

IL PESO DELL'AMORE: L'INFLUENZA DI AGOSTINO D'IPPONA NELLE OPERE DI HANNAH ARENDT

THE WEIGHT OF LOVE: THE INFLUENCE OF AUGUSTINE OF HIPPO IN THE WORKS OF HANNAH ARENDT*

SERENA SUPPA**
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI, ALDO MORO, ITALIA

Riassunto: Agostino d'Ippona è stato un punto di riferimento costante nella produzione filosofica arendtiana, a partire dalla dissertazione di dottorato del 1928, intitolata *Il concetto d'amore in Agostino*, fino alle ultime pagine scritte prima di morire, e dedicate alla trattazione della volontà. Il segno più evidente di questo rapporto è costituito da una frase del *De civitate Dei*, «*initium ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit*» sulla quale Hannah Arendt fonda il proprio concetto di libertà, intesa come la capacità dell'uomo di "essere" un nuovo inizio. Attraverso questo concetto H. Arendt tenta di restituire all'uomo il senso della propria irriducibile unicità, contro i tentativi del potere di rendere ogni individuo "superfluo". A monte dell'interesse per Agostino vi sono, però, anche ragioni di carattere biografico, se è vero che la donna conobbe Agostino attraverso la mediazione, umana e intellettuale, del suo maestro Martin Heidegger.

Parole chiave: Hannah Arendt, Agostino, libertà, azione, nascita, *initium*, amore, temporalità.

Abstract: Augustine of Hippo was a constant reference point in the philosophical production of Hannah Arendt, from her doctoral thesis in 1928, entitled *The Concept of Love in Augustine*, to the last pages written before her death on the theme of the Will. The clearest sign of this relationship with Augustine consists in a quotation from *The City of God*, «*initium ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit*», on which Hannah Arendt founds her concept of freedom, in the sense of the ability of man to "be" a new beginning. Through this idea, Arendt tries to give back to man the sense of his irreducible uniqueness in the face of the way power seeks to render every individual "superfluous". At the origin of her interest in Augustine, there may also be

* Artigo recebido em 26/01/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 26/06/2016.

** Laurea magistrale conseguita presso l'Università di Bari nell'anno 2012-13 in Scienze Filosofiche, con una tesi in Storia delle Idee dal titolo *Sull'amore, per amore. Hannah Arendt e Agostino*. Laurea triennale conseguita presso la medesima università nell'anno accademico 2009-10, con una tesi in Storia della filosofia moderna e contemporanea dal titolo *L'abisso della libertà: il male, l'azione, la volontà in Hannah Arendt*. E-mail: serena.suppa@alice.it

biographical factors, if it is true that she knew Augustine through the human and intellectual mediation of her teacher, Martin Heidegger.

Keywords: Hannah Arendt, Augustine, freedom, action, birth, *initium*, love, temporality.

1. Introduzione

Gli uomini terreni hanno bisogno di una presenza in carne ed ossa. Anche coloro che conoscono soltanto le opere e non la persona hanno bisogno della certezza che vi fosse qualcuno dietro i libri (...), con una voce viva e gesti reali. Solo questo infatti, garantisce che le parole contenute nei libri fossero realtà, e che quanto era reale nel pensiero di uno poteva essere possibile per tutti gli altri. (...) I libri sono espressione e segno di una maniera unica e irripetibile di essere nel mondo, di essere un uomo fra gli uomini. Di tanto in tanto spunta in mezzo a noi uno che realizza in modo esemplare la natura umana e incarna personalmente qualcosa che altrimenti conosceremmo soltanto come concetto o come ideale.¹

Hannah Arendt, una delle voci più interessanti del panorama filosofico novecentesco, «pensatrice di difficile collocazione ideologica, politica e filosofica»², dedicava queste parole all'amico Karl Jaspers, durante una cerimonia commemorativa in suo onore. Possiamo ritenere che questo breve stralcio descriva l'atteggiamento da lei stessa assunto, nel corso della sua vita, nei confronti degli autori e delle opere con cui entrava via via in rapporto, e nei quali cercava soprattutto, probabilmente, dei compagni di strada. Una conferma di questo si trova nelle righe conclusive del saggio *La crisi della cultura, nella società e nella politica*, dove l'autrice ricorda la definizione che gli antichi romani avrebbero dato della persona colta: «qualcuno che sa scegliere la propria compagnia fra gli uomini, le cose, i pensieri; nel presente come nel passato»³. O, ancora, nel saggio intitolato *Alcune questioni di filosofia morale*, dove si legge:

Con chi desideriamo stare in compagnia? Ho cercato di mostrarvi che le nostre decisioni sul bene e sul male dipendono dalla scelta dei nostri compagni, di coloro con cui vogliamo passare il resto dei nostri giorni. E anche qui, questa compagnia è scelta pensando a certi esempi, all'esempio di persone vive o morte, reali o irreali, e all'esempio di eventi passati e presenti. Nel malaugurato caso che qualcuno venisse a dirci che preferisce la compagnia di Barbablù, prendendolo ad esempio, la sola cosa che potremmo fare sarebbe di assicurarci che ci stia lontano. Ma il caso più plausibile e frequente, purtroppo, è quello di coloro che vengono a dirci che non importa, che qualsiasi compagnia andrà bene. Sul piano

¹ *Discorso di Hannah Arendt durante la commemorazione ufficiale di Karl Jaspers tenuta all'Università di Basilea il 4 marzo 1969*, in Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica*, ed. Feltrinelli, Milano 1989, p. 237.

² A. Dal Lago, *Introduzione a Tra Passato e Futuro*, ed. Garzanti, Milano 2009, p. 7.

³ *Tra passato e futuro*, op.cit, p. 289.

politico e morale questa indifferenza, è a mio avviso il rischio peggiore che possiamo correre.⁴

La tesi sostenuta in questo saggio, e avvalorata oggi da studi sempre più frequenti sul tema, è che in questo percorso lavorativo e “umano”, la figura di Agostino d’Ippona costituisca per Hannah Arendt un punto di riferimento privilegiato; non solo per la sua permanenza nel tempo (il nome di Agostino apre e chiude l’intero arco della produzione arendtiana, attraversandola in più punti) ma anche in merito all’influenza esercitata sul pensiero dell’autrice, e in particolare sul concetto arendtiano di libertà, che trova in Agostino le sue radici più profonde.

2. I segni di un legame

«E’ un dato di fatto che l’inizio e la fine della produzione filosofica di Hannah Arendt sono posti sotto il segno di Agostino», scrive Giovanni Catapano, docente di Storia della filosofia medievale all’Università degli Studi di Padova. «La sua prima pubblicazione, com’è noto, è la dissertazione di dottorato sul concetto d’amore nel pensiero del vescovo di Ippona, e le ultime pagine da lei scritte prima della morte improvvisa si concludono con una citazione dal *De civitate Dei*»⁵. Così anche un importante filosofo italiano come Remo Bodei scrive:

Agostino è stato l’oggetto esclusivo del primo libro della Arendt e compare in una parte cospicuo dell’ultimo, terminato nell’anno stesso della morte. Permette così di misurare le distanze e di saggiare l’intelligibilità di ogni eventuale linea di sviluppo. *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlino, 1929) - che riproduce sostanzialmente il testo della dissertazione sostenuta ad Heidelberg con Karl Jaspers nel 1928 - è infatti la prima opera e *Willing*, del 1974-75, l’ultima ad avere forma compiuta. L’arco della riflessione di Hannah Arendt è simbolicamente raccolto sotto il segno di Agostino⁶.

Lo scrittore e saggista francese Jean Claude Eslin, individua inoltre una caratteristica comune in quello che potremmo definire, in qualche modo, un metodo di pensiero: la filosofia di

⁴ Hannah Arendt, *Responsabilità e giudizio*, ed. Einaudi, Torino 2004, p. 126.

⁵ Giovanni Catapano, *Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà*, in «Etica e politica», X, 2008,1, pp. 12- 27.

⁶ Remo Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in *La pluralità irrapresentabile: il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di Roberto Esposito, ed. Quattroventi, Urbino 1987.

