorché comanda al corpo, la volontà è solo un organo esecutivo della mente e come tale del tutto non problematica. Se il corpo ubbidisce alla mente è perché non è in possesso di nessun organo tale da rendere la disubbidienza possibile. Se la volontà, rivolgendosi a se stessa, suscita la sua contro-volontà è perché l'operazione è del tutto mentale; una contesa è possibile solo tra eguali. Una volontà che fosse “intera”, senza una contro-volontà,

³⁷ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., p. 405.

³⁸ Arendt non lo dice, ma questa argomentazione antidualistica era completamente sfuggita a Jonas, il quale aveva programmaticamente tralasciato quella che egli stesso chiamava la “fase antimanichea” del problema della libertà in Agostino: cfr. H. Jonas, *Agostino*, trad. it. cit., p. 33.

³⁹ Arendt si riferisce a *Confessiones*, VIII, ix, 21, un paragrafo che inizia designando con il termine *monstrum* la resistenza dell'anima a suoi propri comandi rispetto all'ubbidienza del corpo. Ella tuttavia fraintende la frase che si trova verso la fine del medesimo paragrafo: *Non igitur monstrum partim velle, partim nolle*. Si tratta non di una domanda retorica, come pensa Arendt (cfr. *La vita della mente*, trad. it. cit., p. 413), ma di una negazione, che ridefinisce il conflitto interiore non più come *monstrum* ma come *aegritudo animi*, «malattia dell'animo»; una condizione, cioè, non fisiologica ma patologica, dipendente dalla consuetudine con il peccato e non dalla natura della volontà.

non potrebbe più, propriamente parlando, essere una volontà. Terzo: dal momento che è nella natura della volontà comandare ed esigere obbedienza, è pure nella natura della volontà che le si opponga resistenza. Infine: nel quadro delle *Confessioni* non si dà nessuna soluzione all'enigma di questa facoltà "mostruosa"; in qual modo, ribelle a se stessa, la volontà attinga alla fine il momento in cui diviene "intera" resta un mistero». ⁴⁰

Quest'ultimo "mistero" non svelato nelle *Confessiones*, cioè la risoluzione del conflitto interiore in una decisione, secondo Arendt viene spiegato in un'altra opera di Agostino, il *De Trinitate*, dove la volontà non viene più indagata isolatamente dalle altre facoltà mentali, bensì in connessione reciproca con esse, a formare un'unità che è immagine del Dio uno e trino. Tanto nei confronti di memoria e intelletto quanto nel processo della percezione sensibile, la volontà emerge dalle analisi introspettive di Agostino come forza coesiva, e quindi come amore, ⁴¹ e questo le consente di essere molla dell'azione, «così indaffarata a preparare l'azione che quasi non ha il tempo di lasciarsi coinvolgere nella controversia con la propria contro-volontà» ⁴². La redenzione della volontà nell'agire, resa possibile dalla sua trasformazione in amore, anticipa di secoli la posizione di Duns Scoto, il quale però, come Tommaso, sarà interessato non alla struttura problematica della volontà in sé ma alla sua relazione con l'intelletto. ⁴³ Agostino invece «preserva [...] il potere di affermazione e rifiuto accordato alla Volontà; il modo più forte di affermare qualcosa o qualcuno è amarlo, cioè dire: "Voglio che tu sia" — *Amo: Volo ut sis*». ⁴⁴ Vale la pena notare che la metamorfosi della volontà in amore non viene considerata da Arendt come riduzione del volere all'*appetitus*; da questo punto di vista, la valutazione del pensiero agostiniano ne *La vita della mente* è diversa non soltanto da quella di Jonas, ma anche da quella espressa da Arendt stessa nella sua dissertazione giovanile, la cui prima parte s'intitola, significativamente, "Amor qua appetitus".

⁴⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., pp. 414-415.

⁴¹ Il nesso strutturale tra *voluntas* e *amor* in realtà è presente anche nelle opere agostiniane anteriori, come ha mostrato D. Pagliacci, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova – Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 2003.

⁴² H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., p. 421.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 435.

⁴⁴ *Ivi*, p. 424. Per la frase *Volo ut sis*, vedi *supra*, nota 5.

