

La radicalità del bene. *Hannah Arendt tra Socrate e Agostino*

Giuseppe Girgenti

The Radicality of Good. Hannah Arendt between Socrates and St. Augustine

The thesis exposed by Arendt in *The Banality of Evil* is based in the idea of the non-radicality of the evil itself, which belongs to a lack of thinking. Thus, this paper aims to show how this perspective is rooted in the Arendt's interest and study on the radicality of thinking in Socrates and on the inconsistency of evil in the Augustine's anti-manicheistic quarrel.

Keywords: Good, Evil, Socratism, Augustinism.

Il tema che vorrei sviluppare è quello della “non radicalità” del male e della conseguente “radicalità” del bene secondo Hannah Arendt, per risalire alle sue esplicite fonti socratiche ed agostiniane; pertanto, per entrare immediatamente *in medias res*, ho scelto come punto di partenza una citazione testuale della filosofa:

«Ho cambiato idea e non parlo più di “male radicale”. [...] Quel che ora penso veramente è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo, e che non possenga né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso “sfida” [...] il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e, nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua “banalità”. Solo il bene è profondo e può essere radicale»¹.

Questo brano è tratto da una lettera di Hannah Arendt a Gershom Scholem del 1963, ed è collegato al processo ad Adolf Eichmann a Gerusalemme che, come è noto, la Arendt seguì personalmente negli anni 1961-1962 e i cui resoconti narrò

¹ Cfr. H. Arendt – G. Scholem, *Due lettere sulla banalità del male*, «I sassi», Nottetempo, Roma 2007.

in *Eichmann o la banalità del male*², il suo testo più famoso; la sua tesi di fondo, giova ricordarlo, è che il criminale nazista, responsabile della Shoah, non sia stato un “demonio”, ovvero un uomo crudele, un criminale nel senso classico del termine, ma piuttosto un grigio burocrate, che si era macchiato di crimini orrendi, l’organizzazione dello sterminio e dell’olocausto, non tanto per violenza intrinseca o per crudeltà innata, quanto piuttosto per cieca e grigia obbedienza alle leggi del suo paese, la Germania del Terzo Reich; quindi, proprio la sua banalità lo avrebbe portato a compiere il più grande crimine che si possa immaginare, cioè il genocidio.

Ora, il mio intento non è tanto quello di discutere la concezione della banalità del male della Arendt in quanto tale, che così tante critiche ricevette da parte ebraica già immediatamente dopo l’uscita del libro; per primo Scholem, noto studioso della Kabbalah ebraica, le aveva scritto per criticare profondamente le sue tesi, contestandole proprio la questione sulla banalità del male, che, a suo dire, avrebbe messo in discussione la nozione di “male radicale”. Nel film di Margarethe von Trotta dedicato alla Arendt³ si vede bene come la comunità ebraica americana, come anche e ancor di più quella israeliana, reagì molto male alle sue posizioni, giacché si aspettava una condanna esemplare di Eichmann (che di fatto fu condannato a morte e giustiziato come criminale nazista, non certo come grigio esecutore di ordini provenienti dall’alto). Io vorrei andare, invece, alla ricerca dei possibili presupposti filosofici che hanno portato la pensatrice tedesca ad elaborare questa tesi nei suoi studi più antichi, precedenti quindi sia il processo di Gerusalemme sia l’avvento stesso del nazismo.

La Arendt si laureò, infatti, in filosofia nel 1928 con Karl Jaspers, discutendo una tesi sul concetto di amore in Agostino⁴. Il mio primo intento è, dunque, vedere quanto la concezione agostiniana dell’amore, del rapporto con il bene e dell’insussistenza del male, possa essere stata una delle fonti del pensiero della Arendt. Naturalmente, *ça va sans dire*, quando la Arendt evoca il concetto di “male radicale” ha Immanuel Kant come suo punto di riferimento immediato e

² Cfr. H. Arendt, *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2015 (ed. or.: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963).

³ Il film *Hannah Arendt*, diretto da Margarethe von Trotta e interpretato da Barbara Sukowa, è uscito nel 2012.

⁴ Cfr. H. Arendt, *Il concetto d’amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, trad. di L. Boella, SE, Milano 2004 (ed. or.: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, J. Springer, Berlin 1929).

costante, *das radikal Böse*⁵. Tuttavia, l'idea stessa di "male radicale" fa riferimento alla "radice", cioè a un'immagine del tutto materiale dell'origine del male: che cos'è infatti una radice? È qualcosa di vitale di un albero o di una pianta che affonda nella materia, nella terra, e da essa trae la sua linfa per germogliare.

