Le vie dell'amore per Agostino e Tommaso d'Aquino

L'amore è nel nostro immaginario, l'unica forza propulsiva che permette all'essere umano di uscire da una concezione solipsistica dell'Io, arrotolato su un Sé rinchiuso nel proprio egoismo e narcisismo.

Tale chiusura non consente all'uomo di aprirsi all'alterità. Il vero amore e la vera amicizia, quindi, non devono tradursi in una mera sottomissione al volere dell'altro, perché l'amore non significa reprimere la propria essenza a favore della realizzazione e del dispiegamento della personalità altrui. Al contrario, l'amore permette di veder fiorire la propria vera essenza e di far fiorire la propria alterità, in un connubio in cui, nel sentimento, sbocciano e si potenziano entrambe le personalità degli amanti.

Si potrebbe dire che la rivoluzione attuata dal messaggio cristiano rispetto al pensiero greco, si concentri soprattutto nella diversa idea di amore e, in particolare, nell'identificazione dell'Essere originario, cioè Dio, come amore.

Questo scarto inconciliabile si apprezza già guardando alle parole. In greco, l'amore è espresso principalmente dal termine *eros*, mentre quello usato dai cristiani, e consacrato soprattutto da Paolo e Giovanni, è *agape*, che Sant'Agostino traduce in latino soprattutto con *caritas*, ma anche con *dilectio* e, in alcuni casi, col più generale termine *amor* – da cui deriva la parola italiana.

Questi termini corrispondono il più delle volte a diverse accezioni e sfumature del sentimento amoroso, che bisogna saper distinguere.

Questione nient'affatto facile, soprattutto perché la nostra lingua – ma più in generale le lingue europee – faticano a differenziare fra *eros* e *agape-caritas*, traducendoli entrambi con "amore". A livello linguistico, si potrebbe così cadere nel tranello di ritenere i due termini sinonimi. Nulla di più sbagliato! L'*eros* era infatti limitato solo a *una* parte di quello che in realtà è l'amore. Per i Greci denotava infatti il **bisogno** di possedere ciò che è bello e buono, di cui l'uomo mancava. L'*eros* corrispondeva, quindi, al **desiderio** di

conquistare ciò che manca; a una forza che, per questo motivo, era sempre dinamica e crescente e che non coincideva mai col proprio oggetto.

La *caritas*, invece, è prima di tutto l'amore che coincide con Dio e attraverso cui Dio ha pronunciato il *fiat* creatore del mondo e dell'uomo: questo è il grande messaggio della filosofia agostiniana, espresso con forza e vigore retorico, nel *Commento alla prima lettera di Giovanni*. DIO È AMORE annuncia Giovanni, il prediletto di Gesù, incaricandosi, secondo Agostino, di redigere con la sua epistola, una "carta dell'amore".

Che la *caritas* sia un carattere essenziale proprio della natura di Dio, lo dimostra il fatto ch'essa non riguarda solo i rapporti di Dio con le creature e l'uomo, ma le stesse relazioni fra le Persone della Trinità.

L'amore cristiano, diversamente dall'*eros* greco, non manca dunque di nulla perché, essendo l'intima essenza divina, coincide con l'Essere stesso. Di conseguenza l'amore cristiano è **dono di vita e bellezza**: assoluto e senza motivazioni né scopi, se non la volontà di far risuonare tutta la creazione dello stesso amore che anima le Persone divine.

Ma come si traduce l'Amore assoluto nella dimensione umana?

Per Agostino l'uomo, pur nella sua finitezza, è analogo a Dio, poiché creato a sua immagine. Ciò vuol dire che l'amore divino non gli è precluso, anzi, lo stesso amore divino *può* farsi uomo – come d'altra parte ha reso manifesto l'Incarnazione del Figlio.

Quanto siamo lontani da Platone! Infatti, il Bene platonico – sommo oggetto dell'*eros* dell'uomo, educato al bello a termine della *paideia* – non poteva mai essere completamente raggiunto, perché l'uomo platonico rimaneva, finché restava legato al corpo, in una condizione di degrado. La carne, per i Greci, era la prigioniera dell'anima che le impediva di rimirare le idee e trovare soddisfazione nel Bene e nel Bello.

Per il cristiano Agostino, invece, l'uomo è un essere d'amore, perché figlio di un Dio che l'ha creato a sua immagine. Inoltre, per i cristiani la carne non è la tomba dell'anima.