Agostino fu infatti la prima, a detta dello studioso, a «tener conto degli eventi»⁷, cogliendo le provocazioni storiche di uno scenario in netto mutamento (lo stesso Agostino è definibile infatti come «l'ultimo degli antichi e il primo dei moderni, l'ultimo filosofo romano e il primo della cristianità»⁸). Hannah Arendt, in egual modo, non smise mai di lasciarsi interrogare dalla realtà; le sue ricerche sono mosse, come lei stessa dice spiegando la natura dei saggi contenuti in *Tra passato e futuro*, «dal presupposto che il pensiero nasca dai fatti dell'esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»⁹. Riprendendo questo presupposto, Eslin afferma:

Vi è un'affinità tra Hannah Arendt, il cui pensiero si orienta verso gli avvenimenti (le rivoluzioni, i fenomeni totalitari, il rinnovamento interno alle tradizioni, come la Resistenza in Francia o Giovanni XXIII nella Chiesa Romana), e il filosofo di Roma, che comincia la sua grande opera, *La città di Dio*, dopo la caduta di Roma nel 410.¹⁰

Un ulteriore, importante punto di contatto evidenziato sta, infine, nell'attitudine di questi due autori a servirsi di fonti diverse, attingendo anche qui, se così possiamo dire, dalla realtà tutta, e operando quello che Eslin chiama un «déplacement de frontières», tra filosofia, politica e religione. Secondo l'autore, la Arendt avrebbe imparato anche da Agostino a servirsi di questa libertà. Una delle più importanti opere arendtiane, *Le origini del totalitarismo* (considerata oggi come un classico della filosofia-politica) non fu ben accolta al momento della sua prima pubblicazione, nel '51, proprio per questo motivo: come spiega Simona Forti, non piaceva ai filosofi perché troppo sociologica; non piaceva agli storici perché filosofica; non piaceva agli scienziati politici perché ritenuta astratta e essenzialista.¹¹

Il filo conduttore di ogni possibile indagine sul rapporto tra Hannah Arendt e Agostino è tracciato, ad ogni modo, dalla presenza di una citazione ricorrente, che compare negli scritti principali della Arendt e costituisce, a ben vedere, il cuore pulsante di tutte le sue riflessioni. Si tratta del *De civitate Dei*, 12, 20: «*Initium ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*» (affinchè ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno). Su questa frase Hannah Arendt

⁷ Jean-Claud Eslin, *Le pouvoir de commencer, Hannah Arendt et Saint Augustin*, in «Esprit», rivista filosofica on line, deuxième édition, p. 146, traduzione mia.

⁸ Ibidem.

⁹ Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, ed. Garzanti, Milano 2009, p. 38.

¹⁰ Jean-Claud Eslin, *Le pouvoir de commencer, Hannah Arendt et Saint Augustin*, cit., p. 146.

¹¹ In *Gli opposti totalitarismi*, a cura di Angela D'offizi, ed. Giannatelli, Matera 2007.

fondò il proprio concetto di libertà. Per comprenderne il significato, è necessario rifarsi a ciò che l'autrice dice in *Vita activa* e ne *Le origini del totalitarismo*.

2.1. «Il miracolo che preserva il mondo»

L'inizio a cui Agostino fa riferimento, spiega l'autrice, non è come l'inizio del mondo (per il quale, infatti, Agostino utilizza una parola diversa, "*principium*", dal significato assai meno radicale¹²).

Questo inizio (...) non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima.¹³

Ogni essere umano venuto al mondo si fa portatore, in virtù della sua stessa nascita e della sua presenza al mondo, di una novità assoluta, radicale, che rimane in lui come il seme di un perdurante miracolo. Tale miracolo "riaccade" nell'azione, quella forma di espressività umana nella quale, più che nelle altre, si traduce e si libera il potere del cominciamento.

Nel pensiero di Hannah Arendt, la "nascita" assume così un posto centrale; essa presenta l'ingresso di un nuovo individuo nel mondo, con lo stesso carattere di radicalità - e, potremmo aggiungere, di "mistero", anche se la Arendt non usa mai questa parola - che ha avuto luogo nella Creazione. Come scrive l'autrice ne *Le origini del totalitarismo*, infatti, ciascun uomo è un nuovo inizio e «comincia, in un certo senso, il mondo da capo»¹⁴.

Allo stesso modo, l'agire e la parola con cui ci inseriamo nel mondo umano, costituiscono una sorta di seconda nascita. Questo inserimento, spiega l'autrice, non è imposto dalla necessità, come il *lavoro*, né è suggerito dall'utilità, come l'*operare* (le altre due parti della *vita activa*). «Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non ne è mai condizionato»¹⁵. Di fatto, si tratta di un impulso libero, il cui unico "condizionamento", se volessimo definirlo tale, risiede nella nostra stessa natura, ovvero nel fatto che, come direbbe

¹² Hannah Arendt spiega questa differenza nella nota 3 al capitolo quinto di *Vita activa*, ed. Feltrinelli, Milano 2004.

¹³ *Vita activa*, op.cit, p. 129.

¹⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, ed. Einaudi, Torino 2004, p. 638.

¹⁵ *Vita activa*, op.cit, p. 128.

l'autrice, siamo «nati per incominciare». «Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione»¹⁶.

L'origine della vita, inoltre, anche di quella inorganica, è sempre il verificarsi una “infinita improbabilità”, così come lo è stata la genesi della terra o l'evoluzione della vita umana da quella animale: tali avvenimenti sono accaduti secondo Hannah Arendt in contraddizione con qualsiasi loro possibile previsione. «Il nuovo si verifica sempre contro la tendenza prevalente delle leggi statistiche e della loro probabilità (...). Il nuovo quindi appare sempre alla stregua di un miracolo»¹⁷. Tale carattere di eccezionalità e di rottura trova però nell'uomo il suo luogo privilegiato d'espressione:

Il fatto che l'uomo sia capace di azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno¹⁸.

In questo rapporto di richiamo tra nascita e azione vi è un ulteriore elemento che compone, per così dire, il quadro arendtiano della libertà: si tratta del vero terreno preparatorio dell'agire, nonché di una delle categorie fondamentali del pensiero politico arendtiano: il concetto di pluralità. Nel primo capitolo di *Vita activa* si legge infatti:

L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione delle cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente *la* condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica¹⁹.

Al tempo stesso, se questo terreno “plurale” diventa fertile per l'azione, non è solo per la molteplicità di individui che ne fanno parte, ma anche per il carattere di unicità che connota ognuno di essi. La pluralità umana, spiega l'autrice, possiede infatti il duplice carattere dell'uguaglianza e della distinzione: se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero comprendersi fra loro; se non fossero diversi, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi, ma sarebbe sufficiente una relazione elementare di segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati, identici in tutti.

¹⁶ Ivi, p. 129.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ivi, p.7.

La distinzione degli esseri umani non si identifica con l'alterità: quest'ultima si riscontra nella sua forma più pura nella moltiplicazione degli oggetti inorganici e, in una forma meno pura nella vita organica, che mostra variazioni e distinzioni anche tra gli esemplari di una stessa specie.

Ma solo l'uomo può esprimere questa distinzione ed esprimere se stesso, e solo lui può comunicare se stesso e non solamente qualcosa – sete o fame, affetto, ostilità o timore. Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici²⁰;

(...)

L'azione sarebbe un lusso superfluo (...), se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni riproducibili dello stesso modello. (...) La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà.²¹

Queste parole illuminano retrospettivamente le riflessioni, già estremamente brillanti e acute, che l'autrice aveva condotto nel suo primo vero capolavoro, *Le origini del totalitarismo*, scritto più di un decennio prima (1951). Se infatti, come abbiamo appena visto, la pluralità è la vera e unica condizione della vita politica, non sorprende che il progetto di dominio del regime totalitario abbia cercato il suo maggiore banco di prova nell'annullamento di tale pluralità, pensata, nei termini appena descritti, come il paradosso di individui uguali e unici. Fu questo, secondo l'autrice, lo scopo principale per cui furono creati i campi di concentramento. Essi erano innanzitutto «laboratori di verifica» per le pretese di dominio assoluto sull'uomo.

Il dominio totale, che mira a organizzare gli uomini nella loro infinita pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un unico individuo, è possibile soltanto se ogni persona viene ridotta a un'immutabile identità di reazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere scambiato con qualsiasi altro. Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un tipo umano simile agli animali, la cui unica libertà consisterebbe nel preservare la specie (...).²²

²⁰ Ivi, p. 128.

²¹ Ivi, p. 8.

²² *Le origini del totalitarismo*, op.cit., p. 599.

E' molto interessante, inoltre, l'osservazione sugli scopi che il regime realmente si proponeva con questa istituzione:

L'ideologia totalitaria non mira alla trasformazione delle condizioni esterne all'esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell'ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com'è, si oppone al processo totalitario. I Lager sono i laboratori dove si sperimenta tale trasformazione, e la loro infamia riguarda tutti gli uomini, non soltanto gli internati e i guardiani. Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. E' in gioco la natura umana in quanto tale.²³

Infatti:

Il cane di Pavlov, l'esemplare umano ridotto alle reazioni più elementari, eliminabile e sostituibile in qualsiasi momento con altri fasci di reazioni che si comportano in modo identico, è il «cittadino» modello di uno stato totalitario, un cittadino che può essere prodotto solo imperfettamente fuori dei campi.²⁴

Non possiamo addentrarci quanto vorremmo nelle affascinanti e incisive analisi che Hannah Arendt conduce su questa tragica realtà storica, e che valgono forse molto di più delle numerose iniziative di commemorazione con cui si cerca di tenerne in piedi il ricordo. Il contenuto di queste pagine infatti è straordinariamente vivo: oltrepassa i limiti della contingente fattualità storica, e ci raggiunge oggi per risvegliare un interrogativo più profondo, forse, di quelle stesse analisi politiche e sociologiche che l'opera intende condurre: un interrogativo sulla nostra stessa natura, questa «natura umana che, così com'è, si oppone» al regime.