Ora, l'idea della "radice del male" nella storia del pensiero occidentale, e in particolare nella biografia intellettuale di Agostino, ha avuto una precisa teorizzazione, in quella corrente filosofico-religiosa della tarda antichità che prende il nome di "manicheismo". Chi fu Mani, il fondatore? Era un profeta persiano del terzo secolo dopo Cristo, contemporaneo di Plotino, che aveva riformato l'antico zoroastrismo iranico secondo categorie platoniche, o meglio medioplatoniche, nel senso che il dualismo teologico luce/tenebre, incarnato dalle due divinità di nome Ahura Mazda e Arimane, si era mutato in un dualismo ontologico/cosmologico/assiologico di spirito/materia e, conseguentemente, di bene/male. Già nei testi platonici, e in particolare nel *Timeo*, troviamo una figurazione duale di questo tipo, ovvero nel principio divino, il Demiurgo, e nel principio contrapposto della materia, la $\chi\acute{o}\rho\alpha$, un ricettacolo che già nel platonismo di età ellenistica si carica della valenza di fungere in quanto tale da "radice di ogni male" ($\rho\acute{\iota}\zeta\alpha$ πάντων τῶν κακῶν⁶). Se i medioplatonici avevano

⁵ Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1980, cap. I, Parte III, pp. 32-34: «La frase: l'uomo è *cattivo*, non può, dopo ciò che precede, voler dire altra cosa che questo: l'uomo è consapevole della legge morale, ed ha tuttavia adottato per massima di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge. La frase: l'uomo è *cattivo per natura* significa solo che tale qualità viene riferita all'uomo, considerato nella sua specie: non nel senso che la cattiveria possa essere dedotta dal concetto della specie umana (dal concetto d'uomo in generale, poiché allora sarebbe necessaria); ma nel senso che, secondo quel che di lui si sa per esperienza, l'uomo non può essere giudicato diversamente, o, in altre parole, che si può presupporre la tendenza al male come soggettivamente necessaria in ogni uomo, anche nel migliore. Ora, questa tendenza bisogna considerarla essa stessa come moralmente cattiva, e perciò non come una disposizione naturale, ma come qualche cosa che possa essere imputato all'uomo, e bisogna quindi che essa consista in massime dell'arbitrio contrarie alla legge. Ma, d'altronde, queste massime, in ragione appunto della libertà, bisogna che siano ritenute in se stesse contingenti, cosa che, a sua volta, non può accordarsi con l'universalità di questo male se il fondamento supremo soggettivo di tutte le massime non è, in un modo qualsiasi, connaturato con la stessa umanità e quasi radicato in essa. Ammesso tutto ciò, potremo allora chiamare questa tendenza una tendenza naturale al male, e, poiché bisogna pur sempre che essa sia colpevole per se stessa, potremo chiamarla *un male radicale*, innato nella natura umana (pur essendo, ciò non di meno, prodotto a noi da noi stessi). Che una tale tendenza depravata sia di necessità radicata nell'uomo, possiamo risparmiarci di dimostrarlo formalmente, data la quantità di esempi palpitanti che, *nei fatti* degli uomini, l'esperienza ci pone sotto gli occhi».

⁶ Si veda, ad esempio, la discussione di Plotino, *Enneadi*, I, 8, sull'origine del male, e II, 4, sullo statuto ontologico della materia.

ritenuto che la materia (*hyle*) fosse *rhiza* o *rhizoma*, cioè radice di tutti i mali secondo una metafisica sostanzialmente dualista, Plotino, e con lui tutti i neoplatonici, provarono a liberare la materia da questa onta negativa, riconoscendo nell'Uno-Bene l'unico principio di tutto.

La teoria manichea, di cui Agostino fu dapprima seguace in gioventù e poi critico, dopo la conversione, si colloca all'interno di un più vasto movimento e fenomeno culturale del tempo, che è la "gnosi" o "gnosticismo". Negli stessi anni in cui Hannah Arendt si laureava su Agostino con Jaspers, un suo collega e amico, cioè Hans Jonas, concentrava invece le sue ricerche proprio sulla gnosi. Egli dedicò i suoi studi giovanili al pensiero tardo-antico, e dopo aver pubblicato un testo sul problema della libertà in Agostino⁷, si laureò con il teologo Rudolf Bultmann sul tema dello gnosticismo⁸, e poi rielaborò la sua dissertazione in un testo in due tomi dal titolo *Gnosi e spirito tardo-antico*⁹, che è tuttora un punto di riferimento irrinunciabile, anche se assai discutibile in alcune sue conclusioni (che accomunano manicheismo, neoplatonismo e patristica greca). La sua tesi di fondo è che tutta la filosofia di quel tempo, ma in generale tutto lo spirito tardo-antico, non solo cristiano, ma anche pagano, persiano, greco ed egiziano, può essere considerato e catalogato nel comune denominatore della gnosi, ovvero una corrente di pensiero sostanzialmente dualista, le cui origini non sono tanto greche, quanto piuttosto iraniche, cioè persiane, ispirate ai due principi del male e del bene: il primo è un mondo oscuro, quello della materia, mentre il secondo è un mondo luminoso, quello divino, da cui noi siamo caduti e a cui dobbiamo ritornare per ottenere la salvezza. Ebbene, secondo Jonas, tutta la spiritualità tardo-antica sarebbe impregnata di questa temperie culturale pessimistica nei confronti del nostro mondo naturale, del mondo della materia, che è il mondo del male, del vizio e delle passioni; la salvezza (*soteria*) deve essere cercata in un altro mondo, in una dimensione luminosa ultraterrena e separata da questo

⁷ Cfr. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, trad. it. di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia 2007 (ed. or.: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930, 1965²).