6. Un'ultima differenza rispetto a Jonas concerne la trattazione della dottrina agostiniana sulla compatibilità tra libertà umana e prescienza divina. Secondo Jonas, «la discussione del problema della libertà nella forma della questione della “compatibilità”, e in generale già l'emergere di questo punto di vista, è sempre un segno sicuro della mancanza di originarietà nel coglimento del fenomeno»,⁴⁵ dal momento che la libertà è per sua natura dialettica, è contraddizione vivente che unisce inseparabilmente sé al suo opposto. Per Arendt, al contrario, Agostino ha raggiunto la sua intuizione più importante circa la libertà proprio affrontando e risolvendo con argomenti filosofici la questione della compatibilità, nel libro XI delle *Confessiones* e poi nei libri XI e XII del *De civitate Dei*. Dio conosce e agisce in una dimensione nella quale non ha senso distinguere un “prima” e un “poi”; la temporalità è la dimensione che appartiene al mondo creato e ancor più all'esistenza umana, perché soltanto l'uomo sa di avere un inizio e una fine, e quindi orienta la sua esistenza verso il futuro, progettandola come essere volente e libero; solo l'uomo “nasce” davvero come individuo nuovo e irripetibile. In ciò egli è immagine di Dio, perché è dotato della capacità di dare inizio, anche se in modo soltanto relativo e non assoluto. Le righe conclusive de *La vita della mente*, che è opportuno ricordare qui, presentano questo principio agostiniano della “nata- lità” come il potenziale «sostegno ontologico di una filosofia della politica autenticamente romana o virgiliana.⁴⁶ A suo [di Agostino] dire, come sappiamo, Dio creò l'uomo come creatura temporale, *homo temporalis*; il tempo e l'uomo furono creati insieme, e tale temporalità era confermata dal fatto che ogni uomo deve la sua vita non semplicemente alla moltiplicazione della specie, ma alla nascita, l'ingresso di una creatura nuova che, come qualcosa di completamente nuovo, fa il suo ingresso nel mezzo del continuum temporale del mondo. Lo scopo della creazione dell'uomo fu di rendere possibile un *inizio*: “Acciocché vi fosse un inizio, fu creato l'uomo, prima del quale non ci fu nessuno”, “*Initium ... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (Agostino, *De civitate Dei*, libro XII, cap. 21).⁴⁷ La capacità stessa di comincia-

⁴⁵ H. Jonas, *Agostino*, trad. it. cit., p. 115.

⁴⁶ Cioè basata sul concetto della fondazione dell'ordine politico non come inizio assoluto ma come re-instaurazione, e sull'idea che «la virtuale salvezza del mondo risiede nel fatto stesso che la stirpe umana si rigenera costantemente e in perpetuo» (H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., p. 541).

⁴⁷ Questa frase costituisce 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 attiva* (trad. it. cit., p. 129) e in *Tra passato e futuro* (trad. it. cit., p. 222), nonché nell'articolo

mento ha le sue radici nella *natalità* e non certo nella creatività, non in una dote o in un dono, ma nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita». ⁴⁸

Il limite della scoperta agostiniana, per Arendt, sta nel fatto che essa, oltre a essere rimasta inutilizzata a livello filosofico-politico, pare condannare l'uomo, per così dire, ad essere libero, senza considerare che questa libertà può a sua volta essere gradita o sgradita, accettata oppure rifiutata preferendo il fatalismo. Sappiamo che Arendt si proponeva di superare l'*impasse* esaminando la facoltà del giudizio, e tale esame, centrato sulla terza *Critica* kantiana, doveva costituire l'ultima sezione de *La vita della mente*. ⁴⁹ Anche se Agostino, in questo piano rimasto incompiuto, alla fine avrebbe dovuto passare il testimone a Kant, il suo ruolo nella storia del concetto di volontà è qualificato in termini indubbiamente positivi. La particolarità di questa valutazione del pensiero agostiniano, paragonata ad esempio a quella di Jonas, mi pare dipendere, in ultima analisi, dall'originalità del "principio di natalità", che Arendt vuol vedere nel *De civitate Dei* ma che in realtà è una proposta teoretica sua propria. Nel caso di Agostino come in quello di altri grandi classici, vale davvero il detto: "dimmi come lo interpreti, e ti dirò chi sei".

Comprensione e politica (1954, trad. it. in *Archivio Arendt*, 2: 1950-1954, Feltrinelli, Milano 1994, p. 96).

⁴⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., pp. 545-546 (corsivi dell'autrice).

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 310.