Il legame con Agostino è dunque indispensabile per comprendere il vero significato di queste riflessioni. Lo scopo dei lager era infatti quello di far dimenticare all'uomo la propria unicità, di “snaturarlo” nel senso più profondo e drammatico del termine; privandolo cioè di qualsiasi elemento identificativo, e relegandolo nel campo della più completa “superfluità”. Superfluità, è in effetti una parola chiave dell'opera arendtiana, antitetica rispetto al concetto agostiniano di *initium*, e propedeutica, forse, al concetto più famoso di «banalità del male»²⁵, che ancora però nel '51 la Arendt non aveva formulato. Se gli esecutori del male erano infatti così decisi e così “bravi” nel perseguirlo, era perché essi stessi si concepivano come anelli di una catena di montaggio, in cui

²³ Ivi, p. 628.

²⁴ Ivi, p. 624.

²⁵ *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme*, di H. Arendt, ed. Feltrinelli.

ciascun pezzo poteva essere scambiato con un altro: il potere aveva “preparato” i carnefici al male infondendo in ciascuno di essi l’indifferenza del vivere o del morire. Possiamo anzi affermare che tale senso di superfluità non sia, per Hannah Arendt, una semplice preparazione al male, ma che esso coincida con il male stesso, da cui il crimine scaturisce come “banale” conseguenza. Il male radicale, spiega l’autrice in quest’opera, non trova spiegazioni nella nostra tradizione filosofica, né in quella religiosa, che «ha concesso persino al demonio un’origine celeste»²⁶; ci sentiamo impotenti di fronte ad un evento che, nella sua mostruosità, «demolisce tutti i criteri di giudizio da noi conosciuti»²⁷. Ma, «un’unica cosa sembra certa»²⁸:

Il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati ugualmente superflui. I governanti totalitari sono convinti della propria superfluità non meno di quella altrui; e i carnefici sono così pericolosi perché gli è indifferente vivere o morire, essere nati o non aver mai visto la luce²⁹.

Lo strumento attraverso il quale il regime poté partorire questi “uomini assenti” fu, come sappiamo, l’ideologia. Essa si definisce, secondo Hannah Arendt, esattamente per ciò che il suo nome indica, come la logica di un’idea; o, potremmo anche dire, come il suo svolgimento. «Le ideologie ritengono che una sola idea basti a spiegare ogni cosa nello svolgimento dalla premessa, e che nessuna esperienza possa insegnare alcunchè dato che tutto è compreso in questo processo coerente di deduzione logica»³⁰. Per questo motivo «il pensiero ideologico diventa indipendente da ogni esperienza, che non può comunicargli nulla di nuovo neppure se si tratta di un fatto appena accaduto»³¹. L’ideologia si emancipa così dalla realtà e ne costruisce un’altra, ritenuta più vera, ma nascosta dietro le cose percettibili. Proprio questo alimenta pian piano la mentalità del sospetto. «Il suddito ideale del regime non è il nazista convinto o il comunista convinto, ma l’individuo per il quale la distinzione fra realtà e finzione, fra vero e falso non esiste più»³². L’ideologia ordina i fatti in un meccanismo logico per cui essi procedono gli uni dagli altri secondo una coerenza che non esiste affatto nel mondo reale. «Una volta stabilita la premessa, il punto di partenza, il pensiero ideologico rifiuta gli insegnamenti della realtà»³³. La forza della propaganda totalitaria sembra

²⁶ *Le origini del totalitarismo*, op.cit., p. 628.

²⁷ Ivi, p. 629.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ivi, pp. 643-44.

³¹ Ivi, p. 645.

³² Ivi, p. 649.

³³ Ivi, p. 646.

trovare proprio qui il suo punto di forza, in questa logicità intrinseca, da cui scaturisce “il nostro timore di contraddirci”. Anche qui risuonano le parole di Agostino:

Questa coercizione interiore è la tirannia della logicità, alla quale non si oppone altro che la grande capacità umana di dare inizio a qualcosa di nuovo. La tirannia della logicità comincia con la sottomissione della mente alla logica come processo senza fine, su cui l'uomo si basa per produrre le sue idee. Con tale sottomissione egli rinuncia alla sua libertà interiore (...). La libertà in quanto intima capacità umana si identifica con la capacità di cominciare (...). Come il ferreo vincolo del terrore è inteso a impedire che, con la nascita di ogni nuovo essere umano, un nuovo inizio prenda vita e levi la sua voce nel mondo, così la forza autocostrittiva della logicità è mobilitata affinché nessuno cominci a pensare, un'attività che, essendo la più libera e la più pura fra quelle umane, è l'esatto opposto del processo coercitivo della deduzione³⁴.

L'esperienza umana in cui questa triste strategia del potere prende piede è l'esperienza dell'estraniamento: una condizione nella quale l'individuo è privato non solo delle capacità espressive e relazionali legate alla sua vita pubblica, come già era accaduto sotto le tirannidi, ma anche, appunto, della sua capacità di pensiero, inteso da Hannah Arendt come quel dialogo interiore che l'uomo è in grado di intrattenere con se stesso quando è solo (il due-in-uno scoperto da Socrate). La solitudine, infatti, è ben diversa dall'estraniamento. L'uomo solo può ancora riservare a se stesso uno spazio di libertà in cui mantenere desta la coscienza, e in cui nutrire ancora, almeno idealmente, il suo rapporto con la realtà attraverso la rappresentazione ipotetica dei punti di vista altrui con cui dialogare. L'uomo estraniato invece è stato privato anche della possibilità di “farsi compagnia”. L'unica capacità che gli rimane («l'unica capacità della mente che non ha bisogno dell'io, dell'altro o del mondo per funzionare»³⁵) è il ragionamento logico che ha la sua premessa nell'evidente.

Le norme elementari dell'evidenza cogente, la tautologia della proposizione «due più due fanno quattro» non possono essere snaturate neppure in condizioni di assoluta estraniamento. E' l'unica verità sicura su cui gli esseri umani possono ripiegare³⁶ (...), ma questa verità è vuota o, meglio, non è affatto verità, perché non rivela alcunché. (Definire la coerenza come verità, alla maniera di certi logici moderni, significa negare l'esistenza della verità).³⁷

³⁴ Ivi, p. 648.

³⁵ Ivi, p. 654.

³⁶ Come diceva Cartesio nella prima delle sue *Meditazioni metafisiche*: «Sia che sia sveglio, sia che dorma, la somma di due e tre fa sempre cinque, e il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità».

³⁷ Ibidem.

I riferimenti ad Agostino come abbiamo potuto vedere percorrono sotterraneamente le pagine dell'opera, anche quando il suo nome non è esplicitamente menzionato. E' solo nella pagina conclusiva che Hannah Arendt cita il *De Civitate Dei*, rivelando la fonte sorgiva delle sue riflessioni, e suggerendo, con essa, anche la possibilità di un riscatto dal male. Il regime totalitario, infatti, è una forma di governo interamente nuova che la crisi del nostro tempo ha partorito, e che probabilmente «ci resterà alle costole per l'avvenire»³⁸, come potenziale pericolo.

Ma rimane altresì vero che ogni fine della storia contiene necessariamente un nuovo inizio; questo inizio è la promessa, l'unico messaggio che la fine possa presentare. L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo, politicamente si identifica con la libertà umana. *Initium ut esset creatus est homo*, affinché ci fosse un inizio è stato creato l'uomo, dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo.³⁹

Vorremmo ritornare a questo punto al concetto di natalità, emerso nelle pagine di *Vita activa*, e riconosciuto come categoria centrale del pensiero arendtiano.⁴⁰ Vi è infatti, come abbiamo potuto vedere, una semplice equazione: la nascita, “illuminata” dalle parole di Agostino nel suo significato di “cominciamento”, fonda l'agire, e l'agire fonda la politica. Il pensiero del filosofo di Ippona “sostiene”, quindi, visibilmente e non, l'intera costruzione della filosofia arendtiana.⁴¹ E ciò è tanto più vero quanto più ricordiamo che Hannah Arendt preferì, nel corso della sua vita, definirsi come una teorica della politica piuttosto che come una filosofa⁴²; anche se, per quanto abbiamo visto poc'anzi, un nesso con l'*initium* agostiniano potrebbe essere riscontrabile non solo nell'azione ma anche nel pensiero, volendo intendere quest'ultimo come rottura delle concatenazioni logiche e quindi come ingresso, in uno schema altrimenti già dato, dell'imprevedibile e del nuovo.