⁸ H. Jonas, *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Hubert & Co, Göttingen 1930.

⁹ Cfr. H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo-antico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010 (ed. or.: *Gnosis und spätantiker Geist: Teil I: Die Mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934; *Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954).

nostro mondo; si riscontra subito, però, in questa torsione gnostica, la presenza di elementi già presenti in Platone, non solo nel già citato *Timeo*, ma soprattutto nella *Repubblica*: mi riferisco, ad esempio, al mito della caverna, un antro oscuro che rappresenta il mondo materiale, in cui noi siamo incatenati e da cui ci dobbiamo liberare per risalire al mondo vero, che è quello della luce del sole, che splende all'esterno e al di fuori della caverna. In generale, potremmo dire che tutto il platonismo medio mantiene questo dualismo di fondo, che non è semplicemente un dualismo ontologico, incentrato sul binomio luce/oscurità come immagini dell'ideale e del materiale, ma è soprattutto un dualismo antropologico, che parla della lotta dell'anima contro il corpo, ovvero dello spirito contro la carne, all'interno del più generale conflitto cosmico tra il bene e il male in ottica religiosa. Qui la coppia dei termini platonici greci di "anima" (*psyche*) e "corpo" (*soma*) si sovrappone e si intreccia con l'altra coppia di termini, sempre greci, ma preferiti nel linguaggio biblico ed evangelico, di "spirito" (*pneuma*) e "carne" (*sarx*). Anima/corpo, da un lato, e spirito/carne, dall'altro, sono alla base dell'idea tripartita di uomo che si diffonde in età imperiale. Jonas è molto interessato alle questioni antropologiche di quel periodo, e in particolare al fatto che gli gnostici intendessero queste distinzioni di piani, tra spirito, anima e materia, come origine di tre diverse classi di uomini: al primo posto gli uomini dello spirito, dello *pneuma*, detti pertanto "pneumatici", cioè spirituali; al secondo posto, gli uomini dell'anima, della *psyche*, detti pertanto "psichici", cioè animali nel senso di viventi naturali; e, al terzo posto, gli uomini della materia e della carne, figli della terra, della *hyle* e della *sarx*, detti quindi "ilici" o "sarchici", materiali e carnali. Questi ultimi sono destinati alla dannazione e alla dissoluzione, perché non hanno parte in alcun modo allo spirito. I primi sono invece gli eletti, sempre spirituali, provenienti dal mondo luminoso, che permangono incorrotti anche quando si mescolano con la materia. La classe mediana, infine, che abita il modo misto, è quella più numerosa, ossia gli uomini psichici immersi in una guerra continua dello spirito contro la carne, ma anche della materia contro il principio divino.

Oltre al *Timeo* e alla *Repubblica*, potremmo ritrovarvi elementi platonici provenienti dal *Fedone*, cioè l'idea dell'anima rinchiusa nel corpo, come se esso fosse un involucro, una prigione o addirittura la tomba dell'anima (*soma/sema*)¹⁰. Agostino è un neoplatonico e la sua formazione ripercorre tutte le

¹⁰ Cfr. Platone, *Fedone*, 62b.