Anzi, con l'Incarnazione Cristo ha "divinizzato" la carne degli uomini, rendendola poi un corpo glorioso con la Resurrezione. Di conseguenza, sebbene macchiato dal peccato originale, l'uomo di carne e ossa non ha alcun limite che gli impedisca di congiungersi all'amore divino, il quale, anzi, costituisce la sua più profonda essenza, che viene scoperta attraverso l'introspezione psicologica e la preghiera (la celebre **via interiore**, con cui si può dire che Agostino, nelle *Confessioni* inaugura la moderna analisi psicologica).

Non si tratta più, socraticamente, di conoscere sé stessi, ma si tratta di trovare *in sé stessi* ciò che trascende e insieme realizza perfettamente il Sé: ossia proprio l'Amore.

Quomodo erimus pulchri? Amando eum qui sempre est pulcher. Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa caritas est animae pulchritudo (Commento alla lettera di Giovanni IX, 9). «Come saremo belli? Amando Colui che sempre è bello. **Quanto in te s'accresce l'amore, tanto in te cresce la bellezza, perché l'amore stesso costituisce la bellezza dell'anima**». Qui, in maniera analoga a Platone, capiamo come per Agostino **amore e bellezza** coincidano... con una grande differenza però: che non abitano un mondo da cui l'uomo di carne è escluso, ma invece costituiscono la sua più intima essenza.

L'idea di amore agostiniana colpì come una freccia lanciata da Cupido la riflessione di una grande filosofa contemporanea, Hannah Arendt. La sua dissertazione di dottorato s'intitola infatti *Il concetto di amore di Agostino. Un tentativo di interpretazione filosofica*, pubblicata per la prima volta in tedesco nel 1929 e in italiano solo nel 1992. In questo scritto, una giovanissima Arendt – che stava vivendo i difficili ma fecondi anni seguiti alla separazione sentimentale dal maestro Martin Heidegger – si propone di svelare il *non detto* di Agostino sull'amore. Il suo interesse va dunque alle aporie e a ciò che, psicoanaliticamente, potremmo definire il rimosso agostiniano contenuto nella sua concettualizzazione dell'amore e, in particolare, dell'amore per il prossimo così come esposto nel *Commento alla lettera di Giovanni*, di cui vi ho parlato prima.

Aporie e difficoltà che, secondo la filosofa tedesca, dipendono dal rapporto difficile e incompiuto della fede cristiana del vescovo d'Ipbona con la tradizione filosofica greca. Per la Arendt, non si deve considerare Agostino un teologo dogmatico, in quanto egli rimane essenzialmente un intellettuale tardo-antico nutrito di cultura greca e, soprattutto, di filosofia neoplatonica. Insomma, un pensatore appartenente a un'era di passaggio, che non può essere categorizzato unicamente come *cristiano*.

La lettura arendtiana di Agostino ripropone le categorie dell'analitica esistenziale di Heidegger. L'*eros* greco, cioè la *cupiditas* per le cose mondane, è interpretata come una fuga verso il futuro: patendo la brama di soddisfacimento, il presente non "basta" all'uomo erotico, facendolo rimanere in una condizione di bisogno, indaffarato nelle ansie della cura per le cose mondane. Arendt nota che, secondo Agostino, questa dinamica esistenziale è la causa della non autosufficienza dell'uomo, ossia del sommo male della schiavitù del sé; il che dimostra come Agostino sia rimasto fedele all'**ideale stoico** di saggezza, per cui la libertà equivaleva alla totale autonomia e all'indipendenza morale.

Secondo la Arendt, è attraverso la lente dello stoicismo che dobbiamo interpretare la grande invenzione agostiniana dell'**introspezione**, esemplificata dal *quaestio mihi factus sum* che troviamo nelle *Confessioni* ("chiedermi come sono stato creato"). Ciò consiste nel guardare dentro di sé facendo del proprio io un oggetto di studio da indagare con le armi "interne" del proprio intelletto. Un'idea di introspezione che per la Arendt configura una definizione individualistica e solipsistica del soggetto legata all'auto-sufficienza, all'autocontrollo e all'auto-dominio, legata ovvero alla modalità stoica di relazionarsi al mondo. Come scrive Laura Boella nella postfazione all'edizione italiana: «Nel contesto cristiano, un soggetto di questo genere può avere un confronto diretto e assoluto con Dio, solo nel più terribile isolamento e nell'angoscia, derelizione, solitudine e svuotamento di senso che ne conseguono». Si potrebbe pensare – e in parte è così – che l'amore costituisca la regia via di uscita da questa condizione solipsistica... non abbiamo visto, infatti, che l'amore per Agostino è una *fraterna dilectio* che ci porta ad amare il

prossimo più di noi stessi, fino al punto da dare la vita per lui? Apparentemente non v'è nulla di meno rinchiuso sul sé, autoreferenziale e solipsistico che questa concezione agostiniana dell'amore! Eppure... può apparire controintuitivo, ma per Hannah Arendt non è così.

La premessa per capire il ragionamento arendtiano è questa: per l'ontologia di Agostino, Dio è una trascendenza oggettivata. Per quanto diverso e superiore agli altri enti, in altre parole, Dio rimane un **ente fra gli enti**. In questo, secondo la Arendt, il santo d'Ippona è ancora squisitamente platonico: il sommo ente dev'essere qualcosa di oggettivo e stabile, poiché è nella stabilità e assolutezza che risiede la sua perfezione. Il Dio cristiano, insomma, sarebbe la riproposizione dell'idea del sommo Bene platonico con l'aggiunta dell'idea di creazione *ex nihilo*. E, come per Platone l'eros doveva essere educato fino a innalzarsi all'amore del Bello e del Bene, per Agostino l'amore vero, cioè la *caritas*, è amore di Dio che da Dio è stato dato agli uomini. Amare significa dunque separarsi da questo mondo per guardare più in alto; per il cristiano significa vivere quindi in questo mondo **come se non appartenesse a questo mondo**.

L'effetto principale dell'amore è così per Hannah Arendt quello di creare realtà e valori autonomi rispetto al mondo comune, creare mondi più belli e perfetti che rivaleggiano con quello reale. In tal senso Agostino, nella sua opera politica più importante, parlerà di due città: la città di Dio, che dà nome al libro, e la città degli uomini. Fra le due vi sono dei rapporti, ma l'una è perfetta e caratterizzata dall'assolutezza della "legge dell'amore"; l'altra è invece corrotta dal peccato e la sua realtà è perciò transeunte, e il suo valore relativo, proporzionale a quanto essa sa "assomigliare" al modello della Gerusalemme celeste.

Insomma, in poche parole l'amore è un sentimento che mal si adatta alla situazione compromessa dal peccato della realtà umana. È per questo motivo che, nonostante sia una straordinaria energia creativa, l'amore non è però un sentimento politico per Hannah Arendt, in quanto la forza che da esso deriva non può tradursi in un

essere-insieme e in un'azione collettiva qui ed ora, nel mondo storico «in cui siamo visti e uditi dagli altri» (Boella, 159). L'amore, se si realizza, è sempre, perciò, un amore che s'innalza verso il cielo, ma che non salva la storia degli uomini e il mondo in cui essi vivono.

Per la Arendt, quindi, nell'amare il prossimo non amiamo la singolarità della persona che ci è prossima, bensì l'amore stesso, che non "sgorga" dall'altro uomo ma da Dio, cioè dalla comune origine mia, del prossimo, di tutta l'umanità e del mondo nel suo insieme. Non si ama *veramente l'altro* – Levinas direbbe che l'amore agostiniano non ama il **volto** dell'Altro – ma qualcosa che, nell'Altro, non appartiene a lui ma a chi lo ha creato: cioè Dio.

Su questo Agostino è esplicito: amare il prossimo significa amare l'amore, e amare l'amore significa innanzitutto amare Dio. In questo modo, l'individualità e l'importanza del prossimo viene sminuita e il singolo permane nel suo isolamento stoico, perché, per la Arendt, amando non entriamo veramente in contatto con gli altri uomini, ma solo con Dio. L'amore agostiniano diviene così un appello rivolto all'altro uomo a partecipare a quell'isolamento introspettivo che conduce alla scoperta del Maestro interiore.

Questo tipo di amore, nella sua piena realizzazione, fa dell'amato un *aequalis sibi*: un uguale a sé, un prossimo che ha indagato solitariamente le profondità del proprio animo e scoperto finalmente, come noi prima di lui, il nostro creatore comune. Ciò è ovviamente bellissimo e apre alla fratellanza universale fondata sul sentimento amoroso per il prossimo, ma non vi è mai un reale incontro di individui, di volti e vissuti singolari.

Volendo spiegare meglio, l'amore di Agostino è, per la filosofa tedesca, l'amare l'*uguale-a-me*, l'identico, e non il tuffo amoroso nella diversità dell'Altro. Ecco perché, nonostante ne riconosca la capacità di creare mondi più belli di quello reale, Hannah Arendt non crede nell'amore capace di animare una politica, un esistere-insieme capace di tradursi in un agire comune, sull'unica scena reale a disposizione dell'uomo, cioè quella della realtàmondana. E questo cosa comporta? Vuol dire che l'amore non salva, che non offre

soluzioni alle tragedie e alle ingiustizie della storia. Un'incapacità che dovette gravare molto sull'animo della Arendt, che in quegli anni assisteva impotente all'ascesa del nazismo e al precipitare della propria nazione verso l'abisso...

È giunto però il momento di passare al nostro secondo protagonista filosofico: Tommaso d'Aquino. Si può dire che Tommaso – campione della riscoperta aristotelica del XIII secolo – sia poi divenuto il “filosofo ufficiale” del Cattolicesimo, ma la potenza del suo pensiero oltrepassa i confini de *Le Confessioni*. Non a caso, un poema universale come la *Commedia* dantesca è intriso di filosofia tomistica, in particolar modo per quanto riguarda la concezione amorosa. Non v'è infatti miglior sintesi dell'idea di amore di Tommaso che gli eterni versi del canto primo del Paradiso:

... «Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l'universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma
de l'eterno valore, il qual è fine
al quale è fatta la toccata norma.

...

Questi ne porta il foco inver' la luna;
questi ne' cor mortali è permotore;
questi la terra in sé stringe e aduna;

né pur le creature che son fore
d'intelligenza quest'arco saetta,
ma quelle c'hanno **intelletto** e **amore**.

Come per Agostino, la fonte dell'amore – cioè Dio – precede il moto d'amore dell'uomo, essendone al contempo la causa e il fine. Ma per Tommaso, l'amore precede addirittura il desiderio.

Seguiamo il ragionamento (I^a II^{ae}, 26, 1 c.): essendo Dio il creatore degli uomini, ma allo stesso tempo, essendo l'amore per Dio causa finale dell'uomo, ne consegue che l'amore

è un'*aptitudo* naturale nell'uomo. Esso è connaturato al suo essere e precede così il desiderio, il quale, solo se rivolto al Bene, ossia all'amore di Dio, s'innalza – come nei canti danteschi – al proprio fine-causa. In altre parole, l'amore nell'uomo esiste sempre, perché è la causa e il fine del nostro essere, anche prima di rendersene conto e di adeguare il desiderio alla natura del nostro fine naturale. Per Tommaso siamo dunque **immersi** nell'amore anche senza saperlo e volerlo.

Si spiega così l'importante distinzione attuata dal Cristianesimo – e assurda per i pagani – fra peccato e peccatore. Dio odia il peccato, ma ama il peccatore, perché egli, in quanto uomo, rimane sempre avvolto dall'amore divino come in una placenta materna da cui possiamo distaccarci solo con un radicale diniego, come scelse di fare Lucifero. L'amore è quindi una qualità **connaturata** all'uomo, che addirittura lo precede, perché nasce da Dio: l'uomo, amando, è chiamato a realizzare **ciò che già è**. Ciò che però distingue l'uomo dagli animali è l'**intelletto**, come il verso finale della citazione di Dante ricorda.

Noi siamo signori dei nostri atti: per Tommaso è una libera scelta coltivare o meno la naturale propensione dell'uomo per l'amore. Per farlo, abbiamo *in primis* bisogno di volontà e ragione: la ragione che ci permetta di riconoscere la nostra essenza amorosa e la volontà per renderci forti nel coltivare il **vero** amore, che come per Agostino è la *caritas*, rinunciando invece alla *cupiditas*, cioè al desiderio per i piaceri carnali e l'appropriazione/reificazione dell'altro.

Siamo esseri di luce e amore, ma non sappiamo d'esserlo: ecco cosa in sintesi ci dice Tommaso. Il compito della vita diviene così riconoscere la meraviglia della nostra essenza d'amore al fine di irradiarla ai nostri fratelli nella carne. L'Aquinate, più ancora di Agostino, sottolinea in tal senso la forza unificatrice dell'amore. L'amore è ciò che rende uno, il molteplice; e ancor più, l'amore è l'unica forza talmente potente da superare l'Io per creare un Noi condiviso. Nell'amore Io e l'Altro si fondono e confondono. Con il suo seducente latino, Tommaso scrive: «*amor importat quandam unionem*

amantis et amatum» (II^a II^{ae}, 17, 3 c.). L'amore non è la giustapposizione di amato e amante, ma è la creazione di un'entità nuova: la fusione di amato e amante, che ora sono **una cosa sola**.

In tal senso, Tommaso dedica un'attenzione particolare all'amicizia, riconosciuta come un importante tipo d'amore: la *philia*.

Essa è meno potente dell'amore della *caritas*, che in virtù della sua qualità divina è l'unico che può realizzare l'esortazione paolina per l'umanità: *ut unum sint* (diventare uno!). Tuttavia, resta importantissima perché nell'amicizia si supera la concupiscenza, che è un desiderio accidentale dell'altro, in cui l'altro subisce una reificazione, diventando un oggetto desiderato in virtù della propria utilizzabilità. L'amicizia è invece un amore sostanziale in cui l'oggetto d'amore «è amato come un bene sussistente, cioè è amato in quanto qualcuno ne vuole il bene» (I^a II^{ae}, 1). Di conseguenza **concupiscenza** e **amicizia** si distinguono sulla base di due atti di volontà: l'**appetire**, che riguarda una cosa non posseduta, e l'**amare**, relativo ad una realtà posseduta. La scelta dettata dalla concupiscenza è l'atto con cui qualcuno desidera possedere una cosa per derivarne un vantaggio. La *dilectio amicitiae* è invece quell'affetto per cui una persona ama nell'altro qualcosa che ha in sé, volendo il bene di colui a cui somigliamo.

Cosa si ama, quindi, nell'amicizia? Per Tommaso non ciò che si desidera avere perché ancora non si ha; come succede nel caso della concupiscenza, il cui prototipo è il desiderio sessuale. Nell'amicizia, piuttosto, amiamo qualcosa che abbiamo già dentro in noi: ovvero la somiglianza, ma sarebbe meglio parlare di **comunanza** con l'Altro. L'amico ama nell'amico ciò che riconosce di comune fra lui e sé, ma cosa esattamente? È quella cosa che è connaturato nel cuore di tutti gli uomini... cioè l'amore!

Con un circolo ermeneutico, per Tommaso l'amicizia è quindi una forma d'amore che ama il sentimento capace di "accomunare" due persone, ciò che avvicina i cuori, la comune essenza-conseguenza del fatto di essere tutti creati a immagine di Dio.

Ecco perché Tommaso scrive che «è essenziale all'amicizia che l'amante voglia che si compia il desiderio dell'amato, proprio perché ne vuole il bene e la perfezione: per

questo si dice che la volontà degli amici è la medesima» (II^a II^{ae}, 33). Amando nell'amicizia ciò che ci accomuna all'altro, l'amico cessa di essere un estraneo per diventare **parte di noi**, non però attraverso la sua riduzione a oggetto; anzi, gli amici desiderano sempre che si realizzi il bene per l'amico, che quindi è sempre un fine e mai l'oggetto utilitaristico dei nostri bisogni e pulsioni.

Tommaso, sull'amore, mostra una profonda vicinanza con Agostino, ma è più attento a sottolineare come nella *philia* propedeutica alla *caritas* l'Altro debba essere considerato come una persona che, sebbene partecipe dell'Uno, è irriducibile all'Uno; una persona, sì, nella quale riconosciamo la comune immagine divina, ma che rimane misteriosa nella sua singolarità anche dopo questo riconoscimento.

Tommaso, nel XIII secolo, aveva previsto forse la futura obiezione di Hannah Arendt...

Tommy Colasanto

Bibliografia:

Arendt, Hannah, *Il concetto di amore in Agostino* (1929), SE, Milano 1992, con una postfazione di Laura Boella

Agostino, *Amore Assoluto e "Terza navigazione"*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000

San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*