³⁸ Ivi, p. 656.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Si veda *La politica tra natalità e mortalità*, a cura di E. Parise, ed. Scientifiche italiane, Napoli 1993.

⁴¹ Come scrive Jerome Kohn, «La libertà è il cardine del pensiero politico arendtiano. (...) Se non tutti, certamente molti dei suoi scritti possono essere considerati testi intricati ed elaborati sul contenuto di libertà delle varie tematiche che andava analizzando (...)». *Per una comprensione dell'azione*, in *Hannah Arendt*, autori vari, ed. Mondadori, Milano 1999 a cura di Simona Forti, p. 155.

⁴² Si veda, in proposito: *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günter Gaus*, in *Hannah Arendt, Antologia, Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, ed. Feltrinelli, Milano 2006, p. 1.

Nel primo capitolo di *Vita activa* la Arendt spiega che tutte e tre le forme della vita activa sono, in qualche modo, radicate nella natalità, ma che il legame con l'azione è più intimo perché solo in essa «il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo»⁴³.

«Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane dalla sua naturale, normale rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire»⁴⁴. Solo la piena esperienza di questa facoltà, spiega ancora l'autrice a conclusione del capitolo sull'azione, può conferire alle cose umane fede e speranza, «le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente»⁴⁵, e che trovano forse la loro «più gloriosa ed efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la lieta novella dell'avvento: un bambino è nato fra noi.»⁴⁶

Il tema della natalità, infine, ci permette di abbandonare momentaneamente il campo della riflessione nel merito dei contenuti, per aprire uno scorcio sulla vicenda biografica, nella quale Agostino è, per certi versi, altrettanto presente. Il concetto di natalità richiama, infatti, per opposizione e quasi inevitabilmente, quello di mortalità, ed è questo un rinvio tanto più rilevante nel pensiero di Hannah Arendt, quanto più lo si consideri alla luce della sua esperienza formativa e umana, che vide come figura fondamentale quella di Martin Heidegger. Il grande filosofo tedesco infatti definì l'uomo come un essere-per-la morte: un essere, cioè, sempre mancante del proprio compimento, e perciò chiamato ad assumere con una “decisione anticipatrice” questa costitutiva impossibilità come la sua condizione più autentica. La strutturale apertura dell'uomo (l'Esserci, il *Dasein*) per cui egli «è ciò che ha da essere», evidenzia un carattere di problematicità, che lo distingue da tutti gli altri enti (i quali, per l'appunto, sono semplicemente ciò che sono); questa particolare considerazione dell'uomo nel pensiero di Heidegger fu, per altro, motivo di avvicinamento ad Agostino, il quale era stato (secondo Heidegger, ma anche secondo Hannah Arendt e secondo molti altri) il primo filosofo a porre la questione dell'uomo, nei termini della celebre espressione «*Quaestio mihi factus sum*»⁴⁷ (sono diventato un problema per me stesso, o sono domanda a me stesso).

Il rapporto tra Heidegger e Agostino è forse, per certi versi, non meno determinante di quello tra Agostino e Hannah Arendt; e, in effetti, fu probabilmente proprio per l'influenza

⁴³ *Vita activa*, op. cit., p. 8.

⁴⁴ Ivi, p. 182.

⁴⁵ Ivi.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ *Confessioni*, 10, 13.

“intellettuale” e “affettiva” del suo importante maestro, che la giovane Hannah scelse questo autore come oggetto di studio per la propria dissertazione di dottorato. Ironicamente, però, Agostino è anche, come possiamo vedere, il protagonista di un ribaltamento di pensiero tra i due: «all’essere per la morte» spiega Catherine Vallée, Hannah Arendt «opponere il principio agostiniano della natalità: questo miracolo che salva il mondo.»⁴⁸

E’ la stessa Arendt a prendere in mano i termini di questa opposizione, in due punti di *Vita activa*: il primo:

(...) Alla luce di questo concetto di iniziativa un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l’azione è l’attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico.⁴⁹

E il secondo:

Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la sua facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all’azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare.⁵⁰

2.2. L’ incontro biografico, la volontà e l’amore

Hannah Arendt arrivò all’università di Marburgo nel 1924. Qui Heidegger aveva ricevuto la nomina di professore associato appena due anni prima; la giovane Hannah Arendt frequentò i suoi corsi sul *Sofista* di Platone, nel semestre invernale, e sui *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, nel semestre estivo. Era il periodo in cui, inoltre, andava prendendo forma il progetto di *Essere e Tempo*, l’opera più importante di Heidegger (che si apre tra l’altro con una citazione del *Sofista*); l’autore affermò pubblicamente che gli anni tra il ‘23 e il ‘28, in cui venivano alla luce *Essere e Tempo* e *Kant e il problema della metafisica*, erano stati tra i più stimolanti e ricchi di eventi. «Vent’anni dopo la conclusione di questo periodo, confessò ad Hannah Arendt che da lei gli era venuta l’ispirazione

⁴⁸ Catherine Vallée, *Hannah Arendt, Socrate e la questione del totalitarismo*, ed. Palomar Passages, Bari 2006, p. 94. Si legge inoltre: «Alla cura heideggeriana la Arendt opporrà la responsabilità per il mondo, all’essere per la morte il miracolo della nascita; e all’autenticità conquistata nella solitudine la grande grazia dell’amicizia» (ivi, p. 95). Anche quest’ultima opposizione è guadagnata per mezzo di Agostino, come si può evincere da un passo delle *Origini del totalitarismo*, op.cit., p. 417 (qui riportato a pag. 14) e da un passo successivo, a pag. 653: «(...) è la grande grazia della compagnia che rifà del solitario un “tutto intero”, salvandolo dal dialogo della riflessione in cui si rimane sempre equivoci, e ridandogli l’identità che gli consente di parlare con l’unica voce di una persona non scambiabile».

⁴⁹ *Vita activa*, op.cit., p. 8.

⁵⁰ Ivi, p. 182.

per il lavoro di quegli anni e la spinta dell'appassionato pensare». ⁵¹ In verità, sebbene la discussione della tesi di dottorato sul concetto d'amore in Agostino sia avvenuta il 26 novembre del '28, Hannah Arendt dovette lasciare Marburgo già qualche anno prima (nel '26) per proseguire i suoi studi insieme a Karl Jaspers. «Non avrebbe mai potuto scrivere una tesi di dottorato con Heidegger: a parte tutte le difficoltà personali che ciò avrebbe comportato, si sarebbero compromessi entrambi se la loro relazione fosse stata scoperta»⁵². L'uomo aveva lasciato infatti che in quella giovane e brillante ragazza ebrea fiorisse un sentimento ardente per lui, rivelandole un uguale attaccamento; ma non per questo pensò mai di voler troncare i legami con la sua famiglia, o di cambiare il corso della sua vita. «Nell'estate del 1925 Hannah Arendt si era già resa conto che, per quanto fosse profondo il loro legame, egli sarebbe rimasto un estraneo»⁵³. L'incontro fra i due rimase comunque una traccia indelebile nella vita di entrambi, come dimostra il protrarsi del loro lungo scambio epistolare, e l'omaggio che la donna riserva ancora al suo maestro in occasione dei suoi ottant'anni, ricordando il motivo per cui, tanti anni prima, gli studenti affluivano numerosi alle sue lezioni. Le voci che li attiravano a Friburgo prima, e a Marburgo poi,

dicevano che qui c'era qualcuno finalmente capace di toccare "le cose" che Husserl aveva proclamato (...). Queste voci su Heidegger dicevano una cosa assai semplice: il pensiero è rinato a nuova vita (...); perché qui c'è un maestro, e ora forse si può imparare a pensare (...). Noi siamo talmente abituati all'antica contrapposizione di ragione e passione, di spirito e di vita, che l'idea di un pensiero appassionato, in cui pensiero e vitalità diventano una cosa sola, ci prende alla sprovvista.⁵⁴

Ma, come scrive Elisabeth Young Bruehl, «messa di fronte a questa unione di vitalità e pensiero, Hannah Arendt fu "presa alla sprovvista" molto più di quanto ci riveli la sua narrazione retrospettiva».⁵⁵

E' su questo terreno "affettivo" che l'incontro con Agostino ha avuto luogo. L'occasione particolare è, probabilmente, una lettera che Heidegger le scrive il 13 maggio 1925. Qui Agostino viene menzionato più volte, ma è soprattutto uno il riferimento che potrebbe interessarci: Heidegger scrive,

⁵¹ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, una biografia*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 79.

⁵² Ivi, p. 91.

⁵³ Ivi, p. 83.

⁵⁴ Ivi, p. 78. La biografia riporta solo un breve stralcio dello scritto *Heidegger a ottant'anni*, di Hannah Arendt, tradotto in italiano da A. Dal Lago per la rivista *MicroMega*, 2, 1998, pp 165 -180.