tappe della storia antica del platonismo¹¹: fu un platonico eclettico in gioventù, allievo di Cicerone; fu un platonico manicheo dualista, dopo che entrò in contatto con la setta africana guidata dal vescovo Fausto; aderì allo scetticismo accademico che caratterizzava la scuola di Atene come critica al minaccioso dualismo; fuoriuscì dalla crisi scettica grazie ai *libri platoniorum*, ovvero il neoplatonismo di Plotino e Porfirio che conobbe nelle traduzioni latine di Mario Vittorino; il neoplatonismo fu per Agostino il superamento del dualismo in una direzione monista, per meglio dire “henologica”, in cui non si ammettono più due principi contrapposti, l’Uno come principio del Bene e la materia come principio del male, nemmeno nella versione pitagorizzante e delle dottrine non scritte di Platone come principio dell’infinito e del molteplice, inteso cioè come “diade indefinita di grande e piccolo”. Se nel manicheismo permangono due principi contrapposti, nel ripensamento neoplatonico plotiniano esiste solo il principio unico del Bene, giacché la molteplicità è intesa come una processione articolata che deriva dall’Uno stesso, l’unica *arché*, l’unica origine di tutto. Già in Plotino troviamo, allora, la giustificazione henologica della non radicalità del male, cioè della sua non sussistenza dal punto di visto ontologico. Se Agostino è l’autore a cui la Arendt si riferisce nella tesi di laurea, è comunque certo che Plotino fu la fonte filosofica del ripensamento agostiniano del platonismo. Nel medioplatonismo, nella gnosi e nel manicheismo, la radicalità del male deve essere al contrario intesa in senso letterale: la materia è davvero la radice di ogni male. Perché? Anzitutto per motivi fisici legati al corpo, se osserviamo che le malattie, l’invecchiamento e la morte sono conseguenze della materialità del corpo, e quindi ci legano inesorabilmente alla terra. Anche i mali morali, inoltre, in questa visione del mondo, dipendono dal corpo, giacché le passioni e i vizi altro non sono che i legami dell’anima al corpo nella forma dei piaceri e dei dolori, definiti “chiodi” o “colla” della *psyche* con il corpo. Si comprende bene, allora, perché la “fuga dal corpo” e la “fuga dal mondo” divennero precetti morali platonici per eccellenza, da perseguire per ottenere la salvezza dell’anima. Agostino, nel *De civitate dei*, rammenta che per i platonici la via universale della salvezza era espressa dalla seguente formula: *Ut beata sit anima omne corpus est fugiendum*¹²; questo significa che l’anima, per raggiungere la sua felicità, la sua vita beata, deve sottrarsi ad ogni contatto con il corpo; quindi, la fuga dal corpo, nelle

¹¹ Si veda il percorso filosofico-religioso che Agostino narra in prima persona nelle sue *Confessioni*, libri III-VIII.

¹² Agostino, *De civitate dei*, X, 29, 2.

vie praticabili dell'astinenza sessuale o alimentare, era considerata la via universale della salvezza. Agostino superò questa lettura del platonismo anche sulla base della sua conversione al cristianesimo, che con i suoi dogmi dell'incarnazione e della resurrezione dei corpi aveva "riabilitato" la carne, sottraendola alla malvagità radicale.

Ma si può dire che in Socrate, maestro di Platone, ci fosse una visione negativa del corpo? Si può ricondurre a Socrate una visione antropologica in qualche modo dualista? La Arendt dedicò uno studio a Socrate, frutto di un seminario del 1954¹³; in queste pagine, lei spiega che Socrate non fuggì dal mondo, e anche quando accettò la morte, egli non fuggì affatto dal mondo, non fuggì dalla sua *polis*, da quella Atene che pure lo condannava; infatti, la sua vita fu ben calata nel suo mondo fino alla fine, nella *polis* di Atene del V secolo a.C., con le sue piazze, i suoi mercati, le sue palestre e i suoi tribunali; e se di fuga dal mondo si può parlare, questa idea è da imputare a Platone, e non certo a Socrate. Dal punto di vista politico, l'uscita dalla caverna, cioè l'uscita dal mondo e dalla città reale in vista della creazione di una città ideale "altra" rispetto alla città terrena, è un'intuizione platonica, non socratica.

La Arendt delinea, quindi, una non-coincidenza del pensiero socratico con il pensiero platonico, che tuttavia non si spinge fino a una contrapposizione esplicita dell'allievo rispetto al maestro; ma è fuor di dubbio che la sua preferenza sia per Socrate e non per Platone. La tesi che sostengo è, pertanto, la seguente: Agostino e Socrate sono i due riferimenti antichi più importanti per il pensiero della Arendt, ed entrambi i pensatori vengono da lei, per quanto è possibile, "deplatonizzati". Agostino le è utile per demolire la teoria ontologica della consistenza del male, che in quanto tale non si dà; esiste solo il disordine dell'amore; la Arendt riprende l'espressione agostiniana *ordinata dilectio*¹⁴ che assomiglia all'analogo *ordo amoris* di Max Scheler¹⁵, l'ordine dell'amore; per Agostino, allora, non esistono bene e male come contrapposti, ma c'è solo una gerarchia di beni, cioè una gerarchia di valori (del corpo, della mente, della città, di Dio), a cui bisogna corrispondere nel giusto modo; il male deriva, quindi, da un disordine, cioè da una cattiva relazione con i valori, che, essendo diversi, sono anche gerarchicamente subordinati l'uno all'altro; ogni ente possiede un valore

¹³ Cfr. H. Arendt, *Socrate*, edizione italiana a cura di I. Possenti, con saggi critici di A. Cavarero e S. Forti, Cortina, Milano 2015.

¹⁴ Cfr. Agostino, *De civitate dei*, XIX, 12, 3.

¹⁵ Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008.

preciso, dice Scheler, e quindi la gerarchia dei valori determina l'ordine dell'amore, l'*ordo amoris* come corrispondente risposta al valore, come *Wertantwort*.

