

Armando Girotti

FELICITÀ PRIVATA E FELICITÀ PUBBLICA¹

Premessa

Tra il V e il IV secolo avanti Cristo ci fu chi proferì: "è più felice il giusto in croce che chi nuota in un mare di piaceri"; e non poteva essere un cristiano a formulare una tale espressione, era invece uno dei primi filosofi, Platone (428-347 a.C.) il quale, nella *Repubblica* ed anche nel *Fedone*, suggeriva di rinunciare ai piaceri e alle ricchezze qualora si desiderasse conquistare la felicità. Dopo di lui vari filosofi meditarono su "come" la si potesse raggiungere, ed ancor oggi continua la ricerca, sia tra filosofi, sia nei dibattiti televisivi, sia nelle discussioni quotidiane tra semplici cittadini! E il discorso si piega intorno al progetto di vita, che non si circoscrive solamente, come vorrebbe Deleuze, nell'istante della gioia privata, ma che sonda quell'unità che è il soggetto nella sua tensione di eternità, in quel suo stesso esistere attraverso l'esistenza quotidiana, configurandosi così come riconciliazione dell'essere con l'essenza delle cose; in questo modo l'orizzonte si allarga, investendo riflessioni sui fondamenti stessi dell'essere in quanto tale. E poiché l'essenza dell'uomo sembra consistere, ascoltando Aristotele, in quell'animalità razionale che lo contraddistingue sostanzialmente dal resto del creato, è alla ragione che si rivolge lo sguardo per rinvenire una chiara esplicitazione di ciò che si intende per felicità. Così, nell'assumere come perfezione la più nobile attività della nostra natura, che è l'esercizio dell'intelligenza² nella sua forma più alta, nel corso della storia umana ha preso avvio una corrente che ha ricondotto la felicità all'interno di inevitabili strutture razionali. Aristotele, dunque, inserendola nel perfezionamento della natura dell'uomo, attribuisce alla felicità non la conquista dei piaceri, degli onori, delle ricchezze, ma il conseguimento delle virtù che sono proprie della ragione, cosicché si può dire che sia virtuoso chi la segue e vizioso chi non si sottomette ai suoi dettami. Lo stesso stoicismo, inserendo la felicità in una soggettività etica, la collega alla ragione individuale che possiede la capacità di cogliere quell'ordine universale rappresentato dal *Logos*; per non parlare di Cartesio, per il quale la ragione è la sostanza stessa dell'uomo, attraverso il cui esercizio si provano le "estreme soddisfazioni"; per non dimenticare poi Spinoza, per il quale è nell'attività di perfezionamento della ragione che consiste la somma felicità dell'uomo. Anche con Kant la felicità va posta all'interno della razionalità, anzi nel "principio del volere" cui occorre obbedire: essa è valida solo se determinata dalla legge propria di ogni essere razionale, cosicché lo stesso perseguimento della propria felicità e lo stesso amore per il prossimo assurgono a moralità quando vengano intesi non come inclinazioni, ma come determinazioni del dovere; è dunque un "dovere morale", governato dalla ragione, a determinare il fondamento della felicità.

¹ in «Diogene Magazine» n. 26, 2012, pp. 23-29.

² Si vedano i molti richiami nelle pagine del *Protrettico*, nell'*Etica Eudemia* ed anche nell'*Etica a Nicomaco*.

Ma quale ragione? Essa non è neutra; si inserisce in un uomo che la usa, secondo schematismi mentali che gli appartengono per cui ogni ricerca, anche quella sulla felicità, può essere viziata da un modello di razionalità che condiziona la stessa ragione. Non esiste una razionalità universale, esistono solo delle facoltà mentali che chiamiamo ragione, alle quali asserviamo le nostre argomentazioni. La ragione può sì vagliare la felicità, ma sarà sempre analizzata da una specifica idea pre-concetta, per cui non verrà certo esplicitata la "**felicità in sé e per sé**", ma sarà sempre una delle innumerevoli facce di quel diamante, la cui luminosità sarebbe percepibile solo se, invece di osservarlo dal di fuori, ci si potesse là dove la luce, penetrando dalle singole facce, si concentra: nel fuoco. Allora, accettando questa limitazione, tre potrebbero essere le direttrici su cui far scivolare il pensiero razionale: secondo che la si consideri in *prima*, in *seconda* o in *terza persona*. Nel primo caso avremmo la felicità *privata*, nel secondo quella *pubblica*, nel terzo quella *universale*. Tre schemi, dunque, che hanno condizionato e ancor oggi influenzano i vari dibattiti; tre tipi di felicità che non è detto si intersechino a tal punto da essere uno il garante dell'altro; tre felicità che hanno finalità diverse e perciò, a volte, anche in contraddizione tra di loro, soprattutto quando l'una, nel ribadire la propria esistenza e la propria autonomia, intenda condizionare l'altra al rispetto delle proprie prerogative. Esse non vanno indistintamente confuse in quanto la *felicità privata* è uno stato psicologico conseguente al soddisfacimento delle tendenze personali, mentre quella *pubblica* nasce dal rispetto per le qualità intrinseche dell'essere umano, unito in un contesto sociale, per cui non è detto che tutto ciò che costituisce felicità privata debba essere sussunto nel secondo ambito; quella pubblica, pur nel rispetto delle scelte personali del soggetto, ha un suo scopo che travalica il livello soggettivo, coinvolgendo tipologie garanti della "vita sociale felice", il che significa, ad esempio, *rispetto per l'autoconservazione dei gruppi, in particolare, e della specie, in generale*. Sta propriamente nell'intelletto, come diceva Tommaso d'Aquino, constare la disponibilità del bene per cui, regolando il discorso all'interno dei rapporti con *sé* e con *l'altro da sé*, ogni appagamento delle proprie inclinazioni deve fare i conti con la "felicità nella convivenza". Se poi si osasse salire verso la felicità universale, ancor più si sarebbe costretti ad ammettere che sia la felicità in *prima persona* (privata) sia quella in *seconda persona* (pubblica) andrebbero mediate dalla norma che va al fondamento non solo del soggetto uomo, ma che comprende pure la natura che lo circonda (felicità in *terza persona* – universale). L'azione che voglia fondare una "felicità per tutti" si deve rifare infatti ad una finalità che includa tutta la specie umana e tutto ciò che è natura, oltrepassando le inclinazioni personali, anche se, a dire il vero, le inclinazioni legate alla ricerca della propria felicità, del benessere, dell'autoconservazione, di per sé non possono essere considerate negative; però non sembrano essere così universali da fungere da discriminine valido per il genere umano nella sua totalità. In questo contesto va ad inserirsi la felicità di chi non è ancora nato, posto che l'uomo ha una "responsabilità" per chi nel futuro godrà del mondo che gli viene lasciato. Hans Jonas nel 1979 ne fece addirittura un volume *Das Prinzip Verantwortung (Il Principio Responsabilità)*, invitando ad applicare tale principio ad ogni azione umana. Se la nozione di felicità di primo e secondo livello riguardava il singolo e i suoi rapporti con l'altro, la nozione di felicità di terzo livello sposta il centro di gravitazione al di fuori dei soggetti, assumendo come punto di vista quello di un osservatore esterno (per quanto ciò sia possibile) il quale, fungendo da legislatore universale, intenderebbe regolare, *in modo neutrale*, l'azione umana con una serie di norme fondate su elementi di

portata universale. In questo modo il discorso sulla felicità su tre livelli, nel definire il soggetto, nei primi due casi come *soggetto utilitario*, nel terzo come *soggetto virtuoso*, lo presenta o come vincolato ad una logica di calcolo, dove la riflessione morale resta all'interno di una ragione strumentale non veritativa (nei primi due casi), o come congiunto all'ordine universale (nel terzo caso) dove l'oggettività assoluta fonderebbe tutti i rapporti e tutte le relazioni tra soggetto e altri esseri, animati o inanimati, con tutte le difficoltà che detta oggettività, qualora fosse possibile ammetterla, comporterebbe.

Felicità come euforia (eu+fero=porto bene) (*in prima persona*)

La felicità *privata* normalmente viene collegata al soddisfacimento psicologico che accompagna la realizzazione di un desiderio (questo però è solo il fronte soggettivo che rimanda soprattutto all'euforia provata in *prima persona*) e all'appagamento delle inclinazioni del soggetto, in base alla maggior o minor signoria acquisita su un bene. Detta felicità è "condizione stabile, di carattere prevalentemente psicologico, che pervade la coscienza e deriva dal soddisfacimento totale delle inclinazioni e dei desideri dell'uomo"³. Lo stato di appagamento o di soddisfacimento è determinato da una somma di beni, che possono essere anche di carattere materiale, ma che hanno come orientamento culturale un valore di riferimento, rintracciabile nella coscienza tesa all'appagamento di alcune inclinazioni del soggetto; questo valore di riferimento funge dunque per il soggetto come sua bandiera oggettiva, anche se però sempre personale, da far garrire al vento della felicità. La causa finale che muove i suoi desideri sta così nel conseguimento di quella meta che ricopre il ruolo funzionale di orientamento dell'azione, diretta a possedere quel bene. Nella mente del soggetto, dunque, il soggettivo e l'oggettivo aspetto della felicità si mescolano a tal punto da confondersi, talché se gli si chiedesse di dare una definizione di felicità, il soggetto sarebbe indotto a rispondere che si tratta della gioia di vivere secondo certe scelte personali, illuminate da un determinato valore fornente la linea guida. E non gli si potrebbe dare torto perché *secondo il suo schema mentale* è quella la finalità della sua azione, pur se le definizioni di un qualsiasi filosofo potrebbero essere diverse; e lo sarebbero, anche in questo caso, secondo l'impostazione specifica dello *sfondo mentale* scelto. Però, nel disquisire sulla felicità privata, ci si imbatte su un nuovo fronte, quello della sua *stabilità* e della sua *continuità*, con ciò entrando nell'essenza stessa della felicità; queste due caratteristiche dipenderebbero dall'assolutezza dell'intenzionalità sottesa all'attività con cui il soggetto desidera. Ma qui il desiderio, per essere costante, dovrebbe comprendere in sé una persistente intensità dei molteplici desideri, per cui si potrebbe parlare di felicità durevole solo se questa disposizione mostrasse stabilità, nel qual caso però non potrebbero essere oggetto del desiderio i beni apparenti o transeunti, in quanto necessariamente produttori di felicità passeggera e fugace; in effetti in questo caso l'intenzionalità, sormontando il possesso, produrrebbe inquietudine, situazione che negherebbe la stessa felicità, dato che il senso di vuoto sormonterebbe il senso di pienezza proprio della felicità come tale; forse ne deriverebbe uno stato psicologico pervaso di angoscia, come la stagione esistenzialistica ci dimostra. Ogni relazione, dunque, legando felicità e bene (concepito come contenuto da acquisire), rende il rapporto stabile o instabile a seconda che detto bene sia desiderato costantemente o meno, perciò la stessa felicità sarebbe prigio-

3 Citazione dall'Enciclopedia filosofica di Gallarate, Bompiani editore.

niera del possesso, diventando parziale o completa, imperfetta o piena, a seconda della fruizione del bene. La sua saturazione allora consisterebbe nella simbiosi di desiderio e oggetto desiderato, diventato in qualche modo duraturo. Ma durevole quale bene può dirsi se si ripensa alla posizione di Schopenhauer? In quale rapporto stanno lo stato di felicità da una parte e l'intenzionalità, che sottende l'azione dell'uomo nella ricerca della felicità, dall'altra? Cioè l'uomo, una volta ottenuto il possesso di un bene, è spinto ulteriormente da un'intenzionalità che sopravanza la stessa conquista ottenuta o, una volta appagato, si ritiene felice? L'intenzionalità che governa la ricerca della conquista cessa con il possesso o permane anche dopo tale acquisizione? Nel caso di un'intenzionalità appagata, si avrebbe un uomo in pace con se stesso perché la felicità raggiunta gli creerebbe uno stato di benessere; ma questo benessere può dirsi permanente? Se ciò non fosse, nel caso di un'intenzionalità non appagata, si avrebbe un uomo soggetto all'inquietudine per il sempre rinnovato senso di vuoto che lo attanaglierebbe. La stabilità sarebbe dunque quella conquista a cui l'uomo mira nella ricerca della felicità che, mai raggiunta, produce dolore. Lo stato durevole della felicità non sta dunque nella realizzazione momentanea, ma nella ricerca continua di un superamento mai realizzato. Se si considerano i ritmi della felicità privata si evince che l'uomo, tendendo verso la felicità, si incontra con il finito che lo attrae; momentaneamente si sente appagato nella sua appropriazione, ma siccome l'intenzionalità sopravanza il godimento, egli si sente spinto alla ricerca di nuove soddisfazioni. Quando si convince che la felicità è irraggiungibile, sprofonda in una considerazione pessimistica dell'essere. Certamente che l'amore, o come lo chiama Schopenhauer la com-passione (un patire assieme), il godimento e la conquista sono momenti in cui gli appetiti privati ravvivano l'esistenza organica di ogni uomo, ma questi lo conducono all'annullamento nel momento in cui prende coscienza che la gratificazione raggiunta non sarà mai stabile e permanente. E così più che di felicità si potrebbe parlare allora di rinuncia alla felicità, della quale però l'uomo ha un insaziabile desiderio; solo nell'ascesi, nella *noluntas*, nella fuga dalla "volontà di vivere" può esserci cessazione del dolore, ma non certo felicità compiuta; perciò più che di *ricerca della felicità* si può ravvisare in Schopenhauer un'operazione simile a quella compiuta dalle scuole greche, epicurea e stoica, cioè *liberazione dall'infelicità*, è più un "togliersi da...", togliersi dai dolori, togliersi dalla volontà di vivere che "ricerca di...". Tutto ciò deriva dal fatto che l'uomo, nel raffronto doloroso con la realtà, si convince della necessità di misurare la felicità sul registro della *possibilità* come categoria umana; all'umanità spetta il compito di uniformarsi ad un mondo che è così e non altrimenti, dando origine in tal modo ad una felicità concepita come possibilità legata alla negazione del dolore, o meglio come fuga da ciò che può turbare. Già nel mondo greco il gusto amaro della vita invitava ad esprimere in forma negativa i vari concetti etici, con quell'alfa privativo che nulla mostrava essere significativa per il raggiungimento della felicità: a-tarassia (assenza di turbamento), a-prassia (assenza di azione), a-ponia (assenza di dolore), a-patia (assenza di emozione), a-diaforia (indifferenza verso i beni che non sono né virtù né vizio) cioè 'assenza di' più che 'ricerca di', un 'togliersi da' più che un 'immergersi in'. È la storia di quel periodo però a chiarirci il motivo di tale fuga in quanto la presenza di un dominatore, Alessandro Magno, non permetteva alle *poleis* greche quell'idealità democratica nata dalla speculazione socratica, per cui al filosofo non restava che estraniarsi dal mondo per cercare sollievo in se stesso; ecco la felicità formulata nella categoria di uno "stare bene con se stessi", togliendosi dai

dolori. Di fronte ad un bene comune, una volta rappresentato dalla città-stato, nella Atene dell'ellenismo prende il sopravvento un'antropologia negativa con l'intima convinzione che è al dominio di sé che occorre giungere, iniziando dalla moderazione dei desideri; la propria felicità dunque sta nell'individualistico abbandono delle aspirazioni legate al mondo, tanto da venir definita appunto con quell'alfa privativo che tanto misera la fa sembrare.

Anche oggi pare ripetersi questa *enclave* legata all'individualistica chiusura in se stessi, che, pur nel possibile impatto con il peggio, non esclude però la sopravvivenza. Si sta forse percorrendo la strada di una fuga dal mondo o è la manifestazione di un realismo integrale? Ed in questo ripiegamento trovano vasta eco le filosofie orientali. Forse il deterioramento dei messaggi religiosi, un po' troppo dogmatici e al contempo ricattatori, del tipo "se non fai questo, peccchi e quindi meriti l'inferno", hanno prodotto nel contesto antropologico odierno, molto più critico di quanto non lo fosse nel passato, la crisi dei valori costituitisi nel tempo, aprendo un vuoto nelle coscienze, scopertesì spogliate. Ed è per questo che, nella ricerca di risposte rassicuranti, molte persone cercano di sostituire le certezze perdute con altre, provenienti da tradizioni diverse. Ma anche questa scelta dimostra la debolezza dell'uomo attuale che va verso un differente fideismo, col rischio di scivolare nel fanatismo. Il mondo orientale, rivalutato dall'uomo occidentale, non viene letto con gli stessi occhi con cui è visto là dove è sorto; è questo il motivo per cui alcuni principi, come ad esempio lo yoga o la meditazione trascendentale, si trasformano in pure tecniche, più vicine al farmaco che regala serenità che non a quella che dovrebbe essere una filosofia di vita.

Felicità come apertura all'altro (*in seconda persona*)

Forse partendo dai greci potremmo scovare un insegnamento: leggere il vuoto della felicità al negativo, considerata come "privazione di...", come segno di salutare purificazione che invita a ripartire da zero, "agendo" però, perché la felicità non può essere espressa come non-azione, se si è d'accordo che la sua forza cogente sta nel costringere la volontà a perseguire uno scopo. Se invece di porre l'acquisizione di beni materiali come centro motore della sua azione, l'ego inserisse nel mondo dei fini non solo se stesso, ma tutto il genere umano, allora si potrebbe transitare da una felicità materiale privata, ad una pubblica legata al rispetto dell'*essere dell'uomo che è in tutti*. In quest'ottica la felicità si mostrerebbe non tanto titolare di contenuti da realizzare, quanto processo stesso di un cammino orientato verso di lei, ma con l'altro da sé. In effetti quella felicità che realizza il possesso di una trama materiale che cosa è se non una beatitudine che intontisce l'animo per pochi attimi? Quasi beatitudine angelica dove finalmente le nostre ansie tacciono, come affermava Salvatore Natoli in *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*. In questo modo la felicità, allora, non sarebbe né una fuga dal mondo pervaso da alfa privativi, ma neppure una spasmodica conquista di contenuti; essa sarebbe un continuo passaggio dello spirito da una condizione ad un'altra, avendo la necessità di confrontarsi con l'altro, con la necessaria presenza di sentimenti discordanti. L'umana felicità, pur se momentanea, realizzata in attimi isolati privati (attimi che però fungono da spinta vitale per uno slancio verso nuovi progressi), solo nell'incontro con l'altro assumerebbe il valore di perpetuità, in quanto legata ad un sentimento mai assuefatto. In effetti perché dura un matrimonio? Perché lo si reinventa quotidianamente! In caso contrario rischia di diventare un piatto già gustato,

sempre lo stesso, con il risvolto dell'assuefazione e della noia: disastro familiare! E perché? Perché si è regrediti da una felicità pubblica ad una privata, avvinghiata all'ego. Il problema dunque sembra possa venir risolto se, pur non venendo indicati principi direttivi finalizzati ad un bene che funga da orientamento delle azioni quotidiane, c'è questo incontro con l'altro da sé, dove il fine non parzializza il problema in quanto, nel continuo domandare si scopre la bellezza dell'essere; se ogni risposta restringe, nell'incontro con l'altro non è mai concluso il desiderio dell'eterno donare, che è anche un eterno domandare. Forse la storia della filosofia ha contribuito a confonderci quando il fine fu ridotto, ad esempio, al *piacere sensibile*, all'*edonismo*, oppure all'*interesse* o al *vantaggio*, cioè all'utilitarismo, facendo sì che la felicità fosse la conquista di un contenuto che di volta in volta mutava in ricerca di benessere, di ricchezze, onori, piaceri. Ma accanto alla potenza che l'uomo aveva scoperto in se stesso, cioè nella capacità di autodeterminarsi, contemporaneamente egli ha constatato la caducità della soddisfazione e allora, aprendosi all'altro, può considerare la felicità come nuova ricerca attraverso la quale supporre un domani diverso. Meglio allora sopprimere ogni volere e ogni desiderio spasmodico di sé, fonti di dolore, rinunciare a ogni egoismo, per inserire l'ego in quella pietà universale e profonda, ispiratrice di giustizia e di carità, di cui parlava Schopenhauer, o alla quale si rifaceva con la sua dottrina del sentimento J.-J. Rousseau, o alla funzione affettiva della *simpatia* di M. Scheler. Questa apertura all'etica, vuoi con la simpatia, con la compassione, con la pietà, può far compiere un salto al soggetto che, da chiuso nella sua individualità, scopre l'altro da sé. Se in prima persona la felicità consisteva nel soddisfacimento di un desiderio legato ad un oggetto cosificato, l'oggetto della *felicità in seconda persona* è quello che condivide la natura stessa del soggetto che lo desidera, cioè un altro uomo, desiderato in quanto tale. Qui si può parlare di situazione appropriata e non diseguale in cui la natura del desiderio non rimane totalmente avulsa rispetto all'infinità del proprio oggetto perché la relazione stabilita è con un oggetto infinito tanto quanto il soggetto desiderante; "l'infinità intenzionale del primo trova un oggetto che non si lascia immediatamente sopravanzare, poiché anch'esso intenzionalmente infinito"⁴. Questo incontro di due soggettività apre a nuove prospettive verso cui guardano molte analisi filosofiche, non ultime quelle dei cosiddetti utilitaristi che non possono essere liquidati *tout court* come edonisti, ma dei quali occorre sottolineare la proposta che sorregge il loro discorso; potremmo definirlo come il criterio della massimizzazione (peraltro già espresso da Helvétius e da Beccaria) e per converso della minimizzazione. Applicando questo modello alla nozione di felicità, ne esce che la felicità pubblica è la possibilità di massimizzare il benessere (cioè renderlo fruibile a un maggiore numero di persone) e minimizzare il dolore. È più sul fronte pubblico che sembrano orientati a discutere Bentham, Mill e Sidgwick; è più sull'analisi del piacere goduto sia dal detentore del potere sia dal popolo che si impegnano a riflettere, per cui il principio della massima felicità pubblica diventa più un discorso fatto in *seconda persona*, però più politico che etico.

Anche se per Bentham il piacere rimane l'unico scopo della vita umana, il suo interesse per il miglioramento delle condizioni sociali delle classi povere gli produce un'attenzione particolare per il mondo legato alla politica tanto da intendere la felicità come partecipazione plurale al benessere; cioè promozione della massima felicità possibile per il mag-

4 Come si trova espresso nell'Enciclopedia filosofica di Gallarate, Bompiani editore.

gior numero di persone. Questa norma non ostacolerà il piacere individuale, ma lo orienterà verso la ricerca di regole di condotta da acquisire mediante calcoli razionali legati a varie prerogative: intensità, certezza, vicinanza, prossimità, durata, purezza, estensione, fecondità, perché il piacere non può essere considerato solo dal punto di vista quantitativo, ma va analizzato anche nella sua qualità, tanto che quando ci fosse conflitto tra interesse personale e interesse generale si dovrebbe sottostimare il primo a vantaggio del secondo. Se l'altruismo è spiegato dagli evolucionisti come derivazione da quell'egoismo primitivo che orienta il singolo alla conquista della felicità personale, con gli utilitaristi diventa responsabilità nei confronti della famiglia, della società e dell'umanità intera per cui la *filantropia* diventa virtù, e la sua realizzazione felicità. Sta allora nell'incontro delle soggettività la possibile situazione felice; "più determinatamente: la realtà del desiderio umano può in qualche modo trovarsi appagata (seppur non totalmente) soltanto incontrando una realtà altra da sé e tuttavia a sé identica nella infinità formale o trascendentale, cioè soltanto incontrando un altro essere umano. Ma la modalità dell'incontro veramente appagante non può aver luogo senza il riconoscimento (reciproco) dell'infinità intenzionale incontrata, e senza che gli spostamenti successivi del desiderio tengano conto di quanto riconosciuto cioè, senza che il pensiero e l'azione tengano conto della verità trascendentale di *chi si incontra*"⁵. Come nella felicità colta in prima persona ci si era posti il problema dell'oggetto nella sua finitezza, ora con la felicità in seconda persona questo problema di finitezza non esiste poiché l'oggetto possiede le stesse caratteristiche del soggetto, per cui l'infinità sta nel compimento della perfezione dell'uomo. Lo slancio interiore, dunque, non sarà più legato solamente alla razionalità, che in questo caso diventerebbe funzionale ad un principio che la sovrasta, ma all'apertura dell'animo che è capace di considerare l'altro come identico a se stessi tanto da poter chiamare questo sentimento col titolo di 'amore'. Conoscenza e amore, come erano i presupposti della felicità privata all'interno del desiderio legato all'ego, lo sono anche nell'espressione sociale, anche se là l'amore era rivolto verso se stessi, mentre qui esso si apre all'altro; i due termini, comunque, implicando un discorso che da politico può diventare etico, nella determinazione dell'essere in quanto tale colora la felicità con un risvolto onto-etico. Il godimento dunque non consiste nella padronanza di uno stato di felicità momentanea, ma neppure nell'utopia dell'acquisizione di una felicità assoluta; forse sta nel confondersi con la partecipazione a questo mondo sociale, anche se lo si vive come "gusto amaro della vita" che condiziona la felicità privata.

Sta dunque nella finalità la caratteristica che illumina ed unifica le azioni volte al raggiungimento della felicità; ma allora occorre compiere un salto di qualità, cioè che il gruppo passi dalla norma al "volere il rispetto della norma"; è su questo 'volere' che si concentra quell'etica pubblica che invita tutti a volere la felicità di tutti per poter transitare dal tor-naconto personale ad una giustizia per l'uomo, quella sola che può definirsi giustizia/felicità reale e sostanziale.

Felicità come verità oggettiva (*in terza persona*)

Ma ancora il viaggio verso la scoperta della "vera felicità" sembra non concluso se si ferma a livello di seconda persona; occorre oltrepassare anche questa e guardare alla felici-

5 Enciclopedia filosofica di Gallarate, Bompiani editore.

cità in terza persona, cioè da osservatore esterno, ossia da quell'osservatore che sa cogliere l'essenza stessa di tutta la realtà, che va oltre l'appagamento personale individuale, oltre quello sociale e altruistico, verso l'infinità nella sua dimensione reale di infinità, quella che comprende *tutti i soggetti animati e inanimati*. Solo quando l'uomo si considera parte di un tutto che lo congloba si può parlare di felicità reale, di felicità vera. Chi coglie questa unità tra soggetto e oggetto ancora una volta è il pensiero che partecipa della stessa vita del tutto. 'Vivere è pensare' diceva Fichte ed Hegel incalza che è con la filosofia che il percorso verso l'Assoluto si conclude. Mentre in Schopenhauer la ragione mostrava all'uomo la sua situazione disperante, perché dietro di lui c'era una Volontà Universale inesorabile che nascondeva dietro il velo di Maja l'essenza del vivere, cioè il dolore, negli idealisti è proprio questo aumento di consapevolezza a far sì che l'uomo, colta la volontà dell'Assoluto, accetti di farne parte, cosciente che il tutto è più importante di ogni individualità. Questo modello di razionalità, che privilegia il tutto entro il quale ogni singola parte acquista valore, ha una sua precisa funzione nella realizzazione della vita: la felicità diventa appagamento consapevole raggiunto nell'*adesione partecipata* al tutto dove la moralità si realizza nello sforzo di tutti e la felicità si sposta all'interno di un progetto e di un percorso nel quale ogni uomo va a riunirsi con la vita dell'Assoluto. Quando l'io singolo riuscirà ad armonizzare il mondo dei desideri, combinandoli con la legge di questo Assoluto, allora dall'accordo nascerà la felicità universale, racchiudente in sé sia quella privata sia quella pubblica. Però, come la perfezione non è mai raggiunta dall'io singolo, così neppure la felicità piena è raggiungibile; per cui piuttosto che parlare di perfezione, meglio sarebbe svelare il perfezionamento come limite infinito nel quale la felicità piena trova il suo posto, definibile così come un "*in fieri*" piuttosto che come un "*realizzato*". Proprio nel superamento di ogni dualismo si viene a porre la nozione di felicità, nel senso che essa nella legge dell'Assoluto ingloba ogni contrasto, il privato e il pubblico. Solo nel riconoscere il proprio limite da parte dell'io, cioè nella tensione verso il trascendimento di sé e dell'altro da sé, può essere riconosciuta quella coscienza assoluta, quel tutto nel quale solo sta la vera felicità.

Non è forse la soluzione di quelle religioni monoteistiche che pongono la felicità come un eterno correre verso la verità che è un "al di là"? Ma è questa **la** felicità, oppure possiamo includere anche lei, come le altre, all'interno di uno dei possibili modelli di razionalità che pongono i propri dati come assiomi indiscutibili?

Considerazioni a margine

Credo proprio che delle tre soluzioni nessuna sia "**la soluzione**", ma semplicemente siano tre analisi che trovano il proprio fondamento nel criterio di razionalità da loro stesse assunto, nel modello che, privilegiando ora uno ora l'altro codice di lettura, presentano tre soluzioni appartenenti indiscutibilmente al soggetto e alla sua mentalità, per cui anche quando si parlasse di felicità universale non la sonderebbe un soggetto assoluto, ma sarebbe sempre un singolo uomo a decidere a quale codice richiamarsi; ed è quella la felicità che non esce dal paradigma iniziale, anticipatore di ogni argomentazione successiva. Se, come Platone, assumessimo il criterio che l'uomo è un "*dopo*" in quanto "*prima*" di lui c'è un mondo ideale col quale si dovrà confrontare, è chiara la scelta preconcepita: l'unica felicità realizzabile sarebbe quella in terza persona. Ma se, con Feuerbach, assumessimo il criterio della materialità del reale, certamente sarebbe esclusa a priori una felicità in terza

persona, tematica che sarebbe risibile investigare; forse si potrebbe discutere quale tra le prime due sia preferibile, ma di certo la terza non vedrebbe nessun argomento a difesa. Dunque quale può essere "la" felicità da ricercare? Sta al soggetto determinare la "sua" felicità, in base ad un modello di razionalità assunto ancor prima di ogni argomentazione come fondamento del suo percorso mentale; dunque la chiarezza nelle conversazioni sta propriamente qua: precisare a quale modello di razionalità ci si riferisce, perché nessuno dei tre modelli può assurgere a criterio invalidante gli altri, né le logiche applicate da ognuno di questi possono essere assunte come prime, rispetto agli schemi mentali che invece fungono da loro riferimento. Già Kuhn prospettava come il fondamento di ogni ricerca stia nella scelta di un paradigma che, in quanto *indiscusso principio di fondo*, si presenta come modello che, oltre ad aggregare un gruppo stabile di estimatori, funge da schema per ogni successiva ricerca ed ogni ulteriore argomentazione; e questo è ciò che accade con l'analisi della felicità. Allora, data la incommensurabilità dei modelli, più che ricercare il modello vincente, perché vero, la soluzione starebbe nel dialogo e non nel contraddittorio; quest'ultimo tenderebbe a far assurgere a universale il proprio criterio, il proprio schema mentale, il proprio paradigma, il proprio pre-concetto, mentre il dialogo aprirebbe all'ascolto dell'altro.

Ora però, che cosa dire del mondo odierno? Mi sembra di scorgere una volontà di imporre il proprio modello sugli altri; in effetti il conflitto tra sfera privata e sfera pubblica c'è quando da una parte la prevalenza della felicità letta in prima persona, reclamata a piena voce, vorrebbe costringere la sfera pubblica ad estendere a livello generale la scelta dei singoli, ma c'è anche quando il pubblico si intromette nel privato, imponendo la categoria generale alla sfera delle scelte personali. La confusione dunque avviene quando il pubblico, invece di fermarsi ad una legge che è in suo potere, pur non scritta, ma assodata, che ad esempio garantisca il minimo di afflizione e il massimo dei benefici a tutti, invece di fermarsi a questo livello, cosa che gli sarebbe propria, fa propri i concetti base della felicità universale. Ora, nulla vieta che un potere politico assuma le coordinate universali, ma è chiaro che occorre analizzare quali esse siano.

Posto che la disciplina etica, su cui va ad innestarsi la felicità letta in terza persona, trovi i suoi fondamenti nell'antropologia e non nella dogmatica, la convivenza sociale, nella società odierna sempre più scettica nei confronti di una normatività di tipo fideistico/religioso, sembra abbia assunto la categoria "uomo" come punto di riferimento valoriale. È allora all'interno di questa categoria, al di là di ogni interpretazione confessionale, che occorre guardare per rinvenire quelle norme etiche su cui erigere una felicità per tutti. La stessa scienza della religione non può escludere la dimensione umana universale alla quale ricorre per poter spiegare il "farsi uomo" di Dio in Gesù Cristo; scambiare il primato della dimensione umana con i principi della scienza religiosa significherebbe fondare uno stato confessionale, con tutti i risvolti integralistici che ciò potrebbe comportare. Lo stesso Ernst Troeltsch nel suo saggio sui "problemi fondamentali dell'etica", parlando dell'antropologia, la indicava come "scienza sovraordinata e fondamentale, nella cui cornice si inquadra la scienza della religione"⁶. Lo stesso Trutz Rendtorff convaliderebbe detta interpretazione in quanto, a suo dire, dopo il periodo premoderno⁷, limite entro il quale la dogmatica ha inciso nella società, il carattere vincolante delle norme mo-

6 Ernst Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, Guida, Napoli 1974 p. 128

7 Trutz Rendtorff, *Teoria del Cristianesimo*, 1972, p. 152.

rali ha subito una revisione, se non una disgregazione, anche perché, come afferma MacIntyre, è la stessa validità delle opinioni che non riesce a fondare più in modo valido per tutti che cosa sia moralmente giusto o riprovevole⁸. Se lo scompiglio avviene nel pubblico nel momento in cui impone la sua visione universalistica al privato, altrettanto turbamento ha luogo quando la felicità in prima persona dovesse prendere il sopravvento, quando fosse l'egoismo individualistico a dettare il comportamento sociale, quando questa felicità venisse sbandierata e richiesta come garanzia da estendere al bene pubblico, quando cioè questa felicità volesse porsi come pegno per tutti. È egoismo sentire il proprio giudizio come legge universale, diceva Nietzsche⁹. In effetti, oggi si sta affacciando nella società un allarmante arbitrio del singolo che fonda i suoi dettami sulla propria opzione morale, e così il conflitto tra felicità privata in prima persona e felicità pubblica mostra la corda. Nella civiltà dell'insulto nella quale ci troviamo, dove sembra si sia sempre "di parte", nel momento in cui, allontanandosi da tale preconconcetto, venga affermato il principio del rispetto, tale dichiarazione non può essere scambiata *tout court* per assenso e traslitterazione della scelta privata in ambito sociale; il mondo del soggetto ha sì da essere rispettato per le scelte che opera, senza però che questo rispetto possa tramutarsi in adesione o accoglimento, in ambito sociale, di quella felicità scelta in prima persona. Garantire la felicità ai singoli o ai gruppi privati non significa trasferimento di quelle felicità dalla prima alla seconda persona; le singolari felicità possono rimanere estranee le une alle altre, indipendenti, senza che per questo vengano considerate una inferiore all'altra, perché il confronto tra queste non può essere fatto se non assumendo un criterio che le sovrasti e quindi uscendo dalla sfera di felicità che è loro propria. Nel rispetto della felicità individuale il mondo contemporaneo è in grado di dimostrare di saper onorare l'altro nella sua scelta privata, ma una legge universale va cercata proprio per trovare quel *plafond* su cui innestare la convivenza umana. A dire il vero, qualsiasi "felicità per tutti", pur legata all'antropologia, sembra però non garantire un livello di universalità, viste le molteplici antropologie portatrici di valori mutuati da altri campi. La concezione emotivistica di George Edward Moore, ad esempio, per il quale i giudizi etici esprimerebbero ciò che è bene e ciò che è giusto trovando il proprio fondamento su "intuizioni" personali, peraltro non dimostrabili né confutabili¹⁰, si affiancherebbe a quella nietzschiana degli impulsi legati ad interessi vitali, creatori di etica, e a quella freudiana della interpretazione psicologica delle norme etiche, ma si opporrebbe a chi, come Troeltsch e Rendtorff, immerge le norme morali in un'antropologia che abbraccia l'*ethos* del cristianesimo. Posto ciò, una definizione "condivisa" di uomo è, se si vuole uscire dal ginepraio, non da imporre, ma imprescindibilmente da ricercare, visto che l'antropologia come garanzia per la fondazione di una felicità universale sembra diventare opzione debole quando si riscontra che le singole antropologie fanno capo anch'esse ad una luce che le precede, prendendo forma proprio da quello sfavillio. Se le stesse antropologie non riescono a fondare i presupposti veri per una felicità universale che faccia da sfondo alla felicità, non esistendo l'antropologia delle antropologie, dove trovare i principi fondanti una felicità pubblica universale? Forse l'inizio di un incontro potrebbe risiedere in un abbandono dell'intolleranza dogmatica che ogni antropologia normalmente assume come

8 Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 20.

9 Nietzsche, *Gaia scienza*, Adelphi, Mi 1965, p. 1965.

10 George Edward Moore, *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964, p. 292.

proprio cardine veritativo, ed abbracciare una tolleranza fondata su *principi trasversali condivisi* i quali, al di là di ogni assunzione di confessionalità, invece di cercare il contraddittorio, animino il *dialogo concordatario* nella sintesi di ciò che è *possibile* e non di ciò che è universalmente *vero*. La possibilità, quindi, può diventare la categoria fondante un "sano", anche se non "vero", vivere comune.

Non si sta distruggendo l'idea dell'etica come forza cogente di una società ma si sta affermando che i soggetti sociali non sono degli ingranaggi mossi meccanicamente da un soggetto universale che detta la sua legge di verità. La imprescindibilità di una qualche forma di etica che possa legare la comunità umana va riconosciuta, come sottolinea Jürgen Habermas, ma è sul contenuto che occorre lavorare per definirlo e rielaborarlo attraverso il "libero confronto discorsivo"; e tale confronto va fatto soprattutto quando, come oggi, ci si trova di fronte ad una società al cui interno convivono plurali visioni morali. Se ogni gruppo rivendicasse il carattere vincolante della propria morale da far assimilare a tutti, allora la felicità per tutti si configurerebbe come totalitarismo del gruppo maggioritario sugli altri gruppi. Ma nello stesso tempo il diritto degli altri non può esaurirsi all'interno del diritto positivo, nelle norme di un ordinamento giuridico, esso va fondato moralmente sul rispetto della persona umana. Ritorna allora in gioco quella *tolleranza* che da una parte invita a non intervenire nella vita del singolo mentre tende al libero sviluppo della propria felicità (ben s'intende quando non intralci quella degli altri), dall'altra invita ad andare incontro al prossimo con *benevolenza* per la realizzazione di un rispetto reciproco. Se mancasse questo, fermandosi al puro dettato positivo, dice Pannenberg, "molti tenderebbero ad aggirare le norme giuridiche. [...] Si tratta del fenomeno del 'viaggiatore senza biglietto' [...] se il loro numero aumenta troppo, i trasporti pubblici vanno in collasso"¹¹ e questo succederebbe ad una società dove la tolleranza e la benevolenza non agissero per la realizzazione del rispetto reciproco, fondamento di una felicità pubblica, pur se incapace di realizzare in toto la felicità dei singoli soggetti. Il riconoscimento dunque affermerebbe la diversità delle alterità, la reciprocità del riconoscimento, poi, eviterebbe la nascita dei conflitti.

Armando Girotti

11 Wolfhart Pannenberg, *Fondamenti dell'etica*, Queriniana, Bs. 1998, p. 23.