⁵⁵ E. Young-Bruehl, op.cit., p. 79.

Ti ringrazio per le tue lettere - perché mi hai accolto nel tuo amore - mia carissima. Sai che questa è la cosa più difficile che un uomo debba sopportare? Per tutto il resto ci sono vie, aiuti, confini e comprensione - soltanto qui tutto significa: essere innamorato = essere sospinto all'esistenza più autentica. Agostino ha detto una volta: *amo* significa *volo, ut sis*: ti amo - voglio che tu sia, ciò che sei.⁵⁶

Non possiamo non osservare in primis il tono particolare di questi scritti privati, che rivelano un'immagine di Heidegger profondamente diversa, se non addirittura opposta a quella che deriverebbe dalla lettura delle sue opere. In questo passo l'autore associa perfino l'innamoramento all'autenticità dell'esistenza; autenticità che, per l'Heidegger filosofo, è conquistata invece come sappiamo soltanto attraverso un'anticipazione della morte. Come scrive C. Esposito: «Quello che spesso emerge da queste lettere è uno stato d'animo di pura gioia per la presenza dell'amata e di gratitudine per la memoria di lei, una sorta di controcanto rispetto alle analisi dell'esistenza umana, orientate sull'angoscia e sull'essere per la morte»⁵⁷.

La citazione latina, che ritroviamo anche in una lettera del 27 dicembre 1927 («Mia cara Hannah! *Volo ut sis!* Questa è l'unica risposta che trovo per la tua lettera, così cara»⁵⁸) non è, in verità, del tutto letterale. M. Pelosi individua due fonti probabili da cui Heidegger liberamente la desume⁵⁹: la prima, riportata anche nella nota relativa del carteggio Heidegger-Arendt, è il *Discorso 335/I*:

Chi ama una cosa vuole che essa sia o che non sia? Ritengo che se ami i tuoi figli vuoi che essi siano ma, se non ne vuoi che siano, non li ami. E qualunque cosa tu ami, vuoi che sia (*et quodcumque amas, vis ut sit*), mentre non ami affatto ciò che non desideri che sia.⁶⁰

La seconda è il *Commento alla prima lettera di Giovanni (8, 10)* dove si legge:

Questo desideri amando il nemico, cioè che sia tuo fratello, e dunque quando lo ami, ami tuo fratello. Non ami in lui ciò che è, ma ciò che desideri che sia (*non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sis*).

Potrebbe essere utile notare che Hannah Arendt riporta quest'ultimo passo nella sua tesi di dottorato⁶¹, a conferma della validità di questa seconda ipotesi sulla prima. Tuttavia, quello che

⁵⁶ H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere 1925 – 1975 e altre testimonianze*, a cura di Massimo Bonola, Edizioni di Comunità, Piacenza 2001, p. 20.

⁵⁷ C. Esposito, Heidegger, ed. Il Mulino, Bologna 2013, p. 21.

⁵⁸ Arendt -Heidegger, *Lettere 1925 – 1975 e altre testimonianze*, op.cit., p. 42.

⁵⁹ M. Pelosi, *Mondo e amore, Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo editore, Napoli 2011.

⁶⁰ Agostino d'Ipbona, *Discorso 335/I*, traduzione mia.

⁶¹ *Il concetto d'amore in Agostino*, ed. SE, Milano 2001, p. 117.

ci interessa davvero è che, come si spiega ancora nella nota del carteggio, la citazione heideggeriana, pure imperfetta, ha accompagnato l'autrice per tutta la vita: ne troviamo traccia nella dissertazione di dottorato (che forse proprio da questa frase è stata ispirata, come sostiene il giornalista inglese Alfred Kazin⁶²), come anche ne *Le origini del totalitarismo* e ne *La vita della mente*. La Arendt doveva ben sapere che non vi fosse un riscontro preciso nei testi agostiniani, come dimostra per altro il riferimento che lei stessa fa al *Commento alla prima lettera di Giovanni* nella sua tesi; tuttavia, in quella stessa tesi come nelle opere successive, l'espressione *volo ut sis* viene presentata come citazione agostiniana a tutti gli effetti.

Possiamo immaginare che la Arendt abbia voluto mantenere il messaggio nella sua imprecisione, poiché tale imprecisione era il segno delle circostanze contingenti nelle quali esso l'aveva raggiunta, e dalle quali forse unicamente attingeva il suo carattere di verità. Il "concetto d'amore" di Agostino si era palesato, in fondo, in un'esperienza d'amore vissuto, e il *volo ut sis* custodisce, quasi segretamente, questo legame.⁶³

Ne *Le Origini del Totalitarismo*, il riferimento è questo:

La mera esistenza, vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente, può essere adeguatamente affrontata soltanto con gli imprevedibili rischi dell'amicizia e della simpatia, o con la grande incalcolabile grazia dell'amore, che dice con Agostino: «*Volo ut sis*», senza poter indicare una ragione particolare per questa affermazione suprema, insuperabile.⁶⁴

Il riferimento ne *La vita della Mente* necessita invece di qualche spiegazione aggiuntiva. Esso compare nella trattazione della Volontà, facoltà che secondo Hannah Arendt fu scoperta da San Paolo nell'esperienza di un conflitto interiore: «io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (*Lettera ai Romani*,7). S. Paolo "scopre" la volontà attraverso una "controvolontà" che le si oppone; e attribuisce questo dissidio alla duplice natura dell'uomo, per metà carnale e per metà spirituale. Agostino si riconosce pienamente nell'esperienza paolina, ma «riflettendo su quanto era effettivamente accaduto durante la "contesa ardente in cui si era impegnato con se stesso" prima

⁶² Si veda la nota 4 alla lettera n. 15 del carteggio Arendt-Heidegger, op.cit., p. 207.

⁶³ Come spiega M. Pelosi, «Hannah Arendt ha dunque incontrato la filosofia di Agostino attraverso Heidegger e nell'esperienza dell'amore», op.cit., p. 47.

⁶⁴ *Le origini del totalitarismo*, op.cit., p. 417.

della conversione»⁶⁵, riconosce anche che la spiegazione di un dissidio tra lo spirito e la carne è inadeguata. Per Agostino, infatti, è la Volontà stessa ad essere internamente dilaniata; e non è possibile nemmeno ricondurre il *velle* e il *nolle* a due nature contrarie, l'una buona e l'altra malvagia, come postulato dai manichei, perché «se esistessero tante nature contrarie quante sono le volontà che resistono a se stesse, non vi sarebbero solo due nature, ma molte»⁶⁶. Lo stesso conflitto infatti si ritrova anche laddove non è in gioco alcuna scelta fra bene e male, dove ambedue le volontà debbono chiamarsi malvage o ambedue buone. «Ogni qualvolta un uomo cerca di giungere a una decisione in tali faccende, si scopre una sola anima che fluttua in balia di volontà diverse»⁶⁷. Piuttosto che parlare di volontà molteplici, infatti, bisognerebbe dire che è la volontà stessa a non essere “intera”, come è testimoniato, secondo Agostino, dal fatto che essa stessa si rivolge a sé con l'imperativo “vuoi”: *nam si plenat esset, nec imperaret ut esset, qui iam esset* (infatti, se fosse tutta intera, non comanderebbe di essere, perché già sarebbe)⁶⁸.

Nel quadro delle *Confessioni*, come sottolinea H. Arendt, non è del tutto esplicitato il modo in cui questa volontà dilaniata “guarisca”, attingendo, infine, quell'unità interna che le consente di volgersi verso l'azione, tuttavia Agostino traccia una soluzione, che sarà affrontata compiutamente solo nel *De Trinitate*.

Alla fine delle *Confessioni* (...), Agostino individua la volontà unificante ultima, che alla fine decide la condotta di un uomo, nell'Amore. L'amore è il peso dell'anima, la sua legge di gravità, ciò per cui il movimento dell'anima si può acquietare. In certo modo influenzato dalla fisica aristotelica, Agostino sostiene che fine di ogni movimento è il riposo e interpreta ora le emozioni - i moti dell'anima - in analogia con i movimenti del mondo fisico.⁶⁹

Il brano cui la Arendt fa riferimento è il seguente:

Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio. Un peso non trascina soltanto verso il basso, ma al luogo che gli è proprio. Il fuoco tende verso l'alto, la pietra verso il basso, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. L'olio versato dentro l'acqua s'innalza sopra l'acqua, l'acqua versata sopra l'olio s'immerge sotto l'olio, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. (...).

⁶⁵ *La vita della mente*, op. cit., p. 412. Il riferimento è alle *Confessioni* 8, 8: «*nemo impediret ardentem litem, quam mecum aggressus eram*». Questa contesa ardente, dovuta ad un tormento interiore di Agostino, si riversa in atti che potremmo definire “lesionistici”, e che testimoniano l'obbedienza del corpo alla mente: «se mi strappai i capelli, se mi picchiai la fronte, se mi strinsi le ginocchia fra le mani, lo feci volutamente (...) Donde questa mostruosità? E quale la causa? La mente comanda al corpo, ed è ubbidita all'istante, la mente comanda a se stessa, e incontra resistenza?» (*Confessioni* 8, 9). Il problema dev'essere dunque interno allo spirito.