Se leggiamo attentamente i due testi su Agostino di Scheler e della Arendt, però, vediamo che in realtà le due interpretazioni non combaciano e non si sovrappongono; l'*ordinata dilectio* di cui parla la Arendt non si sovrappone all'*ordo amoris* di cui parla Scheler, che è molto più ancorato a una visione platonica dello stesso Agostino. Vediamone le ragioni. Agostino supera il dualismo manicheo con la teoria della *voluntas*, che è anche *amor*; l'amore che risponde al valore è *voluntas*, *amor*, *appetitus* per qualcosa che ci attrae, e che ci appare come bene desiderabile; ora, questa direzionalità dell'amore, per Agostino, può indirizzarsi in due sensi contrari, che nel *De civitate dei* sono l'amore di sé (*amor sui*) e l'amore di Dio (*amor dei*). L'amore di sé è per sua stessa natura egoistico, mentre l'amore di Dio è per sua stessa natura altruistico, come *amor dei* che ci porta alla *dilectio proximi*, cioè all'amore del prossimo. Su queste due diverse direzioni dell'amore, Agostino ha impiantato la teoria delle due città, che stabilisce l'*amor sui* come base psicologica della città terrena (dominata dalla volontà di dominio) e l'*amor dei* come base psicologica della città di Dio, della *civitas dei* (in cui prevale l'amore reciproco). Il linguaggio latino di Agostino non è sempre identico, perché i nomi dell'amore variano; troviamo anzitutto *amor* (che è la traduzione di *eros*), ma l'*amor* è determinato dal suo oggetto: l'*amor sui*, l'amor proprio, diventa allora *cupiditas*, o *cupido*, o *libido*, una tensione che si può declinare nel senso della *concupiscentia* (la platonica *epithymia*), ma anche nel senso della volontà di potenza, che Agostino chiama *libido dominandi*, desiderio di potere e di possesso¹⁶; la città terrena è basata appunto sul desiderio di dominare gli altri, mentre l'*amor dei*, che prende il nome di *caritas* o *dilectio* (entrambe traduzioni latine del termine *agape*) porta alla città celeste in cui gli altri vengono amati, e non dominati e posseduti. Caino e Abele sono, per Agostino, le due figure bibliche che meglio esemplificano la dualità dell'amore umano. Caino ama più se stesso, mentre Abele ama più Dio; Caino fonda la prima città nominata nella Bibbia, mentre Abele viene immolato; già Filone di Alessandria, nel suo commentario allegorico alla Bibbia¹⁷, aveva interpretato Caino e Abele come figure dell'amore di sé e dell'amore di Dio, il

¹⁶ Cfr. Agostino, *De civitate dei*, XIV, 15, 2.

¹⁷ Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005.

philautos e il *philotheos*; Caino è *philautos*, cioè ama se stesso ed esercita l'egoismo (la *philautia*), mentre Abele è *philotheos*, cioè ama Dio e per questo è da Lui prediletto. Filone utilizza esplicitamente due figure concettuali platoniche che esprimono la dualità dell'amore¹⁸; nel *Simposio*, ad esempio, nel discorso di Pausania, troviamo l'amore celeste che si dirige verso l'Afrodite Urania e l'amore terrestre che si dirige verso l'Afrodite Pandemia; se poi confrontiamo il discorso di Diotima sull'amore con la perversione di esso descritta nella *Repubblica* a proposito delle passioni insane del giovane tiranno, ritroviamo la polarità tra l'*eros philosophos*, l'amore filosofico che si dirige verso la sapienza e la temperanza, e che è diretto alla bellezza metempirica e divina, contrapposto all'*eros tyrannos*, l'amore tirannico che porta alla volontà di potenza e all'intemperanza. L'*eros tyrannos* è la sottomissione della parte razionale della *psyche* all'*epithymia*, mentre l'*eros philosophos* è l'esatto contrario, che si realizza nel momento in cui è la ragione alla guida delle passioni. Siffatta intuizione platonica anticipa l'idea agostiniana dell'*amor sui* e dell'*amor dei* come fondamento delle due città; Platone, infatti, nel libro IX della *Repubblica* parla già, oltre che della città terrena in decadenza, di una città ideale il cui paradigma è in cielo (ἐν οὐρανῷ παράδειγμα¹⁹); potremmo dire, con una battuta, che la *Civitas dei* di Agostino equivale alla *Politeia* di Platone "battezzata"²⁰, alla *Repubblica* cristianizzata: Platone voleva salvare Atene e la civiltà ellenica dalla sconfitta della guerra del Peloponneso nel 404 a.C., ad opera degli Spartani di Lisandro; Agostino vuole salvare Roma e la civiltà latina dalla sua dissoluzione dopo il sacco di Roma del 410 d.C. ad opera dei Goti di Alarico. Il primo ha prefigurato l'*imperium* ellenistico-romano, il secondo l'*ecclesia* medievale.

Ed è proprio sull'efficacia storico-politica del platonismo che mi permetto di avanzare una critica ad Hannah Arendt, nella sua ricostruzione di Agostino e nella sua valutazione di Socrate; se è vero che la filosofa tedesca tende a de-platonizzarli, questo non è certo un caso, giacché la figura di Platone nel dibattito filosofico-politico degli anni venti e trenta è assai ingombrante; Karl Popper, per

¹⁸ Ho trattato più ampiamente questo tema nel mio studio *Atene e Gerusalemme. Una fusione di orizzonti*, Il Prato, Padova 2011, ove si troveranno tutti i passi platonici corrispondenti, soprattutto del *Simposio*, del *Fedro* e della *Repubblica*.

¹⁹ Platone, *Repubblica*, IX, 592b.

²⁰ L'espressione è di J. M. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, a cura di E. Alberti e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997 (ed. or.: *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge 1994).

esempio, considera Platone nel suo scritto sulla *Società aperta e i suoi nemici*²¹ la vera origine del totalitarismo del Novecento; la Arendt non si spinge a tanto, nelle *Origini del totalitarismo*²², ma certamente nei confronti di Platone, non riducibile a un pensiero politico liberaldemocratico, manifesta una certa antipatia, o quantomeno una non simpatia; per contro, tutta la sua simpatia va al Socrate che dialoga, al Socrate della città in relazione con gli altri cittadini, che non fugge verso un mondo altro, ma che rimane fedele alle leggi anche quando le critica. Analogamente, Agostino viene ricondotto dalla Arendt alla sua dimensione paolina e sottratto alla sua componente neoplatonica; eppure, in Agostino, come in Plotino, la natura del Bene è tutta radicata nell'Uno, *to hen* come *agathon*, *unum* come *summum bonum*; questo aspetto non viene da lei valutato abbastanza, e forse addirittura trascurato, perché, come avviene già nella *Politica* di Aristotele, la Arendt ha orrore per l'unità in campo politico, ove la sua cifra è certamente la molteplicità, unica garanzia della democrazia dal punto di vista politico; in questo senso, per la Arendt, una metafisica dell'Uno rischia di portare al totalitarismo, inteso come una unità totale, un Uno-Tutto, che sulla base della sua presunta verità si impone con violenza sulla molteplicità; ed è un problema molto grave che la Arendt tiene presente dall'inizio dei suoi scritti fino alla sua ultima opera, la *Vita della mente*²³. Si può dire, in fin dei conti, che abbia posto effettivamente Socrate contro Platone. Il primo impulso di Socrate è il motto delfico, *gnothi sauton*, conosci te stesso; ora, trovare una linea Socrate-Agostino in fondo è molto facile, se non addirittura scontato: che cos'è, del resto, l'autocoscienza agostiniana, il "ritorna in te stesso" (*in te ipsum redi*), se non uno sviluppo del "conosci te stesso" socratico, secondo cui l'unica possibile verità si trova all'interno dell'anima umana? *In interiore homine habitat veritas*, la verità abita nell'interiorità; conosci te stesso, rientra in te stesso. Una linea tra Socrate e Agostino si potrebbe tracciare anche prescindendo dalla mediazione di Platone e di Plotino; ma resta il fatto che in Agostino il conoscere se stesso nell'interiorità di origine socratica equivale al ritrovare la propria unità; *noli foras ire* significa *noli ire in multa*, ovvero non andar fuori, non andare nella molteplicità; *mane*

²¹ Cfr. K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 2004 (ed. or.: *The Open Society and its Enemies*, in particolare il volume I, *The Spell of Plato*, Routledge, London 1945).

²² Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, introduzione di A. Martinelli, con un saggio di S. Forti, Einaudi, Torino 2015 (ed. or.: *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1951).

²³ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il mulino, Bologna 2009 (ed. or. *The Life of the Mind*, Harcourt Brace, New York 1978).

*apud unum, dispersa collige in unum*²⁴, non disperderti nella molteplicità esteriore, ma permani nell'unità interiore; ricostruendo il neoplatonismo cristiano di Agostino²⁵ si vede chiaramente che la *reductio ad unum*, che la Arendt evita a tutti i costi, è invece molto forte ed essenziale.