⁶⁶ *La vita della mente*, op. cit., p. 413. Il riferimento è alle *Confessioni*, 8, 10.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Confessioni*, 8, 21. La Arendt riprende questo concetto ne *La vita della mente*, op.cit., p. 413: «Se la volontà fosse intera, non si comanderebbe di essere»; ma si era già occupata di questo ne *Il concetto d'amore in Agostino*: «Se la *voluntas* fosse *plena*, non avrebbe bisogno di comandare» (ed. SE, Milano 2001, pp. 108-109).

⁶⁹ *La vita della mente*, op.cit., p. 414.

Il mio peso è il mio amore; da lui sono portato ovunque io mi porti (*pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror*). *Confessioni*, 13, 9.

Nel *De trinitate*, Agostino cerca di rinvenire nella struttura della mente umana, un punto di somiglianza con l'immagine del creatore. Tale sembra essere la triade spirituale di Memoria, Intelletto e Volontà, tre facoltà distinte, ma reciprocamente implicantesi nell'unità inscindibile del loro rapporto.⁷⁰ La Volontà è il vero perno di questa triade, perchè mette in moto le altre due facoltà, altrimenti passive: «essa dice alla memoria che cosa ritenere e che cosa dimenticare; e all'Intelletto che cosa scegliere a oggetto della sua comprensione»⁷¹. Quando «le tre facoltà sono costrette in una, allora parliamo di pensiero (*cogitatio*», che Agostino, giocando sull'etimologia, deriva da *cogere*, costringere insieme, unire forzatamente)»⁷². Ma la forza di coesione della volontà non interviene solo nelle attività spirituali; essa permette, di fatto, anche il realizzarsi della percezione sensibile. Infatti

In ogni atto visivo, dice Agostino, occorre distinguere le tre cose seguenti: l'oggetto che vediamo, che può naturalmente esistere prima di essere veduto; in secondo luogo, la visione che non esisteva prima che percepiamo l'oggetto; e in terzo luogo la potenza che fissa il senso della vista sull'oggetto, vale a dire, l'attenzione della mente. Senza quest'ultima, una funzione della volontà, si hanno soltanto impressioni sensoriali, senza che ne esista nessuna percezione effettiva; un oggetto è veduto solo quando concentriamo la mente sulla percezione.⁷³

Questa volontà impegnata a guidare la memoria e l'intelletto, ma anche a trascinare il mondo esterno dentro di noi per sottoporlo ad ulteriori operazioni spirituali, è l'organo preparatorio dell'azione. «Così indaffarata», essa «quasi non ha il tempo di lasciarsi coinvolgere nella controversia con la propria contro-volontà»⁷⁴. Nel suo ruolo di mediatrice e «unificatrice», la volontà riconquista finalmente anche l'unità di se stessa. Tuttavia, se tali sono i termini della questione, la cessazione vera e propria del conflitto è possibile solo allorché la volontà stessa, già di per sé dotata di un potere di coesione, si trasforma in Amore:

⁷⁰ Già nelle *Confessioni* l'autore aveva individuato la triade di Essere, Conoscere e Volere, come possibile riflesso, nell'uomo, dell'immagine trinitaria di Dio: «io sono, so e voglio; sono sapendo e volendo, so di essere e di volere, e voglio essere e sapere» (8, 11). Ma, scrive H. Arendt, «l'essere è palesemente fuori posto, non trattandosi di una facoltà della mente», *La vita della mente*, op.cit., p. 418.

⁷¹ Ivi, p. 419.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ivi, p. 421.

La volontà, vista nel suo aspetto operativo funzionale come agente di accompagnamento, di congiunzione - si può definire anche come Amore (*voluntas: amor seu dilectio*) poiché, è palese, l'amore è il fattore di congiunzione più efficace. Nell'amore, ancora una volta, si danno tre cose: colui che ama, colui che è amato e l'Amore stesso⁷⁵.

La volontà trasformata in Amore è, evidentemente, una volontà potenziata. Ma l'esito di questo passaggio sta non solo nel potenziamento dell'unione, bensì nella possibilità di godere di ciò che si ama, molto più di quanto accada per ciò che appena si desidera: la volontà infatti è perennemente insoddisfatta perché, non appena raggiunto il suo obiettivo, cessa di desiderarlo⁷⁶. L'amore al contrario, «produce la durata», cioè l'inspiegabile darsi del desiderio in presenza del desiderato, e dunque il godimento.

Come espresso già nelle *Confessioni*, inoltre, l'amore mette a tacere i tumulti dell'anima agendo come una forza di gravità, o come un peso, che riporta l'anima nel suo luogo naturale di appartenenza. In questo "appesantimento" vi è la reale redenzione del conflitto:

L'Amore di Agostino esercita la propria influenza mediante il peso (...) che aggiunge all'anima, arrestando così le sue fluttuazioni. E gli uomini non diventano giusti conoscendo ciò che è giusto, ma amando la giustizia. Amore è la gravità dell'anima o, viceversa, "la gravità specifica dei corpi è, per così dire, il loro amore". Inoltre, in questa metamorfosi della sua concezione originaria, Agostino preserva tuttavia il potere di affermazione e rifiuto accordato alla Volontà; il modo più forte di affermare qualcosa o qualcuno è amarlo, dire cioè: «Voglio che tu sia» - *Amo: Volo ut sis*.⁷⁷

Abbiamo voluto intitolare questo saggio «il peso dell'amore» perché con questa espressione si vuole alludere ad uno dei contenuti della filosofia di Agostino che Hannah Arendt riprende (sebbene non il più determinante, per lei), ma anche, implicitamente, ad un tratto dell'avventura intellettuale dell'autrice, che trova nell'esperienza dell'amore la sua principale spinta.

2.3. La scoperta dell'interiorità e il tempo

⁷⁵ *La vita della mente*, op. cit., pp. 421-22. La citazione latina è tratta dal *De trinitate* 15, 21.

⁷⁶ «La volontà decide come usare la memoria e l'intelletto (...), ma non sa come «fruire la gioia, non la gioia della speranza, ma della cosa reale» (*De trinitate*, 10,11). Per questo la volontà è perennemente insoddisfatta, poiché «da soddisfazione equivale al riposo della volontà. (*De trinitate*, 11,5)», ibidem.

⁷⁷ Ivi, p. 424.

Vorremmo a questo punto poter allargare retrospettivamente il campo della nostra indagine alle ragioni dell'interesse filosofico che lo stesso Heidegger nutrì per Agostino, ma dovremo limitarci a qualche breve accenno. Possiamo innanzitutto dire che, nella prima metà del '900, vi fu una diffusa rinascita degli studi su Agostino. M. Pelosi parla di una «nostalgia dell'unità, intesa sia come necessità di restituire alla conoscenza una sintesi compiuta, sia come bisogno primario dell'essere umano di costituirsi e riconoscersi come unico e non-diviso»⁷⁸: la filosofia di Agostino, in cui «coesistono fede e sapere, *logos* e *humanitas*, aspetti razionali e aspetti spirituali dell'esistenza» - poté costituire un valido punto di riferimento, sotto questo aspetto, per il panorama culturale europeo, drammaticamente segnato dall'esperienza della guerra, e «orientato verso una forma della natura umana svincolata sia dalla distinzione positivistico-cartesiana anima-corpo, e sia dalla esaltazione della libertà d'espressione e della potenza dello spirito»⁷⁹.

L'ipponate avrebbe conosciuto inoltre una particolare riscoperta in Germania. Anche Husserl, maestro di Heidegger, ne fu profondamente colpito; come ci informa Pierre Chapel de la Pachevie, «Agostino compare sette volte negli Husserliana», e ciò è particolarmente significativo se consideriamo il fatto che «Husserl non cita mai un autore gratuitamente e l'arte della citazione non appartiene all'economia della fenomenologia, che non è quella di una *disputatio*, ma piuttosto quella di una *inventio*»⁸⁰. La chiamata in causa di Agostino in questo contesto non si dà dunque nella forma di una convocazione storica morta, ma di un'occorrenza vivente, «che si iscrive nel processo di una fenomenologia *se fasaint*».⁸¹ Secondo il saggista, Husserl è debitore della nozione agostiniana di interiorità, che rappresenta una delle fonti principali della ricerca fenomenologica; e fu particolarmente affascinato, in proposito, dalle analisi sul tempo, non tanto per i risultati a cui esse conducono, quanto per l'atteggiamento che le rende possibili. Agostino infatti «abbandona l'atteggiamento ingenuo dell'entemologo nei confronti del suo insetto»; è il primo, secondo Husserl, a rifiutare l'approccio delle scienze naturali e «a sperimentare la potenza dell'analisi della coscienza del tempo e non del tempo in sé»⁸², inaugurando così «l'atteggiamento filosofico autentico»⁸³. Tale considerazione sarebbe stata senza dubbio condivisa da Hannah Arendt, la quale attribuisce proprio ad Agostino la scoperta dell'interiorità, come dimostra il titolo di uno dei

⁷⁸ M. Pelosi, *Mondo e amore, Hannah Arendt e Agostino*, op.cit, p. 75.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Edmund Husserl. *La filosofia come conversio*, in *Verità e Linguaggio, Agostino nella filosofia del Novecento*, di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città nuova editrice, Roma 2002, p. 21.

⁸¹ Ibidem.

⁸² *Ivi*, p. 23

⁸³ Ibidem.

capitoli de *La vita della mente*: «*Quaestio mihi factus sum*, la scoperta dell'uomo interiore»⁸⁴. La frase latina è una citazione del X libro delle *Confessioni*, in particolare della parte in cui Agostino si sofferma a descrivere le tentazioni dell'udito. La debolezza che Agostino avverte è il segno di una problematicità nuova: «Sono divenuto un interrogativo a me stesso», spiega la Arendt, «interrogativo che la filosofia come veniva insegnata e appresa allora non sollevava, e a cui certamente non rispondeva»⁸⁵.

Anche Heidegger aveva fatto menzione di questa frase nel corso da lui tenuto a Friburgo, nel 1921, sul tema «*Agostino e il neoplatonismo*»⁸⁶. Il corso era dedicato sostanzialmente infatti ad una «*Interpretazione fenomenologica del libro X delle Confessioni*»⁸⁷, libro nel quale compare, tra gli altri, il grande tema agostiniano della memoria. Qui, la scoperta della problematicità dell'uomo a se stesso si affaccia non solo in relazione alla peccaminosità, ma anche attraverso la celebre aporia della dimenticanza, un fenomeno che Agostino stesso non riusciva a spiegare, e che destò l'attenzione del giovane Heidegger. La dimenticanza, infatti, si configura come una privazione di memoria e al tempo stesso come suo contenuto; se così non fosse, spiega Agostino, se non ci fosse cioè una “memoria della dimenticanza”, non potremmo nemmeno riconoscere il significato di questa parola, non capiremmo a quale esperienza essa si riferisca. Ne abbiamo invece chiara nozione. Proprio questo, secondo Agostino, costituisce un insolubile paradosso:

Quando dunque mi ricordo della memoria, è la memoria stessa che mi si presenta, quando invece mi ricordo della dimenticanza, mi si presentano sia la memoria sia la dimenticanza: quella è il mezzo con cui ricordo, questa è l'oggetto che ricordo. Ma la dimenticanza che cos'è se non privazione di memoria? E come può allora essere presente perché io la ricordi, se quando c'è lei non posso ricordare? (...) Da ciò si dovrà forse dedurre che la dimenticanza non è presente nella memoria quando la ricordiamo, ma c'è solo la sua immagine, poiché, se ci fosse essa stessa non ci farebbe ricordare, bensì dimenticare? Chi riuscirà a studiare questo problema? Chi capirà come stanno le cose? Io, certo, Signore, mi affatico intorno a questa questione, una questione che è dentro di me: *sono diventato a me stesso come un terreno difficile e faticoso da lavorare*.

Non si tratta di scrutare le regioni del cielo, né di misurare le distanze degli astri, né di cercare l'equilibrio terrestre, si tratta di me, di me che ricordo, di me spirito. Non è strano se tutto ciò che non sono io è lontano da me; ma che cosa ci può essere di più vicino a me di me stesso? (*quid autem propinquius meipso mihi?*) Ed ecco che invece non riesco a comprendere la facoltà della memoria, mentre senza di essa neppure riesco a nominare me stesso.⁸⁸

⁸⁴ *La vita della mente*, op. cit., p. 369.

⁸⁵ Ivi, p. 403.

⁸⁶ Il corso è riportato all'interno del libro *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi edizioni, Milano 2003.

⁸⁷ Ivi, p. 227.

⁸⁸ Agostino d'Ippona, *Le confessioni*, 10, 16, ed. Paoline, Milano 2008, p. 219.

In questi passaggi è evidente lo spostamento dell'interrogazione naturale verso l'interiorità dell'io; l'uomo si scopre più misterioso e più sconosciuto a se stesso di quanto non possano esserlo le regioni del cielo.⁸⁹ Heidegger aveva affrontato questo tema nel suo corso universitario, ma riporta strumentalmente alcune di queste citazioni anche all'inizio di *Essere e Tempo* per introdurre la «quotidianità media», «la forma ontica in cui l'Esserci si presenta innanzitutto», e proprio per questo quella che più facilmente viene «saltata nell'esplicazione dell'Esserci». L'autore vuole spiegare che «ciò che è onticamente più vicino e noto, è ontologicamente più lontano, sconosciuto e disconosciuto nel suo significato ontologico»⁹⁰. Per questo motivo ricorre alla domanda di Agostino: *quid autem propinquius meipso mihi?*, e alla sua risposta, *ego certe laboro hic et laboro in meipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* sebbene invertendo l'ordine delle frasi rispetto al testo agostiniano. Più profondamente, però, nell'aporia della memoria Heidegger vede probabilmente riflesso il carattere problematico dell'esistenza, come spiega C. Esposito:

Questa strana e inspiegabile presenza, quale è la dimenticanza nella memoria - e dunque la presenza stessa di un'assenza - sopravanza decisamente tutta la problematica del funzionamento psicologico, o anche di quello riflessivo o coscienzialistico della mente, e coglie invece con nettezza l'essere stesso della vita mortale e finita come aporia ed enigma⁹¹.

Non è un caso che, come ci informa ancora l'autore, «nonostante gli sporadici accenni ad altri testi agostiniani, per Heidegger Agostino sia fundamentalmente l'autore delle *Confessioni*, perché è lì (...) che si impone in quanto tale il problema di Agostino: non solo la questione che egli ha posto e ci ha consegnato, ma il problema che egli è stato a se stesso»⁹². Proprio per questo motivo, Heidegger scriveva ad un'amica (Elisabeth Blochmann) nel 1933 che la cosa più fruttuosa per lui era cominciare la lettura del libro partendo sempre dal X e dall' XI capitolo. Sono questi, per altro, i capitoli in cui Agostino «scopre» rispettivamente la memoria e il tempo.

⁸⁹ Del resto, il X capitolo è anche quello in cui Agostino scrive, riprendendo il Salmo 17, che nell'uomo c'è qualcosa che perfino lo spirito che è in lui non conosce, e pertanto, «confesserò quello che so di me; confesserò anche ciò che di me non so».

⁹⁰ Citazioni tratte da *Essere e Tempo*, ed. Utet, Torino 1969, p. 109.

⁹¹ C. Esposito, *Martin Heidegger, la memoria e il tempo*, in *Verità e Linguaggio, Agostino nella filosofia del Novecento*, op. cit., p. 97.

⁹² Ivi, pp. 88-89.

La celebre frase di Agostino: *Quid est ergo tempus? Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*⁹³, esprime storicamente l'abbandono o, per così dire, l'insufficienza di un punto di vista "oggettivante" sulle cose. Guardando il tempo nella sua oggettività infatti sembra che esso tenda a non esistere: il passato non è più, il futuro non è ancora, il presente è solo nella misura in cui tende a non essere (perché altrimenti sarebbe eternità, e non tempo). Per Agostino è quindi evidente che il tempo non può coincidere appena con una misurazione quantitativa; ciò che dà il tempo è piuttosto l'impressione che le cose lasciano nell'anima al loro passaggio; per questo possiamo parlare di tre tempi, che «esistono soltanto nella mente, e non altrove»⁹⁴: un presente del passato (la memoria), un presente del presente (la visione) e un presente del futuro (l'attesa). In questo consiste, appunto, la *distensio animi*: «E' in te, anima mia, che misuro il tempo»⁹⁵.

Non possiamo addentrarci nell'argomento quanto esso meriterebbe, ma ci limitiamo a sottolineare che vi è una «sostanziale identificazione tra la problematicità esistenziale e la questione del tempo, così come Heidegger delinea sinteticamente nel corso del 1923 parlando dei caratteri d'essere dell'esserci come esser-possibile: "preoccupazione, inquietudine, angoscia, temporalità"»⁹⁶.

La temporalità dell'uomo sta, possiamo dire, nella sua costitutiva "apertura all'essere". Come scrive ancora C. Esposito: «L'essere dell'uomo è temporale non perché la sua vita abbia un decorso nel tempo; al contrario, qualsiasi decorso temporale, e il corso stesso del tempo trovano la loro possibilità originaria nella temporalità esistenziale»⁹⁷. Questa temporalità consiste nel fatto che

l'esistenza "accade" senza mai "realizzarsi", giacché ogni realizzazione condurrebbe alla perdita del proprio essere in un dato ontico, e il vivere significherebbe il mero essere quello che si è – e basta – laddove per Heidegger è proprio la differenza o trascendenza tra quello che si è e il proprio essere a connotare l'ente esistente. E qui infatti sta il senso della sua originaria "storicità" (...).⁹⁸

⁹³ Agostino d' Ippona, *Confessioni*, 11, 14.

⁹⁴ *Le confessioni*, op. cit., p. 265.

⁹⁵ Ivi, p. 272.

⁹⁶ C. Esposito, *Martin Heidegger, la memoria e il tempo*, cit., p. 117.

⁹⁷ C. Esposito, *Heidegger*, ed. Il Mulino, Bologna 2013.

⁹⁸ C. Esposito, *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, in Fieri, *Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, n. 3, Università degli Studi di Palermo, 2005, p. 64.

E' significativo notare che anche Hannah Arendt definisca l'uomo come creatura temporale, e che anche lei, nel dire questo, si rifaccia ad Agostino; non si tratta però dell'Agostino delle *Confessioni*, bensì dell'autore del *De civitate Dei*.

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 nuova creatura che, come qualcosa di completamente nuovo, fa il suo ingresso nel mezzo del continuum temporale del mondo⁹⁹.

In una lettera scritta ad Heidegger il 24 settembre 1967, Hannah Arendt riporta una parabola di Kafka, a cui dice di aver pensato proprio a seguito di alcune considerazioni che Heidegger aveva fatto sullo spazio e sul tempo, e a seguito di ciò che l'autore aveva scritto nel suo testo su Kant, parlando del futuro come di qualcosa che "ci raggiunge". «Infatti i due nemici della parabola di Kafka sono sicuramente passato e futuro»¹⁰⁰, scrive la donna. La parabola racconta di una figura, che Kafka chiama "Egli", stretta tra due avversari: uno che lo incalza alle spalle, spingendolo in avanti, e l'altro che gli taglia la strada. Egli combatte con entrambi, ma si potrebbe anche dire che il primo lo soccorre nella lotta contro il secondo, perché vuole spingerlo avanti, e il secondo nella lotta con il primo perché lo spinge indietro. Come scrive Hannah Arendt commentando l'episodio:

«Dunque le lotte in corso sono due, anzi tre: quella tra gli avversari di Egli e quelle di Egli con ciascuno dei due. Ma forse, senza l'uomo non vi sarebbe nessun lotta: forse senza di lui le forze del passato e del futuro si sarebbero da tempo neutralizzate o distrutte a vicenda»¹⁰¹.

Più avanti il nesso si chiarifica ancora:

Il fluire indifferenziato del tempo si frantuma in tempi grammaticali solo in quanto l'uomo vi si inserisce, e soltanto nella misura in cui Egli si conquista una posizione. Proprio questo inserimento (l'inizio di un inizio, per dirla con Agostino) scinde il continuum temporale in forze che quindi, in quanto focalizzate sulla particella o corpo determinante la loro direzione, cominciano a lottare tra loro e ad agire sull'uomo nel modo descritto da Kafka¹⁰².

Per Hannah Arendt dunque l'uomo è *homo temporalis* perché, ancora una volta, può "incominciare"; la temporalità intesa da Heidegger è, invece, il segno di una strutturale

⁹⁹ *La vita della mente*, op.cit., p. 546.

¹⁰⁰ H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, op.cit, p. 122.

¹⁰¹ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, op. cit., p 33.

¹⁰² Ivi, p. 34.

incompiutezza, ovvero, ancora, di un essere-per-la morte. Su questo punto torna a farsi visibile, quindi, la distanza tra i due autori, che trovano nel pensiero di Agostino il loro luogo d'incontro e di separazione. Va comunque precisato che l'adozione heideggeriana dei contenuti espressi da Agostino, non può essere vista come un semplice specchio dell'originale. Infatti:

E' profondamente agostiniano il tema del cercare inteso come struttura originaria della vita (...). Ma già qui è decisamente heideggeriana la curvatura della dinamica del cercare e del cercato: il domandare proprio dell'ente che cerca, quel domandare che appartiene al suo stesso essere può essere compreso solo nei termini di un cercare senza ritrovamento. E questo non perché non sia possibile raggiungere ciò che si cerca in quanto altro da noi, ma perché noi siamo già ciò che cerchiamo, nella misura in cui siamo assegnati a noi stessi nella nostra pura fatticità¹⁰³.

L'ineliminabile inquietudine del cuore non è quindi, come per Agostino, il segno di una presenza reale verso cui la vita possa tendere, e in cui consista, forse, il compimento (*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*), ma solo l'attestazione della finitezza dell'uomo, «come pura autoassegnazione di sé a se stesso»¹⁰⁴.

3. Conclusioni

Abbiamo cercato di dimostrare che l'impronta lasciata da Agostino nelle opere di Hannah Arendt permette di riattraversare l'intera produzione filosofica dell'autrice, illuminandone i punti salienti; e costituisce, allo stesso tempo, un punto d'accesso privilegiato nella scoperta della figura femminile e umana che si cela dietro la carta stampata. Il rapporto con il pensatore di Ippona passa insomma quasi come un filo da cucito tra il tessuto dell'opera e quello della vita, e risulta, per questo, un elemento irrinunciabile nella ricostruzione dell'immagine di questa grande pensatrice del '900; un elemento che, per quanto oggetto di studi sempre più numerosi e frequenti, è d'altra parte, forse, ancora non del tutto considerato.

¹⁰³ C. Esposito, *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, cit., p. 65.

¹⁰⁴ C. Esposito, *Heidegger*, ed. Il Mulino, Bologna 2013, p. 44.

Referenze bibliografiche

- Agostino d'Ipbona, *Le confessioni*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città nuova editrice, Roma 1965.
- Agostino d'Ipbona, *Le confessioni*, Ed. Paoline, Milano 2008.
- Alici, L., Piccolomini, R., Pieretti, A. *Verità e linguaggio, Agostino nella filosofia del Novecento*, Città nuova editrice, Roma 2002.
- Arendt, H., *Antologia, Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di Paolo Costa, ed. Feltrinelli, Milano 2006.
- Arendt, H. - Jaspers, K., *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica*, ed. Feltrinelli, Milano 1989.
- Arendt, H., *Il concetto d'amore in Agostino*, a cura di Laura Boella, ed. SE, Milano 2001.
- Arendt, H., *La banalità del male*, ed. Feltrinelli, Milano 2000.
- Arendt, H., *La vita della mente*, ed. Il Mulino, Bologna 2009.
- Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, ed. Einaudi, Torino 2004.
- Arendt, H.- Heidegger, M., *Lettere 1925 – 1975 e altre testimonianze*, ed. Di comunità, Torino 2001.
- Arendt, H., *Responsabilità e giudizio*, ed. Einaudi, Torino 2004.
- Arendt, H., *Tra passato e futuro*, ed. Garzanti, Milano 2009.
- Arendt, H., *Vita activa*, ed. Feltrinelli, Milano 2004.
- Bazzicalupo L. e altri autori, *La politica tra natalità e mortalità: Hannah Arendt*, a cura di E. Parise, ed. Scientifiche italiane, Napoli 1993.
- Bodei, R., *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in *La pluralità irrepresentabile: il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, ed. Quattroventi, Urbino 1987, pp. 113-138.
- Catapano, G., *Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà*, in «Etica e politica», X, 2008,1, pp. 12- 27.
- Heidegger, M., *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969.
- Heidegger, M., *Fenomenologia della vita religiosa*, ed. Adelphi, Milano 2003.
- Eslin, J., *Le pouvoir de commencer, Hannah Arendt et Saint Augustin*, in «Esprit», rivista filosofica on line, deuxième edition, pp. 146-154.
- Esposito, C., *Heidegger*, ed. Il Mulino, Bologna 2013.
- Esposito, C., *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, in *Fieri n. 3, Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, Università degli Studi di Palermo, 2005.
- Forti, S., a cura di, *Hannah Arendt*, autori vari, ed. Mondadori, Milano 1999.

Forti, S. Trascrizione dell'incontro dibattito su *Gli opposti totalitarismi*, a cura di Angela d'Offizi, ed. Giannatelli, Matera 2007.

Pelosi, M., *Mondo e amore, Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo editore, Napoli 2011.

Vallée, C., *Hannah Arendt, Socrate e la questione del totalitarismo*, ed. Palomar Passages, Bari 2006.

Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt, una biografia*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



SUPPA. Serena. Il Peso Dell'amore: L'influenza Di Agostino D'ippona Nelle Opere Di Hannah Arendt **Synesis**, v. 8, n. 1, jun. 2016 ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=953>. Acesso em: 30 Jun. 2016.