Pierre Courcelle²⁶, in *Conosci te stesso, da Socrate a san Bernardo*, ha ricostruito bene tutti questi percorsi concettuali e questa trama filosofica della conoscenza di sé, dal pensiero socratico fino al pensiero cristiano medievale per il tramite di Agostino. L'opera agostiniana dove maggiormente si trova questa idea è l'opera antimanichea intitolata *De natura boni*²⁷, ove la radice del bene è identificata con l'Uno inteso come misura suprema, *summa mensura, summum modum*, che dà misura, armonia, equilibrio, *ordo* alla dismisura; in questo senso, Agostino interpreta il versetto biblico della *Sapienza*²⁸ che recita: *omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*, secondo una lettura sia in senso fisico sia in senso etico; la *regio infinita dissimilitudinis*²⁹ (traduzione di un passo platonico del *Politico*³⁰) è la materia non in quanto massa, bensì in quanto luogo infinito della dissomiglianza, ovvero dispersione nel molteplice e nell'alterità; la radice del Bene è, invece, l'unità dentro di sé, come principio di ordine e di armonia che può arrestare la dispersione; nelle lezioni del testo platonico troviamo talvolta *apeiron topon* (luogo infinito), talaltra *apeiron ponton* (mare infinito), dato che il Demiurgo è lì rappresentato come il pilota di una nave di cui deve tenere la rotta per evitare di farle fare naufragio nel mare infinito della disuguaglianza. In Agostino, il principio dell'amore e del bene non ha come suo contrario il male, che non possiede alcuna sussistenza ontologica, come già per Plotino; il male è semplicemente il disordine, la molteplicità che ha smarrito il suo centro e il suo principio di ordine; non c'è un principio demoniaco che

²⁴ Sono espressioni agostiniane ricorrenti, ad esempio, *De vera religione*, XXXIX, 72-73; *Sermo* 96, 6; *In Psalmum 79 enarratio*, 7, ecc.

²⁵ Cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, a cura di G. Girgenti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.

²⁶ Cfr. P. Courcelle, *Conosci te stesso, da Socrate a san Bernardo*, a cura di F. Filippi, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2010 (ed. or.: *Connais-toi toi-même, de Socrate a Saint Bernard*, 3 voll., Études Augustiniennes, Paris 1974-1975).

²⁷ Il *De natura boni* è inserito nel gruppo degli scritti antimanichei; la sua importanza metafisica è stata messa in evidenza nell'edizione italiana curata da G. Reale: Agostino, *Natura del bene*, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2001.

²⁸ *Sapienza*, 11, 21.

²⁹ Cfr. Agostino, *Confessioni*, VII, 10, 16.

³⁰ Cfr. Platone, *Politico*, 273d-e: ...ὄπο ταραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον.

governa la materia, Arimane, il *kakos daimon* di zoroastriana memoria, il principe di questo mondo che pure fa la sua comparsa nell'immaginario cristiano. C'è solo la dispersione e la perdita dell'unità. Persino l'odio, per Agostino, non è il vero contrario dell'amore; il vero contrario dell'*amor*, infatti, come la Arendt giustamente rileva, è il *timor*, in quanto Agostino instaura una dualità tra amore e paura, tra *appetitus habendi* e *metus amittendi*³¹; il desiderio di avere implica come correlato la paura della perdita, della dispersione, la paura di smarrire il possesso che ci sfugge continuamente in quanto temporale; il cattivo amore che è la *cupiditas* è un amore che si dirige in modo scorretto a un *amatum* di cui si ha paura, nel senso che si ha paura di perderlo; la paura della perdita dell'amato fa scattare la *cupiditas*. Ed è quindi chiaro che la *cupiditas* si lega così, disperatamente, alla temporalità, alla finitezza e alla mortalità. La vera *caritas* è invece quell'amore che si dirige a qualcosa che non può essere smarrito, a qualcosa di eterno e stabile. Un passo di Agostino tratto dal *Commento ai Salmi*, esprime bene questa dualità tra l'amore e la paura: *Ad omne recte factum amor et timor ducit: ad omne peccatum amor et timor ducit. Ut facias bene, amas Deum, et times Deum: ut autem facias male, amas mundum, et times mundum. Haec duo convertantur ad bonum*³². Per ogni azione buona – traduco liberamente – ci vogliono insieme l'amore e il timore; ma anche al peccato si arriva per amore e per paura; per fare bene devi amare Dio, ma anche devi temere Dio. Per fare il male devi amare il mondo e insieme devi temere il mondo. *Cupiditas* e *caritas* si costituiscono nell'intreccio di amore e timore. Ma sia il timore sia l'amore si devono dirigere verso il bene, nel senso del *timor Domini* e dell'*amor Dei*. La Arendt commenta questo passo, evidenziando che l'inclinazione al peccato ha origine per Agostino più dalla *consuetudo* che dalla *libido*, ragion per cui nella *consuetudo* si consolida il mondo costituito dall'uomo nella *concupiscentia*. La *consuetudo* occulta l'estremo limite dell'esistere, ed equipara l'oggi e il domani allo ieri, aggrappandosi al falso passato essa fornisce pertanto alla vita la *mala securitas*³³.

La *mala consuetudo*, la cattiva abitudine che ci illude di avere una sicurezza, è la *doxa* di cui parlava Socrate, cioè la falsa opinione, il cattivo senso comune che ci pone nella convinzione di essere al riparo dalla morte, magari perché protetti dalla *polis*; anche nella valutazione della banalità del male da parte della Arendt è

³¹ Espressione ricorrente, cfr. *Confessioni*, II, 5, 11; *De beata vita*, 4, 27, ecc.

³² Agostino, *In Psalmum 79 enarratio*, 13.

³³ Cfr. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit.

attivo un certo approccio agostiniano; la banalità del male non è determinata tanto dalla *libido dominandi*, dal violento amore tirannico, dalla volontà di potenza, quanto da una *mala consuetudo*, cioè da un'abitudine che fa sì che la *coscientia* sia offuscata e abituata a una falsa *lex*; nella parte finale dell'opera agostiniana, la Arendt introduce il rapporto tra *lex*, *coscientia*, *consuetudo* e *libido*, che saranno poi le categorie morali con le quali giudicherà Eichmann. La *coscientia* parla *in nobis* e in modo tale che il soggetto non può sfuggirvi. La "coscienza morale" (*Gewissen*) del resto presuppone la consapevolezza (*Bewusstsein*); la coscienza morale di Eichmann era svuotata proprio perché priva di consapevolezza; egli non aveva mai raggiunto quella coscienza di sé che è il fondamento della coscienza morale; Eichmann è valutato pertanto come un uomo privo di idee, incapace di pensare, e quindi incapace di riconoscere il bene dal male, privo di un principio interiore di ribellione che magari gli avrebbe consentito di opporsi a una falsa *lex* che seguiva solo per *consuetudo*. Qui si vede molto chiaramente come la non radicalità del male è agostiniana, mentre la via per conoscere il bene è socratica, cioè coincide con il conoscere se stessi. Non c'è qui traccia di Platone.

L'esperienza dell'insufficienza è, per la Arendt, l'esperienza della separazione di *velle* e *posse*, di volontà e di potenza; in Dio *potentia* e *voluntas* coincidono, la volontà e l'amore di Dio coincidono con la sua stessa potenza, e di conseguenza, non si può dare un Lui una "volontà di potenza" che presuppone la separazione dei due termini, il *signum* della creaturalità, giacché la creatura non possiede la *potestas* nemmeno sul proprio esserci. La dualità tra *caritas* e *cupiditas* diventa in questo scritto giovanile della Arendt una dualità tra Creatore e creatura, mentre nella sua riflessione matura la figura del Creatore via via svanisce; l'*amor dei* si riassume nella dimensione della *dilectio proximi* che diviene preponderante. Anche questo si può leggere come un oscuramento del volto dell'Uno a favore dello sguardo sul volto dei molti.

La conclusione della Arendt è enigmatica, nel senso che il motto socratico si lega al motto evangelico: conosci te stesso e ama il prossimo tuo come te stesso, *nosce teipsum et dilige proximum tuum tanquam teipsum*. Ma qual è la radice della comune umanità degli uomini, che fonda la prossimità, se è vero che il volto di Dio è lontano e nessuno l'hai mai visto? La soluzione della Arendt è originale: Dio ha creato Adamo perché iniziasse, non perché morisse. L'uomo non è un essere per la morte, ma per la nascita, la cui prima radice è la nascita di Adamo; nelle ultime pagine, la Arendt dice che l'amore del prossimo si basa sulla comune

radice che è Adamo; noi possiamo amarci come fratelli perché discendiamo da un'unica radice. Nell'idea agostiniana la dualità è tra Caino e Abele; ebbene, la Arendt risale al padre di Caino e Abele e alla sua stessa costituzione mista; Adamo è polvere (*adāmā* in ebraico significa "terra"), ma è una terra vivificata dallo *pneuma*, dal soffio vitale e dallo spirito di Dio; ritorna il linguaggio gnostico, lo *spirito* e la *carne*, ma senza alcun dualismo manicheo. Adamo è piuttosto la radice comune che Agostino aveva intuito nel suo commento al libro della *Genesi*: *In ipso Adam, in quo genus humanum tamquam radicaliter institutum est; et in eo ipso utrum iam cum de limo formatus esset*³⁴. Adamo è *radicaliter* la base della *dilectio proximi*. Naturalmente in Agostino prevale poi il secondo Adamo, la nuova radice che è Cristo, cioè la vite di cui noi siamo i tralci, ma per evidenti ragioni è una questione che nella Arendt passa in secondo piano. «L'uguaglianza tra gli uomini – commenta in conclusione la Arendt – sussiste perché al genere umano in Adamo stesso, come *in radice*, è stato dato inizio. *Radicaliter* significa che nessun membro del *genus umanum* si può sottrarre a questa origine»³⁵. In questa provenienza è fissata una volta per tutte la determinazione più essenziale e costitutiva dell'esserci umano, e la *dilectio proximi*, avendo la sua radice nella comune discendenza da Adamo è anche il fondamento della convivenza civile tra gli uomini.

³⁴ Agostino, *De Genesi ad litteram*, VI, 9, 14.

³⁵ Cfr. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit.