



Fulvia de Luise
Giuseppe Farinetti
Storia della felicità.
Gli antichi e i moderni



Piccola Biblioteca Einaudi

Il libro

La riflessione sulla felicità è una componente strategica di fondo della tradizione filosofica occidentale, che nasce dalla domanda socratica sulla virtù. I filosofi hanno preso sul serio due problemi cruciali, la fugacità e la casualità nella distribuzione dei momenti felici, interrogandosi sulla scelta del modello di vita da seguire, per garantirsi dai colpi della mutevole fortuna, per dare bella forma alla propria esistenza, per meritare il sorriso del destino agli occhi degli uomini o di Dio.

Nei percorsi mutevoli che segue oggi l'immaginario della felicità, la progettazione a lungo termine e la complessa problematica della buona riuscita di una vita hanno lasciato il posto ad un fragile edonismo. C'è più di un motivo per riaprire il confronto con una secolare riflessione. Gli scenari delineati dai filosofi hanno esplorato innumerevoli prospettive, indagando ogni piega del rapporto di un individuo con se stesso, i suoi simili, il senso della vita. La ricerca di stabilità degli antichi, il desiderio di espansione dei moderni, la speranza del paradiso o dell'utopia hanno ispirato grandi modelli strategici che mantengono ancora il loro potere di suggestione razionale.

Il libro si propone di restare entro coordinate precise: dalla sfida tragica dei Greci sul significato dell'esistenza, allo smarrimento romantico di fronte allo sforzo sublime di un desiderio infinito; fino al momento in cui, alla fine del Settecento, dopo aver dato vita a concrete speranze di realizzazione storica, l'idea di felicità perde la sua centralità filosofica e smette di essere un campo di indagine significativo, tra analisi dell'uomo e riflessione morale.

Sommario:

Introduzione. – I. La felicità degli antichi. I. *Dal dominio della «tyche» al «bios» filosofico*. II. *Socrate, maschera e mito*. III. *Percorsi socratici divergenti*. IV. *Platone*. V. *Aristotele*. VI. *Diogene di Sinope e la «via breve»*. VII. *L'«eudaimonia»*. VIII. *I cirenaici*. IX. *Epicuro*. X. *Lo stoicismo*. XI. *Sesto Empirico*. XII. *Plotino*. – II. *Tra gli antichi e i moderni*. XIII. *Il paradiso perduto*. – III. *La felicità dei moderni*. XIV. *La nuova immagine dell'uomo*. XV. *Hobbes*. XVI. *Il ritorno di Epicuro*. XVII. *Locke*. XVIII. *L'elaborazione metafisica dell'individualità*. XIX. *A partire da Hobbes*. XX. *La moralizzazione dell'edonismo*. XXI. *La moda francese della felicità*. XXII. *La questione sociale della felicità*. XXIII. *Rousseau: una felicità sofferta*. XXIV. *L'altra modernità*. XXV. *Felicità femminile?* XXVI. *La dignità dell'uomo come alternativa alla felicità*. XXVII. *Il diritto alla felicità*. XXVIII. *Il primato dell'interesse*. XXIX. *L'infelicità necessaria*. – Elenco dei testi citati. – Bibliografia. – Elenco dei nomi.

Gli autori

Fulvia de Luise e Giuseppe Farinetti insegnano Storia e filosofia nei licei. Si sono occupati in particolare di filosofia antica, scrivendo insieme *Felicità socratica. Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica* (Hildesheim-Zürich - New York 1997).

Fulvia de Luise
Giuseppe Farinetti

Storia della felicità. Gli antichi e i moderni

Einaudi

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858416655

Se dovessimo definire la collocazione dell'idea di felicità nella cultura contemporanea, ci troveremmo in serio imbarazzo. Nell'ambito della riflessione etico-politica, il concetto sembra appiattirsi sui suoi potenti sinonimi, il piacere e l'interesse, mentre l'obsolescenza delle passioni e dei grandi valori collettivi suggerisce un atteggiamento di tranquilla accettazione dell'infelicità del maggior numero.

Nella cultura corrente, l'individualismo di massa sembra realizzare l'intuizione profetica di Tocqueville, spettatore della democrazia nascente, sul destino delle società politicamente avanzate: la passione generalizzata per il benessere, il godimento privatistico e la definizione soggettiva del bene si affermano come misure non negoziabili di felicità. Nella vita affettiva, permeabile, a diversi livelli, all'elaborazione letteraria e scientifica, oltre che alla cultura dell'immagine, domina il lessico delle pulsioni e del *sentire*, catturati in forma analitica dalle scienze umane, mentre, sul filo della privatizzazione e frammentazione della vita, le strategie diventano minimali, stemperando in piccoli e fugaci momenti di piacere anche il valore intensivo dell'emozione, l'enfasi romantica del desiderio.

L'instabilità del possesso e l'ingiustizia nella distribuzione della felicità, che erano stati i due perni fondamentali di una secolare riflessione, non sembrano più costituire un problema. Che la gioia e il dolore possano capitare come la pioggia o una tegola in testa, che il rapporto tra merito e successo (la vecchia coppia virtù-felicità) sia casuale come una vincita al lotto, fanno parte di un modo implicito di considerare la vita che, lungi dall'apparire il risultato di una consapevole accettazione, suggerisce gli effetti di una rimozione collettiva.

Un vuoto strategico sostituisce il ruolo che l'idea di felicità aveva occupato nella cultura occidentale, sollecitando la ricerca di spazi di azione per migliorare le possibilità offerte all'esistenza umana, proiettando i desideri in un ambito praticabile di valori, permettendo, in sostanza, di *pensare* la vita, di progettarela migliore.

Chi oggi ripropone il tema della felicità alla riflessione filosofica non può sottrarsi al fascino degli antichi. Nel rinnovato interesse dei filosofi morali per Aristotele e per la «filosofia della prassi», nella stessa rinascita dell'etica come area di riflessione classica, agisce certamente il desiderio di attingere a modelli teorici più forti, capaci di riproporre l'obiettivo di un dominio strategico sulla vita individuale e collettiva.

Certo, la «fragilità del bene» (ce lo ricorda Martha Nussbaum nel suo *The Fragility of Goodness* esprimendo il punto di vista di una raffinatissima *élite* culturale) appartiene ormai intrinsecamente alla nostra cultura, che, a partire dai Romantici, ha coltivato il valore dell'intensità emozionale, l'affezione a beni fragili e rari come l'amore, la creatività, la memoria, suscettibili di perdita e

insostituibili. Ma, perfino in questa chiave di precarietà, l'idea classica di «vita compiuta» può offrire suggestioni di estremo interesse a chi voglia ancora interrogarsi su problemi di identità e di prospettiva. Può essere interessante, allora, regredire al di qua della linea di frattura aperta dai Romantici con l'idea di esilio permanente dall'infinità del bene, al di qua delle linee di fuga del desiderio che incorpora la sofferenza e sostituisce la pienezza con la tensione, o accoglie (freudianamente) la necessità razionale e civile della sublimazione, del piacere contenuto e differito; al di qua, anche, del pensatore che esprime la patologia del pessimismo romantico, il Nietzsche che rifiuta le consolazioni poetiche degli «infelici raffinati» come Leopardi e Schopenhauer e si attesta su una forma di cognizione del dolore di taglio eroico-tragico; e dell'utilitarismo contemporaneo, regredito dall'obiettivo sociale della massimizzazione dei piaceri alla più praticabile minimizzazione del dolore.

Al di qua del pensiero dell'infelicità, che occupa indiscutibilmente il centro della scena oggi, convivendo con un edonismo senza speranza, la cultura filosofica ha prodotto grandi modelli eudaimonistici, che configurano forme di vita ideale. Rispetto alle modalità simboliche indirette della rappresentazione letteraria (personaggi e storie esemplari), la filosofia è stata particolarmente esplicita nel prescrivere canoni antropologici, articolando di volta in volta la peculiare connessione tra una forma di vita eticamente raccomandabile e il suo esito felice, per chi fosse in grado di diventare un certo tipo di persona.

La filosofia comincia prendendo sul serio lo smarrimento di fronte alla fugacità e alla casualità della distribuzione dei momenti felici, facendosi interprete del desiderio di tutti di controllare il proprio destino. *Eudaimonia*, la parola da cui ha inizio la nostra storia, vuol dire avere un buon demone, una protezione sicura nei duri frangenti della vita. I filosofi hanno voluto imparare e insegnare a procurarselo, con una certa pretenziosità, bisogna ammetterlo. Hanno inventato l'idea della «vita migliore» per indicare la forma da assumere, lo stile da adottare, in ogni circostanza, per essere perfetti, per essere uomini veri, e meritare il sorriso del destino; o, almeno, l'approvazione degli uomini eccellenti, simili nell'aspirazione alla virtù; o, infine, in mancanza di questo, la stima di se stessi, chiudendo la partita sul senso della vita con un ultimo atto di potere. Hanno proiettato il valore normativo dei loro ideali antropologici, indicandoli come mete strategiche universalmente umane, mentre, nello stesso tempo, le formulavano in modo accessibile solo a pochissimi. Platone e Aristotele parlavano forse a poche decine di persone. I filosofi moderni, allargando progressivamente l'ambito dei loro referenti sociali, hanno costruito edifici di saggezza a più livelli di accesso, rendendo più duttili gli strumenti di un'originaria vocazione pedagogica. Ma la distanza del filosofo dagli altri è sempre rimasta il tratto più fragile ed esposto della sua identità ben costruita, da quando, già in età socratica, circolava la storiella del filosofo Talete, caduto nel pozzo perché guardava le stelle e non dove metteva i piedi; da quando il commediografo Luciano, all'epoca delle scuole ellenistiche, parlava di modelli di vita filosofica venduti all'asta, presumibilmente a buon prezzo (*Vendita delle vite*); fino a quando Diderot si autorappresenta mentre incassa, da filosofo, per bocca di un impudente e volgare personaggio, l'accusa di immaginare, per sé e per pochi altri, un universo bizzarro e, soprattutto, «enormemente triste» (*Il nipote di Rameau*).

La filosofia si è esposta al ridicolo e allo scherno parodico quanto più ha accentuato la distanza dei suoi ideali, delle sue pretese normative, dalle aspirazioni degli uomini comuni, quanto più ha preferito il dialogo interno al confronto con il mondo reale.

La tragica serietà del gioco filosofico sta però proprio nel tentativo di catturare la vita con la

mente, di carpire il segreto della felicità a dispetto dell'isolamento, dell'incomprensione degli altri, perfino del dubbio sulla propria follia. Vale la pena di leggere un passaggio della voce «*Philosophe*» dell'*Encyclopédie* per avere un esempio davvero eccellente di autorappresentazione, senza un filo di ironia: «Gli altri uomini sono determinati ad agire senza sentire né conoscere le cause che li fanno muovere, senza neppure pensare che ve ne siano. Il filosofo, al contrario, distingue le cause per quanto è in lui e spesso anche le previene e si abbandona ad esse con cognizione: è un orologio che si carica, per così dire, qualche volta da sé. Così egli evita gli oggetti che possono causargli dei sentimenti che non convengono né al benessere né all'essere ragionevole, e cerca quelli che possono eccitare in lui affezioni convenienti allo stato in cui si trova. La ragione è per il filosofo quello che la grazia è per il cristiano. La grazia determina il cristiano ad agire, la ragione determina il filosofo».

Sul rovescio dell'orgoglio, in questa dichiarazione di differenza e di superiorità, si può leggere la difficoltà del vivere da filosofi, assumendo un obbligo di competenza e di responsabilità piena su tutto ciò che può essere oggetto di scelta nel proprio destino.

È chiaro che concepire un progetto di questo tipo è rimasto fino a tempi molto recenti una possibilità riservata socialmente ad una *élite*. Tutti i modelli filosofici di felicità sono l'elaborazione raffinata del privilegio di una formazione intellettuale non comune. Confrontandoci con essi, non dobbiamo dimenticare che la loro logica interna si costruisce con riferimento a spazi sociali assai più ristretti dell'ambito cui pensa uno studioso o un lettore democratico in una società di massa. Non c'è da stupirsi, accorgendosi che stabilire un nesso tra virtù e felicità è stato anche, per buona parte della tradizione filosofica, una mossa tattica per connotare la felicità di un significato di merito e di qualità, che, implicitamente, colpevolizza gli infelici.

Il nostro lavoro si è dato ben precisi limiti temporali, esplorando i modelli costruiti tra l'antichità e i due secoli d'oro della cultura moderna della felicità, il Sei e Settecento; considerando esaurita la ricerca, sul lato della teoria, dalla diagnosi kantiana dell'inammissibilità morale della felicità come fine ultimo dell'uomo, sul lato della storia, dalla fine della breve esperienza rivoluzionaria, che, tra Condorcet e Robespierre, aveva iscritto la parola felicità nel suo programma politico.

Non era nelle nostre intenzioni produrre un catalogo di tutte le idee o strategie di felicità formulate dai filosofi; piuttosto mostrare come una tradizione di riflessione sulla vita si sia costruita per linee interne, delineando il filo rosso di un dialogo. Un'ipotesi interpretativa di fondo sorregge l'architettura del discorso.

Se si attraversa il gioco delle innumerevoli varianti prodotte, sono, in fondo, soltanto due i grandi modelli strategici che dominano lo storico dibattito tra le idee filosofiche di felicità: il primo si delinea, nell'ambito del socratismo antico, come risposta all'ingovernabilità e all'indecifrabilità della fortuna, mettendo a punto il concetto di *bios*, forma di vita, come ideale di stabilità; il secondo prende corpo in contravvenzione ai divieti accumulati nell'etica della moderazione di tradizione classica e cristiana, rivendicando nel diritto all'espansione di sé la forma moderna della ricerca di felicità.

La promessa cristiana di beatitudine inserisce, nel gioco tutto umano del controllo delle risorse a disposizione, il fattore imponderabile e a rischio della speranza. La fede paradossale in un Dio che ama, e accoglie nel suo abbraccio il dolore e l'imperfezione degli ultimi, apre non solo prospettive di ricompensa e di riscatto finale per i singoli, ma anche di benevolenza fraterna per la comunità

umana e di giustizia sulla terra. In questa forma, il fattore speranza agisce talvolta in concorrenza con i modelli di felicità a base individuale, che restano comunque dominanti nell'orizzonte filosofico antico e moderno.

Tornando alle differenze, si potrebbe prendere a prestito la celebre formula di Benjamin Constant, per dire che la felicità degli antichi è (come la libertà) per molti aspetti tutt'altro dalla felicità dei moderni. Ma le prospettive offerte dai due concetti non sono simmetriche. Sul piano di intersezione comune, rappresentato dalla problematica etico-politico-esistenziale dell'individualità, l'immaginario della felicità fornisce risposte decisamente più complesse, rispetto al filo isolato della libertà, per differenziare il mondo dei valori antropologici antichi da quello moderno. È dentro il quadro strategico di una felicità ideale (prescrittivo di come si diventa uomini, al più alto livello possibile) che il valore della libertà prende forma, in relazione agli spazi di vita disponibili.

Per gli antichi, ad esempio, non è decisivo che si abbia la possibilità di scegliere il fine della propria vita, come appare indispensabile a buona parte dei moderni: l'importante è capire cos'è il meglio, in tempo utile per non sprecare un'irripetibile occasione.

Avvertenza.

La felicità filosofica, nella quasi totalità delle sue varianti, è una proposta esclusivamente al maschile. L'uomo ideale non è mai una donna e tutto ciò che gli si riconosce come soggetto attivo e consapevole, protagonista della sua vita e titolare dei suoi desideri, spinge nell'ombra il femminile, la passiva, paziente, accogliente presenza delle donne sullo sfondo. Il loro silenzio pesa sull'immaginario della felicità. Più degli uomini comuni, i filosofi appaiono soli (in splendido isolamento), quanto più si sforzano di affermare la potente signoria della mente: sono uomini che parlano a uomini, senza uscire mai da se stessi.

Un'altra storia della felicità potrebbe essere scritta. Ma le donne, disperse e schiacciate dalla storia, hanno trovato spazi troppo stretti per dare voce alla loro gioia di vivere.

a Tommaso, Alice, Emanuele, Morgana

STORIA DELLA FELICITÀ GLI ANTICHI E I MODERNI

Charlie Brown (leggendo una storia alla sorellina Sally): «... e dice che, benché avesse avuto fama e fortuna, non sembrava mai felice e nessuno sapeva perché...»

Snoopy (riflettendo tra sé): «Il suo cane lo odiava!»

Charles Schulz

1. *Il dominio della «tyche» e le oscillazioni della virtù.*

La storia occidentale della felicità trae origine dalla riflessione dei Greci sulla Tyche, la divinità terribile e incontrollabile cui il pensiero arcaico affidava la distribuzione dei doni del destino tra gli uomini.

Tra il mondo omerico e la tragedia prende corpo l'idea che la condizione umana sia resa costitutivamente infelice dall'instabilità dei beni concessi dalla fortuna e dall'indecifrabilità della sorte individuale.

Se la felicità è *eu-daimonia*, buona tutela demonica, possederla significa essere dominati da una potenza favorevole, nell'universo capriccioso e conflittuale degli dèi, dove ciascuno è titolare di un diritto in quanto ha potere e non ha bisogno di giustificazioni etiche.

L'autolegittimazione del potere vale anche a livello umano; per questo l'esser buono (*agathos*) è connotazione che appartiene inequivocabilmente al campo semantico della potenza e della capacità: buono o eccellente (*aristos*) è l'eroe che può e sa esercitare un dominio, rendendo felice se stesso e i suoi. Ma tutti gli aspetti connessi positivamente con il modello eccessivo-acquisitivo della felicità omerica possono diventare veicolo di infelicità nel quadro di instabilità che caratterizza l'esistenza degli eroi e degli uomini comuni.

Se il problema del valore individuale è risolto nel mondo omerico con schematica sicurezza, collegando la virtù di un uomo alla sua palese efficacia nell'azione, se l'assioma che identifica buono e bello, virtù e successo (l'uomo *agathos* compie *kala*, cioè belle azioni, dice il proverbio) resiste a lungo nella cultura popolare, ciò non significa che l'eroe abbia più garanzie di un altro nella dimensione a lungo termine della felicità: dominato dal demone, che si manifesta in lui come carattere (*ethos*) e lo rende quasi prigioniero di se stesso, l'eroe è esposto più di ogni altro ai desideri e alle passioni; tra queste, all'orgoglio arrogante (*hybris*) e al desiderio di prevalere (*pleonexia*) che spingono inderogabilmente all'eccesso gli individui più dotati, attirando su di loro i colpi del destino.

Incapace di comprendere interamente le implicazioni delle azioni di cui si rende responsabile (oltreché di dominarne l'impulso), spettatore del tempo in cui il proprio destino si compirà, l'eroe omerico porta già su di sé l'enigma, l'opacità in cui la tragedia leggerà la cifra della condizione umana; ed è già delineato il quadro di poderose minacce entro cui si svolge la sua risibile ricerca di felicità: la volontà degli dèi che fa degli uomini le pedine di un gioco più grande di loro; le passioni che ne determinano irresistibilmente la volontà; la competitività, valore cardine nell'universo della socialità aristocratico-guerriera. L'ira, passione eroica per eccellenza, di cui Achille è l'emblema,

rivolgendosi contro chiunque ostacoli il successo o la conquista del legittimo premio, minaccia dall'interno questo mondo; possiamo cogliere già nell'*Odissea* il tentativo di ridimensionare il modello dell'individualismo temerario, sottoponendo a controllo la conflittualità più distruttiva e attribuendo all'eroe le qualità regali della responsabilità, l'autorevolezza persuasiva nei confronti dei più deboli. L'astuzia multiforme, la *polytropia* di Odisseo, è la forma alternativa di virtù che si erge contro le immani forze avverse degli dèi e le passioni distruttive degli uomini; è senso delle situazioni, capacità di stare nel tempo e di dominare le circostanze (*kairos*).

La cultura della *polis* prosegue in parte sulla strada indicata da Odisseo, avvertendo come una minaccia mortale alla civiltà la continua esposizione al conflitto competitivo. Se la logica del mondo degli uomini è la stessa che regola le relazioni nel mondo dei numi, ben più disastrosi sono gli effetti delle lotte umane di potere: gli dèi olimpici sono ben saldi nelle rispettive aree di competenza, grazie alla giusta ripartizione voluta da Zeus, e, garantiti dall'immortalità, si espongono ai conflitti solo per gioco; gli uomini giocano una volta per tutte nella competizione quel nulla che è la loro vita, quell'attimo di gloria e di gioia che è la loro felicità. Meglio allora prendere le distanze dai valori distruttivi degli eroi e tentare la via della stabilizzazione nelle relazioni sociali, imponendo la forma della giustizia all'arcaica logica del potere.

Si tratta di un faticoso cambiamento strategico, che dovrebbe dirottare le energie dei migliori al servizio della felicità pubblica. Lo spirito di servizio, per chi si occupa di politica, diventa un postulato di valore nella cultura democratica, ma le radici aristocratiche dell'etica resistono a lungo all'adattamento e le nuove dinamiche politiche tendono ad alterare l'equilibrio ideologico della città, spingendolo verso l'idolatria del successo e del potere.

Il senso di appartenenza dovuto al *ghenos* si trasferisce lentamente e non senza contraccolpi all'insieme della *polis* e, se la *philia*, l'amicizia tra i cittadini, deve apparire una virtù, la forza affettiva di questo legame non è certo paragonabile a quella che lega ciascuno a se stesso, alla propria stirpe, a coloro che considera realmente pari. La legalità e il bene pubblico, l'*isonomia*, l'uguaglianza dei diritti tra i cittadini, occupano ufficialmente una posizione centrale (l'immagine periclea della democrazia ateniese, fonte di un mito secolare, conserva il suo fascino pur essendo evidentemente frutto dell'iconografia ufficiale e, al più, espressione sublimata di un'etica della cittadinanza), ma la competizione tra uomini di valore per il successo risponde ad una logica non meno destabilizzante di quella arcaica e si arricchisce di nuovi conflitti nelle dinamiche tra i ceti sociali dell'Atene democratica.

Le prescrizioni etiche, legate strettamente alle strategie condivise di ricerca della felicità, diventano contraddittorie: la giustizia è ufficialmente, come tutela del bene pubblico, la forma di felicità in cui tutti si riconoscono; ma il successo personale, con le sue implicazioni di potere, è segnale di acquisizione di virtù e, lessicalmente, potente sinonimo di felicità (*eu prattein* significa sia star bene che aver successo).

Ambiguo nel suo fondamento logico ed etico resta il modello di virtù che, secondo l'interpretazione tradizionale, il mondo greco avrebbe coltivato e condiviso fin dai tempi più arcaici: l'ideale aristocratico della *kalokagathia*. Ora, poiché l'associazione formulare di *kalos* e *agathos* ha una diffusione relativamente recente (la prima ricorrenza è in Erodoto, 1.30), si può pensare che l'espressione *kalos kagathos* venga usata (nel v secolo a. C.) come rivendicazione di identità da parte di un'aristocrazia in difficoltà di fronte ai nuovi ceti emergenti, oppure che il termine debba il suo uso ai sofisti e alla loro pretesa di insegnare (ai paganti) la virtù.

L'uso sarcastico che ne fanno Aristofane (*Nuvole*, 101) e il Socrate di alcuni dei primi dialoghi platonici (*Apologia*, 20b e *Protagora*, 348e), in contesti polemici chiaramente antisofistici, permette di ipotizzare che siano stati proprio i nuovi maestri ad utilizzare per primi in senso forte un'espressione che doveva costituire la sintesi del loro programma educativo (Platone, *Protagora*, 328d e 348e; *Lachete*, 186c): accessibile senza preclusioni sociali, la *kalokaghatia* teneva insieme il carattere di eccellenza, che era stato la virtù degli *agathoi* (i migliori, in senso aristocratico), e la qualifica di visibilità racchiusa nel termine *kaloí* (belli), che assumeva un significato nuovo nell'Atene democratica. A livello popolare, la formula qualificava genericamente il buon cittadino ateniese, riconosciuto e apprezzato da tutti. L'accostamento di valori inerenti alle capacità (interiori) e valori di immagine (esteriori) non era nuovo, apparteneva alla cultura aristocratica. Ma nuova è probabilmente la promessa di successo sicuro, implicita nella formula, come esito di una tecnica pedagogica, o, senz'altro, come un dato di fatto: basta il successo a «provare» la virtù.

Nella seconda metà del v secolo, la formula era così ormai divenuta il modo corrente di designare le qualità degli uomini affermati e potenti, mentre la componente più aggressiva della cultura sofistica smantellava i presupposti ingenui della morale pubblica. I socratici reagiscono con allarme a questo strabismo etico: la rappresentazione di Socrate è dominata da un'istanza di coerenza in cui si legge evidentemente il disagio per le pericolose oscillazioni del senso morale comune. Nell'orizzonte ristretto dei valori che la cultura cittadina mostra di apprezzare, almeno al livello delle pratiche di vita, si sta di fatto imponendo una dimensione tecnico-strategica della ricerca di felicità: esercitare un controllo razionale di competenza sui percorsi che portano al successo è la risposta laica che i sofisti e la pratica retorica propongono al cittadino libero (il maschio adulto e colto), perché egli possa occupare nella società la migliore posizione possibile.

Da questo punto di vista, la risposta socratica è quella di un uomo (e di un gruppo) sufficientemente esterno alla logica delle *élites* cittadine, sufficientemente interno alla tradizione etica della *polis* per non lasciarsi tentare dall'uso strumentale della politica e dal tecnicismo dei maestri stranieri. Ma la prospettiva da cui nasce la nuova strategia socratica, il primo modello filosofico di felicità, è molto più complessa e altri elementi servono a comporre il quadro in cui la ridefinizione della virtù si impone come nuovo dovere del filosofo.

2. *L'inconsistenza tragica del bene.*

Nell'orizzonte più ampio della cultura alta, la laicizzazione non impedisce che questioni di matrice religiosa, timori arcaici ben radicati nel mito, trovino nuove forme di espressione e di elaborazione razionale: nella tragedia si riversano le angosce e le incertezze legate alla precarietà di ogni bene, alla indecifrabilità del destino, all'infelicità costitutiva degli uomini.

Passerà in proverbio, come irosa sentenza del Sileno interrogato sul sommo bene (Aristotele, *Eudemo*, fr. 6), una formula che è già in Teognide (425-28), ripresa da un terribile verso dell'*Edipo a Colono* di Sofocle:

Non essere mai nati è il discorso vincente;
ma, una volta venuti al mondo,
tornare al più presto là donde si è giunti,
è di gran lunga la miglior sorte (1224-27).

Come si spiega la presenza di un pessimismo così radicale nel cuore della splendida fioritura culturale che caratterizza l'Atene democratica?

Leggiamo ancora nell'*Edipo re* di Sofocle:

O mortali, come la vostra vita
considero uguale al nulla!
Quale, quale uomo
è in sé felice?
Felicità (*eudaimonia*) è un'ombra
che subito precipita.
E infatti la tua sorte (*daimon*),
la tua, o misero Edipo,
non è felice tra gli uomini! (1186-96)

Edipo, forse più di qualunque altro eroe tragico, sintetizza quella ambivalenza della sorte che spinge gli estremi delle possibilità umane a congiungersi, in un culmine di *pathos* per lo spettatore: il migliore, il più degno, il più felice, può diventare in un istante, anche senza sua colpa, l'essere ripugnante su cui nessuno leva più uno sguardo.

Dunque il concetto stesso di *eudaimon* esprime in senso proprio una condizione di assoluta dipendenza (dagli dèi o dal caso). Il termine omerico *olbios* più descrittivo, si limita ad indicare una situazione felice di fatto, legata al possesso di beni e ricchezze: ma *olbios* è, nell'*Iliade*, Priamo, «un tempo felice» (24.543), poi esempio proverbiale di clamoroso rovesciamento della sorte e di innegabile infelicità; e *olbiodaimon* è solo Agamennone, «fortunato, prediletto dalla sorte, amato dagli dèi» (3.182-83), che sappiamo, dall'*Odissea* (4.248-304 e 512-38) e dalla tragedia (Eschilo, *Agamennone*, 1389 sgg.) che fine fa, per volontà di sua moglie Clitennestra, al suo vittorioso ritorno da Troia.

Esiodo, in cui compare la prima ricorrenza di *eudaimon*, associa il concetto al vivere senza colpa, in cui l'uomo buono può collocare un'elementare speranza di giustizia:

Beato e felice (*eudaimon kai olbios*) chi, dei giorni tutto questo
sapendo, lavora senza colpa davanti agli dèi,
conosce gli auspici e non trasgredisce le regole giuste.

(*Le opere e i giorni*, 826-28)

Si spera che, secondo il volere di Zeus, egli eviti così di farsi punire dai *daimones* (esseri intermedi tra l'umano e il divino) che sorvegliano il suo operato. E certo la cultura greca recepisce e conserva per secoli nei rituali religiosi l'imperativo di non trasgredire le regole, fissate dalla tradizione e dal costume.

Ma quanto credevano i Greci alla loro efficacia? Abbastanza per cercare comunque una colpa nei perseguitati dal destino (magari di famiglia, se non personale). Non abbastanza per fidarsi, dopo aver fatto tutto il necessario, e neppure per credere alla consistenza di uno stato di cose felice. La posizione di Solone è emblematica di questa schizofrenia: dopo aver esaltato la giustizia divina come

modello della giustizia umana (e di questa lui stesso è un emblema), Solone lascia calare la scure sugli uomini e sulle loro speranze di felicità:

La Moira porta ai mortali il male e il bene:
ai doni degli dèi immortali non c'è rifiuto.
Per tutti l'agire è un rischio, né alcuno sa
in che modo si concluderà l'opera iniziata;
l'uno sforzandosi di ben agire, senza prevederlo
cade in grande e tremenda sventura;
all'altro, pur agendo male, il dio in ogni cosa dà
un esito favorevole, liberazione dalla stoltezza.
Gli uomini non dispongono di un termine stabilito per la ricchezza.
Alcuni di noi sono piú ricchi,
e si affannano il doppio; chi potrebbe saziarli tutti?
Gli immortali hanno dato ai mortali i guadagni,
ma la sventura si manifesta su di loro, e quando Zeus
la invia a vendicarsi, colpisce ora l'uno ora l'altro (fr. 13 West, 63-76).

Il ricchissimo Creso gli chiede se ha mai visto uno piú felice (*olbios*) di lui (l'aneddoto è in Erodoto, 1.30-33); e Solone gli porta due esempi di uomini che hanno saputo morire bene, dopo una vita esemplare: uno (eroicamente) in battaglia; altri due, morti giovanissimi, dopo aver compiuto in modo eccellente il loro dovere di figli. Il messaggio è chiaro e diventa proverbiale: nessuno può essere chiamato felice prima della morte, «di ogni cosa bisogna vedere la fine» (1.32); solo dopo la morte si potrà giudicare se la vita di un uomo è stata davvero, interamente, felice. È la formula arcaica della «vita compiuta», una sfida inquietante per la riflessione filosofica.

Si potrà parlare di *eutychia* (buona sorte), se si è baciati dalla fortuna, cogliendo l'attimo in cui accade di avere prosperità e di sperare in un duraturo favore degli dèi. Ma la voce pubblica inviterà a mantenersi cauti, anche nel dichiarare la propria felicità (perfino il fato potrebbe essere invidioso). Così, da un lato, il possesso di onori e beni tangibili si conferma sempre piú come unico segno sicuro di buona sorte; dall'altro, l'aleatorietà di questo tipo di beni alimenta un'inquietudine che trova pochi rimedi in una cultura profondamente competitiva, mai tenera nei confronti dei perdenti.

Felicità coincide con «lusso e dispendio», ci dice Senofonte (*Memorabili*, 1.6.10). Nell'Atene democratica del V secolo sempre di piú si impone l'idea che componente essenziale della *eudaimonia* sia fare quello che si vuole, come manifestazione di potere e arroganza. Ma come, chiede ironicamente Socrate al giovane Liside, bello e di buona famiglia, i tuoi genitori «vogliono che tu sia beato (*makarion*) e ti impediscono di fare quello che vuoi?» (*Liside*, 208a); l'allusione è al nuovo stile educativo, che consiste nel lasciar fare ai propri figli tutto ciò che desiderano per renderli felici (*Liside*, 207d-e; *Lachete*, 179a); è la tendenza espressa dai nuovi uomini di potere (ne è un esempio paradigmatico il Callicle del *Gorgia* platonico), che fanno coincidere la felicità con la proliferazione di ogni desiderio, godendo di una posizione di potere e prestigio. È questa la morale dei nuovi *kaloï kagathoi*, che si affida ora, laicamente, alle tecniche messe a punto dai sofisti, per tentare il dominio della fortuna.

In questo quadro si fa sentire la voce pessimistica di Euripide, che sintetizza, in una diagnosi di

assoluta insensatezza, la tragicità della condizione umana:

«Non ora per la prima volta ritengo che le cose umane sono un'ombra; e senza timore affermo che quelli che credono di aver intelletto sapiente e acuto, meritano la punizione più grave. Fra i mortali non esiste uomo felice (*eudaimon aner*); certo, se gli arriva la prosperità (*olbos*) uno può diventare più fortunato (*eutychesteros*) di un altro, ma felice (*eudaimon*) mai» (*Medea*, 1224-30).

Matura così, dall'intreccio di motivi profondi e superficiali di pessimismo, dalle contraddizioni irrisolte di una cultura che non riesce a dominare i rapidi processi di trasformazione della vita, l'esigenza di prendere le distanze in modo radicale dal senso comune.

3. La felicità filosofica.

Non possiamo prestare troppa fede alla ricostruzione che, per primo, Ario Didimo (filosofo di età ellenistica, autore di un importante compendio di teorie etiche) tentò di una cultura filosofica della felicità, risalente (secondo lui) ad Omero (trovare ascendenze omeriche per le proprie opinioni era un gioco di società già diffuso ai tempi di Pericle, e probabilmente anche prima). Ma è significativo che il filo rosso della felicità filosofica venga rintracciato in un ribaltamento del rapporto di valore tra interno ed esterno: «Omero mostrò che il fine della felicità risiede nell'anima» (Ario Didimo in Stobeo, 2.7.24-26); e lo stesso fecero Pitagora, Socrate e Platone, cioè i filosofi dell'anima per antonomasia.

Anche a Talete, Eraclito, Empedocle, Anassagora altre fonti attribuiscono, retrospettivamente, affermazioni riconducibili al primato dell'anima, dell'intelligenza, dei beni dell'interiorità, rispetto alla precarietà e all'insignificanza dei beni comunemente considerati appetibili. Solo a Democrito possiamo attribuire, però, con qualche ragione, una teoria positiva, e alternativa, di felicità. Egli avrebbe additato la condizione felice in uno stato interiore di benessere, tranquillità, assenza di turbamenti, e di lui la tradizione successiva farà il primo ispiratore dei modelli che troveranno il loro compimento nella cultura ellenistica, concordi nell'indicare la necessità di sottrarsi alle false opinioni, di distinguere veri e falsi piaceri, e soprattutto di collocare nell'anima il piacere vero da perseguire.

«All'anima appartengono la felicità e l'infelicità»; «la felicità (*eudaimonia*) non risiede né negli armenti né nell'oro; l'anima (*psyche*) è la dimora del demone (*daimon*)» (DK 68 A 170-71).

Molte testimonianze, che contengono citazioni da un'opera *Sulla tranquillità*, ci dicono che Democrito metteva in guardia contro i falsi timori, le superstizioni e le passioni, che distingueva tra piacere volgare e tranquillità dell'anima, e che consigliava una strategia di calcolo dei piaceri, per evitare di subire il dominio dei desideri (DK 68 B 235-236). Se aggiungiamo a tutto ciò l'informazione che egli avrebbe dato alla felicità diversi nomi connessi con la tranquillità di spirito, abbiamo un vero e proprio catalogo dei concetti o delle metafore che, più o meno frequentati, serviranno da base per la storia della felicità in età ellenistica: *euthymia* (tranquillità), *euesto* (benessere), *ataraxia* (assenza di preoccupazioni), *harmonia*, *galene* (calma di vento), *athambie* (libertà dal terrore) (DK 68 A 1; 167; 169; B 3).

Che Democrito abbia prodotto un lessico di base su questi temi, pur non costruendo una vera e propria teoria etica della felicità, appare molto probabile (come ci dice Cicerone, *Sui termini estremi del bene e del male*, 5.29, 88 = DK 68 A 169). Ma nell'opposizione alla concezione «volgare» della felicità, Socrate sembra aver giocato un ruolo ben più complesso.

Per primo, nel 423 Aristofane segnala la sua anomalia, presentando grottescamente ciò che ci si poteva aspettare da lui in termini di felicità: all'imbecille Strepsiade, un neo-ricco che si rivolge alla sua scuola, il Pensatoio, per risolvere ogni problema con i debitori, ecco cosa prospetta il coro delle *Nuvole*, le nuove divinità introdotte da Socrate:

«Uomo, tu che la grande sapienza da noi brami, felice (*eudaimon*) sarai tra gli Ateniesi e gli Elleni! Basta che tu abbia memoria e capacità di riflessione, che ci sia dentro l'anima tua la sopportazione, che non ti stanchi né di star fermo né di camminare, che non soffra troppo il freddo e non smanii per il cibo, che ti tenga lontano dal vino e dai ginnasi e da ogni altra dissenatezza; e che consideri bene supremo – come ad un uomo dotato si conviene – vincere dove e quando si agisce e si decide, combattendo le guerre con la lingua» (*Nuvole*, 412-19).

Nella sua rappresentazione Aristofane mescola vari elementi: l'abilità linguistica che rende Socrate assimilabile ai sofisti (sovvertitori, agli occhi di Aristofane, dei valori tradizionali); l'importanza assegnata alla riflessione; i tratti di *atopia*, di stranezza, destinati a diventare emblematici del personaggio: la frugalità, la capacità di sopportazione, l'autocontrollo, affiancati, nella commedia, a quelli apertamente denigratori (buffoneria, fumosità, cialtroneria). Una versione bassa della felicità socratica, che, tuttavia sottolinea gli aspetti di presa di distanza dalla cultura comune. Platone farà compiere a Socrate, divenuto personaggio dei suoi dialoghi, operazioni ben più ambiziose, capovolgendo il nesso fissato dal senso comune tra felicità e beni di fortuna; e tutti i socratici gli affideranno un messaggio di felicità legato all'agire bene, secondo virtù, cioè sulla base di un sapere. Si vedrà meglio, più avanti, in che senso un sapere della felicità possa essere attribuito a Socrate. Ma sicuramente dall'area socratica partì la sfida più ambiziosa alla cultura tragica dell'inevitabile infelicità umana.

Tenendo al minimo ciò che si può ragionevolmente attribuire a quella forma di «controcultura» apparsa ad Atene tra V e IV secolo, si potrebbe proporre un catalogo delle idee di una certa coerenza. Tragica è l'idea dell'assoluta vanità delle cose umane, da cui deriva il non senso dei giudizi di valore su cui gli uomini si basano per gestire la propria vita. Socrate, vicino a Euripide in questo, trasforma questa constatazione di impotenza intellettuale e pratica in una forza.

In primo luogo non si può affidare il senso della vita di un uomo ai beni con cui, in modo episodico o permanente, lo gratificano il caso, gli dèi, o il capriccio delle opinioni umane: l'indifferenza, l'indipendenza, o, almeno, il moderato distacco da tutto ciò che è soggetto alla fortuna si impongono non solo come tratti prudenziali, ma come stile di vita, da cui prenderà il via la tradizione del pauperismo filosofico. In secondo luogo, il dubbio, relativo a ogni tipo di conoscenza umana, impone il dovere morale di sfuggire gli errori più grossolani delle opinioni e di esercitare un attento controllo sui vizi di coerenza dei ragionamenti nostri e altrui.

In entrambi i casi, una scelta di distacco da ciò che arriva dall'esterno sospinge a valorizzare quanto rimane in permanenza «proprio»: lo spazio interiore dell'indipendenza e del giudizio, che si dilata nella cura di sé, diventando il luogo della virtù.

La scelta di uno stile di vita (*bios*), che si costruisce e si perfeziona nell'esercizio della coerenza intellettuale e morale, è la nuova formula che unisce virtù e felicità. La strategia eudaimonistica distoglie l'immaginazione dalle opinioni, dall'immediatezza del piacere e delle emozioni, per dare forma a un progetto di vita come virtù compiuta; la certezza della felicità, in quanto esito necessario dell'indipendenza e della padronanza di sé (*autarkeia*) raggiunta con la virtù, appartiene così interamente al dominio della volontà e non può sfuggire ai migliori (i peggiori possono essere

abbandonati senza rimpianti all'infelicità, come stolti).

Questa configurazione della felicità filosofica, in cui, con qualche cautela, si possono rintracciare i tratti originari della riflessione socratica, sta alla base di una tradizione iconografica, che vede nel filosofo il prototipo dell'uomo ideale.

Nel nome di Socrate, ma anche contro di lui, diverse tradizioni hanno declinato il modello dell'*autarkeia* e riproposto l'immagine del filosofo come individuo indipendente e autosufficiente, capace di trovare nella virtù la propria consistenza e felicità.

Ciò che sappiamo del Socrate storico può aiutarci in parte a capire le ragioni della sua leggenda.

Socrate è innanzitutto una maschera, un personaggio raccontato da altri, che si prendono cura di trasmetterne l'immagine, ed è solo attraverso le loro intenzioni (di elogio o di denigrazione) che ne intravediamo il profilo. È quasi un privilegio, per un maestro del pensiero: Socrate esiste solo negli effetti delle sue parole e del suo stile di vita. L'ambiente culturale in cui si svolge la vicenda storica che lo riguarda è però determinante per comprendere la logica con cui le prime immagini di Socrate sono state costruite. L'iter giudiziario che lo portò a morire a settant'anni, per decisione di un tribunale democratico, prima di diventare uno dei casi più discussi della storia processuale dell'Occidente scosse e divise la coscienza dei contemporanei, sullo sfondo di una drammatica crisi politica e civile.

Ciò che contava agli occhi degli Ateniesi era soprattutto la figura di Socrate come cittadino, la sua collocazione rispetto alla tradizione e alle convinzioni comuni, la sua sospetta appartenenza ai gruppi ristretti da cui erano partite le minacce alla legalità democratica (i golpisti «eccellenti», promotori della svolta oligarchica del 411 e i Trenta Tiranni del 404, ma anche i democratici troppo ambiziosi come Alcibiade). Da questo punto di vista, le immagini alternative, che i testimoni diretti ci presentano, contengono importanti indicazioni su come e perché l'uomo Socrate sia stato trasformato in un modello di vita.

Aristofane (che lo rappresenta satiricamente quando è ancora un protagonista della vita pubblica) denuncia precocemente l'effetto destabilizzante del suo modo di discutere, facendo di lui un cattivo maestro alla maniera dei sofisti, poco rispettoso di valori e usi tradizionali, o forse solo così abile nel sottilizzare su ogni cosa da lasciare disorientati i suoi concittadini e chiunque volesse apprendere qualcosa da lui.

Senofonte (che si presenta come socratico) ne fa la buona coscienza degli Ateniesi, un po' fratello maggiore, un po' grillo parlante, sempre pronto a fornire lezioni morali sui più disparati argomenti e, per quanto disinvolto e spiritoso nei modi della conversazione, al di sopra di ogni sospetto nella fedeltà ai valori che contano per la città: dedizione e rispetto delle leggi, coraggio, onestà, disinteresse.

Platone, che lo rappresenta mentre si difende in prima persona davanti al tribunale che lo condannerà, gli mette in bocca un'immagine che dà ragione a tutto il fastidio accumulato dagli Ateniesi nei suoi confronti, attribuendogli un'intenzione provocatoria perfettamente consapevole: come un tafano ai fianchi di un cavallo di razza, è stato addosso ai suoi concittadini per criticarli senza sosta, convinto di rendere alla città un servizio impagabile di stimolo (di svolgere addirittura una missione divina!) (*Apologia*, 30c-31a).

Socrate è stato dunque, in ogni caso, una figura non comune, tale da attirare l'attenzione di tutti; il suo comportamento intellettuale e politico ha costretto i suoi concittadini a schierarsi, in un momento di grande incertezza, sulla validità e la tenuta dei presunti valori collettivi. Il tribunale chiamato a decidere se Socrate appartenesse o no all'identità democratica della città (appena restaurata dalla cacciata dei Trenta Tiranni) si pronuncerà per la cancellazione della sua anomalia, sciogliendo ogni ambiguità con l'espulsione: la vita di Socrate non era stato un modello politicamente raccomandabile e sarebbe stato pericoloso lasciargli ancora lo spazio per esercitare il suo fascino sui giovani.

La questione politica sbiadisce, agli occhi dei posteri, di fronte alla trasfigurazione del personaggio, prodotta dal fiorire della letteratura socratica, alcuni anni dopo la sua morte: la tragica sentenza che ha messo fine al difficile rapporto con la città fa decollare l'immagine di Socrate oltre i limiti del suo tempo.

Per i socratici il maestro non è stato solamente un uomo giusto, reso infelice dall'incomprensione dei suoi concittadini. Il suo modo di essere proponeva una forma di virtù superiore all'universo dei valori comuni, non dipendente e non spendibile interamente all'interno dei circuiti di riconoscimento reciproco che decidono l'appartenenza e l'eccellenza dei membri di un gruppo, decretando il successo e la felicità dei migliori. Se è la virtù a determinare il valore di un uomo, e anche la sua riuscita agli occhi degli altri, Socrate ha prodotto un modello di felicità assoluta, resistente alla morte, all'invidia dei suoi simili e allo sguardo malevolo della sorte. La felicità di Socrate è il cuore del suo messaggio filosofico: nel suo stile di vita la virtù è diventata vincente in ogni caso, premio a se stessa, autonoma e autosufficiente.

Un modello forse difficile da imitare, ma valido come *exemplum* contro i miraggi dei beni di fortuna e la fragilità del successo.

Qual è la misura di questa felicità? In che senso l'immagine socratica garantisce l'equazione tra la virtù e il suo premio?

La letteratura socratica propone il tema dell'unità della virtù per caratterizzare la peculiarità dell'esempio socratico rispetto ai maestri di molteplici virtù, insegnanti di *tecniche* di dominio della parola e dell'azione, adatte a garantire il successo in diverse circostanze. La virtù socratica non è insegnabile, ma soggetta ad un continuo tirocinio, fatto di rigore argomentativo, di apertura dialogica, di accanimento confutatorio, applicato puntualmente alla revisione delle proprie convinzioni; è il possesso specifico ed esclusivo di un uomo, la sua ricchezza potenziale da spendere nella formazione di sé e nelle relazioni umane.

Il rimando all'anima come criterio di autodeterminazione dell'individuo è probabilmente la tesi «forte» con cui Platone ritenne di potere sciogliere l'enigma dell'autonomia di giudizio di Socrate: ancorandola ad una dimensione più profonda che era già stata oggetto di indagine da parte del pensiero sapienziale e soprattutto della tradizione orfico-pitagorica, Platone imboccava una via di ricerca della verità che lo avrebbe portato oltre Socrate, oltre il mistero della sua individualità eccezionale.

Per altri socratici, come Antistene, Fedone, Aristippo, Eschine o Euclide, l'unità della virtù appare piuttosto in azione nell'individuo Socrate, come principio personale di autodomínio e di controllo, valido nelle pratiche linguistiche, nella gestione delle proprie emozioni, nei rapporti con gli altri, nell'uso dei beni; in tutti i campi, insomma, in cui la cultura greca misurava le qualità degli individui e la loro disposizione al successo.

Ciò che differenziava tutti i socratici dagli altri, costituendo il nucleo dell'identità di gruppo nel

nome del maestro, era la convinzione che la virtù fosse la condizione per sottrarsi ai parametri di giudizio corrente, guadagnando una posizione di stabilità interiore proprio attraverso l'esclusione delle interferenze esterne.

L'idea che Socrate disponesse di un sapere «negativo», confutatorio rispetto alle forme accreditate degli altri saperi, è parte integrante di questa «controcultura» dai tratti marcatamente oppositivi.

Tra le varianti proposte dal socratismo trovano posto l'idea di un'assoluta coerenza linguistica, come forma di controllo sul significato delle cose, dei fatti e dei comportamenti (Antistene); una posizione rigorista di astensione nell'uso dei beni, a sostegno dell'autonomia personale (Antistene e, forse, Fedone); l'idea di un possibile controllo dei desideri entro una gerarchia di valore dei piaceri, capace di perfezionare una scelta fondamentale edonistica (Aristippo) o di tutelare l'importanza delle relazioni ad alta intensità emotiva (Eschine). Ognuna di queste opzioni valorizzava un aspetto della virtù socratica, ma tutte si presentavano come strategie eudaimonistiche, percorsi di acquisizione della felicità come stabile possesso.

Negando il potere delle cose e degli uomini sullo spazio interiore soggetto all'autodominio, i socratici presentavano un modello di individualità resistente, che trovava nella propria virtù le condizioni necessarie e sufficienti per la felicità. Anche negli aspetti relazionali l'autodeterminazione poneva il virtuoso al riparo da ogni sofferenza: inattaccabile al giudizio degli altri, perché fondata sul principio della coerenza interna, la buona coscienza del giusto poteva fungere da ambiente sociale ideale, dove la correttezza delle intenzioni trovava il dovuto riconoscimento e la ricompensa dell'autostima.

La maschera socratica diventa così il deposito di un investimento di identità: modellandone i tratti di perfezione e di autosufficienza, i socratici indicavano ciò che per loro significava la scelta di vivere da filosofi. Il *bios*, la forma di vita, che aveva fatto di Socrate un maestro, si trasformava nel prototipo dell'uomo eccellente, strategicamente meglio attrezzato per la sfida della felicità.

1. *Antistene, il rigorista.*

«Vorrei piuttosto impazzire che provare piacere» (SSR V A 122).

La perentoria affermazione attribuita ad Antistene è, per quanto paradossale possa sembrare, l'orgogliosa rivendicazione di uno stato di felicità: chi è in grado di determinare in modo sicuro e soprattutto autonomo le condizioni del proprio inattaccabile benessere interiore, come potrebbe desiderare un piacere che si insinua come un estraneo nell'anima, creando dipendenza e alterando la capacità di giudizio alla maniera della follia? Talmente autogeni sono i piaceri del filosofo, per Antistene, che quasi non è possibile chiamarli con lo stesso nome degli altri e in nessun caso è lecito riservare loro un ruolo significativo nell'ambito della felicità.

Stando al *Simposio* di Senofonte (Senofonte, *Simposio*, 4.34-44 = SSR V A 82), ciò che Antistene ha preso dall'insegnamento socratico è il dono inestimabile dell'autosufficienza (*autarkeia*); una ricchezza che riempie l'anima fino ai suoi limiti, dandogli la certezza di non aver bisogno di nient'altro per esser felice. L'arte di «non aver bisogno di nulla» (Senofonte, *Simposio*, 4.45) è, da un lato, un esercizio di indipendenza dai beni esterni, che massimizza la capacità di godere del necessario, stroncando la proliferazione dei desideri superflui; dall'altro è soprattutto una pratica d'arricchimento interiore, che permette di vivere intensamente il rapporto con se stessi e di esser generosi con gli altri. Come Socrate gli ha donato quanto «era in grado di prendere», senza «far questione di quantità o di peso», così Antistene mette a disposizione degli amici «tutta l'abbondanza» di cui gode, sapendo di non perdere nulla nel dono.

Questa ricchezza che trabocca da un'anima all'altra è infatti un potere, una forza (*ischys*) che cresce con l'uso e si trasmette con l'esercizio, restando proprietà inalterabile di chi la possiede: è la «forza di Socrate» (SSR V A 134), il prototipo del filosofo. Essa rende possibile la felicità, coniugando sapere, saggezza pratica e capacità operativa. L'incrocio di diverse fonti (soprattutto Diogene Laerzio e Dione Crisostomo) ha permesso di ricostruire in questa concezione dell'*ischys* il nucleo di condensazione della teoria antistenica della virtù, che tiene insieme il versante astensivo del rigorismo, nell'uso dei beni e dei piaceri, e il versante attivo del dominio su se stessi e sulle circostanze esterne: se il *sophos* è colui che possiede la scienza della misura (*phronesis*), egli sa esattamente quali beni occorrono per la vita, sa cosa è in suo potere e cosa non lo è, ma soprattutto sa praticare ogni sforzo (*ponos*) con volontà libera entro la dimensione di autodominio (*enkrateia*) che gli è propria e abituale; godere di sé, nella condizione di piena autonomia raggiunta con lo sforzo intellettuale, è il solo piacere che il sapiente reputa tale, il solo «di cui non ci si debba pentire» (SSR V A 127).

La valorizzazione dello sforzo, nel rapporto con se stessi, è sicuramente il motivo per cui Antistene seleziona il modello di Eracle dalla tradizione mitica, riproponendo, in chiave filosofica di atletismo morale, il simbolo dell'eroica fatica. Lo sforzo fisico non basta al sapiente per guadagnarsi un ruolo di preminenza etica, ma per Antistene la disciplina dell'anima non disdegna nessun campo di esercizio: «coloro che vogliono diventare virtuosi, è necessario che esercitino il corpo con le prove ginniche e l'anima con l'insegnamento» (SSR V A 163), cioè con i giusti ragionamenti. In ogni caso, l'ambito atletico proprio dell'anima è quello logico dei discorsi, dove il dominio concerne la «proprietà» dei significati e della loro corretta attribuzione. L'interesse di Antistene per la logica e per l'esegesi letteraria (testimoniato dall'ampio spazio che, nel vastissimo catalogo dei suoi scritti, occupano quelli dedicati all'indagine logico-linguistica e all'interpretazione dei testi omerici) sarebbe difficilmente comprensibile restando sul piano ristretto della morale ascetica: il pauperismo, con le sue implicazioni di indipendenza dal potere e dalla fortuna, è un modello etico di grande rilievo nella tradizione filosofica antica e le sue matrici socratiche ne fanno un luogo di convergenza e di dibattito con molte sfumature; ma la specificità della posizione antistenica, decisiva per il rapporto tra virtù e felicità, si può cogliere solo leggendo nel pauperismo l'effetto di una ricerca a tutto campo su ciò che è davvero in potere dell'anima. È una ricerca che trova il suo sbocco in un progetto di stabilizzazione del sapere intorno a nuclei perfettamente chiari di conoscenza: se la virtù deve diventare «un'arma che non si può portare via», bisognerà costruire «dei muri nei propri inespugnabili ragionamenti» (SSR V A 134), cosicché l'anima trovi, entro il suo dominio più proprio, la difesa da ciò che sempre può insidiare dall'esterno il suo equilibrio.

L'«analisi dei nomi» (*episkepsis ton onomaton*: SSR V A 160) è la tecnica che consente ad Antistene (e agli stoici che da lui la riprenderanno) di istituire un controllo semantico sulle parole, definendo il discorso appropriato (*oikeios logos*: SSR V A 152) ad ogni oggetto di discussione, per trarne le implicazioni etiche più utili a guidare il comportamento: definire il re, per esempio, significa indicare le sue prerogative e i suoi doveri; essere re significa allora aderire alle funzioni richieste dal nome. Antistene non era l'unico a proporre un uso corretto del linguaggio: contro gli abusi della retorica sofistica, intellettuali esperti di discorsi come Protagora e Prodicco proponevano forme di stabilizzazione degli usi concettuali più accreditati, in una sorta di canone dell'espressione corretta (*orthoepia* e *orthotes onomaton*: DK 80 A 24 e 26; 84 A 11-18).

Per il socratico Antistene, la posta in gioco è però più alta: il linguaggio è l'unico luogo in cui sia possibile perseguire quella ricerca di verità da cui la virtù dipende per la sua saldezza (sul versante interiore) e per la sua capacità di persuadere (sul versante sociale e politico). Si comprende allora perché il secondo eroe antistenico (forse il primo in ordine di importanza) sia l'omerico Odisseo, di cui Antistene interpreta la tradizionale multiformità (*polytropia*) proprio in senso linguistico: Odisseo è superiore ad eroi «semplici e generosi» come Agamennone e Aiace, perché la sua sapienza lo rende capace di usare una molteplicità di forme espressive, con una versatilità nella modulazione del discorso che non tradisce il nucleo originario dei significati, ma si adatta alla capacità di intendere degli interlocutori (SSR V A 187).

L'elogio controcorrente della *polytropia* di Odisseo (abilità moralmente sospetta, interpretata anche come disposizione alla menzogna, tendenza a tener celati i propri veri pensieri) è parte integrante della costruzione di un'area protetta per il filosofo: depositario di una tecnica di analisi che gli permette di accedere ai nuclei semantici originari della lingua e di decifrare meglio di chiunque altro le strutture nascoste delle opere letterarie, mediante un'esegesi linguistico-simbolica

dalle forti implicazioni morali, il filosofo di modello antistenico dovrebbe avere in mano gli strumenti per dominare ogni discorso possibile, svolgendo rispetto alla cultura tradizionale un ruolo interpretativo e correttivo allo stesso tempo.

Padrone di un'area di competenza che include l'intero patrimonio collettivo di conoscenze, egli non ne dipende per i criteri di giudizio, che solo nell'istanza di verità della sua anima possono trovare connessione, coerenza e stabilità. La metafora difensiva delle mura, applicata alla cittadella interiore, esprime certo il dubbio, comune a tutti i socratici, che la città reale non sia in grado di riconoscere i veri sapienti e che il torto subito da Socrate sia destinato a ripetersi. Ragione di più per sottolineare l'indipendenza di giudizio del saggio dalla cultura, l'autonomia logica delle sue tecniche di analisi, pur mantenendo vivo il senso «socratico» dell'appartenenza ad una comunità etico-politica e ai valori depositati nella parte migliore della sua tradizione. In questa sorta di arroccamento logico della virtù sta l'originalità della posizione di Antistene tra i socratici, lontano tanto dall'edonismo di Aristippo quanto dalle pretese normative di Platone. In lui la tradizione successiva riconoscerà le radici del socratismo più radicale e un ideale di resistenza morale che poteva portare anche a forme più spinte di estraneazione, come quella dei cinici. La sua autosufficienza, garanzia di felicità anche in tempi difficili, resterà però saldamente ancorata alla necessità storica di conservare, e preservare dalle degenerazioni, l'integrità e la coerenza di una grande cultura.

2. *Aristippo, l'edonista.*

Nei *Memorabili*, Senofonte costruisce un dialogo tra Socrate e Aristippo di Cirene (SSR IV A 163), nel quale il primo cerca di convincere il secondo del valore della temperanza e del controllo sui piaceri. Dopo aver indicato che chi non è temperante non può governare, ma soltanto essere governato (cioè subire la volontà di un altro), Socrate chiede al suo interlocutore a quale di questi due tipi di uomini egli appartenga; Aristippo gli risponde che egli si colloca «tra quelli che vogliono vivere una vita quanto mai facile e piacevole» e che, per questo, cerca di stare nel mezzo, nella via «che non passa né per il dominio né per la schiavitù, ma per la libertà e conduce senza dubbio alla felicità»; per questa ragione egli è totalmente estraneo alla vita politica, e, per non rischiare di essere assoggettato dai più forti, non appartiene a nessuna città, ma si sente «straniero dappertutto».

Il Socrate di Senofonte rimprovera ad Aristippo di non essere un buon cittadino, di disinteressarsi alla politica, di identificare la libertà con l'essere senza patria, di disprezzare le fatiche che portano alla temperanza e, dunque, alla virtù, ma soprattutto di essere troppo indulgente verso se stesso e verso i piaceri del momento, quali che essi siano. Per ammonirlo Socrate prende in prestito a Prodicò una storia, e racconta al suo maldestro allievo come il giovane Eracle, giunto di fronte al bivio decisivo della sua vita, si sia messo a confronto con le personificazioni della Virtù e del Vizio. Tra la via breve del piacere e della lussuria (che insegna a cercare qualunque godimento, anche senza desiderio) e la via lunga della virtù (compagna degli dèi e degli *agathoi*, amica dei piaceri dolci, naturali e contenuti) non ci sono dubbi, per Socrate: solo quest'ultima porta alla «beata felicità» (*Memorabili*, 2.1.34); che dunque Aristippo rifletta bene e profondamente con se stesso, su questi argomenti, prendendosi a cuore non soltanto il godimento nel presente, ma anche la vita futura.

In questa rappresentazione «negativa» di Aristippo (che lo mostra inclinato irrimediabilmente al vizio) non dobbiamo naturalmente leggere un episodio reale, ma una costruzione deliberata di Senofonte, interessato a proporre un'immagine edificante di Socrate, buon cittadino, saggio illustre e

morigerato, assolutamente vincente nei confronti della città, filosofo esemplare di alta moralità: insomma, contro i suoi giudici e detrattori, il vero *kaloskagathos* (*Memorabili*, 1.6.14). A questo scopo Senofonte attingeva volentieri, quando gli serviva, agli scritti del «rigorista» Antistene, per esaltare, come valore centrale trasmesso da Socrate, l'autocontrollo (*enkrateia*) e la temperanza (*sophrosyne*). Il suo Socrate è quello che, alla concezione corrente della felicità come «lusso e dispendio», oppone l'assoluta autosufficienza, con espressioni destinate a grande successo, soprattutto nella tradizione cinico-stoica: «io penso che non avere bisogno di niente è divino, di pochissimo è vicino al divino: ora il divino è la perfezione stessa e quel che è più vicino al divino è più vicino alla perfezione» (1.6.10).

In questa rappresentazione troviamo così molti germi di quella che sarà la *vulgata* intorno alla figura di Aristippo: l'identificazione del bene con il piacere immediato e fisico, lo sguardo curvato sul presente e su ciò che è immediatamente disponibile. In particolare, l'ammonimento finale di Socrate a prendersi cura del futuro appare una sconfessione di quello che sarà il principio-guida della scuola cirenaica, che, secondo la tradizione, avrebbe preso le mosse dall'insegnamento di Aristippo: la vita va vissuta nel presente, perché gli uomini non possono calcolare la loro felicità sull'intera vita.

Cogliamo però anche un altro elemento che più fonti accreditano ad Aristippo, in un senso positivo: la libertà (*eleutheria*) come condizione della felicità. Diogene Laerzio ci dice che Aristippo «si adattava con disinvoltura a luogo, a tempo, a persona e recitava il suo ruolo convenientemente in ogni circostanza ... Godeva il piacere dei beni presenti, ma rinunciava ad affaticarsi per il godimento di beni non presenti» (SSR IV A 51). Se Aristippo ricercava dunque la felicità più sicura nel piacere del momento, doveva alla sua libertà da filosofo la capacità di adattarsi ad ogni circostanza, rimanendo comunque uguale a se stesso. Viene evocata qui la metafora dell'attore, che sarà ampiamente declinata in ambito cinico-stoico per indicare il ruolo che il saggio deve assumere nel mondo; l'avvicinamento tra Aristippo e Diogene cinico è del resto su questo punto, spesso sottolineato: Diogene avrebbe molto apprezzato questo aspetto dello stile di vita di Aristippo e la tradizione dossografica lo avrebbe conservato attraverso il racconto di aneddoti molto simili (inventandosi anche un impossibile incontro tra i due: SSR IV A 51). Ma le differenze tra Aristippo e i primi cinici sul modo di concepire il piacere e di interpretare la libertà di azione del saggio dovevano essere comunque vistose, se anche la distinzione è stata mantenuta e approfondita nella tradizione successiva. In questo senso, possiamo leggere l'apprezzamento simpatetico che Orazio rivolge ad Aristippo, nel momento in cui sottolinea la superiorità del suo modello di vita rispetto a quello dei cinici, prendendo spunto dal famoso luogo comune che voleva Aristippo avvolto sempre in un prezioso mantello di porpora e i cinici invece nel doppio mantello, simbolo di miseria: «Ogni aspetto e condizione e cosa conveniva ad Aristippo, che, sebbene aspirasse al meglio, pure si adattava a ciò che aveva a disposizione. Al contrario mi meraviglierei se un mutato tenore di vita andrà bene a colui che la paziente sopportazione avvolge due volte nel rozzo mantello. L'uno non aspetterà una veste purpurea, ma, in qualsiasi modo vestito, andrà in luoghi frequentatissimi e sosterrà l'una e l'altra parte senza mai sfigurare; l'altro eviterà la clamide intessuta di Mileto, quasi fosse peggio di un cane o di un serpente. Morrà di freddo se non gli restituirai il rozzo mantello. Restituiscilo e lascialo vivere da sciocco» (*Epistole*, 1.17.23-33 = SSR IV A 45). Se Aristippo gli insegnava a vivere in maniera disinvolta a corte, anche sul versante della libertà interiore gli era maestro: «Talvolta divento uomo d'azione – dice Orazio – e mi immergo nei flutti della vita

pubblica, custode e rigido sorvegliante della vera virtù; talvolta ritorno di soppiatto ai precetti di Aristippo e tento di sottomettere le cose a me, e non me alle cose» (*Epistole*, 1.1.16-19 = SSR IV A 100).

Se cerchiamo più in profondità, rispetto alle testimonianze malevole, a dominare la biografia di Aristippo e a gettare sguardi di luce sul suo pensiero sono gli elementi che possiamo definire «socratici»: l'aver imparato dalla filosofia a trovarsi a proprio agio con tutti (SSR IV A 104), un elemento, questo, che contrappone direttamente Aristippo ad Antistene (il «rigorista» dalla filosofia aveva imparato soprattutto a stare bene e a dialogare con se stesso: SSR V A 100); essere capace di dominare le passioni e non esserne servo (SSR IV A 96); la duttilità nell'uso dei beni. Si tratta di elementi che trovano ampio riscontro nell'immagine di Socrate, trasmessa da fonti insospettabili. Uno come Aristippo poteva aver preso sul serio ciò che Platone attribuisce a Socrate nel *Protagora*, e cioè che il bene è in sé piacevole, interpretando la formula nel senso che tutto ciò che piace è un bene e che il problema consiste nel saperne godere mantenendo la propria autonomia intellettuale, la propria libertà interiore; e si poteva trovare d'accordo con quanto Platone fa dichiarare a Socrate nell'*Apologia*, cioè che non dalle ricchezze e dai beni viene la virtù, ma dalla virtù nascono le ricchezze e ogni altro bene per l'uomo, sia in pubblico che in privato (*Apologia di Socrate*, 30b). Godere dei beni e dei piaceri non dipenderebbe dunque dall'averli a disposizione, ma dalla virtù di chi ne gode. In questo senso andrebbero letti i due celebri scambi di battute tra Platone e Aristippo, entrambi ospiti alla corte del tiranno Dionisio a Siracusa: nel primo, Aristippo risponde a Platone (che lo rimproverava per la vita lussuosa), che l'unico criterio di distinzione accettabile sta nella moralità degli uomini (Diogene Laerzio, 2.69); nel secondo, i due vengono invitati da Dionisio a indossare vesti femminili per danzare; mentre Platone rifiuta, Aristippo accetta ben volentieri e, apprestandosi al ballo, dice al suo compagno: «Anche nelle feste bacchiche colei che è pura non si corromperà» (SSR IV A 31).

La discussione sul valore dei beni (cui il senso comune assegnava senz'altro il significato di felicità e autorealizzazione) aveva acquistato un'importanza nuova per i socratici, che nell'indipendenza dell'anima e nell'autonomia del suo giudizio sembravano individuare l'unico bene realmente stabile e sicuro, l'unica garanzia di permanente felicità: nella sua autosufficienza, l'anima poteva rendersi impermeabile alle perturbazioni esterne, causa di infelicità, a quell'insieme di vicende dipendenti dalla fortuna sociale o dal caso, su cui non è possibile esercitare un controllo. Il dibattito si era sviluppato tra due poli: una lettura più radicale, che sottolineava l'autosufficienza della virtù e destituiva di valore la ricchezza e i beni (Antistene), e una più conciliante rispetto ai significati e ai valori ordinari, secondo la quale la virtù consente il migliore uso dei beni, che sono tali solo all'interno di una finalizzazione virtuosa (Aristippo). Di socratico resta, tra le posizioni più rigoriste e quelle più indulgenti all'edonismo, il rifiuto di conferire valore autonomo ai beni e l'affermazione della loro indifferenza morale. Anche la rivendicazione di indipendenza dalla città, dalle leggi e dalle consuetudini, è elemento ampiamente diffuso tra i socratici: ma ciò che agli occhi di Senofonte doveva apparire un elemento rischioso (e deprecabile), per Aristippo doveva essere un segno di privilegio per il filosofo, che può vivere bene anche in assenza di leggi esterne (SSR IV A 105), e comunque senza prenderle troppo sul serio. Questa non deve apparire una posizione strana o isolata; il distacco dalla città doveva essere stato sentito in maniera molto forte dai socratici, dopo la condanna a morte del maestro, se viene evocato perfino da Platone con l'idea di un rifugio oltre un muro per il filosofo incompreso.

Resta il fatto che Aristippo diventò in tempi brevi un bersaglio polemico, già all'interno della cerchia socratica, prima che la tradizione dossografica costruisse per lui il ruolo di fondatore della scuola cirenaica (su cui torneremo), attribuendogli la colpa di aver affidato il destino della felicità ad un facile edonismo.

La tradizione negativa si consoliderà nei secoli, attraverso il pensiero cristiano. Emblematica la liquidazione di Aristippo da parte di Lattanzio: a suo parere, Aristippo fondò la teoria cirenaica, che colloca il sommo piacere nel corpo, «per far piacere alla sua amichetta (*amicula*) Laide», «affinché non mancasse né ai suoi peccati un'autorità, né ai suoi vizi una dottrina» (SSR IV A 192). Altro che autodomínio!

1. *La tecnica del piacere e della felicità.*

In Platone troviamo l'uso piú raffinato e complesso della maschera socratica.

Il personaggio Socrate, protagonista della maggior parte dei Dialoghi, attraversa ambienti e cornici temporali diverse, mostrando, nel vivo del contraddittorio con interlocutori culturalmente e socialmente rappresentativi, le prospettive aperte da un pensiero in azione, non riducibile alla sistematicità di una dottrina.

Possiamo leggerci in controluce posizioni espresse in modo unilaterale nel dibattito tra i socratici e trovarvi ragione delle differenze interpretative che hanno reso fin dall'origine problematica l'eredità filosofica di Socrate.

Non possiamo prescindere, comunque, dall'intenzionalità con cui Platone gestisce il suo teatro filosofico, cambiando scene e personaggi, per pilotare il suo attore preferito in situazioni cruciali, dove Socrate può vincere o perdere, ma in ogni caso dà prova della potenza della sua virtù.

Le strategie adottate da Platone nei diversi dialoghi non sono apparse sempre coerenti ai suoi interpreti e molte ipotesi sono state avanzate per spiegare le differenze di orchestrazione e di esito delle scene rappresentate, per mettere ordine e anche solo per stabilire una cronologia che permettesse di collegare le incoerenze ad una logica evolutiva del pensiero platonico.

In tema di felicità, la coerenza strategica di Platone non si manifesta nell'uniformità delle posizioni sostenute da Socrate sull'argomento e su quelli immediatamente affini (il piacere, il successo, l'uso dei beni), ma nella continua messa a fuoco, da angolature diverse, di un rapporto necessario tra il saldo possesso della virtù e la buona riuscita, la felicità di una vita.

Il suo eudaimonismo si esprime bene nella formula, offerta da Diotima nel *Simposio*, che fissa il valore della felicità come fine ultimo di ogni desiderio umano, restando poi il punto fermo per Aristotele e per tutte le filosofie ellenistiche: «per il possesso del bene è felice chi è felice; né occorre chiedere oltre a quale scopo voglia esser felice chi vuole così: la risposta è definitiva» (205a).

Il *Protagora* ci presenta un Socrate così interno alla logica dell'edonismo da apparire quasi incomprensibile ai suoi interpreti piú rigoristi (che considerano, kantianamente, inaccettabile il piacere come valore etico). Dopo un serrato confronto con il sofista Protagora sul tema dell'unità della virtù, quando si tratta di definire i criteri di giudizio validi per distinguere una vita bene o mal vissuta, Socrate propone, sorprendentemente, il parametro unico del piacere per individuare il bene e quello del dolore per riconoscere il male: «vivere piacevolmente è dunque bene, spiacevolmente male» (351b-c).

La qualità dei piaceri, che Protagora invoca per mantenere una distinzione di stile tra gli uomini di gusto, amanti delle cose belle, e gli uomini comuni, disposti ad accontentarsi di ogni tipo di godimento, viene spazzata via senza mezzi termini come criterio irrilevante e fuorviante rispetto alla questione sostanziale, che resta la stessa per ogni tipo d'uomo: la «quantità» di piacere complessivamente contenuta in una vita. Da questo punto di vista, l'immediatezza delle sensazioni piacevoli o spiacevoli non è direttamente convertibile nella valutazione dei beni e dei mali: l'unità di misura (la quantità di piacere o di dolore) andrà utilizzata in un calcolo complesso delle implicazioni di ogni azione o scelta di vita, guardandosi, in primo luogo, dagli errori di prospettiva, che inducono a sottovalutare i beni e i mali futuri e a sopravvalutare quelli presenti. «Togliendo ogni efficacia a tale illusione e rivelando la verità» (356d), l'aritmetica quantitativa dei piaceri darebbe all'uomo una possibilità scientifica di salvezza, sostituendo alla tirannia delle emozioni una strategia razionale di controllo dei desideri. Potremmo considerare una provocazione ironica questa tesi e attribuire a Socrate l'intenzione di spingere ai suoi limiti estremi la logica edonistica che appartiene all'avversario, per dimostrare che, accettandola, non si può fare di meglio. Ma se evitiamo la diffidenza moralistica per il piacere, la mossa socratica ci appare ordinata ad un duplice effetto: da un lato garantire la funzione-guida del sapere rispetto al piacere, dall'altro valorizzare la potenza della virtù sul piano strategico della felicità, facendone il mezzo per un fine condiviso da tutti.

Sulla realtà del nesso virtù-felicità e sul potere dell'analisi razionale di motivare i comportamenti si gioca per Platone l'attraenza del bene. La posizione sostenuta da Socrate, se vogliamo misurarla rispetto al dibattito tra i socratici, si differenzia tanto dal rigorismo di Antistene (che teme il piacere come fattore perturbante rispetto alla scelta della virtù) quanto dall'edonismo di Aristippo (che accetta il piacere come segnale di potenza della virtù, ma non dispone di un criterio-guida per le scelte selettive). Incaricando Socrate di indicare la via per collegare razionalmente piacere e virtù, Platone costruisce le ragioni della superiorità del filosofo su un terreno difficile, ma inevitabile per chi aspirava all'egemonia in una cultura intrisa del valore estetico ed etico del piacere. L'edonismo di Protagora, ancorato a criteri soggettivi, elitari e conformisti, resta sconfitto sul piano tecnico della misurazione. Alzando il livello delle pretese teoriche, il Socrate platonico ripropone in altri dialoghi la battaglia sul sapere capace di garantire la felicità.

Tra il *Carmide* e l'*Eutidemo*, la questione dibattuta è l'*eu pratein*, espressione che sintetizza il significato attivo di «far bene» e quello riflessivo di «sentirsi bene» (star bene) in un'idea di felicità solida e concreta. In entrambi i dialoghi, Socrate rimanda alle condizioni che permetterebbero di accedere a tale stato con sicurezza dei mezzi impiegati. Nel *Carmide*, dove gli interlocutori sono individui eccellenti (Carmide e Crizia, zii di Platone, implicati direttamente nel golpe dei Trenta Tiranni), persuasi della superiorità della propria virtù come privilegio individuale e di classe, Socrate deve scontrarsi con l'idea che la «cura di sé» (il *ta eautou pratein*, fare le cose proprie, occuparsi di sé), praticata dagli uomini di buona formazione, li metta in grado di disporre di una forma di saggezza (*sophrosyne*) infallibile in ogni tipo di scelta; ne deriverebbe il diritto al successo in ambito privato e pubblico, il diritto a dirigere la città e ad essere felici. Se le pretese di questo sapere autoriflessivo si rivelano infondate (non si riesce a definirne l'ambito di competenza e le modalità di dominio sugli altri saperi, che, oltre ad essere tecniche operative, sono le figure sociali amministrate dai politici), resta il problema di individuare una forma di sapere che conduca realmente all'*eu pratein*, il successo per i migliori, e all'*eudaimonia*, la felicità per tutti: «una scienza del bene e del male» che domini la dimensione dei fini, permettendo di scegliere anche i

mezzi piú opportuni (171d-174d).

Nell'*Eutidemo*, dove Socrate si misura direttamente (in concorrenza con due sofisti) sul problema di garantire lo «star bene» cui tutti aspirano («chi non vuole star bene?», 278e), l'analisi è centrata sul problema di agire in modo efficace, tale cioè da cogliere il bersaglio e realizzare l'*eutychia*, la buona riuscita. Il modello tecnico-strategico dell'arciere, che avrà importanti rivisitazioni nella tradizione successiva (aristotelica e stoica) serve ad esorcizzare il ruolo della sorte e a vincolare l'*eutychia* ad un sapere certo sul valore dei beni e sul loro uso piú opportuno (280b-281e). Dovrebbe trattarsi di una tecnica superiore a tutte le altre, un super-scienza politica e regale, ma identificarla appare subito molto difficile. Una rete di allusioni indica infine la via d'uscita dal «labirinto» (291b) in quella competenza sul Bene di cui Platone parlerà solo nella *Repubblica*.

I due percorsi interrotti del *Carmide* e dell'*Eutidemo* mostrano, nell'impotenza delle virtù tradizionali chiuse in se stesse e nel disorientamento indotto dalle tecniche operative del successo, le condizioni che rendono necessaria una presa di distanza razionale dalla cultura cittadina. Prima di costruire il complesso scenario utopico-normativo della *Repubblica*, Platone spinge la virtù socratica ad esprimere il limite delle sue possibilità in due dialoghi cruciali, dove la forma della felicità filosofica deve resistere agli attacchi di un edonismo aggressivo e senza regola e al non senso finale della morte. Si tratta del *Gorgia* e del *Fedone*.

2. Basta la virtù, rifugio dell'anima.

Nel *Gorgia*, Socrate sembra lontanissimo dalla fiducia nella possibilità di un edonismo razionale, che aveva espresso nel *Protagora* con l'idea del calcolo dei piaceri. Lo scontro, violentissimo, con Callicle (il terzo dei suoi interlocutori) fa emergere l'incommensurabilità di due visioni opposte della vita, dell'uomo, della felicità: se Socrate definisce «migliori» coloro che hanno «il dominio di sé», destinati a compiti di governo e di garanzia della giustizia (491d), Callicle gli risponde che un uomo di questo tipo sarebbe felice come può esserlo uno schiavo e che solo nella forza delle proprie passioni, esercitata senza limiti, sta la vera felicità (491e-492a). Di piú: «la dissolutezza, l'intemperanza, la licenza», quando vengono favorite, costituiscono un circuito chiuso di virtù e felicità (492c), dove la virtù operativa sta nel potere e la felicità sta nel godere del suo uso, mentre ogni considerazione morale sulla giustizia appare fuori luogo. Callicle è il rappresentante piú temibile, nella rigorosa coerenza delle sue convinzioni, della cultura di una città «gonfia di marciume» (518e) agli occhi di Socrate, perché incoraggiata ad espandere senza controllo i suoi desideri da governanti gonfi, per conto loro, di ambizioni e di voglie smisurate. La *pleonexia* (sopraffazione) è diventata così valore di mutuo riconoscimento per la città e per i suoi politici piú in vista, convinti, come Callicle, che la ragione sia il sostegno strategico delle passioni e che l'uso astuto dell'intelligenza sia il mezzo escogitato dalla natura per dare il potere agli uomini piú decisi nell'imporre la forza dei loro desideri.

Socrate non gioca però le ragioni sociali della giustizia (e quelle morali della virtù) *contro* quelle della felicità. Il problema è anche qui, come nel *Protagora*, quello di misurare il valore attribuito al godere, in modo da superare la dimensione immediata del vissuto, distinguendo i buoni dai cattivi piaceri, quelli che «portano vantaggio» da quelli che «recano danno» (499c-d). Il calcolo concerne anche qui l'intera esistenza, ma con un'importante precisazione: si tratta di scegliere una forma, un genere di vita (500c-d), misurando tecnicamente (e non solo attraverso la fissazione abitudinaria

delle esperienze gradevoli) il vantaggio che l'anima potrà trarre dai diversi tipi di piacere (501a-c). Si passa così dalla logica aritmetica a quella geometrica, dal calcolo sommatorio alla proporzionalità che esprime l'armonia di una forma; e Callicle è invitato a misurarsi sui valori «geometrici» di ordine che reggono il cosmo naturale e sociale, conferendo stabilità e bellezza anche alla vita dell'anima. Se il piacere ha valore solo nella prospettiva di acquisire un bene reale, diventare buoni (cioè acquistare la virtù propria degli esseri umani) è il fine che ci permette di misurare la validità di desideri e scelte. Chi sa che «la virtù propria di ciascuna cosa consiste in un ordine rigoroso e in un'armonia risultante da quest'ordine» (506e) desidererà, infatti, diventare «compiutamente buono» per essere felice, e, esercitando un dominio costruttivo sui suoi desideri, «farà bene e virtuosamente tutto quello che fa» (507c), contribuendo alla logica di «comunione», «amicizia», «ordine», «saggezza» e «giustizia» (508a) che tiene insieme il mondo.

Quando ti abbandoni alla sfrenatezza e alla sopraffazione «tu trascuri la geometria!» (508a). Mentre raggiunge la vetta di una lirica della ragione, la perorazione di Socrate sfiora il ridicolo; ma il filosofo è serissimo: il piacere dell'anima può essere solo l'esito di una rigorosa, misurata e armonica costruzione di sé. Callicle ostenta da un po' il suo disimpegno in un dialogo che non può dirgli nulla di significativo: ciò che a Socrate appare una rincorsa ansiosa e insensata di piaceri che non lasciano traccia (come il cibo ingoiato ed evacuato contemporaneamente da un famelico uccello, il «caradrio»: 494b), è per Callicle il sapore della vita, che solo nel fluire delle sensazioni piacevoli regala felicità. Se ridurre al minimo i propri bisogni rendesse felici, lo sarebbero «le pietre e i morti» (492e). Il plateale fallimento di Socrate nel convertirlo ad una logica di pienezza e di equilibrio, con se stesso e con gli altri, esprime certo una relativa impotenza della ragione di fronte alla forza dei desideri lasciati liberi. È la battaglia che Socrate ha perso contro la città, una battaglia culturale e politica, in cui il filosofo è stato lasciato da solo, a parlare inutilmente di una felicità della virtù.

L'impotenza della virtù, che ha perso la sfida ideologica sul piano dell'attraenza del bene, rende certo possibile la persecuzione del giusto. Il dialogo con Callicle è disseminato di minacce allusive al rischio che Socrate corre continuando a provocare chi è più potente di lui e non ha certo le sue remore di gioco pulito. «Si tratterà pur sempre di un uomo malvagio che manderà a morte una persona giusta e buona (*kalon kagathon*)» (511b), è la secca replica di Socrate, arroccato sulla certezza della sua virtù: come un medico competente, messo sotto accusa da un cuoco e giudicato da un tribunale di ragazzi in materia di dieta (521e-522a), il filosofo Socrate, l'unico «politico» che abbia veramente a cuore il bene pubblico, potrà essere processato dalla città democratica, «gonfia» di desideri e di presunzione. Ma può questo insuccesso chiudere la partita della felicità? Sicuramente no, sul piano della verità dell'anima.

L'uomo giusto conserva, insieme alla sua virtù inattaccabile alle offese, l'equilibrio interiore di chi è contento di sé e gode costantemente, come chi possiede un otre sano pieno di liquidi «preziosi» e rari, di un valore che non si può perdere (493e). Quanto potrà ferirlo la solitudine? Lo scenario drammatico ed eroico del *Gorgia* ha il suo completamento ideale nel *Fedone*, dove lo spazio angusto di una prigione offre al maestro l'ultima occasione per parlare di virtù e di felicità, guardando in faccia la morte.

«In verità io non so che strani sentimenti ebbi a provare trovandomi allora con Socrate», riferisce il testimone Fedone. «Perché, sebbene fossi presente alla morte di tale amico, non mi entrò nell'anima nessun senso di commiserazione: felice egli era, o Echecrate, nei modi e nelle parole,

tanto intrepidamente e nobilmente morì; e mi dava l'impressione come di uno che, pur andando nell'Ade, non vi andasse senza un divino fato e che, anche là giunto, egli sarebbe stato felice come nessun altro mai» (58e-59a).

Le ragioni di questa felicità sono argomentate da Socrate nella forma di una difesa, «una apologia più persuasiva di quella che feci dinanzi ai giudici» (63b): è in gioco il senso di una vita vissuta da filosofo e i suoi giudici di diritto (competenti e interessati) sono gli amici disposti a seguire il suo esempio, raccolti intorno a lui per ascoltare l'ultima parola di guida.

Se la sfida più difficile da vincere, sul piano dimostrativo, è quella della «speranza» in una vita futura migliore per i buoni, garantita dagli dèi (63c), Socrate dà un avvio paradossale al suo discorso assumendo che la morte sia l'orizzonte dell'intera vita, ovvero che la massima cura del filosofo sia quella «di morire e di esser morti» (64a). Il desiderio di morte del filosofo non è un *cupio dissolvi* e neppure una forma di disprezzo per questa vita, in nome di una beatitudine possibile solo nell'aldilà; è una pratica di distacco da tutto ciò che è esteriore, un allontanamento dai legami fisici con la realtà, che corrisponde ad una strategia di formazione, consolidamento e arricchimento della vita dell'anima.

Il piccolo «sentiero», che i filosofi scelgono per sé come guida razionale della loro ricerca, è una via di fuga dal «corpo come da ciò che perturba l'anima», distogliendola da ciò che può darle felicità, per spingerla ad occuparsi di questioni a lei estranee, fonte di «infinite inquietudini», cui è difficile sottrarre il tempo della meditazione e anche soltanto «qualche momento di quiete» (66a-d). Il «desiderio di essere soli con la propria anima» (67e) emerge allora come una segreta aspirazione al raccoglimento. Essere «tutta sola con se stessa (*haute kath' auten*)» (un'espressione che Socrate ripete ossessivamente) è la condizione di massima felicità che l'anima possa desiderare e che di fatto persegue tutta la vita, sottraendo tempo ed energia ad occupazioni insignificanti, per concentrarsi su un unico obiettivo: lo «scioglimento e separazione» dai vincoli che la legano al corpo (ai suoi bisogni e alle sue passioni), per essere compiutamente libera di disporre di sé. È esattamente ciò che la morte rappresenta simbolicamente per chi crede ad una vita autonoma dell'anima: «Non è questo che si chiama morte, scioglimento e separazione dell'anima dal corpo?» (67d). Certo, il metaforico distacco dal corpo della *melete thanatou*, esercizio di morte, non è la morte, e la felicità di una vita filosofica può trasferirsi e giungere a compimento nella vita futura solo a condizione di credere nell'immortalità dell'anima. Ma la trasposizione ha un effetto sicuro: spingere al limite estremo la fiducia del filosofo nel valore incommensurabile del sapere come fondamento della sua autonomia.

«Io devo pur credere», dice Socrate, che l'anima raggiunga l'«interezza» della sua sapienza nell'Ade (68a-b): come potrei altrimenti spiegare il senso di quella ricerca con cui ho cercato di accogliere nell'anima il sapere, perché mi educasse ad una virtù salda e vera, che solo come filosofo potevo giungere a possedere? Le forme della virtù raccomandate socialmente (coraggio, temperanza, giustizia) restano pure simulazioni, «uno scenario dipinto» (69b), se vengono praticate nella logica semplice di un baratto tra piaceri e dolori, accettando limitazioni ai propri desideri solo in vista di ricompense sullo stesso piano dispersivo dell'edonismo. L'unico baratto che abbia senso per la felicità dell'anima è quello in cui la moneta di scambio è il sapere, il solo valore che possa essere capitalizzato (69a-b). L'anima che crede realmente alla possibilità di svincolarsi dal peso delle apparenze sensibili, e delle illusioni di piacere che ne derivano, è in fondo già libera di avvicinarsi «all'invisibile, al divino, all'immortale, all'intelligenza, dove, giunta, potrà essere in realtà felice» (81a). Anche se le molte prove dell'immortalità fornite fossero fallaci, il calcolo razionale della

felicità, impostato nel *Protagora*, dovrebbe ormai essere corretto: condividere «le stesse illusioni del corpo e godere gli stessi piaceri del corpo» significa morire con lui, negare all'anima l'autonomia nel presente e la speranza nel futuro. La possibilità di un calcolo assai diverso si fa strada anche attraverso il dubbio che i ragionamenti sull'immortalità dell'anima siano inconcludenti, perché la posta in gioco è tale che vale la pena di impegnarsi in nuovi percorsi (90d-91c).

Le ultime indicazioni di Socrate segnalano il rischio di raffinato materialismo, che si annida nel considerare l'anima principio di armonia dell'intera vita psicofisica (come veniva considerato nell'ideale etico/estetico della *kalokagathia*). Se fosse solo armonia dell'insieme, essa «dovrebbe seguire questi elementi e non essere mai loro guida»; ma «l'anima fa proprio tutto il contrario, sia ch'ella diriga tutti questi elementi di cui alcuni vogliono sia costituita, sia che tutti li avversi; dirò così, da ogni parte, per tutta quanta la vita e in ogni modo li domini» (94c-d). Senza insistere troppo sul carattere composito dell'anima (che sarà invece al centro nelle analisi della *Repubblica* e del *Fedro*), accontentandosi di alludere ad un lavoro di armonizzazione interna, Socrate punta a stabilire un criterio gerarchico che assegni all'anima il ruolo di principio direttivo a se stante, in opposizione ai desideri dispersivi del corpo. Dominano in questo contesto i valori del distacco e della purezza che l'anima deve guadagnare a se stessa per poter affrontare le difficoltà della sua «seconda navigazione»: il viaggio agli elementi fondanti del sapere che spieghino il senso, la misura-armonia profonda cui tende la realtà. Di questo scenario possibile fa parte il giudizio finale delle anime, mito razionale che assume come fortemente verosimile l'idea del progressivo perfezionamento delle anime giuste nel quadro dell'immortalità, spiega le differenze di virtù tra gli uomini, incoraggia a percorrere fino in fondo il cammino dell'autonomia e del sapere, «perché bello è il premio e la speranza è grande». Con un ultimo tocco di ironia: tutta l'eloquenza del filosofo non riuscirà a impedire a Critone di preoccuparsi del suo cadavere *come se* non sapesse che Socrate, lui per davvero, tra poco non sarà più lì.

3. Oltre l'impotenza della virtù: il filosofo garante della felicità pubblica.

Che «il migliore» degli uomini, «e senza paragoni il più saggio e il più giusto» (119a), dovesse portare con sé la propria virtù, senza essere sicuro di riuscire a giovare seriamente ad altri e tantomeno a mettere ordine nel mondo, non poteva lasciare Platone del tutto soddisfatto. Il modello di virtù resistente e autarchico, patrimonio esclusivo di sapienza e di felicità racchiuso nella roccaforte dell'anima, ha un valore di garanzia irrinunciabile che Platone non dimenticherà mai di richiamare. Identificato con il cuore dell'insegnamento socratico, esso ha rappresentato un nucleo di ispirazione estremamente influente, quasi il simbolo dell'eudaimonismo filosofico, capace di coniugare indissolubilmente felicità e virtù e di allontanare per sempre i fantasmi della fortuna casuale e iniqua.

Per Platone, che intende certo custodire e trasmettere al di là del suo tempo questa importante eredità, si ponevano però almeno due problemi: l'immagine perdente di una virtù non spendibile socialmente e poco attraente per i più; il rischio di avvilitamento solipsistico di una felicità filosofica che rende gli individui eccellenti, ma sostanzialmente estranei a ciò che accade al di fuori del loro mondo, l'universo «sereno» dell'interiorità. Occuparsi della felicità di tutti è un dovere cui il filosofo non può rinunciare (se non vi è assolutamente costretto), pena la perdita di credibilità del patrimonio universale di sapere di cui dice di disporre e la perdita di efficacia del suo esempio (incomunicabile e inverificabile) di compiuta felicità.

Sulla linea di tensione che percorre la produzione platonica, tra il polo della virtù autoriflessiva e contemplativa e il polo della virtù pratico-operativa, capace di produrre un ordine felicifico di oggettiva armonia, si colloca la crisi del personaggio Socrate, messo a confronto con i suoi interlocutori culturalmente più agguerriti. Una crisi che Platone risolve collocando la virtù socratica in uno spazio sociale ipotetico, costruito interamente sulle istanze della ragione, come un grandioso esperimento mentale.

Si tratta naturalmente dell'ambiziosa utopia della *kallipolis*, la «città bella» della *Repubblica* (527c), sogno della ragione, ma anche modello normativo di straordinaria potenza per ogni progetto di integrazione tra giustizia e felicità.

La costruzione di questo spazio a misura di virtù, in cui Socrate potrà guadagnarsi una rivincita postuma sui suoi nemici, è la risposta a una sfida che emerge al culmine di crescenti difficoltà nel dialogo con interlocutori-simbolo delle più poderose minacce alla morale pubblica emerse nella ideologia della città. Il Callicle del *Gorgia* rappresentava soprattutto l'aspetto di incontenibile sensualità di una cultura dei desideri, sfociante, quasi senza rendersene conto, nella sopraffazione; nella *Repubblica* la tentazione della *pleonexia* assume connotati assai più precisi sul piano teorico della politica e dell'etica. La tesi di Trasimaco (interlocutore di Socrate nel libro I della *Repubblica* e poi osservatore silenzioso nel resto del dialogo) che la giustizia «è l'utile di chi è superiore» (338c; 339a), e poi, senz'altro, che è «l'utile del potere costituito» (338e-339a), schiaccia sulla logica autoconservativa del potere il valore etico della giustizia: questa dipenderebbe, in ogni caso, da quanto le leggi prescrivono e, dunque, da quanto i più forti vogliono che sia legge, allo scopo di mantenersi al potere, sfruttando la politica a proprio vantaggio.

Positivismo giuridico e psicologia delle motivazioni al dominio si combinano in un micidiale e realistico modello di analisi, che spazza via, come un'ingenuità da educanda, la pretesa socratica che i politici si mettano al servizio della felicità dei cittadini. «Tu credi che i pastori e i bovani vogliano il bene delle pecore e dei buoi e li ingrassino e li curino con uno scopo diverso dal bene dei padroni e loro proprio» (343b).

L'inverosimiglianza della virtù socratica sul piano dei fatti (dove si afferma la realtà delle logiche di potere che presiedono alla competizione politica) diventa una sfida teorica vera e propria nel dialogo successivo con Glaucone e Adimanto (fratelli di Platone), rappresentanti eccellenti e ben educati della migliore *élite* cittadina. A Socrate compete l'onere di dimostrare che la giustizia è davvero un bene per l'anima, senza passare in alcun modo per gli effetti di ricompensa sociale che ne derivano; solo così sarà possibile superare realmente la condizione schizofrenica di una cultura che valorizza la fama e l'apparenza della virtù, nel quadro di un tradizionale conformismo, mentre pratica e apprezza a tutti i livelli l'uso strategico dell'intelligenza, ai fini del successo e del potere personale. Se si assume, in modo più o meno esplicito, che il desiderio di sopraffazione è ciò che «ogni singola natura naturalmente persegue come un bene» (359c), cade ogni possibilità di rendere la virtù attraente, soprattutto per chi ritiene di possedere le qualità per vincere la gara: chi è in grado di «compiere l'ingiustizia senza pagare il fio» (359a) sarebbe uno sciocco a tenersi entro i confini del patto sociale, ad accontentarsi di una virtù che è solo l'amaro premio dei perdenti e che nessuno perseguirebbe se potesse rendersi invisibile con l'anello magico di Gige, mentre compie a suo vantaggio le azioni più riprovevoli (359c-360d). Curare le apparenze è la prima regola per ottenere il successo e la felicità; è così che l'uomo veramente giusto, chiuso nella certezza della sua onestà, può pagare caro il suo ingenuo disprezzo per l'immagine pubblica, mentre l'ingiusto sa che «si deve

volere non essere giusti, ma soltanto sembrarlo» (362a). La superiorità strategica dell'ingiusto emerge con evidenza nel quadro autocontraddittorio di una pedagogia sociale che non sa dare ragione dei suoi valori e si limita a riproporli retoricamente, lasciando ai giovani più capaci il compito di trarre le opportune conclusioni logiche su quale sia il comportamento «più utile per avere il meglio della vita» (365a-b).

Come può Socrate portare a termine il compito inaudito che gli viene assegnato (dimostrare che la giustizia è un bene che rende felice chi la pratica), in un simile contesto?

La dissoluzione del piano di valore della cittadinanza restringe il significato progettuale della cura di sé e della ricerca di felicità al perseguimento strategico e competitivo dei propri interessi. Neppure la scienza del bene e del male, indicata nel *Carmide* e nell'*Eutidemo* come risolutiva, potrebbe riuscire di qualche utilità se lo scenario non venisse genialmente ribaltato: il filosofo si mette a ricostruire la città dalle fondamenta, a cominciare dalla formazione dei membri della classe dirigente che, per essere adeguati al ruolo di difensori e garanti della felicità pubblica, dovranno dotarsi di una superiorità culturale indiscutibile, perseguendo fin da bambini le qualità indispensabili al loro ruolo. Obiettivo della nuova *paideia* sarà l'identificazione (*homoiototes*), l'amicizia (*philia*), l'accordo (*symphonia*) con la «bella ragione (*kalos logos*)» (401d). Sarà l'introiezione precoce e profonda del valore dell'armonia a rendere questi uomini realmente «belli e buoni», come il modello corrente della *kalokagathia* pretendeva che fossero, per definizione, gli uomini politici di successo. Essi assimileranno con la musica «l'ordine della legge», l'abito della legalità (425a), vorranno un ordine esterno conforme all'armonia della loro anima; solo allora saranno finalmente capaci di governare. La qualità culturale della classe dirigente e i suoi titoli di merito nei confronti della città costituiscono una premessa indispensabile per ripensare la felicità come valore comune, entro un quadro normativo comune.

Dal momento in cui ottiene, su questo punto, il consenso dei suoi interlocutori eccellenti, Glaucone e Adimanto, Socrate può procedere alla costruzione di una complessa logica relazionale che dovrà allontanare per sempre le minacce della *pleonexia*. Non si tratta soltanto di rintracciare i criteri dell'ordine e della giustizia, ma di costruire le condizioni di una felicità su misura per i meriti e le aspettative di tutti, che non lasci risentimenti e che non offra più alcun appiglio alle tentazioni dell'ingiustizia.

Ricompone le ragioni della felicità individuale e collettiva, ricostruire nella forma di un «bene proprio» la socialità dell'uomo, richiede una più attenta considerazione dei caratteri del desiderio e della diversità degli oggetti capaci di soddisfarlo. Platone si muove oltre il socratismo rompendo il *cliché* di un modello di virtù in teoria valido per ogni tipo di uomo, in realtà incomprensibile ai più e praticabile solo da uomini eccezionali. Più forme della virtù e della felicità dovevano poter esser esibite come modelli per permettere a uomini di diverse qualità e aspirazioni di riconoscersi nella loro idealità; ma innanzitutto il valore di integrazione dell'armonia andava trasferito dagli individui alla città, perché solo nella dinamica interattiva delle relazioni sociali essi potessero attingere la percezione di un'identità completamente realizzata. Gli uomini della *kallipolis* dovranno credere in ogni modo che sia così, anche se per ottenerlo si dovesse convincerli con una «nobile menzogna» che sono nati direttamente dalla terra, madre comune, che li ha resi fratelli e complementari tra loro (414b-415d). Quello che nel mito è la differenza di qualità delle tre razze (uomini d'oro, d'argento, di bronzo), nella logica di costruzione della *kallipolis* (sviluppata nel libro IV) è un criterio selettivo, che compendia funzionalità ai bisogni della città e disposizioni individuali (intellettuali e

affettive) di merito.

L'analisi delle virtù socialmente rilevanti non si discosta apparentemente dal quadro dell'etica tradizionale, che riconosceva nella temperanza (*sophrosyne*), nel coraggio (*andreia*) e nella sapienza (*sophia*) i fattori di qualità del carattere. La novità consiste nel fatto che la misura del loro valore non è più l'autoriferimento, ma dipende in prima istanza dalla funzionalità ai ruoli sociali distinti e complementari di cui la città ha bisogno: sono le richieste di ruolo a fornire agli individui il primo criterio di utilizzo delle proprie disposizioni naturali; è la capacità di contribuire al bene pubblico il banco di prova della virtù.

La priorità dell'intero sulle parti è l'assunzione etica che individua il livello di responsabilità dei fondatori della *kallipolis*: nessuna componente sociale, per quanto eccellente, potrà pretendere un privilegio di principio che le assicuri uno speciale diritto alla felicità, ma ciascuna dovrà ottenere il riconoscimento dei suoi meriti in stretta relazione al suo ruolo nell'armonioso funzionamento della città. Come segnalano le obiezioni di Adimanto all'inizio del libro IV, in questo paradossale rovesciamento della logica del potere saltano prima di tutto le garanzie per i migliori, che si vedono negato il diritto di perseguire il proprio vantaggio nello spazio pubblico: essi riceveranno solo un modesto salario per le loro prestazioni e verranno del tutto privati del diritto di possedere cose preziose. Socrate sta prospettando una risposta assai complessa sulla garanzia di felicità per tutti, e il primato funzionale dell'intero sulle parti ne è soltanto la premessa: quando l'analisi delle virtù «sociali» avrà sviluppato a tutto campo il rapporto tra funzioni e qualità richieste alle singole classi, si tratterà di mostrare quali forme di equilibrio interiore potranno esprimersi nell'esercizio delle virtù-funzioni. L'anima e la città sono unite da un rapporto di simmetria che permette l'integrazione degli individui nei ruoli: alle tre classi funzionali previste nella città (i governanti, i difensori, i produttori) corrispondono tre istanze psichiche (la parte pensante, la parte passionale-eroica, la parte passionale-desiderante) armonizzabili tra loro in forme diverse di equilibrio; i tipi umani che ne derivano avranno una preminente disposizione etica e attitudinale, determinata dall'istanza psichica in ciascuno di essi dominante. Così ciascuno sarà chiamato a fare ciò che può fare meglio e potrà dirsi realizzata la vecchia formula dell'etica tradizionale, «fare le cose proprie» (*ta heautou prattein*), dare il meglio di sé. Questa formula permette ora di identificare la giustizia, virtù del sistema politico, che distribuisce quote di bene, forme di felicità.

La saldatura tra qualità di ruolo e dinamiche psichiche permette, infatti, al Socrate platonico di confermare la validità del modello di integrazione anche sul piano della felicità individuale: se il desiderio dominante, su cui si struttura l'identità dell'anima, dispone a concepire la felicità in modi diversi, la regola distributiva del *ta heautou prattein* permetterà allora a ciascuno di cogliere «i piaceri più diversi» e anche «i più appropriati» (586d-587a), ricercando il sapere, la gloria o i doni della prosperità guadagnata in giusta misura con il lavoro. Purché ciascuno, perfezionandosi nella sua virtù, acquisti un autentico senso di sé e dei suoi limiti, perseguendo, nel quadro di reciprocità delle relazioni sociali, la forma di riconoscimento più adeguata alle sue possibilità e ai suoi meriti: «e così, mentre la città tutta cresce nel buon governo, si lasci pure che a ciascuno dei gruppi la natura conceda di ottenere la sua parte di felicità» (421c).

Ma in che senso la felicità ripartita socialmente risulterà più adeguata alle singole parti? Non si tratta di un *escamotage* con cui Platone tenta di dissimulare la logica organicistica del suo sistema, come pensa chi vede nella città ideale della *Repubblica* la madre di tutti i totalitarismi. La saldatura tra giustizia e felicità, nella *kallipolis*, è pensata in modo capillare e pervasivo. I benefici che

ciascuno trae dall'esistenza di una rete di reciprocità ben fondata non si limitano alla fruizione di abilità diverse e complementari alla propria; la giustizia, diventata virtù di un sistema di relazioni, si presenta come la risultante di uno scambio sociale altamente remunerativo per i singoli, che vi trovano principalmente uno spazio di riconoscimento e di valorizzazione della propria diversità motivazionale.

Dal punto di vista etico, i vantaggi sono ancora più grandi di quanto permetta di vedere la prospettiva motivazionale in senso stretto: attribuendo a ciascuno il compito che può svolgere meglio, anche i cittadini che non sarebbero in grado di concepire autonomamente le finalità comuni del bene pubblico potranno usufruire di una sorta di *logos* collettivo, elaborato dal gruppo, unanimemente riconosciuto, dei migliori. «Governanti e governati» devono avere «la stessa opinione su chi debba comandare» (431d-e), ovvero, la democrazia va corretta con un criterio meritocratico, ma il consenso sull'ordine politico è indispensabile perché la città sia «una» nei suoi valori e la differenza di ruolo non intacchi l'uguaglianza (*isonomia*) tra i cittadini. Subordinandosi a chi è migliore, tutti obbediranno al principio razionale su cui si basa l'equilibrio interno; non penseranno in termini di «padroni» e «schiavi» (463a-b) il rapporto con il potere politico, ma si sentiranno reciprocamente simili (*homoioi*) e amici (*philoï*), in quanto governati «dal medesimo principio che governa l'uomo migliore» (590c-d).

Ciascuno potrà così spingere al massimo la vocazione perfezionista della parte migliore di sé e la virtù (una sola, secondo il modello socratico) potrà modularsi a più voci nella sinfonia della giustizia. Le «tre note dell'armonia» risuoneranno in modo che ogni individuo disponga di «ordine interiore e amicizia con se stesso» (443d), esattamente come per l'anima socratica racchiusa nella sua solitudine; ma qui la virtù non ha più bisogno di eroismo e a nessuno è richiesto di essere Socrate per potersi considerare virtuoso. Tutto dipenderà dall'ordine intrinseco della città giusta.

È così che Socrate si permette di sfidare il buon senso con tre tesi paradossali: l'abolizione della proprietà e della famiglia per chi dirige la città e non deve avere interessi privati; l'uguaglianza delle donne, che risponde al criterio assoluto di una radicale meritocrazia, indifferente alle peculiarità del genere sessuale; la necessità «logica» del governo dei filosofi.

La complessa operazione con cui Platone ha condotto il suo personaggio a riguadagnare lo spazio sociale dell'azione si regge in effetti su una pretesa iperbolica, che è anche il punto di massima fragilità del sistema: al filosofo (o meglio, al ristrettissimo gruppo sociale delle «nature filosofiche», opportunamente selezionate) la città deve affidarsi completamente, considerando l'amore esclusivo che egli porta alla verità una garanzia di totale disinteresse nell'esercizio del potere e l'insaziabilità della sua volontà di sapere una via d'accesso al valore assoluto del Bene. La rinuncia ad ogni interesse privatistico, ottenuta con l'esclusione della proprietà e dei legami familiari per le due classi dirigenti (gli amanti dell'onore della seconda classe e gli amanti del sapere della prima) sembrerebbe quasi pleonastica per i filosofi, modellati su una forma di desiderio così peculiare da rendere irrilevante l'attrazione di ogni altro piacere: le nature filosofiche «amano sempre una disciplina che sveli loro un po' di quell'essenza che permanentemente è, che non subisce le vicissitudini della generazione e della corruzione» (485b). Ma anche questo amore assoluto per il sapere, capace di escludere ogni altro desiderio quando è messo in condizione di realizzare la sua vocazione, può corrompersi nel modo peggiore quando è costretto a ripiegare su oggetti inadeguati: «le anime naturalmente megliodotate, se ricevono un'educazione cattiva, divengono estremamente cattive» (491e). Nell'eroticismo insaziabile del tiranno, il peggior tipo d'uomo (571a sgg.), si esprime

l'alter ego inquietante del filosofo.

Tutto si tiene, dunque, *solo* nella cornice ideale della *kallipolis*: qui il filosofo può assumersi pienamente la sua responsabilità di garante della felicità pubblica, funzionario del Bene, capace di tradurre in criteri operativi i modelli di coerenza con cui è possibile pensare la realtà; il suo amore per la conoscenza lo collocherebbe automaticamente sul piano «generativo» del Bene, spingendolo a pensare, aldilà dell'imperfezione dell'esistente, le potenzialità costruttive dei modelli teorici, delle idee, dei principi d'ordinamento razionale. Ma chi può credere all'esistenza di simili sacerdoti? Enunciando la necessità «logica» del governo dei filosofi, Socrate si aspetta, come è ovvio, che «un'ondata di risate» lo sommerga «nel ridicolo e nel disprezzo» (473c). La massa, che non può mai essere «filosofa» nel suo insieme (494a), non saprebbe comunque riconoscere nemmeno un santo, ma vede benissimo come i falsi sapienti (magari «nature filosofiche» traviate) «disonorano la filosofia» (495c), compromettendone l'immagine con ogni volgarità.

4. *La felicità del filosofo sta nell'«eros».*

Un vero filosofo, che fosse miracolosamente riuscito a coltivare in solitudine la sua vocazione e a conservare uno sguardo puro e tagliente sulla realtà, non avrebbe nessuna possibilità di successo, presentandosi come candidato al governo, di fronte ad un pubblico corrotto. Torna così l'ipotesi di un ritiro onorevole. Se, «avendo calcolato e compreso tutto questo, se ne rimane tranquillo ad attendere alle cose sue», a dedicarsi, cioè, a ciò che gli appartiene veramente, egli potrà restare «lieto al pensiero che, puro da ingiustizie e da opere empie, vivrà la sua vita terrena e se ne distaccherà con bella speranza, sereno e ben disposto». Farà «come chi sorpreso da un temporale si ripara sotto un muricciolo dal polverone e dalla burrasca sollevati dal vento» (496e). Non è «il massimo» (497a) per il filosofo platonico, segnato da una vocazione irrinunciabile a mettere ordine nel mondo e, in qualche modo, umiliato dalla prospettiva di «formare soltanto se stesso» (500d), subendo, per sovrappiù, il potere altrui. Ma la tentazione del muretto è molto più che una soluzione di ripiego. La possibilità di una vita interamente dedicata alla filosofia, una vita teoretica libera da tutte le faticose mediazioni con la realtà, è la condizione che meglio corrisponde a ciò che il filosofo può immaginare come stato di felicità. Nel mito della caverna, Platone ci dà un'idea precisa della distanza che separa l'universo mentale del filosofo dai modi comuni di pensare la vita: è come se un prigioniero, legato e costretto a vedere solo ombre sul fondo di una caverna, fosse improvvisamente «sciolto, costretto di colpo ad alzarsi, a girare il collo, a camminare, a guardare verso la luce» (515c). Il suo sguardo, libero di colpo dall'inganno delle apparenze, mette a fuoco un altro ordine di realtà, determinando in lui una trasformazione irreversibile. La difficoltà comunicativa domina da quel momento le sue relazioni con gli altri (con esiti catastrofici, se tenta, da ex prigioniero, di trasmettere la sua visione liberatoria a chi è affezionato alle sue catene) ed è evidente che ben poca soddisfazione potrà dargli «discutere sulle ombre del giusto» (517d) con chi non ha la minima idea di cosa sia la giustizia.

Fuori dalla *kallipolis*, dove il filosofo è quasi schiacciato sulla sua funzione e come costretto, dall'iniquità del mondo, a sporcarsi la mente con «l'odio» (500c), il suo pensiero è libero di proiettarsi nella dimensione ideale pura che è esclusivamente sua. Se la città reale è incapace di riconoscerlo, non è il caso che si lasci distruggere come Socrate: gli basterà abitare la «città bella» nel pensiero, esercitando la mente con chi è simile a lui nelle intenzioni e nei desideri; dietro il

muricciolo c'è forse l'Accademia platonica, situata, nella realtà, fuori delle mura di Atene, ben lontana dall'*agorà* della politica e degli affari. Con il tema della vocazione alla morte, Platone enunciava nel *Fedone* una prospettiva di estraneità permanente per il filosofo, che si mantiene anche nella cornice di massima integrazione possibile della *Repubblica*, e trova forse la sua collocazione più propria (dopo i fallimentari tentativi di azione politica di Platone) nella vita in comune dei filosofi accademici.

Questo destino teoretico non può essere, evidentemente, esemplare per gli altri tipi di uomo e la cittadella dei filosofi non è un modello di giustizia. La psicologia del filosofo rappresenta, però, per Platone, la forma di equilibrio migliore che un uomo possa concepire, un modello di armonia interiore valido per eccesso, in cui si deve leggere il limite delle possibilità antropologiche. La dinamica interna da cui si genera la sua virtù, e in cui si creano le condizioni della sua felicità, è dunque, in qualche modo, uno specchio ottimistico di ciò che potrebbe avvenire a tutti, se fossero in grado di superare i piani bassi dell'esperienza psichica. Solo al livello dell'esperienza filosofica è possibile infatti apprezzare, nel suo significato reale, il ruolo dell'*eros* nella vita dell'anima. La forza dei desideri è ben nota. E potrebbe sembrare, stando alla logica della *Repubblica*, che solo incanalandoli verso obiettivi funzionali socialmente praticabili si possa mettere un freno al loro disordinato e rovinoso dilagare; potrebbe sembrare che, in nome dell'ordine e dell'armonia, alla ragione spetti un compito eminentemente censorio. Ma il modo in cui l'*eros* entra nella costituzione dell'identità del filosofo (tema continuamente riproposto, anche con l'eroticizzazione della figura di Socrate) indica con chiarezza che i moventi passionali emergenti nella vita dell'anima sono qualcosa di più di un disturbo al lavoro di sistemazione ordinata della ragione. L'armonia dell'anima dipende piuttosto dalla qualità del nesso che la ragione è in grado di stabilire con le sue componenti emotive. Nel *Simposio* e nel *Fedro*, dialoghi dedicati alla formazione e all'identità del filosofo più che ai suoi compiti politici, l'asse su cui si muove la vita dell'anima appare decisamente spostato dal referente equilibratore della ragione a quello squilibrante del desiderio.

La figura demonica di Eros, nel *Simposio*, incarna una condizione psicologica di privazione e di esilio, in cui il desiderio si manifesta come forza trainante, capace di mobilitare risorse nascoste e di rintracciare ovunque ciò che manca alla povertà e all'infelicità del presente. Per chi si identifica con il demone, amare significa desiderare qualcosa che è sempre al di là di ciò che si possiede: significa essere perennemente inquieti, pensare ogni cosa, e in particolare se stessi, con il distacco, quasi il disprezzo, di chi ha sempre in mente qualcosa di meglio, ma soprattutto significa cercare ovunque, dentro e fuori di sé, lo stimolo vitale della bellezza per immaginare il possibile aldilà del reale. La sensibilità alla bellezza è rivelatrice. Nell'anima essa appare da un lato il segnale di un bisogno non codificabile, sempre eccedente rispetto agli oggetti che l'attirano, dall'altro un vettore di possibilità creative, secondo la formula «generare nel bello» usata dalla sacerdotessa Diotima nel dialogo con Socrate: feconda è solo l'anima innamorata.

Nel *Fedro* il potere rivelativo della bellezza investe più direttamente l'identità del filosofo: l'amore per ciò che è bello si carica di un tale intensità da diventare una forma di follia che gli altri non possono comprendere. Nell'analisi che Socrate conduce attraverso il celebre mito dell'anima - biga alata, l'innamoramento, nelle forme estreme che a tutti appaiono pura follia, si rivela un'esperienza fondamentale per giungere alla verità di se stessi: precipitata nell'opacità dell'esistenza fisica, l'anima non riesce a ricordare il mondo di idealità e di armonia da cui proviene, fino a quando l'incontro con «qualcuno» non le riporta alla mente un'immagine viva e

potente di quanto ha perduto. Nella relazione amorosa si gioca poi la possibilità per gli amanti di esprimere il meglio di sé, ciascuno incoraggiato dallo sguardo idealizzante dell'altro, che scopre tesori nascosti nell'essere amato, proiettando in lui il suo desiderio di bellezza. Poco importa che a volte si tratti di un'illusione. Platone preferisce pensare a una scoperta e a una rivelazione, valida in ogni caso per chi ama.

Cosa comporta tutto ciò per la felicità del filosofo?

Innanzitutto una dislocazione permanente sul piano dell'inquietudine, che è il cuore della sua passione intellettuale. La via di fuga dall'ignoranza, inaugurata con la formula socratica del «sapere di non sapere» è proiettata da Platone in un'apologia del desiderio di verità, che si esprime compiutamente nella ricerca dialettica: la competenza specifica del filosofo nella *Repubblica*, identificata nel *Fedro* con quell'amore «delle distinzioni e delle sintesi» che rende capaci «di pensare e di parlare» (266b), guardando in alto a modelli di assoluta coerenza e bellezza.

In secondo luogo, ne deriva la valorizzazione di una componente emotiva interna alla ragione, che dà un ruolo decisivo all'amicizia filosofica come modello di relazione ad alta intensità affettiva. Le intenzioni che i due protagonisti del *Fedro* (Socrate e il suo più giovane amico Fedro) maturano dialogando, in un bel prato alla periferia della città, sull'amore e sulla possibilità di educare parlando, scaturiscono dalla corrente di attrazione reciproca che li tiene insieme a discutere, premiando i loro sforzi con l'accordo e con lo stimolo a pensare ancora. La città potrà rifiutarsi di venire investita del progetto di armonia e di bellezza, concepito da menti affini e complementari come un servizio e un dono. La comunità filosofica resterà allora il solo luogo di socialità alternativa in cui il filosofo potrà vivere la sua felicità nel «gioco serio» che lo appassiona, aspettando l'emozione sempre nuova di una scintilla di verità scaturita «dopo un lungo periodo di discussione sull'argomento» e una «vita vissuta in comune» (*Lettera VII*, 341d).

5. Felicità di ripiego, ma per tutti.

Che ne sarà degli altri? Non c'è dubbio che, per Platone, abbandonati a se stessi, gli uomini diversi dal filosofo ben difficilmente potranno trovare la strada della virtù e della felicità. Ma oltre a ciò, un pessimismo antropologico piuttosto inquietante emerge dallo scenario oltremondano del libro X della *Repubblica*, l'ultimo, dove Platone rappresenta la scelta che le anime fanno del loro destino prima di reincarnarsi in una nuova vita. È in gioco il valore dell'esperienza fatta nelle vite precedenti, dove ciascuno si è formato una capacità di giudizio attraverso passaggi più o meno agevoli, conquiste più o meno sofferte. La trasmigrazione ripetuta dovrebbe predisporre a capire in anticipo le possibilità di riuscita di una nuova vita (cioè il suo tasso di giustizia potenziale). Ciò che si ricava dal comportamento delle anime è invece che l'esperienza, in genere, aggiunge poco alla capacità di valutazione: lanciate a caso le «sorti» dalla mano divina, in questa grande lotteria della vita, vuoi per la fretta, vuoi per la complessità di un calcolo di convenienza, in cui agiscono mescolati insieme innumerevoli fattori (lunghezza dell'esistenza, ricchezza, potere, bellezza, affetti), la maggior parte delle anime in attesa di reincarnarsi sceglie la sorte caduta più vicina. Ma il dato più sconcertante è che il tipo di sorte peggiore, una vita da tiranno, viene scelta dall'anima dotata delle migliori *chances*: quella che sceglie per prima e viene dritta dal cielo, dove ha goduto per la vita precedente, trascorsa rettamente, in un regime ben ordinato, dove «per abitudine, senza filosofia» (619c-d) ha vissuto in armonia e con giustizia. Dunque, chi non ha acquisito, come il filosofo, la

capacità di regolare dall'interno (con una chiara coscienza del bene e del male) la sua condotta, non potrà conservare la giustizia come possesso autonomo permanente. Tutta la strategia armonizzante della *kallipolis*, dove ciascuno doveva essere giusto restando se stesso, sembrerebbe destinata ad incidere soltanto sui comportamenti, senza lasciare traccia nell'anima.

Nelle opere tarde, lo scenario ottimizzante e ottimista della *Repubblica* è ormai lontano. Platone scioglie le ambiguità della città ideale, con una chiara revisione nelle *Leggi*, dialogo in cui un nuovo protagonista, l'Ateniese, si assume il compito di costruire una città, che era stato di Socrate. L'obiettivo centrale è confermato: cercare «quali leggi rendano *uno* lo stato quanto maggiormente è possibile» (739d; da confrontare con *Repubblica* 462b-e), ma non si confida più sul fatto che i cittadini, o almeno la parte migliore di essi (le prime due classi della *Repubblica*) possano assumere come propria convinzione e stile di vita il principio che «davvero comuni sono le cose degli amici» (739c). In questo stato, «secondo rispetto all'ideale dell'unità» (739e), l'armonia dell'insieme non richiederà affatto un'assimilazione profonda di principi; in un certo senso, gli uomini verranno accettati di più per quello che sono, senza pretendere che il loro orizzonte mentale si allarghi all'universalità dei fini collettivi.

Quanto al rischio del privatismo (principale minaccia all'ordine politico di Platone) basterà che chi gode di un lotto di terra lo *consideri* parte della «proprietà comune a tutto lo stato» (740a), assumendo un debito di riconoscenza e di cura per quanto gli è stato dato dalla patria-madre. La garanzia sulla compatibilità e l'armonia dei comportamenti richiederà invece una cura continua e pervasiva che non potrà lasciare alcuno spazio all'autonomia decisionale dei singoli, bene che qui Platone attribuisce solo a «dèi o figli di dèi» (734d).

La strategia armonizzante delle *Leggi* si dispiega a partire dal presupposto che l'uomo sia «un meraviglioso giocattolo fabbricato dagli dèi» (644d), che si muove sotto l'azione di molteplici fili; solo uno di essi (quello d'oro, che corrisponde alla ragione) ha la duttilità per indirizzare con «dolcezza» il comportamento ai suoi giusti fini; gli altri, rigidi fili di ferro, che lo tirano disordinatamente da ogni parte, rispondono alla logica di due «consiglieri opposti e dissennati» (644c), il piacere e il dolore. Tener conto di questo significa sapere in anticipo che solo in casi rarissimi si potrà contare sulla duttile autonomia della ragione, mentre il piacere e il dolore non potranno mai essere ignorati come moventi di fondo del comportamento. La felicità, pensata al livello di consapevolezza permesso da queste componenti motivazionali, non può avere orizzonte più ampio del gioco: «trascorrere così la propria vita giocando nel modo migliore possibile» (803c), stare lontani dalla guerra, vivere in pace, «giocando il proprio gioco, facendo sacrifici, cantando, danzando» (803e), è questo il massimo che si possa desiderare per loro. Una gigantesca macchina persuasiva e condizionante si incaricherà di supplire ai difetti di ingenuità di queste psicologie elementari, simili a quelle dei bambini. Si tratterà di agire molto precocemente, perché essi possano assimilare a livello psicofisico quell'armonia che pochi possono comprendere nella sua interezza con la ragione. La «tranquillità d'animo», quello stato mentale che tutti attribuiscono al dio, cui non può fare a meno di aspirare chi desidera «essere simile alla divinità» (792d), sarà il valore di riferimento, trasmesso e radicato in tutti come «carattere», per «effetto di abitudini» (792e). Si partirà dai bambini sotto i tre anni, anzi dai neonati, anzi dalle donne in gravidanza (791d-792e), per allontanare il più possibile le emozioni negative (ma anche l'eccesso di piaceri), promuovendo, con la tranquillità, una dolce aspettativa verso l'esperienza a venire; su tutti agirà il potere euritmico della musica, dei cori, delle danze, che darà a ciascuno una sensibilità istintiva alla dissonanza e

all'armonia, sviluppando il piacere di interagire «sinfonicamente» con gli altri. Tra le terapie «dolci» di condizionamento avrà un ruolo importante la «retorica buona» (teorizzata già nel *Gorgia*, nel *Fedro*, nel *Politico*, qui rappresentata, in particolare, dai preamboli alle leggi), come tecnica persuasiva avvolgente e preventiva che agisce sul modo di pensare le leggi, di farsene una ragione, restando al proprio livello, senza identificarsi e senza comprendere la logica di stabilità che le ispira.

La nuova psicologia risultante dal condizionamento farà perno su un'unica ripulsa: il rifiuto dell'egoismo (730e), inteso come «eccessivo amore di sé», che deborda dai limiti di quel sentimento naturale con cui «ogni uomo ama se stesso» (731e), spingendo uno a concepire «l'idea fissa che alla verità deve sempre preferire se stesso e le proprie cose» (732a). Platone fissa qui, in una forma che diventerà esemplare nella cultura occidentale, l'opposizione tra due tipi di amore di sé e la necessità assoluta di porre un limite alla degenerazione egoistica dell'autoriferimento. Questa istanza può essere compresa a diversi livelli, anche se solo chi ama il sapere potrà leggere un riferimento all'ideale perfezionista del Bene nella prescrizione di seguire sempre, senza invidia, «chi è migliore di lui» (732b). Anche l'«euritmia» praticata nella città delle *Leggi* deve essere letta a due livelli per capire in che senso resti una strategia di felicità: al livello dei soggetti semplici che vi sono immersi, essa garantisce un vissuto privo di tensioni, uno scorrimento gradevole e senza scosse di tutti i momenti della vita; al livello di verità accessibile solo a chi tira, dietro le quinte, i fili della macchina, la città delle *Leggi* si inserisce nel quadro euritmico del cosmo, che costituisce l'oggetto di analisi di un altro dialogo, il *Timeo*. Il filosofo, qui rappresentato in veste di mediatore occulto dell'armonia celeste, in un quadro continuamente minacciato dal disordine di movimenti meccanici e «necessari» (legati ciascuno a una forma consequenziale di necessità), non si porrà più il problema di rendere conto della validità dei suoi criteri ai cittadini, declassati paternalisticamente a oggetti di cura.

6. *L'ultima parola sulla vita buona: i piaceri puri.*

I referenti reali di Platone, nell'elaborazione che caratterizza le sue ultime opere, sono coloro che ragionano con lui di «vita buona», cioè dello stile di vita più adeguato a garantire la felicità per chi è in grado di pensare.

Il *Filebo* con ogni verosimiglianza ci offre la trama di una discussione interna all'Accademia sul tipo di disposizione interiore capace di «rendere felice la vita a tutti gli uomini» e l'ultima parola di Platone (e del personaggio Socrate) sull'argomento. Le posizioni in gioco sono, da un lato, una forma di raffinato edonismo a base naturalistica, rappresentato nel dialogo da Filebo, dall'altro il rigorismo estremo dei negatori del piacere come valore. L'ideale di «vita mista», «degnata di scelta e insieme buona» (33d), che nasce dalla discussione, è di estremo interesse per comprendere come dal platonismo accademico sia scaturita la prospettiva dell'ideale contemplativo puro, da praticare come forma di felicità più adeguata al filosofo. Socrate discute la tesi dei «nemici di Filebo» (identificabili con la posizione dell'accademico Speusippo), negatori di ogni realtà al piacere, in quanto cessazione di mali, «fuga dal dolore» (44c); contro di loro fa agire l'esperienza dei «piaceri puri», derivanti «da mancanze non percepite e non dolorose» (51b), che riempiono gratuitamente e inaspettatamente di gioia. Si tratta di piaceri che nascono nell'anima dalle percezioni di «colori che vengono detti belli», di «figure», di «odori», di «suoni» non piacevoli in quanto legati alla realtà

fisica di oggetti (per esempio «la bellezza di esseri viventi o di pitture», 51e), ma in quanto godibili di per sé, «soltanto in rapporto a se stessi» (51d). Il rimando a «mancanze non percepite», associato alla gioia che nasce dalla bellezza, evoca discretamente l'esperienza dell'*eros* (legata al bisogno inconscio di bellezza), ma nel contesto serve in primo luogo a tracciare una linea di demarcazione tra i piaceri che si espongono comunque al biasimo dei rigoristi e l'area privilegiata di un'esperienza che sembra arricchire l'anima senza crearle (né presupporre) forme di dipendenza.

Il quadro si chiarisce man mano che l'analisi si avvicina al livello dei principî. Il piacere, come esperienza soggettiva, sembra offrire un criterio immediato e sicuro per identificare il bene. È la vecchia tesi dell'edonismo sofisticato, qui riproposta in una forma «scientifica» (attribuibile al matematico eminente Eudosso), con riferimento alla naturalità della tensione che spinge tutti gli esseri viventi a ricercarlo (11b), in quanto segno sicuro di orientamento per ciò che serve alla propria vita. Il percorso argomentativo di Socrate si preoccupa di fissare in primo luogo la dipendenza del desiderio di qualunque cosa dalla memoria, che fissa il ricordo di precedenti soddisfazioni, rivelando che «appartiene all'anima ogni slancio e desiderio, cioè la guida di ogni essere vivente» (35d); a partire da qui, si assicura il consenso sulla necessità di chiamare vero solo un piacere effettivamente legato al «bene» del soggetto, che è il fine della sua azione (38a-39a). Ciò consentirà a molti piaceri di «coabitare con l'intelligenza» (63b) e senza dubbio di accettare la validità dei «piaceri necessari» (62e), che segnalano agli esseri viventi i bisogni essenziali alla loro vita (fame, sete, sessualità); ma non potrà evitare che l'intera gamma dei piaceri legati al fluire delle sensazioni fisiche venga destituita di ogni consistenza ontologica, in base alla distinzione tra il principio della *ghenesis* (generazione) e quello dell'*ousia* (sostanza reale). Qui i rigoristi hanno ragione: se il piacere è un processo (poiché va da una mancanza a un riempimento), il suo valore dipende esclusivamente da quello della sostanza verso cui si muove (54c); se questo è uno stato provvisorio di soddisfazione che dovrà dissolversi per generare ancora piacere, è evidente che il processo del piacere «non ha alcuna sostanza» (54d). La scelta dei beni oggettivi da perseguire dovrà mettere al primo posto la verità della misura (ben salda nella sua realtà di sostanza), al secondo posto la proporzionalità (l'armonia che l'accompagna), al terzo e quarto posto l'intelligenza in grado di comprenderle e le scienze specifiche adeguate alla comprensione di campi parziali di conoscenze. La tesi rigorista, che assegnava il primato assoluto all'intelligenza in un modello di vita esclusivamente dedicato alla ricerca intellettuale, sembrerebbe riportare una vittoria schiacciante, ma piuttosto deprimente, sui sostenitori del piacere. La comparsa dei «piaceri puri» al quinto posto della scala del bene ci fa tirare un sospiro di sollievo: è questa la via d'accesso alla vita contemplativa, questo il passaggio che permette di concepire l'attraenza del bene senza punire il desiderio di felicità. La consolazione dei piaceri puri che «accompagnano alcuni le scienze, altri le sensazioni», stimola e sorregge l'anima in momenti diversi del suo percorso, da quando ancora non sa perché la bellezza le dà piacere a quando cerca consapevolmente l'emozione della scoperta intellettuale. Se «la potenza del bene si è dunque rifugiata nella natura del bello» (64e), la vita veramente buona non potrà essere altro che quella dedicata a questo tipo di piacere. Gli altri piaceri, in primo luogo quelli «necessari», derivanti dalla soddisfazione di bisogni essenziali, troveranno accoglienza nella misura in cui si inseriscono all'interno di una strategia di vita razionale, ma resteranno privi di consistenza agli occhi del filosofo, che non vi può cercare la *sua* felicità.

L'ideale teoretico di vita è rappresentato nel *Teeteto* con la figura emblematica del proto-filosofo Talete, caduto (e sbeffeggiato) perché camminava immerso nella contemplazione delle stelle (173a-

175b). Con buona dose di auto-ironia, Platone allude così ad una definitiva presa d'atto della distanza tra il mondo interiore del filosofo e gli interessi degli uomini comuni, ma questo non sembra negare del tutto la vocazione del filosofo a operare; le norme che egli trae dai suoi modelli razionali vanno ad iscriversi nell'ambito di tensione tra reale e ideale di un mondo sdoppiato, che richiede almeno la sua illuminazione teorica. Pur mirando al divino, la vita contemplativa in versione platonica è iperattiva, ancora molto lontana dalla sovrana indifferenza del saggio che dominerà le filosofie ellenistiche. Il pensiero del filosofo «se ne vola via dovunque, come dice Pindaro, nelle profondità della terra e la superficie misurando, e investigando sotto ogni aspetto tutta la natura di ciascuno degli esseri nel suo insieme, senza mai abbassarsi a nessuna delle cose vicine» (173e-174a).

1. *Il bene proprio dell'uomo.*

Felicità è il nome del bene.

Aristotele non potrebbe essere piú esplicito nell'indicare (nel libro I dell'*Etica Nicomachea*) l'assoluta identità di oggetto tra scienza etica e ricerca pratica della felicità.

Esaminiamo il problema dal lato della scienza: in qualunque ambito ci interroghiamo su cosa sia «bene», vediamo che esso occupa indiscutibilmente la posizione del «fine» in vista del quale vengono compiute le azioni, fungendo anche da criterio per la selezione delle procedure tecnicamente piú appropriate. Da questo punto di vista, la scienza piú importante sarà quella capace di indicare i criteri di utilizzo delle altre: una scienza «architettonica» come la politica, che nel «suo fine abbraccerà anche quelli delle altre scienze», avendo di mira «il bene propriamente umano (*t'anthropinon agathon*)»; una scienza che coincide con l'etica, in quanto il bene del singolo, di cui essa si occupa, si identifica in senso immediatamente «politico» con il bene dell'uomo (1094a27-b11).

Chi cerca il bene dal lato pratico, lo individua nella felicità (*eudaimonia*), che la chiami «vivere bene (*eu zen*)» o «aver successo (*eu pratein*)», e qualunque oggetto o condizione-valore scelga per identificarla (piacere, ricchezza, onore, salute). Come fine in vista del quale tutte le azioni si compiono, la felicità compendia e subordina a sé gli altri fini, senza ammetterne altri al di sopra di sé; come nella formula del *Simposio* platonico, essa appare, così, come il bene supremo e piú perfetto, «degnò di perseguirsi per se stesso» (1097a30-31) e, in quanto raggiunto, perfettamente autosufficiente: «la felicità è manifestamente qualcosa di perfetto e di autosufficiente, essendo il fine delle cose che sono oggetto d'azione» (1097b20-21). Sia lo scienziato che l'uomo pratico riconoscono in lei l'acquietamento delle loro tensioni; l'unica differenza tra i due percorsi consiste nel grado di consapevolezza e di perizia tecnica con cui la ricerca del fine viene condotta.

Presupposto di entrambi è l'esistenza di un fine ultimo, capace di orientare la scelta degli obiettivi intermedi: se non esistesse un «bene supremo», «il desiderio sarebbe vuoto e inutile» (1094a21-22), un'infinita rincorsa senza senso che non permetterebbe né allo scienziato di parlare del bene né all'uomo comune di agire in vista della felicità. Cosa comporta l'identificazione della felicità con il bene proprio dell'uomo? Innanzitutto l'esclusione dall'analisi etica di un bene che non assuma l'uomo a suo ambito di riferimento. L'idea platonica del Bene, come istanza di valore in sé, è criticata in quanto fonte di difficoltà logiche e ontologiche (riassumibili nell'obiezione che un bene in sé, separato da ogni altro concreto bene, risulterebbe vuoto o sarebbe un inutile duplicato: 1096b19-20), ma soprattutto perché un tale bene, separato e distinto dal «bene supremo» della felicità, «non

sarebbe oggetto d'azione né acquisibile per l'uomo» (1096b34) e non aggiungerebbe nulla alla conoscenza specifica di quei beni di cui le arti e la scienza si occupano in vista del loro contributo alla felicità umana. In secondo luogo l'identificazione permette la costruzione di un piano d'analisi razionale per desideri e beni, dominato da un'istanza specifica di finalizzazione. La metafora dell'arciere che centra il suo bersaglio, modello dell'uomo di successo, domina una trattazione eminentemente strategica del bene (in modo simile a quanto avveniva nell'*Eutidemo* di Platone).

Il sistema complessivo della strategia si precisa in un'indicazione di significato fortemente autoriflessivo: si può capire che cos'è la felicità se si comprende quale sia «l'opera propria dell'uomo» (1097b24-25), cioè l'attività (*ergon*), la prassi (*praxis*) in cui risiedono il suo bene (*agathon*), la sua perfezione (*to eu*). Una risposta razionale al problema della scelta del genere di vita migliore deve dunque, in primo luogo, escludere che fini instabili, come il piacere, o dipendenti dal giudizio e dalla volontà altrui, come l'onore, possano fungere da criteri di orientamento, e mirare piuttosto ad identificare qualcosa che sia in potere dell'uomo raggiungere e conservare. Un tale bene, che a prima vista appare dell'ordine della virtù, deve però esprimersi come potere reale per dirsi davvero il termine della ricerca: una virtù chiusa in se stessa, che non si esprima e «resti inattiva» nel corso della vita, non potrebbe rappresentare la perfetta felicità (1095b33). Che l'uomo dia prova di sé nell'azione è convinzione corale della cultura greca. Aristotele ne assorbe il senso pratico-operativo in una concezione dell'uomo che conserva, rafforzandoli in senso tecnico, i tratti energetici e di movimento dell'anima platonica: soltanto nell'azione la virtù si realizza e lei stessa può essere considerata un fine in sé, in quanto determina la perfezione operativa dell'agire, dunque la felicità come garanzia permanente di successo. Se ogni essere che agisce è perfetto quando realizza ciò che specificamente gli compete (il calzolaio che fa le scarpe, l'occhio che vede, qualunque essere vivente nell'esecuzione delle sue funzioni fisiologiche), l'agire dell'uomo è perfetto quando esprime il dominio della ragione: «opera propria dell'uomo è un'attività dell'anima conforme alla regola o non sprovvista di regola» (1098a7-8), che raggiunge l'eccellenza nell'uomo virtuoso.

La felicità potrebbe identificarsi con la virtù, come bene che «da solo rende la vita scegliibile e non bisognosa di nulla» (1097b14-15), a patto che essa non venga intesa come semplice disposizione (*hexis*), ma come attività (*energheia*: 1098b33-1099a3). Il suo stesso valore «disposizionale» si disperderebbe, restando inattivo per sempre in una vita che praticasse l'autosufficienza della virtù come rifugio nell'inerzia, come astensione dall'azione. In questo senso, Aristotele afferma la superiorità strategica della felicità, quando definisce il «bene umano» «un'attività dell'anima secondo virtù e, se le virtù sono molteplici, secondo la più eccellente e la più perfetta» (1098a16-18). È bene dire subito che alla felicità della virtù non tutti gli uomini possono aspirare: l'eccezione più vistosa riguarda le donne, costitutivamente incapaci, secondo Aristotele, di raggiungere la piena autonomia nell'esercizio delle qualità razionali; seguono, come vedremo, coloro che di fatto non hanno la possibilità di esercitarle nei modi, nei tempi e negli ambienti adeguati; infine gli schiavi, la cui inferiorità fattuale viene naturalizzata e respinta al di qua del livello minimo richiesto perché li si consideri pienamente uomini. Per tutti questi soggetti è assai problematico parlare di felicità in termini propri. Sottintendiamo sempre, dunque, che Aristotele, quando parla di uomini, parla di individui maschi, adulti, liberi, ben collocati socialmente.

2. Una «vita compiuta».

Molti problemi si pongono a questo punto per identificare le condizioni di accesso a questo stato di stabilità in movimento, di perfezione operativa, che rende l'uomo felice mentre agisce. Come un atleta alle Olimpiadi, che gode di sé per la gara, non per il premio finale (1099a3-11), l'uomo felice non ha bisogno che alla sua vita «si aggiunga il piacere come qualcosa di posticcio» (1099a15-16), ma della garanzia che il piacere della virtù l'accompagni stabilmente nel tempo di una «vita compiuta»: non basterà «un solo giorno» (come «una sola rondine non fa primavera») per rendere l'uomo «beato e felice» (1098a18-19).

Il fantasma della sorte è allontanato da Aristotele con qualche incertezza: il suo potere non è tale da incrinare l'autosufficienza con cui la virtù determina le condizioni positive della felicità; ma non è possibile escludere la potenza della fortuna nel negare alla virtù lo spazio dell'azione e del successo. Se un bambino viene detto impropriamente felice (giacché è ancora in corso l'educazione che lo porterà ad essere un uomo virtuoso), è «in forza della speranza» che egli possa compiere belle azioni in futuro, ma si tratta di una speranza che la sorte potrà negare (1100a1-5). Se consideriamo, d'altra parte, le sciagure che si abbattano su Priamo, difficilmente potremo sostenere che una fine tanto misera non incrina la felicità complessiva della sua vita.

«La felicità ha bisogno sia di una virtù perfetta che di compiutezza di vita» (1100a4-5). Bisognerà allora attendere, come affermava la massima di Solone, che una vita giunga al termine per dichiararla felice? (1100a10-18)

L'argomento è assai insidioso per la prospettiva di Aristotele: se dovessimo rassegnarci a registrare la felicità a cose fatte, la virtù non aggiungerebbe granché alla strategia eudaimonistica; ammetteremmo implicitamente il potere del caso nel rovesciare il calcolo razionale più accurato, riportando la precarietà nell'ambito previsionale della virtù.

Se la felicità è stata agganciata al potere «tecnico» della virtù è per garantirle la stabilità di uno stato «duraturo e in nessun modo facile a mutare» (1100b2-3). Non sarà dunque ogni oscillazione di status a preoccupare l'uomo virtuoso, saldo e «tetragono» (1100b21) al timone della sua vita, poiché, in ogni caso, «sono le attività conformi a virtù il fattore essenziale della felicità e le attività opposte il fattore da cui dipende lo stato contrario» (1100b9-11). Nella «bilancia della vita» (1100b25) le risorse della ragione basteranno, in linea di massima, a rendere gli uomini «felici come possono esserlo degli uomini» (1101a20-21), cioè senza pretese di assolutezza; ma, ciò che più importa, nessuno, senza la virtù, per quanto favorito dalla sorte, potrà dirsi felice *alla maniera di un uomo*, cioè attraverso l'uso delle sue qualità migliori.

Discernere le più perfette tra esse e definire le condizioni per acquisirle e per disporne, costituisce l'obiettivo di fondo dell'etica aristotelica, scienza del comportamento più adeguato per realizzare la felicità.

Vivere da uomini è la formula dell'imperativo morale che dobbiamo mentalmente sostituire ad ogni prescrizione deontologica: essa è già iscritta nel nostro codice naturale e non dobbiamo far altro che portare a piena consapevolezza le sue implicazioni. È a questo punto che l'etica rivela la politicità del suo fondamento: l'essere umano sviluppa le sue potenzialità esclusivamente in un ambiente sociale, nella rete di relazioni che sono il suo habitat formativo ed espressivo; nessuno diventa un individuo, e tanto meno un rappresentante perfetto della specie, se la cultura del gruppo umano cui appartiene non ha costruito una forma di vita in cui il *logos* possa esprimersi. Tra scienza del bene umano e ricerca pratica della felicità il cerchio si chiude attraverso l'opera della civiltà. I costumi di un popolo e le convinzioni diffuse su quanto è «moralmente bello e giusto» (1095b4-5)

costituiscono da un lato la premessa dei ragionamenti del filosofo (e della possibilità che essi siano compresi), dall'altro la condizione concreta in cui si costruisce la virtù dell'uomo pratico. Se il compito della scienza etica è fondare razionalmente i principî del comportamento finalizzato alla felicità, nessuna utilità ne deriverebbe a chi non avesse *già* appreso a conformare «ad una regola» desideri e azioni (1095a10-11). In altri termini, l'educazione è depositaria del modo concreto in cui il fine dell'uomo si organizza in una forma di vita (*ethos*), diventando un modello da imitare; la relativa autonomia dell'*ethos* rispetto alla scienza spiega la peculiarità del percorso di acquisizione della virtù nell'uomo pratico. Senza educazione, un uomo resterebbe per sempre un bambino, incapace di esercitare un controllo sui propri desideri e di utilizzare la conoscenza per migliorarsi. Non è naturale per lui diventare individualmente adulto, maturando con il tempo le prerogative della sua specie, come avviene per gli animali. Tutte le sue virtù si sviluppano per cultura, attraverso un insegnamento specifico (come avviene per le capacità intellettuali, le virtù «dianoetiche») o attraverso il tirocinio dell'esperienza in una società educante, che genera l'abitudine. Aristotele fissa un primato assoluto dell'abitudine nell'acquisizione della capacità morale: «nessuna delle virtù etiche sorge in noi per natura»; è l'abitudine a «portarci a compimento», rendendoci capaci di quelle virtù per cui la natura ci ha fornito soltanto la disposizione (1103a14-15). L'azione modella il comportamento e fissa, con l'esercizio, le capacità: come si impara a suonare la cetra suonando, così anche «compiendo azioni giuste diventiamo giusti, compiendo azioni moderate diventiamo moderati, compiendo azioni coraggiose diventiamo coraggiosi» (1103a34-1103b2). L'apprendimento tecnico deve però, in questo caso, incidere anche sulle motivazioni. Per questo, il condizionamento pedagogico dovrà agire sul piacere e sul dolore, le molle reattive da cui dipendono i criteri di attrazione e di repulsione che guidano l'azione (il bello, l'utile, il piacevole da un lato, il turpe, il dannoso, il doloroso dall'altro: 1104b30-32), valorizzando l'efficacia e l'apprezzabilità di un comportamento corretto entro un contesto educativo appropriato: i giovani dovranno apprendere il più presto possibile, «come dice Platone, a rallegrarsi e a dolersi delle cose di cui si deve» (1104b11-12), convogliando così la forza dei criteri naturali di orientamento in direzione delle finalità fissate dalla cultura. Essi assimileranno così non solo le prescrizioni e le strategie sperimentate nel comportamento, ma anche, a raggio più ampio, la volontà di conformarsi a obiettivi di valore più complessi rispetto agli stimoli che agiscono sulla reattività naturale e la capacità di vedere in essi le forme elaborate del piacere, come vuole l'*ethos*. Non si tratta soltanto di diventare capaci di astenersi dalle emozioni (cosa che è parte della capacità virtuosa di moderarsi); chi predica l'*apatheia*, l'assenza di turbamenti, come ideale etico assoluto, resta al di qua dei problemi di disciplinamento dell'azione: «La virtù è tale da far compiere le cose migliori nell'ambito dei piaceri e dei dolori» (1104b24-28); e questo vale soprattutto nel senso che essa modifica il *modo* di «gioire e provare dolore» (1105a7).

La trasformazione interiore del soggetto, nel corso dell'educazione «attiva» di cui si è detto, è ciò che differenzia l'apprendimento morale da quello meramente tecnico: oltre la buona esecuzione delle azioni (problema tecnico), conterà se il soggetto «innanzitutto le compie essendone consapevole, in secondo luogo se le compie scegliendole deliberatamente, e scegliendole deliberatamente per se stesse, in terzo luogo se anche le compie mantenendosi saldo e inamovibile» (1105a31-33). L'interiorizzazione delle regole sembra così produrre un risultato eccedente rispetto ai contenuti e alle modalità acquisitive dell'apprendimento; la capacità di scelta (che è il risultato atteso dell'educazione) sembra dover essere in qualche modo anticipata per rendere possibile l'autonomia

dell'apprendimento. È il primo circolo vizioso in cui Aristotele si imbatte, questo della virtù che è insieme presupposto e risultato delle azioni virtuose: come facciamo a dire che impariamo a diventare giusti agendo bene se, per agire bene, dobbiamo già essere capaci di essere giusti? (1105a17-21). Per scioglierlo bisogna comprendere più profondamente gli effetti dell'educazione sulla volontà e il valore dell'appartenenza dell'individuo a un *logos* comune: la pratica della giustizia non si fonda a partire da un sapere separato, ma assumendo un modo di pensare e di agire che appartiene all'uomo giusto, cioè agli esempi sociali e, progressivamente, al soggetto che apprende a decidere giustamente, entrando nell'ordine dei fini fissati dall'*ethos* come *logos* comune. Nel circolo virtuoso dell'educazione si diventa uomini assumendo *in proprio* la forma di razionalità sociale in cui la città si riconosce, esprime valori, definisce mete e percorsi privilegiati.

È l'appartenenza a questo *logos*, che concretizza «l'opera propria dell'uomo» in una forma di vita superiore a quella reattivo-sensibile, dando all'individuo ben educato la libertà di dominare le passioni.

3. La felicità virtuosa dell'uomo pratico.

Tutta la trattazione della virtù morale (libro II) è condotta a partire dall'idea che essa sia condizione di libertà in quanto «disposizione (*hexis*)» a trattare in modo attivo e deliberato le passioni: «le virtù sono una sorta di scelta deliberata o quanto meno non esistono senza una scelta deliberata» (1106a3-4).

La teoria, al primo ascolto deludente, che l'eccellenza consista nel praticare «il giusto mezzo» nelle azioni (ad esempio, il coraggio come medium tra viltà e temerarietà) è in realtà un ambizioso progetto di dominio della volontà sulle emozioni: «provare queste passioni quando si deve e nelle circostanze in cui si deve e verso le persone che si deve e in vista del fine che si deve e come si deve, è realizzare il medio e al tempo stesso l'eccellenza: il che è proprio della virtù» (1106b21-23).

Determinare quale sia, in ogni circostanza, il giusto mezzo è il compito proprio di un soggetto libero, il *phronimos* (l'uomo saggio), capace di scegliere, secondo la regola del meglio, lo stile d'azione per lui più adeguato, senza subire in alcun modo l'effetto meccanico delle sue pulsioni.

La «scelta deliberata (*proairesis*)» (1111b5-7) si compie in un ambito che è interamente in suo potere ed è in questo spazio di decisione, guadagnato con l'esercizio della ragione, che Aristotele colloca il luogo della felicità a misura d'uomo.

Si tratta, preliminarmente, di salvaguardare l'autonomia dell'azione volontaria dalle minacce della costrizione che proviene dall'interno, dalle «affezioni irrazionali (*aloga pathe*)» (1111b1), che sono comunque parte della natura umana, senza sopravvalutare, d'altra parte, l'effetto necessitante delle condizioni in cui si agisce: «l'uomo è principio delle sue azioni» quando «la deliberazione verte sulle cose che possono essere per lui oggetto d'azione» (1112 b31-32). E questo vale sia nel bene che nel male, ogni qual volta egli sia in grado di valutare e di decidere nelle condizioni in cui opera. C'è chi fa il male volontariamente, spinto dai propri desideri, afferma Aristotele contro la tesi socratica dell'involontarietà del male (1111a34-1111b3). Ma chi fa il bene merita la felicità in virtù di una scelta che è soltanto sua.

Quanto è davvero autonomo il *phronimos*? E quanto è ampio il suo ambito di azione?

La sua autonomia decisionale si è formata, come abbiamo visto, in un processo di

interiorizzazione dei fini, depositati nell'*ethos*. Né l'educazione, né la pratica della virtù, che dipendono dall'assunzione di quei fini come criteri di orientamento, potrebbero metterli seriamente in discussione. L'analogia con le tecniche funziona, almeno in parte, per la *phronesis*, imponendo di escludere la determinazione dei fini dall'ambito decisionale della saggezza: in medicina o in architettura è chiaro che i fini dell'arte, la salute o la solidità, non sono oggetto di decisione da parte dell'esperto, in quanto inclusi strutturalmente nella tecnica, come misura di validità dei mezzi prescelti. Le cose si complicano, indubbiamente, quando la tecnica in questione è l'arte di vivere felici e il suo ambito decisionale riguarda il modo di essere uomini: la *phronesis*, virtù dell'uomo saggio, ha il compito sconfinato di ordinare ogni azione rispetto al fine della felicità, a partire dalle scelte di fondo che imprimono uno stile alla vita; alla sua capacità di deliberare rettamente (*proairesis*) è affidata la possibilità di «vivere bene, in senso totale (*eu zen holos*)» (1140a29).

Il suo dominio nel campo del bene ultimo e il valore autoriflessivo di questo bene producono un corto circuito tra l'agente e l'opera, che fa saltare le implicazioni più stringenti dell'analogia con le tecniche, aprendo uno spazio di autonomia impreveduto per l'uomo pratico: se «la buona condotta (*eupraxia*) è fine in senso assoluto» (1139b39-40) e oggetto del desiderio dell'azione morale, in ciò si compie anche la finalità dell'agente, che nell'esercizio di padronanza della virtù riconosce se stesso come uomo libero e gode della sua libertà.

Rispetto alla virtù, come semplice risultato dell'acquisizione educativa (abito conforme all'*ethos*), la saggezza aggiunge il piacere dell'esercizio consapevole che costituisce il vissuto della felicità (1144a1-6). Essa realizza così anche il massimo perfezionamento delle attitudini naturali, cioè la virtù in senso eminente (1144b14). In ogni caso, all'autonomia decisionale, che fa la felicità dell'agente, il sapere della scienza non ha quasi nulla da aggiungere: «l'opera umana è compiuta fino in fondo se è conforme alla saggezza e alla virtù etica» (1144a6-7). L'utilità della sapienza, desiderabile comunque per se stessa in quanto virtù di una parte dell'anima razionale (fonte autonoma di felicità per il filosofo, come vedremo), non si riversa direttamente né sulla capacità di compiere azioni giuste (dove basta la virtù-abitudine), né sulla capacità di compierle deliberatamente (dove opera la *phronesis*). La comprensione dei fini le deriva dalla facoltà che indaga sui fondamenti (l'*epistemonikon*), cui si affianca la facoltà combinatoria più elastica e flessibile del *loghistikon* (1139a11-12). A partire da questa comprensione, si giustifica il valore della *phronesis*, autonoma proprio in virtù dei suoi limiti: operando nell'ambito di azione predefinito dalle finalità collettive dell'*ethos* e limitandosi a fornire «i mezzi per pervenirvi» (1144a8-9), la *phronesis* non degenererà mai in abilità puramente strategica, disponibile ad accogliere qualunque fine (*deinotes*: 1144a23-24); la sua strategia accoglie come fine il principio ordinatore della scienza pratica (vivere da uomini) attraverso il modello concreto di una forma di vita. L'importanza della saggezza deriva dalla sua capacità di razionalizzare la prassi, raccordando (attraverso il sillogismo pratico) i fini generali, prefissati e condivisi, ai casi concreti; in questo sta la sua piena autonomia e la sua pari dignità con la razionalità teoretica.

Alla scienza etica resta però un margine non indifferente di superiorità: guardando al bene antropologico, essa resta a distanza dai sistemi etici collettivi in cui il *logos* dell'uomo politicamente si realizza. Molto della felicità umana dipende dall'adeguatezza e dall'efficienza di tali sistemi. Mostrarne l'intrinseca razionalità e correggerne i difetti è l'obiettivo di Aristotele nella *Politica*.

Le istituzioni in cui prende forma il diritto hanno il loro presupposto nella natura dell'uomo, razionale e sociale, capace di esprimersi solo entro un tessuto organico di relazioni.

4. *La felicità politica.*

La «*koinonia*», la «comunione» che Aristotele pone a fondamento dello stato e di ogni tipo di comunità (*Politica*, 1252a1) è l'espressione di un modo di essere della specie umana che non permette all'individuo di vivere un'esistenza separata; possesso comune per eccellenza è il linguaggio, che permette ad ogni uomo di valutare l'esperienza e di condividere valori con altri (1253a9-19); privo di questa condizione, l'individuo non può dirsi realizzato e felice e una sua eventuale condizione di autosufficienza deve essere guardata con sospetto, perché si addice solo a «una bestia» o a «un dio» (1253a25-30). La socialità costitutiva dell'uomo si esprime *in modo compiuto* nello stato, dove è raggiunto «il limite dell'autosufficienza completa» (1252b29-30), cioè la condizione di organicità relazionale che permette di perseguire nel modo migliore «il bene propriamente umano», la cui politicità era ampiamente segnalata dall'*Etica Nicomachea* (1094b1-11). *Politica* è già la famiglia, primo livello di espressione sociale dell'uomo, dove la naturalità del legame sessuale, che unisce in modo animale due esseri incapaci di vivere separati, è investita e trasformata dal principio-guida dell'organizzazione umana: la gerarchia, secondo il criterio del meglio, tra «chi per natura comanda e chi è comandato ai fini della conservazione» (1253a31). «Portato a vivere in coppia», prima che politicamente, poiché «la famiglia è cosa anteriore e più necessaria della città» (*Etica Nicomachea*, 1162a17-19), l'uomo aristotelico proietta però da subito le finalità complesse della sua natura in un sistema di ruoli differenziati che deve assicurare la preminenza del tipo antropologico migliore: l'individuo maschio, adulto, libero e ben formato.

A partire dal principio che «l'essere che può prevedere con intelligenza è capo per natura» (*Politica*, 1252a32-33), la superiorità del maschio sulla femmina (del marito sulla moglie), del padre sui figli, del padrone sullo schiavo si sviluppa con la consequenzialità di un teorema geometrico, dentro una prospettiva che resta finalizzata alla felicità dell'uomo, anche se non è chiaro in che senso i membri del gruppo ne godranno. Ognuno di essi raggiungerà comunque il limite delle sue possibilità di realizzazione, riconoscendosi nel sistema organizzativo che fa capo a chi esprime in modo esemplare il *logos* della specie e l'*ethos* del gruppo. Naturalmente «chi comanda deve possedere la virtù morale nella sua completezza», perché il suo compito è quello «architettonico» di predisporre le condizioni migliori per tutti; gli altri avranno «ciascuno quanto gli spetta», nell'ordine del merito che essi avranno acquisito, esercitando la virtù a loro propria (1260a18-19).

In uno spirito fortemente platonico, Aristotele delinea (nel libro VII della *Politica*) i criteri cui l'organizzazione dello stato deve attenersi per determinare le condizioni di massima felicità per tutti. La «forma di vita migliore» va pensata in modo distinto «per la comunità e per gli individui presi singolarmente» (1323a20-25), perché il fine antropologico comune, che il gruppo umano realizza nel suo insieme, non richiede lo stesso livello di virtù da parte di tutti. La chiave della riuscita del sistema sta nel porre in un ruolo direttivo «chi è superiore per virtù e per capacità pratica nelle azioni più importanti» (1325b10-11) e nel fissare il principio che «uomini uguali devono avere a turno ciò che è nobile e giusto, perché questo risponde a un criterio di parità e di uguaglianza» (1325b7-8). Per questi uomini, che incarnano l'eccellenza virtuosa del gruppo, lo «star bene» coincide con la felicità dello stato, sia che si dedichino ai compiti della «vita attiva», assumendo cariche politiche, sia che attendano il turno, sia, infine, che dedichino l'esercizio della loro virtù a «quei ragionamenti e quei pensieri che hanno in se stessi il fine» (1325b20-21), poiché attiva, dunque felice, è in ogni caso la loro vita. Ne deriva che, esclusi i bambini, le donne e gli schiavi, la cui

inferiorità antropologica ed etica non deve ulteriormente essere discussa, la comunità migliore sarà quella costituita «di persone uguali il cui fine è la migliore vita possibile» (1328a36-37).

In un simile stato, in cui tutti i cittadini godono della perfetta saggezza e possono dunque assicurare un governo «retto nel modo migliore e formato da uomini giusti assolutamente» (1328b37-38), solo l'età e «il vigore» potranno creare distinzioni di opportunità nell'assegnazione delle cariche. Aristotele esclude che chi si occupa di lavori manuali possa mai accedere ad un tale livello di virtù. Contadini e operai meccanici vengono dunque eliminati in linea di principio dalla categoria dei cittadini attivi, semplificando di colpo il problema della relazione politica tra governanti e governati: «necessari all'esistenza dello stato», perché la comunità sia autosufficiente, i contadini, gli artigiani e tutta la massa dei teti non ne sono «parti», come le classi funzionali interne al gruppo uguale dei migliori: vere classi sono solo i «militari», selezionati per età tra i giovani, e i più anziani «consiglieri» (1329a35-38). I veri cittadini, identificabili come *spoudaioi* per il possesso delle qualità della *phronesis*, potranno pervenire alla condizione di eccellenza solo attraverso un lungo processo di formazione: la *scholē*, il tempo libero necessario «per far sviluppare la virtù» (1329a1), una condizione indispensabile tutta la vita, per chi deve mettere le sue capacità riflessive e deliberative al servizio del bene della città. In una città perfetta come l'*ariste politeia* dei libri VII-VIII, il circolo virtuoso tra uomini *phronimoi* e governo cittadino si chiude in un progetto educativo che appare come il motore, il nucleo generatore della felicità pubblica: il legislatore curerà il modo in cui da essa possano scaturire le diverse competenze di cui la città ha bisogno, all'interno di una sostanziale uguaglianza dei cittadini che dovranno alternarsi nei ruoli di comando e saper esprimere la loro virtù anche nell'essere comandati (VII, 13-14). Godere della *scholē* è insieme segno distintivo, preconditione formativa, condizione di esercizio e di felicità per gli *spoudaioi*, uomini virtuosi (*phronimoi*) e, dunque, politici eccellenti.

La realtà politica, con cui Aristotele fa i conti, presenta un quadro meno idilliaco. Dal punto di vista teorico, la minaccia all'ordine perfetto della città migliore può venire solo dalla presenza di un minor numero di cittadini dotati di *phronesis*, cioè della capacità di deliberare con saggezza che rende adatti al governo. «Cittadino in senso assoluto» è infatti solo colui che non presenta «alcuna imperfezione» (dovuta all'età, a motivi di indegnità, a difetti di formazione) ed è definito dalla partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche (1275a19-24) che esigono una completa e consapevole capacità decisionale: infatti «la *phronesis* è la sola virtù propria di chi comanda» (1277b25-26), ed è dunque l'uomo buono, il *phronimos* dell'*Etica Nicomachea* il solo vero cittadino. Tenendo fermo il principio che il superiore per natura comanda all'inferiore, i diversi tipi di equilibrio costituzionale possibile dovranno tenere conto della presenza di cittadini non a pieno titolo, cioè dotati di sufficiente virtù per comprendere ed obbedire alle leggi, assumendo un abito consono all'*ethos* collettivo, ma non abbastanza per disporre in modo autonomo e consapevole dei criteri che danno forma alle leggi. Ciò significa che (come avviene nel modello della città migliore) i cittadini produttivi, troppo impegnati per dedicare il loro tempo a un'adeguata formazione, devono essere esclusi, a buon diritto, dall'esercizio delle cariche che definiscono la piena cittadinanza, pur godendo nondimeno (e per virtù) di una reale appartenenza alla comunità civile.

Scendendo dal piano teorico alla realtà, le cose appaiono meno limpide e il problema di Aristotele diventa un altro: poiché i criteri per la selezione dei cittadini a pieno titolo non discendono dalla valutazione dei loro percorsi formativi, ma da motivi di fatto, come la ricchezza o la nascita o addirittura la penuria di cittadini, le costituzioni potranno incrinare o sovvertire l'ordine

naturale tra governanti e governati, giungendo ad impedire, nei casi peggiori, che i veri *spoudaioi* esercitino in politica le loro virtuose capacità. Il buon cittadino, in ogni caso disposto sia ad essere governato che a governare «avendo di mira una vita conforme a virtù» (1284a2-3), sarà allora costretto ad assumere un abito sociale inferiore alle sue possibilità, spezzando l'armonico circuito di benefici tra la sfera privata e quella pubblica.

L'analisi delle tre forme di costituzione possibile e dei loro «doppi» degenerati rispecchia la difficoltà del passaggio dall'ordine teorico a quella fattuale: la monarchia, l'aristocrazia e la *politia* (rispettivamente il governo di uno solo, il governo dei migliori e il governo di tutti, quando tutto sono buoni) sono modi diversi di perseguire la felicità pubblica, adeguati all'effettiva distribuzione della virtù tra i cittadini; la tirannide, l'oligarchia, la democrazia corrispondono a forme di distribuzione del potere tra governanti e governati apparentemente identiche alle precedenti, in realtà «tutte sbagliate» (1289b10-11), perché inquinate da criteri di interesse e di potere che nulla hanno a che fare con la virtù.

Il criterio per riconoscere la costituzione migliore, senza lasciarsi fuorviare dalla molteplicità delle deviazioni di fatto vigenti come diritto, è ricavato da Aristotele, con esplicito riferimento alle condizioni di felicità definite nell'*Etica Nicomachea* (1295a37): la «medietà» della virtù (espressione eccellente di dominio sulle passioni del *phronimos*) si può supporre presente in quella classe che occupa la posizione intermedia nella distribuzione della ricchezza. Non si tratta soltanto di un *escamotage* linguistico giocato sul concetto di «giusto mezzo»: i troppo poveri e i troppo ricchi sono, per posizione, più esposti alle passioni, inclinando alla violenza gli uni, all'insofferenza del comando e alla sopraffazione gli altri; cosicché un ceto medio numeroso e più potente, presumibilmente dotato di sufficiente *scholè* per la formazione, è considerato da Aristotele garanzia sufficiente di buon governo e stabilità, anche nell'eventualità che esso debba fare alleanza con una delle due classi estreme.

5. La difesa dello spazio privato di libertà.

La felicità pubblica appare, in ogni caso, troppo incerta nei suoi fondamenti, rispetto alla complessità degli elementi in gioco, troppo dipendente da fattori difficili da controllare per la virtù dell'uomo saggio. Ne andrebbe della possibilità di realizzare la felicità propria dell'uomo, se la città fosse l'unico spazio di socialità a disposizione degli individui virtuosi. Così non è per Aristotele, che ha fondato «politicamente» l'organizzazione dell'*oikos* (la casa, intesa come sistema organizzato e autosufficiente di ruoli, attività e gerarchie), collocandovi al centro l'uomo adulto, nel pieno possesso delle sue capacità e dei suoi poteri. Questo spazio privato di socialità, interamente autosufficiente e protetto dall'interferenza dei poteri esterni, è la garanzia che niente potrà impedire all'uomo buono di essere felice come solo un uomo può esserlo.

Il confronto con la *kallipolis* di Platone (nel libro II della *Politica*) si apre all'insegna della difesa di quanto è «proprio» dall'istanza di *koinonia* (comunanza), usata come criterio assoluto. Anche per Aristotele la comunanza è essenziale alla città, che non potrebbe sussistere senza l'idea di un bene comune da perseguire (1260b), ma l'autonomia di ogni componente nella sua specifica sfera di azione è per lui, in molti sensi, indispensabile al risultato di armonia che si desidera raggiungere. Laddove Platone proponeva l'allontanamento radicale della classe dirigente dalla proprietà e dalla famiglia e, secondo Aristotele, l'appiattimento di ciò che è «per sua natura pluralità» (1261a19) ad

una forma di unità indifferenziata, Aristotele difende la specificità dell'apporto di ogni ruolo sociale e il diritto di ciascuno a godere nel privato di tutto ciò che legittimamente può considerare «suo». La preferibilità di una relativa autosufficienza delle parti (individui e famiglie) per la sicurezza dello stato è il primo, ma forse il meno rilevante degli argomenti (ancora interno ad una prospettiva platonica: 1261b10-15). Decisivo è il fatto che la distinzione tra «mio» e «non mio» (1261b20) segna il confine tra due dimensioni, affettive e di potere, che non possono essere confuse. Applicato alla famiglia e alla proprietà, cioè alla sfera dell'*oikos* nel suo complesso, il criterio del «mio» definisce l'ambito di cura che un uomo sente come espansione della propria identità, oggetto di intensa proiezione affettiva e interamente dipendente dalla sua responsabilità. Spezzare questo legame con la comunanza delle donne, dei figli e dei beni, significherebbe abbandonare all'incuria irresponsabile di un'anonima collettività ciò che diventa prezioso solo perché è «proprio» in senso stretto: dire ad ogni ragazzo «figlio mio» significherebbe non prendersi cura di nessuno (1262a11). «Due sono infatti le cose che portano gli uomini a preoccuparsi e ad amare: ciò che è proprio e ciò che è caro» (1262b22-24). La difesa di Aristotele investe specificamente la figura del padre, che somma nell'ambito domestico un'articolata combinazione di poteri politici: la regalità verso i figli, l'autorità di governo verso la moglie, la signoria sui servi e la tutela amministrativa sulla proprietà (1259a38-b16; *Etica Nicomachea*, 1160b25-1161b10). Nel presupposto che egli sia virtuosamente all'altezza della sua responsabilità, è in lui che dobbiamo vedere il soggetto umano più degno di felicità, ed è il suo ambito di azione che sta a cuore ad Aristotele. Al di là del complesso di ruoli in cui deve avere la possibilità di esercitare la sua razionalità, c'è però di più da difendere: uno spazio di attività libera che solo la condizione di proprietario può dargli. «È indicibile quanto piacere possa dare considerare una cosa come propria» (1263a40-41). Aristotele parla di un vissuto che evidentemente gli appartiene, stringendo in un'unica dimensione identità e proprietà: la gioia di essere proprietari fa tutt'uno con «l'amore che ciascuno ha per se stesso»; un amore fatto di desiderio di autonomia, di libertà d'azione e di potere, senza per questo diventare egoistico, come Aristotele si preoccupa di precisare (1263b2-3). I proprietari sono, come sappiamo, i meglio disposti ad esercitare con generosità il potere politico e non c'è alcun bisogno di separarli dai loro beni (alla maniera platonica), perché siano disinteressati, occupando cariche pubbliche. L'autonomia del circuito identità-proprietà appare invece indispensabile come sistema di garanzie per gli individui ben formati rispetto ai rischi del dispotismo, ed è in questo senso che il modello aristotelico si è imposto come valore di riconoscimento per le *élites* di ogni tempo. La felicità dei migliori deve essere garantita innanzitutto: «Se i custodi non sono felici», dice Aristotele, ricalcando le obiezioni di Adimanto nel libro IV della *Repubblica*, «chi altro lo sarà?» (1264b22-23).

Anche in una *kallipolis* o in una *ariste politeia* sarebbe pericoloso pensare che il bene pubblico sia fine in sé: il fine per cui la città esiste è la realizzazione del bene proprio dell'uomo e, se questo è «più bello e più divino quando concerne un popolo o delle città» (*Etica Nicomachea*, 1094b10), è pur sempre negli individui che esso giunge a compimento.

6. L'amore di sé, l'amicizia e il piacere della contemplazione.

La civiltà ruota intorno alla figura del virtuoso (*phronimos* sul versante interiore, *spoudaios* per la sua riconoscibilità sociale) e si fonda sulla tutela dell'*oikos*, il suo più sicuro habitat naturale. L'esemplarità dello *spoudaios* per la *polis* è, come si è detto, frutto di un'educazione perfettamente

conforme all'*ethos*, ma anche di un'interiorizzazione particolarmente profonda degli obiettivi-valore della comunità, che solo in lui diventano oggetto di una volontà deliberata. Per quanto il virtuoso non abbia propriamente «voluto» la buona educazione che lo mette oggettivamente in condizione di essere felice (almeno in questo senso la sorte lo ha favorito con la buona nascita), egli diventa per Aristotele pienamente titolare del suo diritto alla felicità, all'interno dell'abito acquisito, meritevole del piacere di esercizio che la virtù gli concederà in tutto l'arco di una vita buona.

Si comprende allora come la *philautia*, l'amore di sé ben inteso, possa diventare il perno del sistema etico delle virtù.

Temperante, coraggioso, liberale e magnanimo (*Etica Nicomachea*, libri III-IV) per carattere, come succede nelle migliori famiglie e nelle più solide tradizioni civili, il virtuoso non può che amare se stesso. Tutti, naturalmente, provano amore per se stessi; questa predilezione si intreccia con il desiderio di piacere, che è il movente immediato e naturale di ogni azione, conducendo alle forme di prevaricazione passionale, comunemente biasimate come egoismo, con cui la massa degli uomini tende ad assicurare a sé «la parte maggiore» di ogni bene (*Etica Nicomachea*, 1168b15-23). Ma se davvero l'imperativo dell'egoismo impone di assicurarsi il meglio, chi sarà più egoista di colui che prende per sé la «bellezza morale», godendo «della parte di sé che detiene il comando»? (1168b27-30). Si dovrà convenire che l'uomo buono ha non solo il diritto, ma anche «il dovere di amare se stesso», poiché «compiendo belle azioni (*ta kala*)» gioverà a sé e agli altri (1169a11-13). Il concetto di felicità, come attività propria dell'uomo al culmine delle sue possibilità, raggiunge qui il suo massimo valore espressivo: «essere felice consiste nel vivere e nell'essere attivi e l'attività (*energheia*) dell'uomo dabbene (*agathon*) è virtuosa (*spoudaia*) e piacevole per sé stessa» (1169b31-32). Il vissuto della felicità accompagnerà dunque necessariamente l'attività virtuosa e per questa via nessuna condanna indiscriminata del piacere sarà più sostenibile. Il piacere, di per sé segno di un'attività «non impedita» (1153b11), si colloca saldamente sul versante del bene quando l'attività è quella di un uomo la cui virtù è «compiuta». Non gli occorre che il tempo, per agire e per essere felice.

Come impiegherà il tempo l'uomo felice? Naturalmente esercitando attivamente la sua virtù nell'*oikos* e, se è possibile, nel governo della città. Ma ciò che gli darà in modo intensivo il senso della bellezza della sua vita sarà l'amicizia.

Tutti i beni del mondo non basterebbero a renderlo felice se dovesse goderne da solo (1169b16-18), come forse può desiderare l'uomo avido di piaceri; per i virtuosi il piacere più grande consiste nel «percepire il bene che è insito in se stessi» (1170b3-4). Ora, l'amicizia raddoppia il sentimento che si prova verso di sé, poiché l'amico è «un altro se stesso» e «come per ciascuno la propria esistenza è desiderabile, così, o in modo molto vicino, lo è anche quella dell'amico» (1170b6-8).

La proiezione di sé nell'altro, questa sorta di prolungamento del senso della propria identità, è per Aristotele alla base di tutti i sentimenti migliori dell'uomo, che «sembrano procedere dai sentimenti verso se stessi» (1166a1-2). «Amare assomiglia a un processo di produzione» (1168a19), dice lapidariamente a proposito del tipo d'amore che provano i «benefattori», quali sono, ad esempio, i padri per i figli: essi amano in loro la bellezza della propria opera, come gli artisti e i poeti, e amano maggiormente quanto più essa ha richiesto loro fatica. Nell'amico, pari per dignità e bellezza morale, il virtuoso troverà piuttosto il piacere del rispecchiamento e il gusto di coltivare insieme i valori e le attività che danno senso alla vita. Nessuna mancanza dovrà intervenire a spiegare l'amore per l'altro, come nel modello erotico platonico: ogni tensione è sciolta sul piano di uno scambio assolutamente

paritario, gratuito e disinteressato, tutto interno al piacere di condividere una vita attiva che ha in sé la sua bellezza. Se per tutti gli uomini trascorrere «il tempo con gli amici» ha a che fare con i motivi per cui essi, a torto o a ragione, «scelgono di vivere» (1172a1-3), per i virtuosi la comunione di vita con i simili è la forma intensiva del piacere e del bene.

È all'interno di questa vetta della realizzazione antropologica che Aristotele sviluppa l'ultimo capitolo del suo discorso sulla felicità. Si tratta, apparentemente, di una deviazione rispetto al percorso fin qui delineato. Il libro X dell'*Etica Nicomachea* propone in effetti un modello di felicità divergente rispetto a quello di una compiuta realizzazione nella vita pratica: la scelta di dedicarsi interamente all'attività del filosofo, la vita contemplativa. In realtà, questa possibilità appare al culmine di un percorso che valorizza coerentemente l'attività razionale propria dell'uomo e accoglie il piacere come segno di perfezione raggiunta nell'esercizio di tale attività (1174b14-1176a29). La superiorità dei piaceri del pensiero su quelli dei sensi e, in una certa misura, anche su quelli che derivano da attività propriamente umane come quelle sociali, sta nel fatto che l'attività teoretica costituisce l'esercizio della parte migliore dell'intelligenza umana, quella che accede ai fondamenti (l'*epistemonikon*) e «per sua natura comanda e dirige e ha conoscenza delle realtà belle e divine» (1177a14-125). È la perfezione di quest'attività a spiegare i «piaceri meravigliosi per purezza e per certezza» (1177a25-26) che anche Platone attribuisce alla filosofia (i «piaceri puri» del *Filebo*), facendone la via di accesso ai valori ideali oggettivi.

Aristotele resta fin che può sul piano umano, valorizzando l'autosufficienza «conseguita mediante l'attività contemplativa, bisognosa soltanto del tempo libero per realizzarsi e perfetta perfino in solitudine, in virtù del piacere che il pensiero prova nel costruire i percorsi armonici della conoscenza» (1177a27-b26). «Qualcosa di divino», però, si manifesta in questa scelta così esclusiva e specialistica di perfezionamento individuale, che obiettivamente allontana dalla comunione con gli altri e, in qualche modo, è persino infastidita dall'occuparsi di ciò che ha il valore più alto nella vita dell'uomo pratico: «Anche l'attività dell'uomo politico è la negazione del tempo libero da occupazioni» (1177b12) e, in un certo senso, il filosofo coltiva la sua autosufficienza conducendo una vita «da straniero» nella città (*Politica*, 1324a16). Fino a che punto si spinge la preferenza di Aristotele per questo tipo di vita? Quanto incide il timore «platonico» che la vita sociale sia un campo troppo pericoloso (oltre che ristretto) per l'indipendenza del filosofo? È possibile fare della vita teoretica uno spazio specialistico di esercizio dell'amore di sé, all'interno di una vita pienamente vissuta sul piano pratico?

Aristotele non ci fornisce sufficienti elementi per dirimere le complesse questioni generate dal suo doppio ideale di felicità; nella tradizione filosofica entrambi i modelli hanno agito a lungo, con straordinaria potenza.

Diogene di Sinope e la «via breve» dei cinici

1. *Vivere da cani.*

Diogene di Sinope, «giunto in Atene, si imbatté in Antistene. Poiché costui, che non voleva accogliere nessuno come alunno, lo respingeva, egli, assiduamente perseverando, riuscí a spuntarla. Ed una volta che Antistene allungò il bastone contro di lui, Diogene gli porse la testa, soggiungendo: “Colpisci pure, perché non troverai un legno così duro che possa farmi desistere dall’ottenere che tu mi dica qualcosa, come a me pare che tu debba”. Da allora divenne suo uditore, ed esule qual era si dedicò ad un moderato tenore di vita» (SSR V B 19). Sulla base di testimonianze di questo tipo, la tradizione dossografica ha creato un legame diretto tra Diogene (arrivato ad Atene dopo il 370 a. C.) e Antistene (morto intorno al 365, all’età di circa ottant’anni), facendo di quest’ultimo il caposcuola del cinismo e di Diogene il primo a trasformarlo in uno stile di vita. Si tratta però di un’ipotesi molto fragile e ripetutamente messa in discussione dalla ricerca storiografica. Antistene era certamente una presenza culturale di grande rilievo ad Atene e non è difficile immaginare che i grandi temi dell’indipendenza del saggio, della sua autonomia rispetto ai beni, alle opinioni, alla fortuna, circolassero sia tra chi leggeva i suoi scritti, sia in cerchie più ampie di dibattito, influenzando la formazione di nuove idee filosofiche. Forse Diogene trasse da lui l’ispirazione per cercare una via più radicale all’autosufficienza, una via breve alla pura naturalità, in cui la sapienza poteva dissolversi in uno stile di vita.

Se accettiamo questa prospettiva, possiamo leggere molte testimonianze, che parlano di una trasmissione diretta di dottrine, come segnalazioni di una filiazione culturale. Epitteto (filosofo stoico vissuto tra I e II secolo d. C., fortemente influenzato dal modello di vita cinico) racconta come Diogene attribuisse ad Antistene il merito di averlo reso libero, insegnandogli quel che era o non era in suo possesso: da una parte i beni, i familiari, gli amici, la reputazione, il senso comune, la compagnia degli uomini, tutte cose che appaiono estranee (*allogria*) e non dominabili; dall’altra «l’uso delle rappresentazioni», cioè la capacità di agire secondo i propri criteri di giudizio nell’ambito dell’autodominio, liberi da ogni costrizione mentale. Si trova in questa condizione chi «non si lascia vincere né dal piacere, né dalla fatica, né dalla fama, né dalle ricchezze», e può, dunque, «quando gli piaccia, andarsene, sputando il suo miserabile corpo tutt’intero in faccia a qualcuno», senza essere schiavo di nessuno, «neanche del più potente tra gli uomini» (SSR V B 290). La contrapposizione tra ciò che è *oikeion* (proprio) e ciò che è *allogria* (altrui), che in Antistene faceva da tramite tra l’analisi semantica e gli obblighi morali di pertinenza, è qui utilizzata come linea di confine tra due aree di dominio. Per guadagnarsi il controllo della zona in suo potere,

Diogene non sembra infatti aver bisogno di un supporto logico-semantico, ma di una naturalità liberamente vissuta: l'uomo libero è sapiente in quanto non ha bisogno di ciò che è *allogtrion*, è indifferente ad ogni bene esterno (amici, reputazione, ecc.) e dunque basta a se stesso. «Proprio» è così non solo quello che appartiene e che nessuno può togliere, ma anche ciò che si manifesta spontaneamente come semplice naturalità.

A Diogene di Sinope dobbiamo la nascita di quel fenomeno culturale chiamato cinismo. Il termine deriva senz'altro dall'epiteto che Diogene si era meritato ad Atene: il «cane (*kyon*)». Nel mondo greco richiamare la natura del cane aveva un doppio significato, in quanto nella letteratura e nel senso comune coesistevano due immagini contrapposte: al cane domestico (da caccia o da guardia), affidabile, sicuro, fedele, coraggioso, capace di distinguere istintivamente gli amici dai nemici, si contrapponeva l'immagine del cane come animale selvaggio, impudico, indecente, violento; da qui l'uso ingiurioso dell'epiteto. È del tutto verosimile che Diogene si fosse meritato l'insulto e l'avesse accettato ben volentieri, come segnale di distanza dalla cultura perbenista della città. Dal suo vivere da «cane» viene così il *bios kynikos*, il modo di vivere, che egli avrebbe trasmesso ai suoi epigoni, «cinici» perché seguaci del cane.

Il *bios kynikos* si distingue per ben precisi segnali di stile: nell'abbigliamento e nel modo di presentarsi è la barba lunga, la bisaccia con cui raccogliere il cibo trovato occasionalmente, il bastone, i piedi nudi, l'irrinunciabile mantello doppio, utile come unica veste e anche come coperta; nell'alimentazione è la dieta povera, a base di pane, lenticchie, fichi, polenta e focaccia; nell'abitazione è la rinuncia alla casa come luogo privato, sostituita, a mo' di ricovero, dalla mitica botte; nel sesso è pratica disinibita ed esibita pubblicamente. Filosofi di strada, in polemico rapporto con tutte le convenzioni di una civiltà raffinata, opulenta e ansiogena, i cinici dovevano fornire un'immagine urtante di marginalità voluta, intenzionalmente provocatoria rispetto agli schiavi della vita civile. Il loro messaggio teorico non doveva allontanarsi troppo dalla sintesi di Diogene Laerzio: i cinici «sostengono che bisogna vivere semplicemente, mangiando cibi necessari al sostentamento e vestendo solo un mantello, disprezzando la ricchezza, la gloria, l'onore. Talvolta si cibano di erbaggi e in ogni modo bevono soltanto acqua fresca; basta un alloggio modesto, anche una botte. In una botte viveva Diogene, il quale era solito dire che è proprio degli dèi non avere bisogno di nulla, di chi è simile agli dèi aver bisogno di poco» (SSR V A 135).

2. La «*physis*» contro il «*nomos*» e il valore dell'esercizio.

Per saperne di più su Diogene e sul suo tipo di felicità dobbiamo affidarci alla ricca aneddotta che lo riguarda, sapendo che essa offre una lettura in chiave umoristico-letteraria più che filosofica e che è impossibile risalire filologicamente a fatti attendibili a monte delle stratificazioni narrative. Tuttavia, anche se leggiamo gli aneddoti come storielle nate per divertire, l'intenzione rappresentativa che caratterizza i protagonisti, il tipo di umorismo, sarcastico e derisorio, che connota gli aneddoti, risultano decisamente significativi per l'immagine trasmessa, per la percezione pubblica delle sue intenzioni culturali e filosofiche. In questo senso, la logica della costruzione del personaggio è un oggetto di indagine più interessante della verità storica relativa all'individuo Diogene: la sua coerenza di fondo permette di mettere bene a fuoco alcuni nuclei tematici, segnalati anche in altro modo dalle fonti.

Innanzitutto la contrapposizione tra *physis* e *nomos* (tra la natura e la civiltà, diremmo oggi): al

«vivere secondo virtù» di Antistene (SSR V A 98), i cinici, a partire da Diogene, avrebbero sostituito il «vivere secondo natura», contro ogni convenzione. La tarda testimonianza dell'imperatore Giuliano propone l'inserimento dei cinici, in un ideale casellario delle felicità filosofiche, tra coloro che predicavano il «vivere secondo natura (*zen kata physin*), non secondo le opinioni dei più» (Giuliano, *Contro i cinici ignoranti*, 13.193d). L'indicazione di sottrarsi al mondo delle regole convenzionali, ricavando per sé uno spazio di totale autonomia e indipendenza, trova le maggiori conferme come nucleo forte della filosofia cinica: chi non è capace di vivere autonomamente, secondo la propria ragione, è meglio che si impicchi, «il logos o una corda» (SSR V B 303).

Segue l'elaborazione specifica del tema della naturalità: guardando in alto e in basso, agli dèi e agli animali, i cinici ottenevano un nuovo incrocio, saltando, con un processo di riduzione e di semplificazione, la complessità culturale e civile dell'uomo: gli uomini virtuosi sono «immagini degli dèi» (SSR V B 354) e se gli dèi non hanno bisogno di nulla, il saggio ha bisogno di pochissimo (SSR V A 135). Ma è anche dagli animali che possono imparare a vivere; lo testimonia l'aneddoto di Diogene, che, avendo visto una volta «un topo correre qua e là, senza meta (non cercava un luogo per dormire né aveva paura delle tenebre né desiderava alcunché di ciò che si ritiene desiderabile)», grazie a lui «escogitò il rimedio alle sue difficoltà» (SSR V B 172), cioè cominciò ad imitarlo. E se crediamo a quello che ci dice Dione Crisostomo, non solo i topi, ma anche le rane, le cicogne, le gru, i caprioli, le lepri insegnano agli uomini come vivere, assecondando la propria natura (SSR V B 583). Gli animali sono probabilmente felici senza saperlo, ma, assumendoli come parametri di naturalità, gli uomini possono imparare come si riguadagna la felicità.

Naturalmente questo richiede un lungo lavoro su se stessi: gli dèi hanno concesso agli uomini i mezzi per una vita facile, ma poi «li hanno tolti dalla vista umana, perché essi cercano focacce con miele, unguenti e simili» (SSR V B 322). La vita felice si trova così al di là delle apparenze. Per diventare «l'unico uomo libero fra tutti», «l'uomo più felice» (SSR V B 583), l'aspirante saggio dovrà praticare i *ponoi* secondo natura, i faticosi esercizi che servono per liberarsi dalle errate opinioni, dai vincoli sociali, dai valori comuni, dai falsi miti di benessere e ricchezza.

Il richiamo ai *ponoi* aveva in Antistene un doppio riferimento all'esercizio fisico e a quello logico-dialettico; in Diogene manca ogni riferimento al valore della conoscenza e dell'indagine intorno al linguaggio e ai suoi usi. L'obiettivo del cinico è rintracciare «la via breve verso la virtù» (SSR V A 135 e 136); anche come «via breve alla felicità» la formula è ricorrente in scritti tardi di divulgazione (attribuiti, a posteriori, a Diogene e a Cratete: SSR V B 542; V H 100) e l'espressione segnala il rifiuto di perdere tempo con la matematica, l'astronomia, la musica e ogni altra disciplina «inutile e non necessaria» (V B 370). L'esercizio è in funzione del successo (SSR V B 291): premio previsto per tali pratiche (paragonabili a quelle di Eracle) è l'assenza di turbamento che consegue al dominio intellettuale su se stessi e alla presa di distanza dal mondo esterno. L'autodominio fa la superiorità del saggio, il solo vero *archon*, guida, maestro e re degli uomini, unico nella sua esemplarità (SSR V B 70). L'aneddotica di Diogene è ricca di incontri con autorevoli personaggi che nel giro di due battute sono costretti a cedere alla sua superiorità; valga per tutti il celebre esempio dell'incontro con Alessandro Magno: «Mentre una volta prendeva il sole nel Craneo, Alessandro sopraggiunto disse: “Chiedimi quel che vuoi”. E Diogene di rimando: “Lasciami il mio sole”» (SSR V B 33). Così il saggio cinico si riappropria dell'intera forza della natura, scegliendo Eracle, non Odisseo, come santo patrono (SSR V B 584). L'esemplarità della proposta didascalica di Diogene

diventò, in tempi brevi, una leggenda, come forse segnala l'epitaffio riportato da Diogene Laerzio: «Anche il bronzo cede al tempo e invecchia, ma la tua gloria, o Diogene, rimarrà intatta per l'eternità, poiché solo tu insegnasti ai mortali la dottrina che la vita basta a se stessa e additasti la via più facile di vivere» (SSR V B 108).

Il programma riduzionista dell'esercizio filosofico appare così centrato sull'*askesis* (l'esercizio connesso alla virtù) e finalizzato al raggiungimento di un piacere superiore nella condizione di *autarkeia*: «Lo stesso disprezzo del piacere per chi vi sia abituato è cosa dolcissima. E come quelli che sono avvezzi a vivere nei piaceri, mal volentieri passano ad un contrario tenore di vita, così quelli che si sono esercitati in modo contrario, con maggior disinvoltura disprezzano gli stessi piaceri» (SSR V B 291). Non si deve pensare, però, ad un anti-edonismo di principio, quanto al rifiuto dei piaceri e dei desideri fittizi, che producono dipendenza e subordinazione. Alcune testimonianze (in particolare SSR V B 300 e 301) sembrano consentire un avvicinamento ai modelli di felicità di Democrito e di Epicuro, sulla strada dell'*ataraxia* e del dolce piacere che accompagna chi è padrone di sé. Ma, anche evitando commistioni, non ci sono dubbi sul fatto che Diogene facesse coincidere il vero piacere con la condizione di superiore autosufficienza raggiunta dall'anima. L'*autarkeia*, conquistata con l'abitudine a vivere «essenzialmente», permette di accettare qualunque circostanza imposta dalla *tyche*, con la certezza di poter imporre la propria «forza» al corso degli eventi: come racconta l'aneddoto, «Diogene afferma di essere solito vedere la Tyche che si slancia verso di lui dicendo: “ma non riesco a colpire questo cane rabbioso” (*Iliade*, 8.299)» (SSR V B 148).

Che cos'è allora la felicità se non lo stare nel mondo, in qualunque posto, in qualunque momento ed in qualunque condizione, senza aver bisogno di nulla se non di se stesso? «Essere preparato ad ogni evento» (SSR V B 360), questa è l'unica lezione che la filosofia può impartire. Il modello cinico di uomo libero da ciò che è occasionale o precario, padrone di se stesso, cui nulla può esser tolto, delinea «una condizione da re» o «da dio», come scriverà Seneca (SSR V B 441). È questa la lezione cui gli stoici forniranno un più ambizioso contesto teorico.

Collocato in mezzo agli altri uomini come «*kataskopos*», osservatore disincantato delle miserie altrui (SSR V B 27), cosa potrà fare il saggio per gli altri uomini? A parte la possibilità di un'offerta gratuita di aiuto, tutto dipende da come gli altri lo guardano. Epitteto, che considerava Diogene (insieme a Socrate) il suo modello di riferimento, lo dipinge come un *angelos*, un inviato degli dèi, giunto per insegnare a tutti la via della salvezza e della felicità con il suo esempio: privo di beni, senza moglie né figli, senza casa, completamente nudo, appare sereno, senza timori, libero, pronto ad ergersi sulla scena tragica del mondo, per richiamare gli uomini al vero bene (SSR V B 27). Dione Crisostomo (seriamente) e il commediografo Luciano (ironicamente) lo presentano come inascoltato medico dell'anima degli stolti e come liberatore degli uomini, guaritore di passioni e profeta di verità (SSR V B 584 e V B 80).

La sua fama di gran provocatore è fissata in maniera aneddotica nella celebre scenetta che lo mostra girare in pieno giorno con la lampada dicendo: «cerco l'uomo» (SSR V B 272); e si può aggiungere l'altro aneddoto, ancor più insultante, in cui Diogene arringa la folla gridando «Ehi, uomini!», e, all'accorrere di molti, li respinge sprezzante: «Uomini chiamai, non canaglie» (SSR V B 278). Se l'intento era pedagogico, l'effetto restava evidentemente affidato all'autonomia di risposta dei provocati; il cinico, uomo superiore e raro, si limita a stare nella folla come eccezione (SSR V B 273; 274; 278), praticando la *parresia* e l'*anaideia* (SSR V B 80; 146; 147; 236; 473), la libertà di

parola e la sfrontatezza, come manifestazione della sua totale *autarkeia*, del suo distacco ironico dal mondo degli stolti. *Parresia* e *anaideia* hanno un significato preciso: se essere libero per un greco significa immediatamente non essere schiavo, parlare in pubblico senza peli sulla lingua (con la franchezza di chi non ha padroni) significa ritenersi intoccabile; non rispettare l'*aidos* (il comune senso del pudore, dono «politico» di Zeus agli uomini, secondo il mito di Prometeo) significa collocarsi al di sopra delle norme civili e religiose.

Sfrontatezza e provocazione, temi ricorrenti nell'aneddotica, testimoniano la scelta di vivere in una sorta di esilio permanente dalla comunità degli uomini stolti. Possiamo immaginare il «cane» Diogene consapevole di fornire materiale per la costruzione postuma di un modello di vita esemplare, o semplicemente felice di suscitare un vespaio di pettegolezzi. Sprezzante fino in fondo, anche verso la morte, ce lo descrivono i versi del cinico Cercida di Megalopoli:

«Non piú, egli che un tempo fu cittadino di Sinope, celebre per il suo bastone, per il doppio mantello, e per il nutrirsi di ètere; ma se ne andò al cielo, premendo il labbro contro i denti e mordendo il respiro. Egli fu veramente Diogene, un vero figlio di Zeus, cane del cielo» (SSR V B 97).

Per Platone era solo un «Socrate divenuto matto» (SSR V B 59). Ma Diogene fornisce alle successive scuole ellenistiche l'eredità di un modello di *bios* ai limiti dell'umano, paradigma di una nuova idea del saggio. Al di là degli accostamenti e dei distinguo proposti dagli interpreti antichi, epigono impazzito o no che fosse, Diogene era destinato a incontrare una popolarità seconda solo a quella di Socrate.

3. *La città del cinico felice.*

Esiste un posto nel mondo per la virtù del cinico?

Se la città è corrotta, se gli uomini non vogliono farsi curare da chi potrebbe, il destino del saggio è sentirsi straniero dappertutto? In realtà Diogene una patria ideale al cinico aveva provato a dargliela, sotto forma di provocatoria utopia negativa: la sua *Politeia* non era certo un progetto politico alternativo alla città reale, ma la costruzione di una sorta di patria metaforica, fondata sul rovesciamento dei valori correnti e sulla *eleutheria* del saggio; si trattava di una costruzione teorica, speculare alla città delle norme civili, in cui fosse possibile «assumere il modo di vita dei cani; fare uso apertamente delle parole, senza limiti e tutte; masturbari in pubblico; vestire un mantello doppio»; dove fosse possibile praticare la comunanza delle donne e dei figli, l'antropofagia e l'incesto, in una vera e propria proiezione dei desideri naturali, liberi dalla legge e dai vincoli delle convenzioni (SSR V B 126). Il senso serio dell'utopia (forse beffardo nei confronti della *kallipolis* platonica), al di là degli scandalosi esempi, che verranno puntualmente ripresi dagli stoici, sta tutto nel presupposto di qualità degli uomini che dovrebbero andare a costituire una tale repubblica: solo individui che hanno raggiunto una reale autosufficienza possono formare una trama di relazioni su basi così libere e prive di rispetto convenzionale. Assumendo la totale estraneità del cinico al mondo delle opinioni condivise e dei *nomoi*, si possono comprendere le testimonianze relative al presunto cosmopolitismo di Diogene (SSR V B 360); con l'avvertenza che in nessun caso si potrebbe attribuire a lui un'idea di umanità e fratellanza comune. Il saggio cinico è piuttosto «senza città (*apolis*), senza casa (*aoikos*), bandito dalla patria (*patridos esteremenos*), mendico (*ptochos*), errante (*planetes*)» (SSR V B 263), non riconoscendo altra regola e istituzione che la propria

autarkeia, la propria libertà.

Nello stesso senso vanno le testimonianze relative a Cratete (il piú importante degli allievi di Diogene), il quale «aveva come patria la mancanza di opinione e la povertà, che la *tyche* non può espugnare, e come concittadino Diogene, cui l'invidia non poteva tendere insidie» (SSR V H 31); e, in una sua tragedia, avrebbe scritto: «La mia patria non è una torre, non un tetto, ma dove ci è possibile vivere bene, in ogni parte della terra, lí la mia città, lí la mia casa» (SSR V H 80).

Il saggio cinico costruisce dentro di sé la sua cittadella, per separarsi da tutti coloro che vivono immersi nel *typhos*, il fumo che riempie la testa degli uomini. E si riconosce come uomo tra gli uomini solo nel rapporto di rispetto reciproco che unisce (blandamente) i saggi, ciascuno geloso della sua indipendenza e disposto ad occupare solo marginalmente lo spazio sociale. Parlano in questo senso la rinuncia al matrimonio e ai figli, ingombranti e inutile fastidi per chi può occuparsi solo di se stesso. La minaccia del *typhos*, la boria vanagloriosa che ammorba l'atmosfera della città (e la testa dei filosofi come Platone e i suoi seguaci), è evocata come una cappa di smog incombente in una composizione parodica di Cratete (che richiama i versi omerici dell'*Odissea*, 19.172-3, dove si parla della mitica Creta):

C'è una città, Pere, avvolta da vinoso vapore (*typhos*)
bella e ricca, tutta sudicia, che nulla possiede;
né uno stolto né un parassita vi approda,
né ghiottone che gode delle natiche delle prostitute;
ma produce timo ed agli, fichi e pagnotte,
per queste cose non ci si combatte l'un l'altro,
non si impugnano armi per denaro o per gloria (SSR V H 70).

Pere è la città ideale dei cinici, un'isola di saggezza circondata dal vuoto della stoltezza degli uomini; non si tratta di un luogo reale, ma di una città dell'anima, un luogo inattaccabile alla boria, alla vanità e alle illusioni, simbolo della sobria autosufficienza e felicità del saggio.

Questo tipo di richiami conteneva, probabilmente, anche un'intenzione antiprometeica. In un'orazione di Dione Crisostomo, Diogene attribuisce al dono del fuoco da parte di Prometeo (per questo gesto giustamente punito da Zeus) l'origine della mollezza e del lusso, malattie degli uomini, condannati alla frenetica ricerca dei beni inutili, alla costante paura di perdere ciò che hanno e quindi all'infelicità (SSR V B 583). Alla società degli uomini fondata sulle tecniche e sulle convenzioni, il cinico oppone polemicamente perfino il rifiuto della cottura dei cibi: così la tradizione trasmette anche che «Diogene il cane si avvaleva minimamente del fuoco, cosicché avendo mangiato un polipo crudo disse: “uomini così mi mostro superiore a voi”» (SSR V B 93). Riprendendo il motivo antiprometeico, Seneca contrapporrà Diogene a Dedalo: il saggio che ha imparato da un fanciullo a bere usando il cavo delle mani, sbarazzandosi di ciò che è superfluo, al mitico inventore di macchine fantastiche, inutili, ma capaci di rendere piú piacevole la vita degli uomini (SSR VB 159). Se prima del dono di Prometeo gli uomini erano come bambini (come ricorda Eschilo, *Prometeo*, 443), è ai bambini e alla loro semplicità (oltre che agli animali e agli dèi) che bisogna guardare per rinvenire un paradigma di comportamento naturale, privo di incrostazioni sociali e culturali.

Cani, topi, bambini, dèi, sono i simboli della volontà di opposizione del cinico alla civiltà: chi vuole essere felice deve spogliarsi (non solo in senso metaforico) della seconda natura sociale e

tornare all'essenziale. Forse pensando a Diogene, Aristotele, all'inizio della *Politica*, scrive che chi pensa di poter vivere al di fuori della città, in piena *autarkeia*, o è una bestia o è un dio, senza vie di mezzo (1253a29).

L'*eudaimonia* dell'età ellenistica e la formula del «fine»

C'è indubbiamente una svolta, a partire dalla seconda metà del IV secolo a. C., nella riflessione filosofica sulla felicità.

La tradizione storiografica ha spesso collocato la nascita del nuovo clima «ellenistico» a ridosso dalla battaglia di Cheronea del 338 a. C. (che segna la fine dell'indipendenza delle *poleis* greche ad opera della monarchia macedone), trasferendo un po' troppo meccanicamente il significato politico degli eventi nel vissuto della coscienza individuale e collettiva. Gli effetti furono sicuramente più mediati e il trauma metabolizzato molto lentamente dalle *élites* cittadine, la cui condizione di semi-autonomia nell'esercizio dei tradizionali ruoli di preminenza e di guida restava in gran parte invariata. È certo, però, che l'enfasi sulla socialità costitutiva dell'uomo e del suo *logos*, asse portante del modello aristotelico di felicità, non trova più una forte eco nel dibattito tra le scuole filosofiche, che appare dirottato alla ricerca di garanzie assai più radicali per la libertà del soggetto morale, candidato eccellente alla realizzazione di sé.

Spia di un'incrinatura sottile e profonda nella cultura della socialità è il modo in cui l'amicizia si guadagna una posizione di primo piano rispetto alle modalità più «forti» del sistema di relazioni: fonte di un piacere intensivo per Aristotele, ma solo nel senso che essa perfeziona quelli legati all'esercizio politico della virtù (nell'*oikos* e nella città), l'amicizia tende a diventare un surrogato elettivo della socialità (in senso reale o virtuale) e a stabilizzare nel rapporto di rispecchiamento tra simili la coscienza dell'identità raggiunta.

Al centro del sistema etico resta il potere egemonico della *phronesis*, virtù di chi comanda: ma, mentre si assottiglia l'importanza dei doveri sociali come campo di esercizio delle capacità, cresce il valore di autoriferimento del dominio della ragione. Aristotele aveva fissato in modo esemplare il principio che l'autonomia decisionale del soggetto nell'ambito del «proprio» è la matrice di ogni proiezione della virtù nelle attività sociali e l'amore di sé la fonte di ogni volontà benefica; aveva delimitato con cura lo spazio proiettivo del fine «propriamente umano» rispetto all'ulteriorità del Bene platonico, definendo la felicità come limite invalicabile dei valori etici e il godere di sé come obiettivo primario e irrinunciabile del perfezionismo antropologico.

Ora la formula del «fine», la ricetta della felicità, diventa oggetto del contendere, non perché venga messo in questione il presupposto eudaimonistico di Aristotele (la felicità è il fine ultimo per tutte le scuole filosofiche), ma perché le modalità di acquisizione del bene, prescritte come stile di vita dai maestri di filosofia, poggiano su immagini antropologiche differenti. L'*ethos* perde terreno come modello esemplare, concreto e tangibile, di valori umani; l'istanza di stabilità che il socratismo aveva fissato, come sfida filosofica al potere della fortuna sul destino degli uomini, si riversa ora sulla natura, intesa come fonte normativa su cui misurare il valore dei sistemi di eticità e di giustizia

costruiti dagli uomini.

Il rimando alla natura dell'uomo rimette in questione il ruolo dell'educazione e delle istituzioni in cui si sedimentano i principi della socialità organizzata, con un effetto di semplificazione sulla gerarchia interna dei valori antropologici e l'accumulo di un potenziale distruttivo di critica rispetto ai ruoli sociali. Le differenze tra uomini e donne, padroni e schiavi, cittadini e stranieri perdono senso rispetto alla priorità di una domanda: qual è la condizione in cui l'uomo è felice secondo natura?

Le risposte presuppongono tutte, sia pure solo come assunto metodologico di principio, l'azzeramento dei modelli codificati di comportamento a vantaggio di una ricerca radicale della virtù in uno stato interiore, che prescinde da ogni contesto determinato.

Il riduzionismo antropologico dei cinici, centrato sulla priorità assoluta dei bisogni naturali, offriva un potente esempio di rottura rispetto ai luoghi comuni della socialità e l'indicazione chiara della necessità di ripensare il significato della civiltà a partire da ciò che è essenziale per la natura dell'uomo e per il suo desiderio di essere felice.

Non si trattava di riprodurre i gesti provocatori di trasgressione, ma di recuperare entro schemi logici più complessi la radicalità della domanda sull'uomo, che aveva spinto Diogene di Sinope a rifiutare, insieme ai beni, ogni legame estrinseco con il mondo.

La diagnosi negativa sui desideri fittizi dell'uomo civile è ampiamente condivisa e non definisce più soltanto lo spazio ristretto di riconoscimento di un gruppo rigorista. Come segnale di presa di distanza del filosofo dai valori sociali, essa è diventata campo di esercizio teorico importante, in cui si prova la tenuta dei nuovi modelli di saggezza, misurandoli su di un parametro di naturalità, da un lato, sulla capacità di escludere ogni dipendenza, dall'altro.

Da questo punto di vista, la scelta dei valori su cui si stabilizza il *bios* del filosofo è meno rilevante rispetto alla strategia di fondo che tutti condividono: agganciare la felicità a fattori che non mutano, permettendo un completo dominio da parte dell'uomo saggio, che si distingue dai più, dagli stolti, da chiunque non abbia un serio piano di vita, proprio per la capacità di salvaguardare da ogni interferenza il suo spazio di autonomia.

Il valore oppositivo della sua libertà, in un mondo di schiavi, sostituisce quello relazionale della virtù politica, mentre la strategia eudaimonistica si interiorizza attestandosi sulla difesa della stabilità interiore.

I cirenaici, una scuola «fantasma» di edonismo

«Aristippo era amico di Socrate e fondò la scuola chiamata cirenaica, dalla quale Epicuro trasse le mosse per la sua esposizione del fine ultimo (*telos*). Aristippo fu per tutta la sua esistenza di molle vita e amante del piacere, e non disputò mai apertamente sul fine ultimo, ma disse che il fondamento della possibilità di essere felice era posto nei piaceri. E poiché non faceva altro che parlare di piacere, spinse quelli che erano con lui alla supposizione che egli insegnasse che il fine (*telos*) della vita consistesse nel vivere piacevolmente (*to hedeos zen*)» (SSR IV A 173).

Questa testimonianza di Eusebio di Cesarea (vescovo cristiano vissuto tra III e IV secolo d. C.), oltre a riproporci tratti consolidati, in senso negativo, dell'iconografia di Aristippo, ci dice altre due cose importanti: in virtù del comune ideale edonistico, cirenaici e epicurei venivano accomunati attraverso un rapporto di filiazione che, difficile da accettare sul piano storico, ci serve per comprendere come si sia formato uno stereotipo negativo; per quanto riguarda, poi, i cirenaici, la testimonianza ci spiega che la definizione del piacere come *telos* dell'uomo non risale a Aristippo, ma ai suoi epigoni. Sarebbe stato suo nipote, Aristippo il giovane, a dare una sorta di canone all'indirizzo cirenaico: egli, introdotto alla filosofia dalla madre Arete (figlia di Aristippo socratico), definì «chiaramente che il fine consiste nel vivere piacevolmente, introducendo il concetto di piacere in movimento (*hedone kata kinesis*). Disse infatti che tre sono gli stati della nostra costituzione: uno, per il quale proviamo dolore, simile alla tempesta sul mare; un altro, per il quale godiamo, simile a un lieve ondeggiare: il piacere infatti è un moto lieve, come sospinto da un vento favorevole; il terzo è uno stato intermedio, per il quale né godiamo né soffriamo, essendo simile a tranquillità. Di queste sole affezioni egli disse che noi abbiamo sensazione» (SSR IV B 5).

La tradizione antica ci dice in realtà che due scuole avrebbero collocato il *telos* dell'uomo nel piacere e ci indica l'esistenza di una precisa polemica tra di loro; i cirenaici identificavano il *telos* nel piacere fisico di movimento (quello che qualunque greco considerava piacere: riempirsi, vuotarsi, godere fisicamente); Epicuro e i suoi lo collocavano invece nell'assenza di dolore, teorizzando dunque il piacere «catastematico» (cioè stabile e in quiete), pur ammettendo l'esistenza (e, a certe condizioni, la godibilità) dei piaceri di movimento. I cirenaici, per contro, declassavano il piacere catastematico, considerandolo la condizione di chi dorme. Come avremo modo di vedere, la distinzione era destinata a generare non poche polemiche e confusioni.

Più degli epicurei, i cirenaici rappresentano sicuramente un'anomalia nella cultura filosofica antica della felicità; sviluppando il loro pensiero tra l'età di Platone e Aristotele e quella di Epicuro e Zenone, essi rinunciano a collocare il fine dell'uomo nella felicità, dichiarandosi disarmati di fronte a questa impegnativa prospettiva. Le limitate possibilità dell'uomo gli permettono di guardare solo al piacere, dato il suo raggio di azione ristretto: non sull'intera esistenza, ma sul presente va

calibrato lo sforzo per trovare il meglio per sé.

Per i cirenaici il piacere è il movimento calmo (*leia kinesis*) che sfocia nella sensazione, mentre il dolore rappresenta un movimento violento (*tracheia kinesis*) (SSR IV A 172). La sensazione del corpo è la misura del piacere, che come tale è immediato, presente (senza escludere che, di riflesso, anche l'anima abbia i suoi piaceri), mentre la felicità dovrebbe essere la somma di tutti i piaceri particolari, computando anche quelli passati e futuri. Ma i cirenaici negavano che dalla memoria del passato o dall'aspettativa di beni futuri potesse scaturire una reale esperienza di piacere (SSR IV A 172 e 174); al più, dall'abuso dell'immaginazione ci si potevano aspettare dolori, nati dalle errate opinioni (come nel caso della gelosia, dell'amore e della superstizione).

Pensare in termini di felicità significherebbe porsi nella prospettiva della vita intera, della vita compiuta, del bene stabile e continuo; ma questa è, agli occhi dei cirenaici, una prospettiva impossibile, un oggetto irreali e perciò non desiderabile. Se la felicità coincide con la somma di tutti i piaceri goduti, contro la possibilità di quest'esperienza valgono vincoli cognitivi assoluti: noi non possiamo abbracciare con il pensiero l'intera vita; ciascuno può conoscere solo ciò che cade nell'ambito della *sua* esperienza sensibile soggettiva, unico criterio di verità ad uso individuale; ci dobbiamo limitare a ciò che si imprime dentro di noi, evitando di costruire verità immaginarie, e solo in questi termini pensare a ciò che per noi è bene. «Mantenendosi nei limiti delle affezioni, l'opinione si preserva dall'errore», sarebbe stato, in sintesi, il loro pensiero strategico (SSR IV A 211). D'altra parte, sul piano pratico, seguendo il piacere certo e tangibile si può vivere una vita tranquilla. Che la felicità sia inarrivabile è confermato empiricamente dalla labilità dei piaceri passati e dalla difficoltà a vivere bene nel presente proiettandosi nel futuro. Il piacere è dunque sempre desiderabile nella sua immediatezza, mentre è molto difficile concepire concretamente cosa sia quella sintesi di piaceri cui viene dato il nome di felicità. Cimentarsi nel calcolo non avrebbe nessuna attrattiva, anche nel caso che la difficoltà non lo rendesse di per sé sgradevole.

In ogni caso, coerentemente con quelle che dovevano essere assunzioni di tipo gnoseologico, i cirenaici negavano la possibilità di pensare nei termini dell'intero, seguendo probabilmente un vademecum simile a quello che una tarda testimonianza attribuisce ad Aristippo il socratico:

«Aristippo sembrava che parlasse con gran veemenza e forza, invitando gli uomini a non angustiarsi delle cose passate, né a preoccuparsi di quelle che devono ancora venire: questo è infatti segno di buona disposizione d'animo e dimostrazione di mente serena. Esortava a pensare all'oggi e più ancora a quella parte dell'oggi in cui ciascuno agisce o pensa qualcosa. Diceva infatti che solo il presente è nostro e non ciò che è già compiuto né ciò che ancora si attende: il primo infatti è già finito e il secondo è incerto se pure vi sarà» (SSR IV A 174).

Limitando drasticamente l'orizzonte delle proprie aspettative, i cirenaici potevano così attenersi ad un criterio di stabilità, e in qualche modo anche di autonomia, accettando di conformarsi a ciò che è realmente in potere dell'uomo: il controllo sul presente più immediato.

L'assunzione del piacere come *telos* comportava precise implicazioni morali: se solo il piacere è misura del bene, la virtù e l'amicizia sono beni strumentali e non esistono vincoli naturali; se «nulla è giusto o bello o turpe per natura, ma solo per convenzione (*nomos*) e consuetudine (*ethos*)» (SSR IV A 172), il cirenaico si atterrà alle norme comuni, non per convinzione, ma per quieto vivere.

Sappiamo che il criterio del piacere come *telos* fu discusso nella «scuola», tra IV e III secolo, con prese di posizione che la tradizione dossografica definisce eterodosse.

Al centro del dibattito emerge sempre l'idea della fragilità del bene, vincolato alla sorte, ma

anche all'isolamento in cui il cirenaico vive, assumendo il piacere come unico criterio di vita sociale. Sembra che Egesia affermasse che la felicità è del tutto impossibile e irrealizzabile, perché nella vita dominano i dolori del corpo, i piaceri sono pochi e casuali, la stessa conoscenza sensibile è incerta, e, soprattutto, impera con il suo potere la *tyche* (SSR IV F 1). Dunque, alla fine vivere o morire è lo stesso, e proprio l'indifferenza sarebbe per l'uomo saggio il vero *telos*. Si capisce perché Egesia potesse sostenere il paradosso che per il saggio «piacevole è la morte», meritandosi il soprannome di «persuasore di morte (*peisithanaton*)» (SSR IV F 2): il suo pessimismo radicale doveva essere contagioso, se è vero che gli fu vietato di insegnare le sue idee nelle scuole, «poiché molti, uditele, si davano spontaneamente la morte» (SSR IV F 3).

Da parte sua, Anniceri avrebbe cercato invece di rivalutare il piacere, ammettendo che il saggio possa essere felice, anche solo con piccoli e rari godimenti (SSR IV G 3). Probabilmente egli aveva cercato di risollevarne le sorti della scuola, attaccata dagli epicurei, da una parte sottolineando che l'assenza di dolore, che per Epicuro era il vero piacere, assomigliava piuttosto alla condizione di un morto (SSR IV G 4); dall'altra dando un'immagine del saggio meno egocentrica e urtante. Anniceri valorizzava, così, come elementi della vita felice, i piaceri intellettuali (*chara*), la riverenza per i genitori, l'amor di patria e, in particolare, l'amicizia, appoggiandosi alla convinzione che non solo l'utilità, ma anche una naturale benevolenza, disponesse gli uomini ai legami disinteressati. Egli toglieva così il saggio dal suo isolamento, consegnandolo ad una vita compatibile con il senso comune.

Con Teodoro l'ateo si torna al tema dell'indifferenza del saggio; sembra che egli concepisse come *telos* la gioia (*chara*) legata alla *phronesis* e relegasse il piacere (*hedone*), insieme al dolore, tra i beni intermedi, quelli che non sono da ricercare di per sé (SSR IV H 13). In questo modo forse intendeva spezzare una lancia a favore dei piaceri intellettuali, che probabilmente erano trascurati dagli altri cirenaici in nome del piacere del momento; forse voleva segnalare che il piacere più alto deriva dal coltivare la propria indifferenza ed *autarkeia*, condizione ideale del saggio, qualcosa di simile a quanto predicava Diogene cinico. Sicuramente anche Teodoro condivideva l'idea che il saggio è indipendente dalle leggi della città e che è indifferente a cose come l'amore di patria.

Comunque siano andate le cose, nel III secolo la scuola cirenaica sembra essersi disciolta come neve al sole (probabilmente perché perdente nel conflitto con il Giardino epicureo, forse anche solo per la posizione eccentrica di Cirene rispetto ad Atene, capitale culturale), lasciando dietro di sé solo frammenti di una storia che si è progressivamente consolidata in un'immagine negativa e stereotipata di edonismo volgare. Come rappresentanti eminenti dell'edonismo, i cirenaici saranno soppiantati, anche nel senso comune e nella vulgata dossografica, dagli epicurei: «Diventati fuori moda», – scrive Cicerone – venne in auge Epicuro, «sostenitore e autore di una teoria quasi simile» (SSR IV A 189). Il maligno Cicerone, nemico giurato di ogni forma di edonismo, sa benissimo che tra le due scuole la differenza è precisa, ma contribuisce a creare schemi e genealogie teoriche destinate a mettere profonde radici nella cultura occidentale, contribuendo a cancellare le tracce di un'identità filosofica già debole e sfuggente.

Cirenaici ed epicurei saranno accoppiati, così, nella storia tramandata, anche se, come tutti riconobbero, Epicuro sosteneva il primato dei piaceri dell'anima, i cirenaici quelli del corpo. Quando Epicuro conoscerà la sua lenta riabilitazione (tra XV e XVII secolo), Aristippo e i suoi si troveranno ad occupare, da soli, il ruolo di «bestie tra i filosofi», assegnato loro dalla cultura cristiana (Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9 = SSR IV A 221): porci, asini, cani, ma

soprattutto pecore, perché stupidi, oltre che immorali (SSR IV A 193-96); persino i libertini francesi, edonisti per convinzione, preferiranno richiamarsi quasi sempre al più urbano Epicuro, che anche l'insospettabile Seneca aveva lodato.

1. *Il «fine» è il piacere.*

In un verso di Timone di Fliunte, poeta vissuto tra IV e III secolo, allievo di Pirrone, si legge che Epicuro vive «compiacendo il ventre, del quale nulla è piú vorace» (fr. 7 Di Marco). Il verso evoca un noto passaggio dell'*Odissea* (7. 215-21) in cui Ulisse, ospite dei Feaci, afferma che «non c'è cosa piú impudente del ventre odioso, che impone per forza di ricordarsi di lui, anche a chi è molto provato e ha una pena nell'animo»; in questo caso è proprio lui che, per quanto sommerso dal dolore di ciò che gli è accaduto, deve, prima di parlare di sé, obbedire a questo padrone, «che mi fa dimenticare tutto quello che ho sofferto e mi costringe a empirlo».

Richiamare il ventre come padrone era certo un *topos* della commedia, simbolo di trivialità; associato a Epicuro, rappresentava un modo immediato e semplice per connotare il suo edonismo in maniera denigratoria. Ma Timone rincarava la dose: Epicuro è l'«ultimo e il piú porco e il piú cane dei fisici, proveniente da Samo, d'una schiatta di maestri di scuola, il piú rozzo degli esseri viventi» (fr. 51 Di Marco).

Troviamo qui la celebre caratterizzazione di Epicuro come «porco», che lo accompagnerà nella storia. È già un insulto codificato per Cicerone, che chiama «porcile» la sua scuola (*Contro Pisone*, 37); e Orazio vi si riconosce, definendosi, ironicamente, «grassotto e ben lucido, con pelle ben curata, un porco della mandria di Epicuro», per comunicare all'amico Tibullo il suo stato di tranquillità interiore (*Epistole*, 1.4.15-16). Utilizzato da chi, come il platonico Plutarco, non perdonava ad Epicuro di abbassare l'anima al livello del corpo, confondendo tra piaceri superiori e piaceri inferiori (Usener 429), l'epiteto conoscerà una rivisitazione significativa con il cristianesimo.

Se torniamo a Timone e lasciamo da parte le complesse implicazioni dei suoi versi, possiamo capire come già tra i contemporanei fosse in atto un'opera di denigrazione che prendeva spunto da quelle che dovevano esser ricorrenti affermazioni dello stesso Epicuro. Molte testimonianze (piú o meno malevole) ci dicono che per Epicuro «piacere e radice di ogni bene è il piacere del ventre; tutto ciò che è saggio e tutto ciò che è eccellente deve sempre riferirsi ad esso» (Usener 409). Questo principio è emblematicamente espresso da Plutarco, quando dice che gli epicurei «danno al piacere una grandezza corrispondente al centro e alla circonferenza del ventre» (Usener 409).

Certamente Epicuro affermava che è necessario soddisfare i bisogni fisici (quelli che anche noi consideriamo essenziali) per poter essere felici, ma non è certamente in questo che risiede la «sua» felicità. Ciò che i contemporanei (e poi gran parte della tradizione filosofica greca e romana) non perdoneranno a Epicuro è di aver legittimato il piacere come fine ultimo, denigrando con ciò la

stessa filosofia, ridotta a sistema di giustificazione degli istinti più bassi dell'uomo.

Che queste critiche fossero già sviluppate tra i contemporanei, lo prova il fatto che, in un passaggio della celebre *Lettera a Meneceo*, Epicuro ritiene di dover rettificare la vulgata diffusa dai suoi denigratori: quando «diciamo che il piacere è un bene – scrive –, non alludiamo affatto ai piaceri dei dissipati che consistono in crapule, come credono alcuni che ignorano il nostro insegnamento o lo interpretano male; ma alludiamo all'assenza di dolore nel corpo (*aponia*), all'assenza di perturbazione nell'anima (*ataraxia*)» (131). Dunque egli era perfettamente consapevole che il suo insegnamento poteva esser mal interpretato, proprio per quel suo riferirsi alla necessità di soddisfare comunque il ventre e la carne per raggiungere il bene; in questo la filosofia di Epicuro poteva aver facilmente prestato il fianco a un detrattore professionista come Timone, difensore dell'*apatheia* (assenza di dolore) e dell'*ataraxia* (assenza di preoccupazioni) in un senso assolutamente rigorista. Questo genere di fraintendimenti, voluti o no che fossero, diventerà senso comune nella tradizione successiva.

Quanto a Epicuro, come lui stesso ci ha detto, il vero piacere e la vera felicità stanno altrove.

«Noi affermiamo che il piacere è principio (*arche*) e fine (*telos*) della vita beata (*makarion zen*)» (*Lettera a Meneceo*, 129).

Collocando nel piacere il sommo bene, il fine ultimo dell'uomo, Epicuro lo considerava «primo per natura»: canone e regola di ogni azione o scelta che voglia realizzare nell'uomo ciò che è naturale e buono. Dal piacere veniamo e al piacere dobbiamo tornare: come «bene primo e connaturato a noi», «da esso muoviamo nell'assumere qualunque posizione di scelta o di rifiuto, così come ad esso ci rifacciamo nel giudicare ogni bene in base al criterio delle affezioni» (129).

Per conoscere il fine ultimo non è necessaria alcuna complessa operazione intellettuale, nessuna argomentazione o dimostrazione teorica: la natura ci indica in maniera chiara ed evidente, attraverso la sensazione (unica fonte di verità e di conoscenza) quali sono i saldi criteri cui dobbiamo attenerci, ciò che è vero e ciò che è falso, senza bisogno di ulteriori ragionamenti: «Che il fine sia il piacere Epicuro dimostra adducendo come prova il fatto che gli esseri viventi appena nati si trovano a loro agio nel piacere, ma ripugnano al dolore per disposizione naturale, senza l'intervento della ragione. Per genuino istinto, dunque, noi fuggiamo il dolore» (Usener 66; 397).

I bambini sono chiamati a «testimoni incorrotti ed intatti» della naturalità del *telos* (Cicerone, *Sui termini estremi del bene e del male*, 1.71); solo essi, non ancora sommersi dalle false opinioni, seguono «il criterio incontaminato e intatto della natura» (Usener 397); prenderli come modelli significa vedere la natura all'opera, al di qua delle distorsioni prodotte dalla vita in società, che allontana gli uomini dalla felicità. Epicuro si presentava così ai suoi seguaci come un portavoce: aveva raccolto «la voce della natura», per condurre «tutte le persone di sano principio ad una maniera di vivere calma, tranquilla, quieta, felice» (Cicerone, *Sui termini estremi del bene e del male*, 1.71).

Ma che tipo di piacere è quello a cui tendono i bambini, paradigma di felicità? Abbiamo già visto la risposta di Epicuro ai suoi critici nella *Lettera a Meneceo*: il massimo e vero piacere consiste nell'assenza di dolore sia nel corpo che nell'anima. Epicuro contestava la teoria, di probabile origine cirenaica, ampiamente discussa anche nell'ambito dell'accademia platonica, dei tre stati: il piacere e il dolore, più la condizione intermedia come stato privo di movimento. Per lui è il piacere vero ad essere assenza di movimento e dunque di dolore. Contro i cirenaici Epicuro indicava in questo tipo di piacere, detto «catastematico», perché stabile e puro, il vero *telos*. Contro i platonici

sosteneva che il piacere esiste, separato e contrapposto al dolore, e che esso non rientra per nulla nel genere dell'illimitato, avendo in sé una precisa e naturale misura. Esso diventava così godibile, grazie alla sua regola naturale, che guida il bambino e che l'uomo adulto può ritrovare facendosi condurre dalla ragione e dalla filosofia: «Il limite estremo della grandezza dei piaceri è la rimozione di tutto il dolore. Dove sia il piacere, e per tutto il tempo che vi sia, non vi è posto per il dolore, né nella carne né nell'anima, né in tutti e due insieme» (*Massime capitali*, 3). Il piacere vero come limite coincide con una condizione stabile di *aponia* (assenza di dolore nel corpo) e di *ataraxia* (assenza di preoccupazioni nell'anima), un equilibrio interiore che non può né aumentare né diminuire, ma solo variare nella sua composizione interna. La più famosa metafora usata da Epicuro per esprimere questo stato è quella del *galenismos*, la tranquilla bonaccia in cui naviga lentamente l'anima (*Lettera a Erodoto*, 83).

2. Placidi come bambini.

Seguire la natura significa non avere bisogni tali da impedire all'anima di vivere la sua tranquillità; per tutta la vita l'uomo cerca di raggiungere quello stato di quiete che i bambini vivono attraverso la soddisfazione dei bisogni naturali. Come per il cinismo, bambini e dèi sono il modello tra cui il saggio si colloca. Il riferimento al bambino è particolarmente importante, perché rovescia il punto di vista platonico (e in parte aristotelico) sul rapporto tra bambini e adulti.

Per Platone il bambino è dominato dall'*epithymetikon*, dai desideri irrazionali che devono essere tenuti a bada e corretti attraverso una capillare azione educativa (*Leggi*, 808d-809a), mirante a indirizzare i bambini all'armonia, predisponendoli all'ascolto della voce della ragione, ed estirpando il desiderio di abbandonarsi ai piaceri; così risplende la *galene*, la calma serena nell'anima (790e-791d). Anche per Aristotele il bambino è sottomesso alla regola disordinata del piacere, come le bestie (*Etica Nicomachea*, 1152b20); se è maschio e figlio di uomini liberi, potrà sviluppare ciò che in lui esiste solo come germe, la virtù e la razionalità, manifestando progressivamente la sua vera natura, attraverso il circuito educativo; ma in nessun modo egli potrebbe essere indicato come un modello antropologico, per chi voglia sapere qual è il fine dell'uomo.

Per Epicuro il problema non è tornare ad essere bambini, ma vivere la stessa imperturbabilità che i bambini vivono soddisfacendo bisogni semplici e limitati. In questo senso, ha torto Aristotele a dire che i bambini non sono felici, perché la ragione può essere una componente della felicità solo se indirizzata a cercare il piacere, mentre i bambini lo fanno già in modo naturale; e ha torto Platone a credere che la *galene* sia uno stato che deve essere indotto dall'esterno: la voce della natura ci dice già dove essa stia.

Certo, per gli uomini adulti la *galene* è uno stato che deve essere prodotto con un'adeguata terapia dell'anima, che sappia curare dai mali che affollano la mente e che ci allontanano dal vero piacere. La filosofia, come arte di vita, deve avere un unico obiettivo, curare le anime di chi soffre, perché ha perduto la via della natura: «È vuoto il discorso di quel filosofo che non riesca a guarire alcuna passione dell'uomo: come non abbiamo alcun bisogno della medicina se essa non riesce a espellere dal nostro corpo le malattie, così non abbiamo alcuna utilità della filosofia se essa non serve a scacciare le passioni dell'anima» (Usener 221). Epicuro polemizzava così con le scuole rivali, che ci lasciavano a vuoto sul vero bene e, con i loro fumosi discorsi sulla virtù, fingevano solo di

filosofare e curare (Usener 423 e 69; *Sentenze vaticane*, 54); piú in generale, invitava a tenersi ben lontani da ogni sofisticata educazione culturale. Da parte sua, egli si proponeva invece come maestro esemplare e come medico dell'anima, istituendo moduli di apprendimento rapido e incisivo, rivolti a tutti. Sappiamo che utilizzava le massime e in generale una scrittura di tipo formulare, indirizzata alla memorizzazione e alla ripetizione solitaria. Con lo stesso fine utilizzava le lettere, soprattutto per i seguaci che stavano fuori Atene, lontano dalla scuola, il Giardino.

Nel sistema del sapere epicureo ogni cognizione è subordinata al fine ultimo. L'indagine naturalistica serve solo per fugare i dubbi degli uomini e per sottrarli alle «favole mitologiche che procurano paure irrazionali» (*Massime capitali*, 12); conoscere la realtà fisica serve per sapere cosa sono veramente la morte, gli dèi; la logica serve solo a produrre moduli persuasivi da ripercorrere frequentemente con effetto *training*. Se Epicuro si dedicava anche ad opere di grande portata (la principale, *Sulla natura*, era composta da 37 libri, di non facile lettura), per gli allievi valevano soprattutto i compendi ad uso didattico; un esempio di questo tipo è la *Lettera a Erodoto*, che deve permettere di trattenere a memoria quelle verità fondamentali sulla natura che servono alla *galene*; un altro la *Lettera a Pitocle*, un piccolo compendio di storia astronomica, utile a un allievo che ha difficoltà a memorizzare testi piú ampi e ha sollecitato il maestro a inviargli i ragionamenti fondamentali per l'acquisto della «perfetta felicità».

Dedicata direttamente alla felicità è la celebre *Lettera a Meneceo*, anch'essa indirizzata ad un allievo con problemi di memorizzazione e di apprendimento. Qui Epicuro espone in maniera semplice, ma completa, il suo famoso quadrifarmaco, medicina contro i grandi e fondamentali mali dell'uomo: il timore dell'intervento degli dèi nella propria vita, quello della morte, quello di non poter godere dei beni, infine il timore di essere sopraffatti dai dolori. La prescrizione è semplice: ricordarsi che gli dèi vivono in serenità per conto loro; che la morte non è nulla per noi, perché, rappresentando solo la disgregazione degli atomi di cui siamo composti, non può essere oggetto di esperienza diretta; che il vero bene, il piacere, è alla portata di tutti; che il dolore fisico ha una durata limitata e non può pregiudicare la felicità. L'unico problema vero (fatta piazza pulita dalle false credenze) sta nel gestire bene desideri e piaceri. Una chiara visione di quali siano i piaceri legittimi e naturali può fornire la chiave per uno stile di vita facile, indirizzato alla «salute del corpo» e alla «perfetta tranquillità dell'anima»: saper discriminare tra veri e falsi desideri (e dunque tra veri e falsi piaceri) permette di dissolvere «la tempesta dell'anima» (128).

Per Epicuro i desideri si distinguono in naturali e necessari, naturali e non necessari, non naturali e non necessari.

I desideri naturali e necessari (come il mangiare e il bere), che hanno limiti posti dalla natura stessa, vanno senz'altro soddisfatti. Ma per soddisfare la fame e la sete ci vuole poco, e anche poco è il dolore che essi procurano; la voce della carne «ci grida: non aver fame, non aver sete, non aver freddo. Chi ottenga questo e possa sperare di continuare ad ottenerlo potrebbe gareggiare in felicità con lo stesso Zeus» (*Sentenze vaticane*, 33). Quelli naturali ma non necessari (come il mangiare in modo piú raffinato) devono essere oggetto di una attenta valutazione e vanno soddisfatti solo nel caso in cui non producano alterazione dell'equilibrio interiore (creando effetti di assuefazione e di artificiale bisogno), in quanto la loro soddisfazione non sottrae dolore e si può vivere beatamente senza soddisfarli. Così, scrive Epicuro, «cibi frugali danno lo stesso piacere che un cibo sontuoso, una volta che sia eliminato il dolore che viene dal bisogno» (*Lettera a Meneceo*, 130). Fra essi, probabilmente, Epicuro collocava anche il desiderio sessuale, che egli considerava pericoloso per la

sua violenza e la capacità di alterare l'equilibrio interiore (Usener 456). Ad un allievo dai desideri sessuali piuttosto vivaci, Epicuro raccomandava di godere di questa sua inclinazione, a patto che non infrangesse le leggi, non trasgredisse le consuetudini, non procurasse dolore a nessuno, non contaminasse la carne (con qualche malattia), non buttassee via soldi con le meretrici: «è triste cosa, infatti, non attenersi anche ad una soltanto di queste regole. I piaceri amorosi non hanno mai giovato, c'è da essere grati se non portano danni» (*Sentenze vaticane*, 51). Questi desideri e piaceri rappresentano dunque una sorta di zona di confine, da tenere perennemente sotto osservazione.

I desideri non naturali e non necessari (rivolti alle ricchezze, agli onori, al potere) ci allontanano invece dalla voce della natura, come prodotti artificiali che vanno accuratamente evitati. La loro origine è la società, non la natura; figli delle vane opinioni, sono desideri sorretti da un giudizio errato, che immette gli uomini nel vortice dell'illimitato. Essi infatti appaiono infiniti nella loro varietà e sembrano richiedere un tempo infinito per essere soddisfatti, contribuendo ad aumentare, tra l'altro, il timore irrazionale della morte (*Sentenze vaticane*, 58; Usener 474). Ma «chi conosce i limiti della vita, sa che è facile rimuovere il dolore che proviene dal bisogno o ottenere ciò che rende la vita perfetta; cosicché non ha affatto bisogno di tendere a cose che comportino la lotta» (*Massime capitali*, 21). Il problema sta, dunque, nel non *sentire* altri desideri oltre a quelli naturali e necessari (lasciando la porta aperta, se si è all'altezza, a quelli naturali e non necessari). Il piacere non si può contraffare, ma ci si può sciogliere dai legami con i falsi desideri. Attenersi ai limiti prescritti, sciogliersi e depurarsi dalle falsità, significa uscire dal dominio dell'artificialità e riconquistare la stabile felicità prescritta dalla natura.

3. *L'autodominio.*

«Chi segue la natura e non le vane opinioni è in tutto padrone di se stesso (*autarkes*)» (Usener 202). I desideri non naturali e non necessari sono come «una folla di stranieri venuti da lontano che si insinua fra il popolo e reca oltraggio ai cittadini che sono tali per natura» (Usener 456). «Bastare a se stessi (*autarkeia*) è la massima ricchezza» (Usener 476).

Ecco come, dalla morale dei piaceri, deriva che l'*autarkeia* è la condizione della libertà per il saggio (*Sentenze vaticane*, 77). La biografia di Epicuro ce lo presenta come maestro di frugalità, di morigeratezza, di autocontrollo; anche gli avversari più accaniti ne apprezzeranno lo stile di vita, cercandovi malignamente tracce di una incoerenza tra teoria e prassi: Cicerone, rilevando che il suo modo di vivere più che a un edonista era adeguato a Socrate o ad Antistene (Usener 459); Plutarco, che fa l'avvocato del diavolo, ricordandogli che «per i piaceri fisici la natura ha bisogno di un più lauto trattamento, che il sommo piacere non può consistere in una focaccia o in un piatto di lenticchie» (Usener 467). Anche un padre della chiesa cristiana sempre duro con lui, come Lattanzio, non può fare a meno di ammettere che da Epicuro si poteva imparare a vivere in modo frugale (Usener 466-67).

In realtà, più che eccitare gli edonisti, Epicuro li metteva a dieta. Seneca lo avrebbe rilevato acutamente, attribuendo al custode della casa, al maestro di accoglienza nel Giardino epicureo, questa precisa giustificazione all'offerta ospitale di polenta e acqua fresca: «in questi giardini gli stimoli della fame non si eccitano, si estinguono» (*Epistole a Lucilio*, 21.10 = Usener 181). Tutte le fonti concordano: il catalogo delle prescrizioni dietetiche è davvero troppo imponente per un edonista.

Vivere in modo frugale, imparare ad avere bisogno di poco, sottrarsi ai desideri vuoti significa raggiungere l'*autarkeia*: «Per tutti i desideri bisogna porsi questa domanda: che cosa mi accadrebbe se si dovesse compiere ciò che il desiderio vuole? Che cosa se non si dovesse compiere?» (*Sentenze vaticane*, 71).

Compito della filosofia è calcolare cosa sia utile nella prospettiva di una completa e perfetta stabilità. Calcolare significa saper scegliere quali piaceri accettare e quali differire, guardando al bene più completo, ricordandosi che a volte si può accettare un dolore presente per godere di un maggior piacere futuro (*Lettera a Meneceo*, 130). In questo senso la *phronesis* è il più grande bene, il «possesso più prezioso della filosofia». Essa permette all'uomo di riflettere sul *telos*, raggiungendo una «chiara coscienza che il limite dei beni si può agevolmente realizzare» (133). Se siamo stabili e attenti a puntare l'occhio su ciò che ha valore, se prendiamo coscienza di cosa sia il piacere e di cosa lo renda più puro, escludendo ogni vana opinione, la ragione «ci rende possibile una vita perfetta in tutto, per cui non sentiamo più il bisogno di un tempo infinito» (*Massime capitali*, 20). Dominare il tempo è, anche per Epicuro, essenziale per la felicità, che solo nella stabilità diventa perfetta. In quanto teorico dei piaceri come «sommo bene», egli deve in primo luogo dissociare il loro *telos* dal rischio di crescita esponenziale dei desideri; se non sentiamo più i falsi bisogni, se scopriamo con la ragione che essi sono limitati, scopriremo che non c'è neppure bisogno di un tempo illimitato per goderne. Pensare di aver bisogno di un tempo illimitato per raggiungere la felicità è un errore ottico devastante, in cui cadono quelli che (come i cirenaici) pensano il piacere come movimento e non sanno ragionare in termini di vita compiuta. Il desiderio insaziabile di vita, ricchezza, onori, gloria, nasce dal fatto di «credere di poter aumentare con essi la propria felicità nel corso del tempo» (Usener 458). Ma ponendo «come limite il necessario e non l'indefinito», l'uomo diventa autosufficiente come la divinità, riunendo il presente, il passato e il futuro. Il saggio sa che «un tempo illimitato contiene la stessa quantità di piacere di un tempo limitato» (*Massime capitali*, 19). Così anche il compito di dominare la vita si fa più circoscritto e la gioia di un giorno riempie l'orizzonte dell'esistenza, allontanando il fantasma dell'eternità: «Non nasciamo che una volta, due non c'è concesso, e poi ci è forza non esser più per l'eternità; e tu, che pur non sei padrone del tuo domani, procrastini la gioia; così la vita se ne va mentre si indugia e ciascuno di noi giunge alla morte senza mai aver goduto la pace» (*Sentenze vaticane*, 14).

È una lezione che Orazio renderà in una sintesi poetica di rara potenza:

«Non chiedere (ché non è dato sapere) quale fine, a me, a te, gli dèi diedero, Leuconoe, e non mettere alla prova gli oroscopi di Babilonia. Quanto è meglio subire qualunque cosa sarà, sia che Giove abbia stabilito molti inverni ancora, sia che questo sia l'ultimo che adesso dalle opposte scogliere stanca il mare Tirreno: sii saggia, filtra i vini, e racchiudi in uno spazio breve la speranza lunga. Mentre parliamo il tempo invidioso sarà già fuggito: afferra l'attimo (*carpe diem*) e del futuro fidati meno che puoi» (*Carmi*, 1.11).

4. Piaceri di movimento, piacere stabile.

Le ricorrenti accuse di ambiguità della dottrina del piacere sono legate alla difficoltà a concepire il rapporto tra piacere cinetico e piacere catastematico. Il piacere cinetico è quello che tutti collegano alla soddisfazione di un desiderio (naturale o non naturale che sia); è identificabile con lo stato di gioia e di allegria e gli viene generalmente imputato il suo rapporto con il desiderio. Il

piacere catastematico, definito da Epicuro come assenza di dolore, è una condizione che non può essere ulteriormente incrementata (Usener 417) e che coincide con il massimo bene.

È all'interno di questa condizione (una normalità teorica) che secondo Epicuro vanno ad iscriversi i piaceri cinetici, tutti derivanti da un movimento mirante ad attenuare presenze e stimoli dolorosi, che hanno quindi come obiettivo il massimo avvicinamento ad una condizione di tranquillità. Dal punto di vista di Epicuro si tratta di salvaguardare lo star bene di una vita (che corrisponde ad un godere piacevolmente della propria sensibilità) da un eccesso di incursioni dei piaceri cinetici, sempre accompagnati dagli stimoli dolorosi che li generano. Si comprende così come le sue prescrizioni vadano nel senso di una morale austera, che limita i rischi di turbamento eccessivo, pur legittimando in linea di principio ogni tipo di piacere, che non porti con sé troppo turbamento.

Per i critici degli epicurei, come Cicerone, risulta, da un lato, difficile comprendere come i piaceri cinetici non aggiungano nulla al piacere catastematico (la formula «assenza di dolore» viene interpretata rigidamente come un punto neutro di equidistanza tra dolore e piacere e non come uno stato di piacevolezza), dall'altro, intollerabile la legittimazione indiscriminata dei piaceri, a margine di una morale che si presenta moderata e critica rispetto al loro abuso. È incomprendibile per loro che il piacere cinetico (la *hedone* o *voluptas*) possa essere sia privato di valore in sé, in quanto legato al dolore, sia accolto come non pericoloso dentro l'area tranquilla del piacere catastematico.

In realtà per Epicuro il piacere catastematico è una possibilità limite, alla cui ricerca va dedicata una continua cura nel corso della vita. Il vero problema non consiste nel chiarire le differenze di apporto tra i tipi di piacere, ma nel salvaguardare la complessiva piacevolezza del sentire dalle presenze dolorose che attraversano la vita e talvolta la occupano in modo permanente.

Qui la strategia epicurea si fa più complessa e sembra puntare sulla possibilità di dislocare la mente, il nucleo centrale della sensibilità, dalle aree colpite dal dolore verso aree tutelate e tranquille di godimento, giocando anche, nei casi in cui il dolore sia particolarmente invasivo nel presente, sul movimento tra passato e futuro: la memoria di situazioni piacevoli vissute o l'attesa fiduciosa (e fondata) della cessazione del dolore possono offrire dei rifugi confortevoli ad una mente particolarmente duttile e capace di gestire se stessa.

Se diventare saggi è il compito di una vita, in compenso il saggio, raggiunta la pienezza della sua felicità, è «felice anche tra i tormenti» (Usener 401; 600-601), perché nemmeno il toro di Falaride (supplizio proverbiale) potrà impedirgli di rifugiarsi in un'area piacevole della memoria e di ripetersi che la fine del tormento è vicina. Epicuro doveva ritenere fondamentale la capacità dell'anima di trattenere la sensibilità alla gioia, con il ricordo dei momenti piacevoli vissuti, all'interno di una condizione di tranquillità, un serbatoio di felicità sempre disponibile. Per questo tesoro, frutto di una vita ben vissuta, la vecchiaia poteva essere considerata l'età migliore dell'intera esistenza: «Non il giovane è felice, ma il vecchio che ha vissuto bene; il giovane infatti, nel fiore dell'età, è spesso, per la sua mutevolezza di opinioni, facile bersaglio della sorte, mentre il vecchio è approdato alla sua vecchiaia come ad un porto, e quei beni che prima aveva sperato dubbiosamente li possiede ora racchiusi nella sicura gioia del ricordo» (*Sentenze vaticane*, 17).

La memoria doveva anche contribuire all'estraneazione dell'anima dai dolori presenti, localizzati negli organi di senso: se una parte del corpo soffre, l'anima, concentrata in se stessa, può vivere lo stesso felice. La testimonianza più precisa che parla in questo senso è la lettera scritta da Epicuro il giorno della sua morte a Idomeneo (ma forse girata anche ad altri suoi allievi, come ricordo finale): i

dolori violentissimi che da giorni non lo abbandonano non hanno scalfito la resistenza della sua serenità d'animo, che si nutre del ricordo dei loro incontri e dei comuni ragionamenti filosofici (Usener 138).

Tutto questo faceva irritare Cicerone, che accusava Epicuro di non aver saputo dare né al piacere, né al dolore, il giusto posto nella vita di un uomo. Eppure, dalle massime epicuree emerge che imparare a ripararsi dai dolori è strategia difensiva fondamentale, sia verso i grandi timori (la morte, gli dèi), sia verso la sofferenza inevitabile. Molto si può fare per prevenire quelli di origine sociale. Il meglio è non avere famiglia, non fare figli, ma soprattutto vivere nascosti, lontano dalla folla e dalla politica, cercando sicurezza in quella famiglia elettiva che è la società degli amici.

5. Amicizia e politica.

«Il saggio non parteciperà alla vita politica, né sarà tiranno, né vivrà come un cinico, né mendicherà», sosteneva Epicuro nello scritto *Sui modi di vivere* (Usener 8); non partecipare alla vita politica è la prima regola di vita sociale, in quanto ogni contatto con gli uomini può essere ragione di turbamenti (Usener 208). Da qui il celebre «vivi nascosto» e numerose formulazioni sul tema «la vita pubblica è la rovina della felicità» (Usener 551-552). Il saggio, e chiunque voglia prendersi cura di sé, troverà nella scuola e nei legami amicali il luogo di una socialità alternativa, che non lo allontanerà dal suo *telos* e gli garantirà di vivere in un contesto utile e piacevole. Il fondamento dell'amicizia è infatti solo l'utilità, unico vincolo tra uomini e donne che si riconoscono come simili e si sostengono reciprocamente per garantirsi la felicità fuori dei circuiti cittadini. L'amicizia è il frutto di un preciso calcolo in vista del piacere: «La scienza che rassicura l'anima a non temere qualche male eterno o di lunga durata è la medesima che proprio nel tempo di questa vita scopre nell'amicizia un saldissimo mezzo di difesa» (Cicerone, *Sui termini estremi del bene e del male*, 1.67). Epicuro dà così la sua versione del saggio che si ripara dalla bufera della politica, riunendosi in una società di uguali, da cui non può aspettarsi che tranquillità. Il legame tra amici non si genera da un bisogno affettivo o da uno slancio altruistico e disinteressato, anche se, opportunamente coltivato, può forse stabilire tensioni piacevoli; mai esse devono, però, diventare vincolanti per l'autonomia individuale.

L'estraneità alla politica non comporta un rifiuto per la legge e la giustizia.

Nella *Lettera a Meneceo* leggiamo che la prudenza (*phronesis*) ispira anche la virtù, in quanto «non è possibile vivere piacevolmente se non vivendo in modo saggio, bello e giusto, e di contro che non è possibile vivere in modo saggio, bello e giusto se non anche piacevolmente; le virtù sono infatti connaturate alla vita felice e questa è inseparabile dalla virtù» (132). Al di là di questa reciprocità, è impossibile considerare la virtù un valore in sé. Occorre essere giusti perché l'ingiustizia è causa di gravi turbamenti: chi commette ingiustizia sa di essere in torto e potenzialmente punibile, dagli uomini o dagli dèi (*Massime capitali*, 34, 35; *Sentenze vaticane*, 7). Per questo la *phronesis* invita alla giustizia e alla lealtà: così, in più, si cattura la benevolenza e l'affetto degli altri, componenti utili della vita tranquilla. Dunque «neppure la giustizia si potrebbe dire desiderabile per se stessa, ma perché arreca una sensazione piacevole al massimo! Ed è effettivamente piacevole essere amato ed essere caro, perché rende la vita più sicura e il piacere più pieno» (Cicerone, *Sui termini estremi del bene e del male*, 1.53). Sicurezza e piacere sono criteri sufficienti per essere giusti, gli stessi valori su cui si regge il rapporto amicale e, in generale ogni

forma di società. Essi possono spiegare il fondamento di ogni forma di legame sociale: «La giustizia non esiste di per sé, ma solo nei rapporti reciproci e in quei luoghi nei quali si sia stretto un accordo circa il non recare né ricevere danno» (*Massime capitali*, 30). Il fondamento della legge sta dunque in un patto fondato sull'utilità che ciascuno ne ricava e non esiste né una regola naturale né un sentimento originario di benevolenza (*Massime capitali*, 36, 37). Si può capire l'impatto sulla morale politica della polemica epicurea (anti-peripatetica e antistoica) contro chi ciancia di virtù e di bello morale: «sputo sul bello morale e su chi stoltamente l'ammira quando esso non procuri alcun piacere» (Usener 512). La scandalosa affermazione epicurea diventerà l'oggetto delle critiche più violente da parte degli stoici e dei cristiani, modello negativo da combattere, ripristinando, dopo Aristotele, teorie della socialità naturale.

Epicuro resta erede legittimo di una cultura filosofica che poneva nella tranquillità, nel controllo dei desideri e nell'*autarkeia* il suo modello di vita; una cultura che invitava a lasciar perdere le conoscenze inutili alla felicità, per concentrarsi solo sul *telos*, il fine ultimo. Egli riprendeva il filo della polemica di Democrito contro i falsi beni e i falsi piaceri, l'incapacità di trovare in se stessi la vera felicità e ne riproponeva gli ideali di *euthymia* e di *athambie*; figlio di una cultura filosofica che invitava a sottrarsi alla vanità del mondo, condivideva con molti altri (compreso il platonico Speusippo) l'aspirazione a raggiungere uno stato di superiore tranquillità; il *galenismos* permetteva di avvicinarlo a un altro santone dell'epoca, Pirrone (su cui torneremo), che in modo diverso puntava all'*apatheia* e all'*ataraxia*; l'invito alla frugalità come condizione di *autarkeia* e di vera libertà per il saggio, proponeva più di un'affinità con il cinismo.

Ciò nonostante Epicuro verrà invece accomunato nei secoli ai cirenaici, come simbolo del più volgare edonismo. Si salverà la sua biografia, che tramanderà di lui un'immagine, costantemente apprezzata, di uomo capace di vivere in semplicità e frugalità; ma ciò che la tradizione filosofica riterrà sempre inaccettabile è di aver considerato la filosofia *strumento* per un fine così basso come la giustificazione del piacere.

In cambio la sua fortuna sarà grandissima, non tanto tra i filosofi professionisti (il suo pensiero non si prestava ad ulteriori sviluppi dottrinali, essendosi determinato fin dall'inizio come semplice arte del vivere), quanto nei circoli colti della società greco-romana. E a un grande poeta, Lucrezio, dobbiamo la più famosa e paradigmatica immagine della vita calma del saggio, felice nel suo stato di *galene* in mezzo ad un mondo di pazzi:

«Dolce, quando nel mare immenso i venti sconvolgono le acque, contemplare dalla riva l'affanno grande di altri, non perché l'angoscia di un uomo dia gioia e sollievo, ma perché è dolce vedere da che mali tu stesso sei libero ... Nulla è più consolante che occupare sicuri i forti templi sereni elevati dalla dottrina dei saggi, donde tu possa abbassare lo sguardo sugli altri e vederli errare smarriti e alla ventura cercare la via della vita, e fare gara d'ingegno, competere in nobiltà, notte e giorno sforzarsi con assillante fatica di emergere a somma potenza e impadronirsi dello stato» (2.1-13).

1. *La formula del «fine».*

L'elaborazione piú complessa e ambiziosa, in tema di garanzie di controllo sul proprio destino, appartiene indubbiamente agli stoici.

Tra le matrici del loro grandioso modello di autonomia della ragione si possono rintracciare influenze diverse dentro il quadro concettuale, sostanzialmente socratico, dell'unità della virtù come saldo possesso dell'anima e come sapere.

Il filtro con cui i primi maestri della Stoa selezionano gli apporti della tradizione sembra costituito dalla distinzione tra ciò che è «proprio (*oikeion*)» e ciò che è «estraneo (*allogtrion*)», parametro fondamentale per la costruzione dell'area di autonomia del saggio. In questa prospettiva poteva essere accolto l'uso rigorista della differenza (finalizzato all'esclusione dei beni esterni dalla sfera di interesse del filosofo) che era stato dei cinici, ma già del socratico Antistene, come afferma Epitteto, ricostruendo la genealogia del concetto (*Diatribes*, 3.24.67-69). Bisogna precisare però che per gli stoici «proprio» non può significare soltanto «in proprio potere», alla maniera giuridica del dominio sulle cose, e che la garanzia fornita dal pauperismo non era ancora sufficiente a fondare l'autonomia di un soggetto morale pienamente libero. Il «proprio», secondo il concetto cinico di naturalità, era d'altra parte legato alla fisicità, ai bisogni essenziali che l'uomo condivide con gli animali: la sua utilità stava nel fissare un limite negativo al condizionamento della vita sociale, non certo nel definire positivamente quanto pertiene all'uomo soltanto. Le ricerche logiche di Antistene sulla «proprietà» concettuale dei nomi, e soprattutto lo sviluppo argomentativo delle loro implicazioni etiche, fornirono probabilmente l'indicazione metodologica piú importante per la ricerca della specificità dell'uomo sul piano logico-normativo, che troverà la sua massima espressione nel modello ideale del saggio.

Il fondatore (intorno al 300 a. C.) della Stoa, Zenone di Cizio, si trovava insomma a poter disporre di una molteplicità di strumenti di analisi orientati a tracciare per l'uomo confini di «proprietà» naturale, linguistica, concettuale, oltre a quelli contenuti nelle piú complesse e ingombranti teorie antropologiche di Platone e Aristotele.

Le sue scelte teoriche, in cui si può rintracciare il primo modello di «*oikeiosis*» («proprietà» della natura umana) elaborato in ambito stoico, sono il frutto di una mossa di arretramento rispetto ai modelli sociali e educativi dell'uomo, che combina il naturalismo dei cinici con un'iperbolica pretesa di razionalità: occorre garantire ontologicamente l'oggettività delle valutazioni etiche, legandole ad un concetto di natura umana meno generico e riduttivo rispetto a quello cinico; dare alla razionalità l'autonomia di un sistema di autoriferimento simile a quello che dirige gli animali

all'autoconservazione; ipotizzare, in sostanza, per l'uomo, una forma di naturalità tale da rendere spontaneo (non condizionato, né condizionabile dall'esterno) l'uso della ragione e più forte il suo diritto normativo rispetto all'artificialità delle convenzioni sociali. L'ideale più antico e più persistente nella lunga riflessione stoica sull'uomo è la spontaneità del vivere e del valutare, che immette il progetto liberatorio dell'animalità cinica nell'area di un dominio logico-operativo, a disposizione di ogni soggetto sano di mente.

La formula del fine attribuibile a Zenone è di una lapidaria semplicità: «vivere coerentemente» è tutto ciò che occorre per essere felici, come ogni uomo desidera. Ma di che tipo di coerenza si tratta? Le principali fonti (Stobeo e Diogene Laerzio: SVF III 16 e III 4) concordano nello stabilire una sorta di equivalenza con l'altra formula usata dagli stoici, «vivere secondo natura» o «vivere coerentemente con la natura»; e Stobeo precisa che «sono infelici quelli che vivono in stato di dissidio» (SVF I 179), mentre la felicità consiste in un «corso armonioso della vita (*euroia biou*)» (SVF I 554; III 16). È piuttosto evidente che l'enfasi di Zenone sulla coerenza induce a considerare il riferimento alla natura un'estensione esplicativa quasi pleonastica di ciò che il termine contiene già: un'allusione alla specificità della natura umana in quanto intrinsecamente orientata alla coerenza. Essere coerenti con se stessi era l'ideale perseguito da tutti i socratici nell'esercizio dialogico e nel rapporto tra pensiero e azione.

2. La coerenza del saggio e la natura propria dell'uomo.

Zenone fa della coerenza la zona interna di autodeterminazione del saggio, che esercita l'unica virtù specifica dell'uomo, quella che è in sé «autosufficiente in ordine alla felicità» (SVF I 187). La formula è recepita da Cicerone, non facile agli entusiasmi, «come un oracolo» (*Sui termini estremi del bene e del male*, 5.79). Naturalizzare la ragione e farne lo strumento di autonomia del saggio era un progetto molto ambizioso, ma di non facile realizzazione. Zenone lo sorregge con la teoria della «rappresentazione catalettica» (distinguibile dalle altre rappresentazioni erranee e immaginarie, perché «proviene da ciò che ha reale esistenza» ed appare alla mente incontestabile: SVF I 59), in cui dovrebbe esprimersi una facoltà naturale di «comprendere» la realtà con le sue implicazioni. La capacità di cogliere, in modo immediato e intuitivo, nessi necessari tra elementi percettivi concreti, da elaborare in un edificio coerente e stabile di conoscenze, resta la massima pretesa stoica in fatto di razionalità, oggetto di polemica ricorrente da parte dei detrattori, ma ribadita da tutti i maestri della scuola. È in questo quadro che Crisippo (terzo maestro della scuola e sistematizzatore della dottrina) riuscirà a valorizzare l'autonomia culturale dei significati concettuali (*lekta*), elementi di stabilità cognitiva del sapere, rispetto alle variazioni del linguaggio e dell'esperienza immediata delle cose. Il suo lavoro di logicizzazione delle conoscenze acquisite risponde alla medesima istanza di coerenza che ispira il saggio di Zenone: il migliore interprete della struttura del mondo reale e di ciò che ne consegue per l'uomo, sia in termini di doverosità che di controllo strategico sul «corso armonioso della vita».

In virtù di questa pretesa di sapere, gli stoici potevano affermare che il saggio «fa bene tutto quel che fa», affidando al suo limpido giudizio la definizione di ciò che necessariamente è. La tradizione dossografica (in particolare Diogene Laerzio) ha trasmesso un ritratto decisamente iperbolico del saggio stoico, che non ha e non può avere pretese di concretezza sul piano dei fatti; costruito su parametri assoluti di coerenza, la sua figura non costituisce neppure una meta reale, ma un'immagine-

limite, in cui tuttavia si condensa il criterio stoico della perfezione antropologica. Tutto ciò che rientra, o può rientrare, nella definizione di «bene», sembra appartenergli di diritto: il saggio è «esente da passioni» perché «irreprendibile»; «privo di boria» perché indifferente riguardo «alla fama e all'oscurità»; «austero» perché non cerca il piacere di per sé; «sincero» e «immune da finzioni»; capace di bere vino senza «cadere in ebbrezza»; mai afflitto, perché «l'afflizione è una contrazione irrazionale dell'anima»; «divino» e «pio» perché simile agli dèi e amante del giusto; capace di amore per i genitori e figli, secondo un «ordine naturale», ma anche di violare norme etiche consolidate per la civiltà umana (come il divieto dell'antropofagia) se «le circostanze lo impongono»; «libero», quindi, in ogni caso, di «agire autonomamente» senza dare «rendiconto», caratteristica questa che lo rende sostanzialmente re e adatto al comando, perché, in quanto sapiente, egli sarà anche «esente da errori» e «esente da danno», per sé e per gli altri (SVF III 549, 556, 561, 588, 590, 606, 617, 628, 631, 641, 647, 649, 664).

Le esorbitanti pretese del modello, generatrici, come vedremo, di una serie di paradossi, discendono in realtà dal principio di coerenza, semplice e assoluto, in cui, a partire da Zenone, gli stoici identificavano la specificità della natura umana. Se la ragione è la natura propria dell'uomo, la consapevolezza di sé dovrebbe bastare ad ogni essere umano per «portare a termine tutte le cose secondo retta ragione e per così dire secondo virtù, che poi è l'arte che riguarda la vita intera», come afferma Stobeo a carico del sapiente (SVF III 560). Così, specularmente, «ogni stolto è folle in quanto non sa nulla di sé» (SVF III 663).

Perché allora la felicità del saggio, iscritta nel codice naturale dell'uomo, appare così difficile da perseguire? Perché il comportamento razionale è così raro mentre le passioni dilaganti mostrano come la maggior parte dell'umanità sia in preda alla follia degli stolti? L'abisso che divide il saggio dagli stolti è in gran parte un effetto delle esigenze perfezioniste della modellizzazione, ma, poiché il saggio rappresenta la norma antropologica, risulta difficilmente comprensibile una così vistosa anomalia rispetto alla normalità: l'«*apatheia*» (assenza di turbamento), condizione ideale che il saggio condivide con il divino, costringe a guardare le passioni come errori da «estirpare completamente» (SVF III 444), malattie della ragione. Ma come è possibile che esse si siano insinuate in un'anima intrinsecamente razionale qual è quella dell'uomo? E come è possibile colmare l'abisso tra la stoltezza e la virtù se non esistono gradi intermedi della saggezza né forme pedagogiche che possano insegnare la semplice coerenza con se stessi, di cui gode in modo immutabile il sapiente? (SVF III 240). Come segnalano Galeno, Plutarco e Cicerone (SVF III 229A, 530, 535, 539), la stessa nozione di progresso diventa incomprensibile se non si ammette una dinamica in qualche modo conflittuale nell'anima.

L'antropologia stoica sembra prigioniera di quello che è stato chiamato un «monismo psichico»; una concezione dell'anima umana tarata così esclusivamente sulla razionalità da dover negare o rendere incomprensibile (in quanto innaturale) ogni altro tipo di motivazione. La scelta di privilegiare la ragione, definita nell'ambito della dottrina dell'*oikeiosis*, aveva d'altronde per gli stoici un'assoluta priorità strategica: Zenone doveva concepire il legame dell'uomo con la ragione come forma di parentela con se stessi, analoga a ciò che per gli animali è l'imperativo dell'autoconservazione, ma tale da conferirgli un'identità sua propria e una capacità di dominio inaccessibile agli altri esseri viventi: «proprio per natura», l'esercizio della capacità razionale non poteva che rappresentare il primo e massimo bene per l'uomo (*proton oikeion*), primo in quanto proprio. Gli sviluppi dottrinari che conducono alla sistemazione di Crisippo (il primo a parlare di

oikeiosis come teoria compiuta: SVF III 178 e 179) mirano ad evitare la possibilità di un dissidio tra il piano fisico-naturale, che corrisponde all'animalità dell'uomo, e la componente razionale che ne definisce l'eccellenza. La teoria dell'*oikeiosis* rispondeva a quest'esigenza istituendo un tramite tra i due livelli, nello stesso punto in cui spezzava la parentela dell'uomo con il mondo animale: «Dicono che il primo impulso dell'animale sia quello di aver cura di se stesso, in quanto la natura fin dall'inizio lo porta ad appropriarsi di se stesso» (SVF III 178); ora, come gli animali si differenziano dalle piante perché dispongono di un «impulso (*horme*), del quale si servono per procurarsi quel che è utile», così «agli esseri razionali la ragione è stata data come coronamento di una posizione eminente: ecco dunque che, per questi esseri, il vivere conforme a ragione corrisponde esattamente al vivere conforme a natura, dato poi che la ragione sovrintende all'impulso».

3. *Armonia cosmica e autonomia del saggio.*

La possibilità di un simultaneo accordo con la natura e con la ragione richiedeva una sostanziale identità tra i due livelli, concepibile solo entro un orizzonte più ampio di consapevolezza e di armonia. La coerenza a largo raggio del cosmo è la seconda, necessaria premessa dell'iper-razionalismo stoico, quadro ideale in cui si colloca la possibilità di una vita felice, secondo natura e secondo virtù. La svolta a favore della razionalità cosmica, attribuibile a Cleante (primo successore di Zenone alla guida della scuola) come fautore di un uso esclusivo della formula «vivere coerentemente con la natura» (SVF I 552 e 555), sposta l'attenzione dall'uomo singolo, come soggetto di autodeterminazione razionale, all'armonia di un sistema intrinsecamente dotato di logica, a garanzia dell'assoluta omogeneità dello spazio d'azione offerto all'uomo. La teoria del «*tonos*», inteso come tensione vitale che pervade l'intero universo o, in chiave musicale, come accordo del vibrare di ogni parte nell'armonia del tutto (SVF I 563; 502; 503), eccedeva però di gran lunga le esigenze di garanzia degli individui, vincolando la loro felicità ad un'accettazione di principio della legge cosmica, che riduceva ai minimi termini lo spazio dell'autodeterminazione. È un messaggio di subordinazione al *logos* cosmico, contenuto nell'inno a Zeus di Cleante (SVF I 537), che Seneca riassume nella formula «*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*» (*Epistole a Lucilio*, 107.10 = SVF I 527); ovvero, è meglio lasciarsi guidare dal destino che farsene trascinare.

I due poli di riferimento del comportamento virtuoso, la coerenza interiore e la logica necessitante del mondo, creavano così prospettive divergenti nell'approccio alla realtà, destinate a moltiplicare i problemi di coerenza interna dell'antropologia stoica e a generare soluzioni squilibrate in un senso o nell'altro.

Se Cleante era incline ad accettare un ruolo puramente interpretativo per l'uomo sulla scena del mondo, aprendo la strada a quella forma fiduciosa di fatalismo che è parte importante della tradizione stoica, non tutti erano disposti a relegare in secondo piano la componente autoreferenziale e volitiva dell'accordo con se stessi.

Aristone di Chio, dissidente emarginato dalla tradizione vincente della scuola (contemporaneo di Cleante), legato alle istanze etiche originarie e, almeno in parte, alla matrice cinica dello stoicismo, propone, con la metafora dell'attore, un'immagine del saggio che fa perno su se stesso, qualunque parte il destino decida di assegnargli: «il saggio è simile al bravo attore, il quale, sia che impersoni Tersite, sia Agamennone, sa efficacemente interpretare la parte» (SVF I 351). Nell'adesione puramente tecnica al ruolo si consuma per lui il distacco dal mondo e dai valori sociali, lasciati alla

scena e ai personaggi. La virtù del saggio si situa infatti altrove, nell'indifferenza a tutto ciò che costituisce per gli stolti (vittime della passione scenica) un criterio di valore. Ed è questa «indifferenza rispetto a tutte le cose che sono intermedie tra virtù e vizio» a costituire per lui «il fine», la condizione di suprema felicità (SVF I 333). La metafora dell'attore accentua così il virtuosismo della figura del saggio a detrimento del suo coinvolgimento sociale. Un interprete molto sensibile alla rilevanza dei doveri civili come Cicerone (sempre critico nei confronti di Aristone) non potrà fare a meno di legare l'esercizio della saggezza, come abilità fine a se stessa (simile all'arte dell'attore e del danzatore), alla consapevolezza dei precisi vincoli che danno ad ogni gesto il suo significato entro una trama di «convenienza» prestabilita: «come l'attore non mette in scena una parte qualunque e il ballerino delle movenze qualsiasi, ma deve seguirne alcune prestabilite, così si deve vivere un genere di vita ben determinato, e non uno a caso: questo genere noi lo chiamiamo coerente e conveniente» (SVF III 11).

4. *Socialità o trasgressione?*

Cicerone poneva alla dottrina stoica una domanda di ordine sociale, cui già Cleante e Crisippo avevano cercato di rispondere, attenuando la portata trasgressiva delle tesi di Zenone. Conciliare l'autonomia del saggio con l'osservanza delle norme sociali aveva richiesto l'attribuzione alla città di un ruolo preciso nell'armonia del cosmo. «Se la città è quel luogo destinato ad area abitativa, nel quale si può trovare rifugio per dare o avere giustizia, non è forse una buona istituzione? Ma la città è proprio questo luogo, dunque è una buona istituzione» (SVF I 587): così Cleante, utilizzando il modulo logico «se *p* allora *q*», aveva inserito nell'ambito del ragionevole l'adesione alle regole della convivenza civile. Crisippo aveva fatto di più, legittimando i doveri di ruolo, i *kathekonta* (gli *officia*, avrebbe detto Cicerone), in una gerarchia di beni significativi anche per il saggio, poiché «il dovere è un atto che gode di una giustificazione razionale» (SVF III 493; SVF III 494 e, soprattutto, 495, per l'identificazione sociale dei doveri). Se questo incrinava l'indifferenza di principio alle cose indifferenti, caro al rigorismo di Aristone (ripreso più tardi da Epitteto), forniva però una chiara prospettiva di integrazione sociale per il saggio che, «salvo impedimenti», «si darà alla vita pubblica», allo scopo di frenare il vizio ed esortare alla virtù (SVF III 697). In nessun modo però l'*oikeiosis* degli stoici antichi poteva legittimare l'omaggio ai doveri sociali come regola dotata di intrinseca razionalità. Il saggio poteva accostarsi ad esse solo con beneficio di inventario, poiché una filiazione diretta dalla natura alle leggi doveva ritenersi impossibile. Ogni tentativo di collegarsi con una linea evolutiva naturale, dalla forma immediata della vita istintiva alle norme della vita civile, doveva scontarsi con la discontinuità introdotta dall'insorgere della ragione nella coscienza: il principio animale dell'autoconservazione (chiamiamolo *oikeiosis* 1), equivalente all'amore di sé, non può evolversi per estensione progressiva in amore per gli altri, ma solo essere sostituito da una più consapevole adesione a sé, in quanto esseri razionali, capaci di produrre criteri universalistici (*oikeiosis* 2) da cui scaturisce anche la giustizia. Su questa discontinuità Zenone aveva fondato la preminenza normativa del saggio rispetto alla città. La sua *Politeia*, scritta, secondo i malevoli, «sulla coda del cane» (SVF I 2), cioè in odore di cinismo, poteva apparire paradossale e rivoltante solo a chi non comprendesse il rigore perfezionistico che la fondava: incesto e cannibalismo non sono mali per natura, come non lo è, di per sé, l'infrazione a qualunque norma confezionata dagli uomini; essi possono essere considerati mali solo *dopo* che una valutazione razionale, adeguata alle

circostanze, ne ha verificato tutte le implicazioni. Dal giudizio insindacabile del saggio dipende la possibilità di fissare, in forma propria, il dovere razionale (*katorthoma*). Zenone si permetteva dunque di fondare una città priva di garanzie normative e repressive, pensando ad un'umanità giunta al livello della saggezza, all'esercizio pieno e indivisibile della razionalità, capace di aderire in modo assoluto agli ideali universalistici della comunanza, dell'amicizia, del disinteresse. Restando al di qua di un virtuale cosmopolitismo (unico ideale politico attribuibile ai saggi), la città poteva contare più su una benevola indifferenza che su una troppo compromettente adesione.

Solo più tardi si cercherà nella teoria dell'*oikeiosis* un modo per naturalizzare le norme sociali nella loro positività storica. Appartiene a Cicerone l'inserimento dei doveri sociali nell'ambito dei beni preferibili «per natura» (SVF III 182; 184-189) e l'idea che la «coerenza morale» si sviluppi a partire dal desiderio (razionale) di immettere «ordine» e «armonia» «negli atti da compiersi», che prende il sopravvento sui desideri più immediati (SVF III 182 e 188). A Ierocle, stoico della prima età imperiale, si deve il tentativo più complesso di giustificare il passaggio dall'animalità autoconservativa alla socialità giusta, attraverso la teoria dei «cerchi concentrici», che prevede l'inclusione progressiva dei parenti, degli amici, dei concittadini nell'area originariamente riservata all'amore di sé (Stobeeo, 4.27, 33); ciò sarebbe opera di una propensione gregaria, legata al bisogno, generatrice di tutti gli sviluppi della familiarità e dell'appartenenza (*Elementi di Etica*, 11.14-21). La genesi dell'altruismo dall'egoismo e, in generale, dei valori morali dall'amore di sé, non cessava però di apparire problematica, come spiegazione di processi reali: solo al livello ideal-tipico dei saggi si può supporre che l'*oikeiosis* autoconservativa si scioglia senza residui in una morale di specie, collocando l'adesione a norme razionali tra i bisogni primari di un soggetto autonomo.

Il valore dell'*ethos* poteva essere giustificato molto meglio supponendo (alla maniera degli aristotelici) una socialità naturale nell'uomo già attiva nel bambino e nei rapporti tra genitori e figli, suscettibile di evoluzione civile: è la prospettiva scelta da Cicerone (*Sui termini estremi del bene e del male*, 5.23.65-66), che corregge e integra con motivi peripatetici la teoria stoico-antica dell'*oikeiosis*, facendo a ritroso il percorso che aveva portato Zenone a ritirarsi con la mente nella sua *Politeia*, ben più ideale della *Repubblica* di Platone.

5. Il tempo dell'esistenza di Seneca.

Gli intellettuali romani di età imperiale torneranno a cercare nella dottrina stoica soprattutto una garanzia di autonomia rispetto a un sistema politico accettato come parte della realtà, ma deprivato di valore morale in sé; e a praticare la conciliazione stoica con il mondo in una prospettiva di esercizio razionale situata più in alto rispetto al piano sociale dell'etica e alle regole gerarchiche del potere.

L'entusiasmo che Seneca cerca di trasmettere all'amico Sereno nello scritto sulla *Fermezza del saggio* (il *De constantia sapientis*, una vera professione di fede filosofica, collocabile in un periodo difficile della sua vita, il primo allontanamento dalla vita pubblica) è motivato dall'idea di aver trovato nella filosofia stoica gli strumenti per un virile dominio sulla propria vita, una prospettiva dura di indipendenza, capace di garantire al saggio l'intangibilità rispetto ad ogni tipo di ingiustizia o di insulto, per l'assoluta incompatibilità del suo orizzonte mentale con quello di chi concepisce l'ingiuria: «la sua virtù lo ha collocato in un'altra regione del mondo ed egli non ha niente in comune con voi» (15.2). Se la *Fortuna*, signora dei beni, non può agire contro di lui, è perché egli occupa stabilmente l'unico posto che nessuno gli può togliere, «quello di un uomo» nella «repubblica del

genere umano». In un mondo in cui tutto è precario e «gli stessi piaceri sono ansiosi, inquietati da timori d'ogni tipo» (*La brevità della vita*, 17.1), la saggezza si misura sulla garanzia di stabilità che riesce a dare e sulla capacità di tenere a freno gli innumerevoli modi di sprecare la vita che gli uomini inventano rincorrendo le loro passioni (2.1-2). In questo senso la felicità appare un corollario della virtù e non un oggetto di ricerca in sé: «più la si ricerca con affanno» (*La vita felice*, 1.1), più si ci avvolge nella nebbia dei desideri confusi, che portano a sbagliare completamente strada. La ricetta di Seneca della «vita felice» fa perno sulla virtù, secondo i canoni più rigorosi dell'autosufficienza stoica: «il sommo bene è la fermezza di un animo saldo e la sua previdenza, e la sua elevatezza, e il suo equilibrio, e la sua libertà e la sua armonia e la sua dignità» (9.4); è la vita di una «mente perfetta, che, quando ha compiuto il suo corso e ha fissato i suoi limiti, ha pienamente realizzato il sommo bene e non desidera niente di più; non c'è nulla fuori del tutto, nulla oltre la fine» (9.3). La perfezione iperbolica del modello antico ha perso però la freddezza statuaria di un monumento alla ragione, accettando il confronto con l'inquietudine. Dire che «nulla esiste» al di fuori di ciò, «nulla oltre la fine», non significa soltanto che la perfezione non ha ulteriorità; esprime la consapevolezza dei limiti di uno spazio esistenziale, che accompagna Seneca in una dimensione di ricerca sconosciuta ai grandi maestri della scuola stoica. Il perfezionamento delle dinamiche interiori diventa per lui un esercizio che occupa il tempo della vita, un continuo confronto con i pensieri, le emozioni, i dubbi, i timori e i turbamenti di un uomo non diverso dagli altri, salvo che nella volontà di guardarsi dentro e di sorvegliare incessantemente la tenuta del suo distacco filosofico. Le *Lettere a Lucilio*, scritte in esilio tra il 63 e il 64 d. C. (dopo la rottura con Nerone, nell'ultimo periodo della sua vita) testimoniano di un confronto continuo con la filosofia (e non solo con quella stoica), ma soprattutto di un lavoro minuzioso su se stesso, che attinge alle massime, ai precetti, alla logica astratta delle teorie solo quanto è utile per interpretare la vita. La scrittura di sé è lo strumento per gestire se stessi nel tempo, dove l'identità di un individuo può dissolversi o costruire le ragioni della propria esistenza. Il dominio del tempo, quello di una vita comunque breve, è la posta in gioco più alta; la capacità di reggere il faccia a faccia con la morte (immanente, come possibilità, ad ogni giorno della vita) è il banco di prova della saggezza, nonché dei precetti con cui ogni filosofia indica una strada per raggiungere la felicità. L'*apatheia* del saggio non è per lui una condizione che estranea in permanenza dal dolore della vita, ma una capacità che ogni giorno si cimenta con il dovere di bastare a se stessi per essere felici: un uomo «comincia ad essere in balia della fortuna se va a cercare anche una parte di sé fuori della propria esistenza» (*Epistole a Lucilio*, 9.15). Appartenere a se stessi, essere contenti di sé, anzi della «parte migliore di sé» (23.6), è fonte inesauribile di gioia, purché ci si eserciti a vivere in ogni momento in forma compiuta. Stolti sono coloro di cui Seneca dice (prendendo a prestito una massima epicurea) che vogliono «sempre ricominciare a vivere» (13.16-17), convinti che «alla completezza della loro vita manca sempre qualcosa» (23.10). Come può essere preparato alla morte chi si affanna a spostare sempre in avanti il limite della sua vita, visto che ignora in cosa consista la compiutezza? Vincere la paura della morte è qualcosa che si impara vivendo in comunione con lei, sapendo che «moriamo ogni giorno» (24.20), perdendo qualcosa che ha fatto parte della nostra vita. Ma per un uomo che aspira alla saggezza non si tratta soltanto di attutire il senso della perdita, di estinguere il desiderio della vita nella «nausea» della ripetizione quotidiana (24.26) o nella tranquilla accettazione del nulla da cui veniamo e in cui torneremo (54.4-5); si tratta di riempire di «compiutezza» ogni giorno della vita. Liberarsi della stoltezza sarebbe già un buon inizio. Ma perché essa «ci domina così ostinatamente?» (59.9). Perché

è così «scarso» il tempo libero dai vizi? È che crediamo troppo presto di aver raggiunto una condizione di saggezza e perdiamo tempo a compiacerci di noi stessi (59.11), mentre in realtà le «verità trovate dai saggi» (59.9) non ci hanno convinti profondamente e solo in modo sommario ed esteriore ci atteniamo ad esse.

Seneca ha evidentemente prescritto a se stesso una meditazione assai più attenta e profonda delle vie di ricerca praticate dai filosofi, e senza alcuna preclusione di scuola. Se le letture filosofiche non servissero ad altro che a distoglierci da futili preoccupazioni, scrive a conclusione di un'analitica disamina delle tesi platoniche sulle idee, avremmo già un considerevole vantaggio dal praticare queste «sottigliezze»; ma c'è di più: Platone ci convince a pensare che «tutte le cose soggette ai sensi che ci eccitano e ci attirano ... non hanno una propria realtà» (58.26-27). È una conferma dei molti altri motivi per cui occorre cercare in sé il senso della vita.

L'integrità della mente è il fulcro delle meditazioni di Seneca sulla vecchiaia, che completano il senso della ricerca sul tempo: «non rinuncerò alla vecchiaia, se mi conserverò tutto intero; voglio dire intero nella parte migliore del mio essere» (58.35). Di questa integrità c'è bisogno per disporre la propria anima a «regolare i conti con la vita giorno per giorno», senza lasciare nulla alla speranza del domani; «chi ogni giorno ha saputo dare l'ultima mano alla sua vita non ha bisogno di tempo» (101.8). L'inquietudine (*volutatio*) della fine si vince considerando «ogni giorno come una vita intera» (101.10), dotata in se stessa di quella «pienezza» autosufficiente in cui consiste la felicità. «Un animo grande che conserva stabilmente un retto giudizio» (92.13) non necessita d'altro, né per un giorno, né per una vita. La morte resta comunque qualcosa con cui non finiamo mai di fare i conti, qualunque strategia scegliamo per allontanarne il timore: «l'amore di noi stessi (*amor sui*), cui è connessa la volontà di vivere e di conservarsi» (82.15), resiste all'idea della dissoluzione. Possiamo coltivare la speranza, o meglio, saggiare le ragioni della «fede nell'immortalità dell'anima» (102.2); è quello che Seneca fa, da un certo punto in poi, accettando dai platonici l'idea di uno spazio contemplativo per la vita ultraterrena (102.21-23), nella stessa prospettiva di distacco che ha praticato con la dottrina stoica. «Perché ami tanto questo corpo come se fosse tuo? E esso è solo il tuo involucro. Verrà il giorno che ti staccherà e ti trarrà fuori dalla coabitazione con questo sconcio e fetido ventre. Sottrai ad esso fin da ora» (102.27-28).

Per quello che ne sappiamo, la morte «o è la fine o è un passaggio» (65.24). Ma a fare la differenza è sempre il modo con cui coltiviamo l'amore per noi stessi. Da questo punto di vista, il suicidio è una soluzione assai più coerente con il desiderio di felicità di quanto potrebbe sembrare: accettare di vivere a qualunque condizione significa abbassare il valore della nostra vita ad un livello intollerabile (lettera 70). La durata non rende una vita migliore o più felice: «la brevità è la condizione di ogni esistenza» (77.20). Piuttosto, il desiderio di vivere ancora dipende dal fatto che sia «piacevole per noi stare in compagnia di noi stessi» (58.32). Perché dovremmo bere anche «la feccia» della vita (58.33), anziché decidere da soli quando è il momento di balzare «fuori dall'edificio putrido e cadente»? (58.36).

Suicidi esemplari come quello eroico di Catone (lettera 24) o quello suggerito sommessamente dal maestro stoico all'amico Marcellino malato (76.6), propongono un messaggio del tutto coerente con la concezione di Seneca della felicità: un'autonomia completa del proprio mondo interiore, sottratto al tempo, ad ogni dominio esterno e perfino al rischio di corrompere la propria forma migliore.

6. *Il distacco di Marco Aurelio.*

L'idea che il senso della vita si condensi nella qualità del rifugio interiore accomuna anche Epitteto e Marco Aurelio nella prospettiva di arroccamento della virtù, cara al radicalismo socratico.

Conta poco la differenza di circostanze che hanno fatto di Seneca un uomo ricchissimo e interno ai massimi circuiti del potere imperiale (prima che un perseguitato), di Epitteto uno schiavo e poi un misero liberto, di Marco Aurelio uno dei più grandi imperatori romani. Il messaggio che lo stoicismo di età imperiale trasmette in modo compatto è il primato della vita interiore, come alternativa assoluta al dominio impossibile sul mondo dei fatti.

I tratti difensivi più evidenti della filosofia di Epitteto, riassumibili nella formula (di origine antistenico-cinica) di attenersi alla virtù, come unica cosa che è in proprio potere, tornano nell'eserciziario meditativo ad uso proprio che Marco Aurelio confeziona con i *Pensieri*. Lo scopo è produrre un effetto di distanziamento dalle cose (secondo la formula stoica dell'«indifferenza alle cose indifferenti»); ma, ancora più determinante, ai fini dell'indipendenza e dell'autodominio, appare la strategia di abbandono del riferimento a se stessi come individualità determinata. Con operazioni precise, che incidono sul modo di considerare ogni soggetto e situazione, Marco Aurelio si proietta, come osservatore del mondo, in una dimensione eccentrica rispetto a stesso e alla scala umana di valutazione, pervenendo sempre a un effetto di vanificazione: «Com'è importante imprimersi bene nella mente, a proposito dei cibi delicati e di simili bevande, che questo è il cadavere di un pesce, quest'altro il cadavere di un uccello o di un porcellino ... e, a proposito dei rapporti sessuali, che non sono altro che lo sfregamento di un organo e l'eiaculazione di un po' di muco accompagnata da una convulsione! Com'è importante imprimersi nella mente queste idee che colgono a fondo le cose e penetrano attraverso esse, in modo da vedere quali sono nella loro essenza! Così bisogna fare per tutta quanta la vita, e mettere le cose a nudo quando esse ti sembrano degne di tutta la tua fiducia, e vedere fino in fondo la loro meschinità, ed eliminare quelle indagini scientifiche di cui si fan belle. La vanità (*typhos*) è, infatti, una terribile ingannatrice, e quando più pensi di attendere a cose serie, più rimani ingannato» (6.13). L'obiettivo è, certo, anche quello di nullificare la morte: la ragione «deve considerare che cosa sia il morire, e riflettere su questo: se uno lo considera in sé e, mediante la facoltà analitica della mente, dissolve i vani fantasmi che gli sono stati creati attorno, non lo concepirà più altrimenti che come un'opera della natura. Ora, se uno teme un'opera della natura è un ragazzino; e d'altra parte questa non solo è un'opera della natura, ma è anche un'opera utile alla natura» (2.12). Ma Marco Aurelio si spinge più in là del punto di stabilità pensato da Seneca contro la morte (la valorizzazione di un certo modo di vita). Il senso di sé, l'unico che valga la pena di coltivare, si racchiude in un'idea di «magnanimità (*megalopsychia*, 3.11) come finale trascendimento del punto di vista umano sul mondo. La definizione del «magnanimo (*hyperphron*)» è ottenuta con il rimando alla «capacità di elevare la tua parte razionale al di sopra dei moti dolci o violenti della carne, al di sopra della misera carne, al di sopra della misera gloria, della morte e di tutte le cose di questo genere» (10.8); essa appare più come dissoluzione dell'ideale antropologico, su cui lo stoicismo aveva costruito la figura del saggio, che il suo coronamento. Dissociarsi da sé sembra l'unico modo per valorizzarsi: misurata sulla perfezione del *kosmos*, che richiede un'adesione emotiva totale (7.9), la grandezza d'animo coincide con la capacità di trascendersi, in un volontario annichilimento.

L'esercizio di scrittura rivolto «a se stesso» propone e pratica una scissione dell'io, assegnando alla metà che controlla il compito di spersonalizzare l'altra parte. Così, alla fine, nell'idea di «magnanimità» si compendia tutto ciò che Marco Aurelio riesce a salvare dell'antropocentrismo stoico. Su questa idea egli costruisce una forma sublimata di coscienza, fatta di lucidità analitica e di profondo distacco emotivo; realizza un allargamento di orizzonti al prezzo di una dissoluzione dei confini dell'io e delle linee di difesa della dimensione interiore. D'altra parte, una volta accettata la riduzione di sé a minuscolo e impotente frammento era difficile trovare spazi di autonomia per l'anima. L'ultimo grande «attore» della tradizione stoica, lungi dal cercare realizzazione nella sua parte, la usa per meditarne l'insignificanza; per lui, che non ha bisogno della mediazione della sapienza per essere re (secondo la nota equivalenza tra saggezza e sovranità condivisa da cinici e stoici), acquista piuttosto un senso proprio, e doppiamente amaro, l'espressione usata metaforicamente da Antistene e riadattata da Marco Aurelio a se stesso: «È proprio di un re fare del bene e sentirsi calunniare» (7.36). Così è piuttosto in fuga dalla sovranità che egli si permette di provare piacere, ritagliandosi ai margini piccoli spazi di contemplazione estetica: «anche i fenomeni accessori dei processi naturali hanno una certa grazia e una certa attrattiva. Così, per esempio, quando si cuoce il pane alcune parti si screpolano, e queste screpolature, che in un certo qual modo sono in contrasto con ciò che si ripromette l'arte del fornaio, hanno una loro grazia e stimolano l'appetito in un modo del tutto particolare. Così anche i fichi, quando sono ben maturi, si aprono. E nelle olive lasciate troppo a lungo a maturare sull'albero lo stesso fatto che sono prossime a marcire conferisce al frutto una bellezza del tutto particolare. E le spighe che si chinano a terra, la fronte rugosa del leone, la schiuma che cola dalla bocca dei cinghiali e molte altre cose ben lontane dall'essere belle se uno le considerasse singolarmente, tuttavia, per il fatto che accompagnano i processi naturali, contribuiscono alla loro bellezza e risultano attraenti. Così, se uno ha sensibilità e intelligenza particolarmente capaci di penetrare ciò che avviene nell'universo, nulla, si può dire, gli sembrerà privo di una certa grazia particolare» (3.2). L'occhio del saggio è pago di partecipare, dal suo minuscolo angolo visuale, al godimento dell'armonia del cosmo e nulla vieta che nella contentezza di sé, ottenuta a così caro prezzo, si annidi una grandiosa e solitaria felicità.

Sesto Empirico: la terapia scettica e la felicità senza pretese dell'uomo comune

Secondo i filosofi «dogmatici», ci informa Sesto Empirico, «è felice colui che ottiene il bene ed evita il male»; ne deriva che «la saggezza (*phronesis*) è una determinata scienza della vita (*episteme peri ton bion*), che è capace di discernere tra beni e mali e che procura la felicità» (*Contro gli etici*, 110).

Tirando le fila, tra II e III secolo d. C., di una tradizione filosofica ormai plurisecolare, coerentemente orientata a produrre felicità attraverso forme di sapere, Sesto giunge alla sconcertante conclusione che tutto derivi da un unico, clamoroso errore strategico: la pretesa di conoscere la verità, di per sé infondata e infondabile, è infatti causa di danni incalcolabili, tanto da rappresentare da sola la fonte più sicura di infelicità per gli uomini.

Con grande rigore, Sesto conduce la sua ricerca (*skepsis*) attraverso le certezze e i dogmi delle filosofie accreditate, utilizzando gli strumenti logici più raffinati e la più determinata volontà di capire, per giungere su ogni argomento ad un enorme cumulo di contraddizioni. Sui modelli di vita, la diatriba tra scuole non potrebbe essere più feroce e disorientante: ciascuna ha le sue norme di saggezza, coerentemente congiunte in un'arte della vita, che dovrebbe garantire immancabilmente la conquista della felicità. Ma quali sono i criteri che potrebbero indurre a preferire un modello invece che un altro?

I criteri di giudizio, tutti interni alla logica che ciascuna scuola ha prodotto entro un quadro di verità e di valori condivisi (un quadro «dogmatico», per Sesto), sono intrasferibili e non permettono confronti. Scegliere uno stile, tra le molteplici «arti della vita», sarebbe del tutto insensato, perché ognuna, da sé, si è giudicata credibile, ma nessuna dispone di prove di affidabilità superiore rispetto alle altre (*Contro gli etici*, 168-94, in particolare 173-77).

Ridotti a «venditori di speranze» (171), i filosofi sono sconfitti sul loro terreno da un'acribia investigativa di pura marca socratica, che Sesto intende però destituire di ogni potere fondante.

A Socrate, padre di tutte le speranze filosofiche di felicità (2), va imputata infatti la colpa di aver messo in moto quella pernicioso ricerca di distinzione tra il bene e il male che rende i filosofi più infelici della maggior parte del genere umano. Anche supponendo che esistano davvero cose tali da poter essere identificate come beni e mali per natura, saperlo contribuirebbe soltanto ad incrementare i turbamenti (con il desiderio, la paura, il timore della perdita, etc.), che impediscono a un uomo di stare in pace con se stesso: «il fatto di perseguire qualcosa intensamente» o «il fatto di fuggire qualcosa intensamente» (112), come fa appunto chi è convinto di sapere cosa è bene o è male, sarebbe sufficiente a dissipare ogni speranza di vita felice, quand'anche il poveretto, perseguitato dalle «Furie» del turbamento (117), avesse, malauguratamente, ragione. «Non, dunque, il sapiente diviene padrone di sé in quanto alla sapienza; o, se lo diviene, è il più infelice di tutti gli uomini, e,

perciò, non utilità, ma turbamento grandissimo gli ha procurato l'arte della vita» (*Schizzi pirroniani*, 3.277).

Messe così le cose, la filosofia è la peggiore forma di stoltezza sperimentata dagli uomini. La strategia di Sesto, medico per formazione, per mestiere e per metodo, si indirizza a curarla come una malattia. Visto che il bene e il male risultano introvabili e nulla vieta di considerarli inesistenti (giacché non c'è modo di distinguere le rappresentazioni vere da quelle false: *Schizzi pirroniani*, 3.169-87), la cosa migliore da fare è rinunciare alla presunzione di verità che anima la ricerca e arrendersi all'inconsistenza aporetica delle conclusioni.

È qui che si profila la figura leggendaria di un lontano maestro, Pirrone, l'unico che, all'interno di una tradizione interamente dogmatica, ha saputo sciogliersi dai lacci del falso sapere. Eleggendo Pirrone a nume tutelare della posizione scettica, Sesto intendeva regredire al di qua di ogni vizio prodotto dalla filosofia nella sua storia: Pirrone, vissuto ad Elide (defilato, dunque, rispetto ad Atene, capitale della filosofia) nella seconda metà del IV secolo a. C., si collocava, forse, all'incrocio di diverse tradizioni (quella megarica, per il rifiuto di verità certe, quella democritea, per l'opposizione tra apparenza e realtà, quella cinica, per il tema dell'*atyphia*, quella orientale dei gimnosofisti, per lo stile imperturbabile di vita); e non è affatto certo che, nel suo rifiuto a prestare fede alle apparenze, non rimandasse ad una forma di sapere di tipo parmenideo o alla necessità di trascendere con la teoria la conoscenza sensibile, come suggeriva Democrito. Ma per Sesto è «diverso dagli altri per aver osato muover vigorosamente contro tutti i filosofi», «per aver l'umana scienza disprezzato», come dice l'epigramma che chiude gli *Schizzi pirroniani* (3.281). La sua fama, affidata esclusivamente alla rappresentazione poetica dell'allievo Timone di Fliunte (poiché Pirrone, come Socrate, non aveva scritto nulla), trasmetterà un'immagine di quiete e stabilità interiore (t. 61 A-B Decleva), in splendido contrasto con lo spettacolo di indegna gazzarra offerto dai filosofi impegnati tra loro in interminabili discussioni per sostenere verità che nascono e muoiono con le parole. Così appare nella rappresentazione che Timone mette in scena in una sua opera in versi, i *Silli*.

Del tutto alieno dalla loro sciocca vanità e volontà di prevalere, Pirrone viene presentato come campione di *atyphia* (mancanza di boria), una qualità apprezzata dai cinici (da Diogene a Cratete a Monimo) come rifiuto di ogni forma di vanità sociale, accolta da Timone e recepita da Sesto come rinuncia intellettuale alla verità. L'*atyphia* di Pirrone appare, nelle testimonianze, strettamente connessa ad uno stato di imperturbabilità, che è il tratto psicologico più rilevante per la problematica della felicità. «Timone afferma che colui che vuole essere felice deve guardare a queste tre cose: in primo luogo, come sono per natura le cose; in secondo luogo, quale deve essere la nostra disposizione verso di esse; infine, che cosa ce ne verrà, comportandoci così. Egli dice che Pirrone mostra che le cose sono egualmente senza differenze, senza stabilità, indiscriminate; perciò né le nostre sensazioni né le nostre opinioni sono vere o false. Non bisogna quindi dar loro fiducia, ma essere senza opinioni, senza inclinazioni, senza scosse, su ogni cosa dicendo: “è non più che non è”, oppure “e è e non è”, oppure “né è, né non è”. A coloro che si troveranno in questa disposizione, Timone dice che deriverà per prima cosa l'afasia, poi l'imperturbabilità» (t. 53 Decleva). Nella rinuncia alla pretesa di fissare qualcosa che in sé è indeterminabile sta dunque la possibilità di liberarsi da ogni problema di giudizio (*aphasia*) e, insieme, da tutti i turbamenti che il giudicare comporta. La stella di questo singolare maestro, che una tradizione in parte malevola amava rappresentare come incapace di scansare carri, precipizi e cani arrabbiati (data la sua assoluta

indifferenza ai criteri comuni di rischio), brilla per assenza di dottrina, di criteri, di contenuti di scuola da trasmettere.

Farne un anti-Socrate era stato, forse, uno degli obiettivi di Timone. Sesto lo utilizza per ricostruire il filo rosso di una linea scettica pura, contro i falsi scettici di tradizione accademica.

L'*epoche*, la «sospensione del giudizio», poteva permettere di avvicinare la posizione di Sesto a quella degli accademici Arcesilao e Carneade (vissuti, rispettivamente, nel III e nel II secolo a. C.), che si erano richiamati al rigore metodologico del socratismo piú radicale per dare una svolta antidogmatica al dibattito di scuola.

Arcesilao (contemporaneo di Timone) aveva riproposto il modello di dibattito aperto, noto come *elenchos* socratico, pervenendo a formulazioni molto simili a quelle proposte da Sesto: l'esame delle questioni doveva concludersi, di norma, con una valutazione di equipollenza delle ragioni sostenute dai contendenti (*isostheneia*, uguale peso delle ragioni), seguita da una corretta «sospensione del giudizio»; le decisioni potevano attenersi al criterio piú debole dell'*eulogon*, l'esistenza, cioè, di buoni motivi per pensare e agire in un certo modo, se si voleva evitare il rischio di dogmatizzare.

Carneade si era impegnato a perfezionare razionalmente il criterio di valutazione, utile soprattutto per le questioni pratiche, mantenendo su un piano di flessibilità le sue pretese ed evitando nelle asserzioni qualcosa di piú del «probabile (*pithanon*)». Ma per Sesto anche il concetto di «buone ragioni» o la statistica probabilità di Carneade (assai piú raffinata dei sondaggi di opinione), di per sé criteri deboli o prudenti di valutazione, rischiavano di attenuare la radicalità con cui ogni speranza di verità deve essere respinta se si vuole cercare la felicità.

La «sospensione del giudizio» va intesa come uno stato permanente («un atteggiamento della mente», *Schizzi pirroniani*, 1.10), continuamente confermato dall'uguale peso (*isostheneia*) delle ragioni in conflitto. E fin qui, quasi nulla, a parte l'enfasi sul negativo, sembra separarlo dallo scetticismo accademico. Ma per Sesto conta soprattutto ciò che accade *dopo*. «Come per caso», alla sospensione del giudizio tiene dietro «l'imperturbabilità nelle cose opinabili» (1.26), che in nessun modo potrebbe essere perseguita direttamente come fine, ma consegue senza sforzo dall'abbandono di ogni pretesa di controllo sulla realtà. Una bella sorpresa attende chi si rifiuta definitivamente di imprimere il proprio segno sulla tela della vita. Gli accade ciò che si racconta del pittore Apelle, frustrato nel suo intento di dipingere la schiuma alla bocca di un cavallo: quando infine, al culmine dell'ira, gettò la spugna intrisa di colori contro il quadro incompiuto, ne ottenne, con stupore, l'effetto desiderato (1.28). L'unico motivo per coltivare la riflessione (per cui valeva la pena anche di sviluppare le risorse logico-dialettiche) era dunque assolutamente imprevedibile per la filosofia, se il fine viene raggiunto proprio quando si smette di pensare in maniera strategica e costruttiva.

La felicità che le filosofie avevano vanamente cercato di ancorare a qualche forma di sapere scaturisce spontaneamente dalla scomparsa di propensioni e di convinzioni, che, irrigidendo le attese, creavano un continuo stato di disagio, di disadattamento, di delusione, rispetto a quanto, semplicemente, accade. Tutta la competenza e l'accanimento che lo scettico mette nella ricerca si sciogliono nel risultato pacificante. La resistenza ad accettare lo scorrere della vita, a lasciarsi convincere dai fatti e dai comportamenti altrui, cade insieme alla fiducia (un pregiudizio infondato) nella validità assoluta delle proprie scelte. Liberato dall'insana passione per la verità, ora lo scettico può accettare di cambiare idea senza timore di perdersi.

Paradossalmente, egli ha ora migliori motivi per fidarsi di se stesso, delle emozioni e delle convinzioni che scaturiscono da un'autentica esperienza di vita, esprimendosi come affezioni

inevitabili, legate ad un rapporto «affettivo» reale con le cose (1.193). Afasico, senza parole, lo scettico sarà soltanto verso le cose oscure e nascoste (1.201), predilette dai filosofi, ma accetterà volentieri di esprimersi su quanto gli appare, relativamente e provvisoriamente, preferibile o desiderabile. La disponibilità a comprendere le ragioni degli altri, come non meno degne delle proprie, e a considerare senza boria le opinioni condivise, entro la cultura di appartenenza, sono effetti indiretti della terapia antifilosofica, e ulteriori, vistosi, guadagni sul piano della praticabilità della vita felice.

L'impossibilità di vivere senza criteri di verità era stata un'accusa potente contro lo scetticismo accademico, usata dagli stoici a sostegno del loro modello di saggezza. Sesto se ne difende proponendo l'idea che lo scettico stia nel mondo come un uomo comune, sorretto, come tutti, nelle sue scelte, da criteri opinabili, ma, in più, protetto, con l'*epoche*, dagli eccessi di zelo di una ragione troppo sicura di sé. La sua saggezza consiste nel non prendere le distanze dalla vita (come da sempre avevano fatto i filosofi), mandando in soffitta, insieme agli attrezzi inutili e pericolosi, gli strumenti di un'arte impossibile. Un'arte che, coltivando la velleità di imbrigliare la vita, la condannava all'infelicità. Perfino rispetto alle sue argomentazioni lo scettico dovrà porsi con sana diffidenza: l'itinerario isostenico (percorso allo scopo di confutare i dogmatici) andrà utilizzato come una purga, che si espelle insieme a quanto faceva ostruzione. Così potrà concludere che, «se non si ammette la sussistenza dei beni e dei mali e delle cose indifferenti, anche l'arte della vita è, *probabilmente*, insussistente» (3.278). E, sforzandosi di mantenere le sue argomentazioni al livello minimo di forza necessaria, si affiderà al modello pirroniano per disprezzare la sapienza e vivere felice:

«Felice (*eudaimon*) è colui che passa la vita privo di turbamento e, come diceva Timone, è in quiete e serenità: “da ogni parte infatti domina la bonaccia (*galene*)”» (*Contro gli etici*, 141).

Plotino: la felicità dell'io interiore

«Plotino, il filosofo della nostra epoca, sembrava si vergognasse di essere in un corpo» (Porfirio, *Vita di Plotino*, 1.1). Così Porfirio, fedele discepolo e curatore dei suoi scritti, apre la biografia del maestro. E questo «sentimento» lo accompagnava così costantemente da spingerlo a cancellare il ricordo della sua vita privata, della sua immagine fisica, di tutto ciò che poteva costituire una traccia del suo passaggio nel mondo. Potrebbe essere la spia di uno stato patologico di odio per se stesso, se l'intera sua opera (scritta per pochi privatissimi interlocutori) non parlasse di uno sforzo di eccezionale intensità per concentrare ogni energia nella vita dell'anima.

L'interiorità è la dimensione che Plotino ha scelto per vivere e per esser felice. E se questo ha significato in qualche modo essere in fuga dal corpo, in fuga dal mondo, il suo modello di vita non ha nulla di mortificante o di rinunciatario, esprimendo una scelta rigorosa e sicura di quanto la tradizione filosofica aveva identificato come il meglio per l'uomo. Non festeggiava il giorno della sua nascita, Plotino; ma sempre, con gran festa di amici, il compleanno di Socrate e di Platone.

Il suo primo trattato, in ordine cronologico (classificato come *Sul bello* da Porfirio, 1.6), ci parla platonicamente di un'anima straniera sulla terra, ansiosa di tornare alla bellezza della sua patria vera (*Enneadi*, 1.6.8), ma anche così sensibile ad ogni manifestazione percepibile del bello, da vivere quasi in funzione di esso, per le emozioni, gli amori, «la meraviglia gioiosa» e perfino «lo spavento» che la bellezza le procura (1.6.4.16-17). L'armonia non appartiene al mondo in quanto tale, ma alla capacità dell'anima di «ridestare dentro di sé quella facoltà che ognuno possiede, ma che pochi adoperano» (1.6.8.25-27): uno sguardo potente e costruttivo, capace di trasfigurare e fissare ciò che l'occhio del corpo non vedrebbe; è la vita dell'anima, «l'occhio che vede la grande bellezza» (1.6.9.26).

L'angolo di osservazione che Plotino poteva avere sul mondo, la dimensione drammatica e conflittuale del III secolo d. C., non era affatto rassicurante: era un'epoca di angoscia per pagani e per cristiani, come è stato detto, uno di quei momenti nella storia in cui si percepiscono tutti i segnali allarmanti della fine di una civiltà, ma nessuno può sapere, come un bruco racchiuso nel suo bozzolo, come saranno le ali della farfalla.

Plotino cerca rifugio in una certezza interiore che viene da lontano, ricostruisce il suo legame sapienziale di verità con una filosofia distante sette secoli, ne rimodella il linguaggio e ridiscute punto per punto, come se il tempo non avesse la minima importanza, le tesi platoniche e aristoteliche sulla felicità e sul piacere.

Attraverso la loro rete concettuale filtrano anche, ma come sullo sfondo, gli apporti della ricchissima tradizione sul tema eudaimonistico, le questioni sollevate, i luoghi comuni del dibattito sulle garanzie di stabilità, di indipendenza, di autodomínio del saggio in circostanze ordinarie o

difficili, come il supplizio proverbiale del toro di Falaride (1.4.13).

La messa a punto sul tema della felicità appartiene agli ultimi anni della sua vita, con il trattato 38 dedicato al bene e il 46 intitolato *Sull'eudaimonia*. Nel primo, Plotino perviene, attraverso un serrato confronto con le tesi platoniche del *Filebo* (6.7.25 e 30), a fissare una gerarchia di valori su cui orientare le scelte strategiche dell'esistenza: il primato assoluto del Bene, come criterio di ordine e di misura, che deve investire ogni aspetto della vita dell'anima, è il punto fermo del suo accordo con Platone; e, in qualche misura, gli sembra accettabile anche l'idea che, nella vita, la sola intelligenza, priva di piacere, non possa bastare a costituire la condizione felice; ma distingue nettamente (forse in latente contrasto con Platone) i piaceri del corpo, o le gioie dell'anima viziate da irrazionalità, con cui è impensabile che l'intelligenza possa mescolarsi, da quella «condizione tanto gradevole e desiderabile» per cui non esiste un nome appropriato e certo deriva da «una causa» più alta, capace di inondare di «colori, luce e gioia» gli esseri eterni (6.7.30). Si tratta della «nostra parte del Bene», un chiaro riferimento ai «piaceri puri» platonici, che, tuttavia, non sono fino in fondo «ciò che per noi è veramente desiderabile». L'indicazione finale di Plotino, in cui possiamo leggere una prima formula della felicità, è che noi ci impegniamo a far «risalire a noi stessi ciò che v'è in noi di migliore, cioè le proporzioni, la bellezza, la forma ben composta, la vita chiara, intelligente e bella» (6.7.30.37-39).

Il trattato 46 *Sull'eudaimonia* (1.4) appare imperniato sul rifiuto a considerare la felicità una condizione ridicibile al «vivere bene» (1.4.1), che esseri diversi dall'uomo potrebbero perseguire portando a compimento la vita secondo la loro natura. Interlocutore e avversario ideale per molti aspetti è l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, quanto meno quello dell'ideale pratico di vita felice. Sua è l'idea che il compimento del fine naturale costituisca la perfezione (in un certo senso, dunque, la felicità) di ogni essere vivente, anche diverso dall'uomo; sua l'attenuazione della distanza tra i diversi livelli organizzativi della vita, che permette di accogliere molti beni tra quelli desiderabili per una vita felice e perfino di prospettare la perfetta felicità per un tipo d'uomo (il *phronimos/spoudaios*) che non si innalza affatto al livello intellettuale della vita teoretica: «Ma se la felicità consiste nel possesso del vero bene, come si potrà, nel giudicare l'uomo felice, rinunciare a tenere conto di quel bene e di ciò che gli si riferisce, pensando che egli ricerchi altre cose che non hanno a che fare con la felicità?» (1.4.6.4-5). Si tratta, per Plotino, di rovesciare completamente la prospettiva: per parlare di felicità bisogna partire dal livello più alto e intensivo della vita, cui appartiene la perfezione, e farne il parametro di valutazione di ogni altro, inferiore, livello di vita; ora, «la vita perfetta, vera e reale esiste in quanto natura intellettuale», mentre «le altre vite sono imperfette ed immagini della vita perfetta e non già la vita nella sua pienezza e purezza» (1.4.3.34-36).

Come si può pensare di sostituire, o anche soltanto di aggiungere qualcosa al «fine ultimo, il più prezioso, quello che l'anima cerca di accogliere dentro di sé» (1.4.6.12-13)? L'uomo felice è quello che ha vissuto una completa trasformazione interiore attraverso l'uso intensivo dell'intelligenza: «è quello che è ormai in atto in questa stessa vita ed è passato in essa fino a identificarsi con essa» (1.4.4.14-16). È vero che anche ai livelli più bassi della coscienza umana l'intelligenza interviene per valutare la bontà dei piaceri e registrare il loro contributo al benessere della vita (anche questa è una tesi del *Filebo* su cui Plotino non dissente: 1.4.2). Ma questo non ha per Plotino alcun rapporto con la felicità dell'uomo: «egli è bene a se stesso» quando possiede l'intelligenza, «ma la causa del bene che è in lui è quello che è al di là <dell'Intelligenza> ed è diverso da quello che è in lui»

(1.4.4.18-20).

Le altre cose le cerca «non per sé», ma «per il corpo, al quale egli è congiunto, e perché quel corpo vive di una vita, i cui beni non sono quelli dell'uomo vero. L'uomo conosce questi <beni>; e glieli dona senza sottrarre nulla della sua vita» (1.4.4.26-30). Abbandonare il corpo con il suicidio, se le circostanze lo rendessero necessario, non sarebbe una gran perdita, da questo punto di vista (1.4.16), anche se Plotino avverte in altro luogo (1.9.1) che, finché è possibile «progredire» ancora con l'anima, il supporto fisico della vita non deve essere lasciato cadere. Con estrema coerenza, Plotino sviluppa, in tutte le sue implicazioni, il teorema della perfezione umana come adesione esclusiva ad un bene completamente sottratto all'ambito del divenire; ne deriva che la saggezza pratica di Aristotele non ha quasi nulla da dirgli, come si può capire dalla difesa della felicità del saggio anche quando dorme o non fa nulla (1.4.9): la sola «attività pensante» è propria del saggio e gli appartiene in modo permanente. È così che Plotino seleziona, della proposta etica aristotelica, il solo ideale contemplativo, l'unico degno dell'intelligenza dell'uomo.

Il trattato che segue (1.5, *Se la felicità si accresca con il tempo*, più vicino a quello sul Bene, secondo la cronologia di Porfirio) conferma che Plotino intende la felicità come uno stato che nulla ha a che vedere con le azioni, poiché nulla ha a che fare con il tempo. Escludendo il tempo dalla dimensione della felicità, Plotino si richiama alla tesi aristotelica della «vita compiuta», e, ancor più precisamente, all'idea che il piacere derivi da «un'attività non impedita» (1.5.4, da confrontare con *Etica Nicomachea*, 1153b10-12), concetti che Aristotele piegava a diverse esigenze, nell'ambito di una concezione più flessibile della ragione e delle attività proprie dell'uomo. Ma se c'è un tempo che conta per Plotino, è solo quello della formazione, e questa non è che il preludio della felicità: lo stato felice consiste esclusivamente nella capacità contemplativa, che, una volta raggiunta, è sempre fuori del tempo e tronca ogni relazione con la prassi.

Dobbiamo tornare al primo trattato *Sul bello* per rintracciare l'indicazione più suggestiva sul modo di gestire il rapporto con se stessi, per pervenire alla felicità. «Fa' come lo scultore di una statua che deve diventare bella. Egli toglie, raschia, liscia, ripulisce finché nel marmo appaia la bella immagine: come lui, leva tu il superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco e rendilo brillante e non cessare di scolpire la tua propria statua, finché non ti si manifesti lo splendore divino della virtù» (1.6.9).

Il progetto armonico è chiarissimo, nella sua derivazione dall'ideale erotico, espresso da Platone nel *Fedro*: l'ispirazione che gli amanti si davano lì scambievolmente, con le immagini prodotte dal loro amore, si trasferisce per Plotino nel rapporto formativo con se stessi, ispirato alla bellezza che l'occhio della mente sa cogliere. Questo progetto di formazione solitaria non esclude le relazioni significative sul piano filosofico, che Plotino coltivò per tutta la vita, includendo uomini e donne tra i suoi amici, ma rigetta sul piano dell'insignificanza tutte le preoccupazioni che potrebbero distogliere dal dovere di cura che ciascuno ha soltanto verso se stesso. Bisogna dunque fare di sé la propria opera d'arte.

Ma cosa saranno gli scarti della lavorazione? Non è cosa da poco: il blocco di marmo che imprigiona l'uomo interiore è costituito da innumerevoli stratificazioni, cresciute ad ogni contatto dell'anima, nella sua esistenza fisica, con l'esperienza del mondo. L'uomo esteriore è multiplo, collegato con mille vincoli alle attrattive del vivere, appesantito dal corpo in tutti i suoi movimenti (6.4.15). La verità dell'uomo è perduta se egli si lascia sopraffare dall'esteriorità che lo soffoca. «E noi? Chi siamo noi? ... Ancor prima che nascessimo, noi eravamo lassù, uomini alcuni ed altri anche

dèi, anime pure e intelligenze unite all'Essenza intera ... Oggi, purtroppo, a quell'uomo spirituale si è aggiunto un altro uomo che vuole esistere; egli ci ha trovati poiché non eravamo fuori dell'universo [cioè nell'iperuranio platonico] e si è accostato a noi e si è rivestito di quell'uomo che ciascuno di noi era allora ... Noi siamo diventati così una coppia di due uomini e non siamo più quello che eravamo prima; anzi, qualche volta, siamo soltanto quel secondo uomo che si aggiunge quando quel primo uomo non opera più ed è, in un certo senso, lontano» (6.4.14.16-32).

Il dramma interiore, che Platone aveva rappresentato nel *Fedro* come lotta tra le componenti dell'anima, è qui diventato contesa mortale con un «estraneo assoluto» (6.4.15), un «doppio» usurpatore con cui non vorremmo avere nulla a che fare (6.7.4-6). Se la sua vitalità si arricchisce troppo a spese dell'anima, rischiamo di non avvertire più ciò che avviene all'interno di noi stessi, come distratti da un eccesso di stimolazioni esterne. Dipende da noi riattivare la percezione dell'interiorità: «come quando qualcuno, che vuole udire una voce desiderata, si distoglie da tutte le altre e presta il suo orecchio a quella voce che, qualora gli si avvicini, è la migliore di quante si possano udire, così anche quaggiù dobbiamo lasciar perdere ogni rumore sensibile ... e serbare pura la potenza percettiva dell'anima e pronta ad ascoltare le voci dall'alto» (5.1.12.15-21). Singolarmente vicino, in questa istanza di raccoglimento e di distacco dall'intero fluire della vita esteriore, che insidia la mente, appare un passo di Marco Aurelio: «Tutto ciò che riguarda il corpo è un fiume, ciò che riguarda l'anima è sogno e vanità (*thyphos*), la vita è una guerra e il soggiorno in un paese straniero, la gloria postuma oblio. Che cos'è, dunque, che può farci da guida? Unica cosa, una sola: la filosofia. Essa consiste nel serbare il demone che è in noi esente da ogni offesa e danno» (*Pensieri*, 2.17). Li divide l'enorme spazio che la vita contemplativa ha preso nella speculazione di Plotino; e anche la speranza di un distacco completo e definitivo dell'anima da tutto ciò che la opprime, che per Plotino ha la forza di un'esperienza realmente vissuta.

Porfirio racconta che, per quattro volte, nei sei anni passati accanto a lui, «Plotino si sollevò fino al dio primario e trascendente con la meditazione e con i metodi indicati da Platone nel *Simposio*» (*Vita di Plotino*, 23). I possibili itinerari di ascesa sono indicati con riferimento ai diversi tipi di uomo, «il musicista», «l'amante» e «il filosofo», all'inizio del trattato 20 dedicato alla dialettica (1.3). Ma è Plotino stesso a raccontare con grande intensità questa esperienza e a svilupparne poi il senso in un modello di «estasi» destinato ad esercitare un'enorme influenza. «Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni altra cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa e credo, soprattutto allora, di appartenere a un più alto destino» (4.8.1). Si tratta dell'ultimo passaggio di un percorso iniziatico che Plotino descrive con il linguaggio dei Misteri, ma spiega dal lato del vissuto con una complessa dinamica emozionale e intellettuale: non di una visione vera e propria si tratta, ma di «un'estasi e una semplificazione, una dedizione di sé, quiete e sforzo di adattamento», perché l'anima «giunge non ad altro, ma a se stessa» (6.9.11.39-40), rinvenendo nel divino la fonte del suo ordine interiore. Ma questo «essere in sé sola», mentre si «unisce a Lui», è il risultato di una fuga dall'intera dimensione dell'esteriorità, compresa la molteplicità degli «io» generati dall'esperienza: «fuga di solo a solo», la definisce Plotino (6.9.11.51).

Per giungere a tanto il filosofo ha dovuto disprezzare ogni aspetto della propria identità esterna, diventare «diffidente» perfino «verso le cose belle di questo mondo» (6.7.31), per volgere la propria mente a fissare un unico punto, dove l'identità profonda si unisce alla presenza (reale, immaginaria?) di «Colui che ricercava da molto tempo» (6.7.31): l'unico essere che, nella sua assoluta bellezza,

può rappresentare per l'uomo una fonte legittima di «amore di sé (*autou eros*)» (6.8.15).

Con la metafisica dell'anima, Plotino ha costruito un *trait-d'union* culturale tra pagani e cristiani, immediatamente attivo nel platonismo di Agostino, ma destinato a durare nel tempo.

Temi come la trascendenza dell'anima a se stessa, il potere di elevazione della bellezza, la felicità della contemplazione hanno agito come correnti carsiche, per riemergere con forza in momenti di trasformazione della cultura europea: non si comprenderebbe quel «rinascimento» da cui nasce la modernità senza l'apporto che il neoplatonismo fiorentino diede al potenziamento dell'immagine dell'uomo e al suo diritto a volere per sé la felicità.

Il paradiso perduto e la promessa cristiana di felicità: viaggio alla fine del tempo

1. *La speranza e l'attesa: quale paradiso? E quando?*

La promessa cristiana di felicità si innesta sulla tradizione biblica del paradiso perduto da Adamo, aprendo una prospettiva inedita di speranza. Sinonimo di stoltezza per i filosofi antichi, è adesso virtù per chi si affida alla verità della rivelazione: «Nella speranza noi siamo stati salvati» (*Rm*, 8.24). Quando Agostino, all'inizio del v secolo, interverrà a fare i conti definitivamente con la sapienza dei pagani, è questo il punto del suo attacco: tutte le risorse della ragione filosofica, tanto impegnata a cercare la felicità da produrre duecentottantotto soluzioni diverse, non sono riuscite ad esorcizzare i conflitti del mondo reale e tanto meno a indicare una via d'uscita dalla precarietà e dai mali che affliggono ogni esistenza; solo «la speranza in un mondo futuro» ci permette di essere felici già adesso, nella certezza fiduciosa che la vera virtù coltiva nell'attesa (*La città di Dio*, 19.1-5).

Il cristianesimo dei primi secoli non identifica direttamente e immediatamente il luogo della creazione dell'uomo con quello della sua rinascita, ma l'idea di più vasta risonanza simbolica connessa al messaggio evangelico è che la venuta di Cristo tra gli uomini annunci la riapertura del paradiso terrestre. «Oggi sarai con me in paradiso», promette Cristo al buon ladrone mentre consuma sulla croce il suo sacrificio di sangue e di morte (*Lc*, 23.43). E questa parola, pronunciata in tutto solo tre volte nel Nuovo Testamento, scatena un flusso di emozioni incontenibili, che va a riversarsi in un'intensiva rivisitazione dell'Eden: luogo della colpa e origine del dolore, certo, ma ora anche mito di un ritorno possibile e desiderabile. Che cos'è esattamente il «paradiso» promesso da Cristo sulla croce? L'immaginario dell'Eden si svilupperà nei secoli con straordinaria ricchezza, utilizzando codici della felicità vecchi e nuovi, per catturare in sintesi folgoranti la proiezione simbolica dei desideri.

Il giardino delle delizie, in cui Dio aveva posto l'uomo all'inizio della sua storia, funge sostanzialmente da paradigma della perfetta armonia: esclusa né è la tensione del desiderio insoddisfatto, la condizione di attesa che segna il ritmo ansioso del tempo; alla perfetta integrazione nel *kosmos* della natura corrisponde lo stato di armonia affettiva con il creatore, che ha posto per l'uomo, al centro di quel paradiso che è il suo mondo, l'albero della vita. Se Adamo ed Eva gli preferiscono, per un'oscura tentazione, l'albero proibito, non è tutta colpa del serpente: decidere da solo che cos'è il bene e il male, misurarsi in qualche modo con Dio, con la validità del suo ordine e della sua legge, è il peccato d'orgoglio che l'uomo non può evitare di commettere. I motivi (e i possibili rimedi) della fatale caduta di Adamo sono al centro della tormentata ricerca antropologica cristiana. Comunque sia, la colpa ha determinato l'allontanamento dall'albero della vita, la condanna

al dolore, al tempo, alla morte, la trasformazione dell'Eden in un giardino precluso. *Hortus conclusus* (giardino chiuso), «fonte sigillata» era, nel *Cantico dei Cantici*, la sposa desiderata e vagheggiata come giardino *privato* di delizie, simbolo vivo e concreto di felicità. Ora l'immaginario sensuale e affettivo del grembo di donna si fonde con l'armonia perduta dell'Eden e il giardino precluso diventa simbolo del desiderio di salvezza cristiano. Come allegoria della verginità e, in particolare, di quella salvifica di Maria, il modello si presterà ancora a innumerevoli varianti nell'iconografia medievale e moderna della virtù e della felicità. Qui, agli inizi dell'era cristiana, il giardino delle delizie si presenta soprattutto come una grande e concreta speranza, prima di diventare il paradigma della nostalgia.

«A colui che vincerà, io darò da mangiare dell'albero della vita, che è nel paradiso di Dio» (*Ap*, 2.7). L'annuncio è contenuto nella visione che apre l'unico libro profetico del Nuovo Testamento, l'*Apocalisse* («Rivelazione»), attribuito all'apostolo Giovanni, scritto quasi certamente al tempo della persecuzione di Domiziano (fine I secolo) e senza dubbio animato dall'intento di rincuorare i cristiani in uno dei momenti più drammatici della loro testimonianza di fede. I tempi della promessa sembrano accorciarsi e il paradiso, proprio quello dell'albero della vita di Adamo, si riapre a chi ha combattuto e vinto la sua battaglia contro il male, pronto a godere, come nel più vitale dei bisogni, del cibo più desiderabile. «Mille anni di felicità» si preparano per lui dopo l'ultimo scontro che vede il trionfo di Cristo sulla Bestia, protettrice di tutti i poteri umani e dei loro inganni (20.1-8). Come non riconoscere nella furia del presente quell'acme del potere diabolico, descritto dalla visione, e nei «mille anni di felicità», precedenti la redenzione definitiva dell'ultimo giudizio (20.11-16), la prospettiva concreta e vicina di un regno umano della gioia, non ancora trasfigurato dalla luce dell'eternità? La tentazione della speranza apocalittica fu intensamente vissuta dai primi destinatari del messaggio e mai completamente sopita nella storia del cristianesimo, a dispetto delle smentite storiche, seguite ad ogni rilettura attualizzante del libro, e della sconfessione ufficiale del profetismo apocalittico (fatta da papa Gelasio nel V secolo e ribadita in epoca moderna dal concilio di Trento). C'è chi ha visto in questo libro la matrice di tutti i millenarismi, di tutte le utopie di ribaltamento dell'ordine perverso del mondo, fino ai movimenti rivoluzionari del XX secolo. Sicuramente la promessa dei mille anni dell'*Apocalisse* ha rappresentato un nucleo di condensazione della speranza che la terra potesse essere il regno di una felicità interamente umana, benedetta e voluta dal primo momento della creazione: Dio «asciugherà ogni lacrima dai loro occhi; e non vi sarà più morte, né lutto, né grido, né pena esisterà più perché il primo mondo è sparito» (21.4); «in mezzo alla piazza della città e sulle due rive del fiume» che la bagna ci sarà addirittura «un boschetto di alberi della vita» che danno frutto dodici volte l'anno (22.2). La «Nuova Gerusalemme», la città bella «come una sposa» (21.2), dove ogni cosa è nuova, è la visione della comunità umana nella sua verità ultima, l'umanità unita e redenta, degna del vero paradiso; un regno preparatorio alla beatitudine della «Gerusalemme celeste», dove Dio tornerà ad abitare con gli uomini. L'autore dell'*Apocalisse* si riallaccia con questo alla tradizione del profetismo biblico e ai discorsi escatologici di Gesù nei Vangeli (*Mt*, 24.12; *Lc*, 21.24). La prospettiva non è molto diversa da quella espressa dal profeta Isaia: una terra nuova in cui perfino la memoria di ciò che è stato il mondo degli uomini non avrà più senso e, nella felicità senza tempo e senza conflitti, «non si ricorderà più il passato, non tornerà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre, di quello che sto per creare» (*Is*, 65.17-18). Quell'intermezzo di mille anni di felicità tra il tempo del dolore e la beatitudine celeste, finiva però per catalizzare l'attenzione sulla prossimità di un futuro più a portata di mano e sui segnali più

imminenti della fine dei tempi. Quei passaggi restano i piú discussi e commentati dell'intero testo dell'*Apocalisse*. I piú importanti Padri della Chiesa dei primi secoli, da Giustino a Ireneo, da Tertulliano a Lattanzio, condividono la prospettiva salvifica dell'escatologia finale, ma soprattutto tendono a dare un senso storico concreto all'idea del millennio. L'intermezzo felice tra il tempo e l'eterno era qualcosa di piú realistico e comprensibile della gioia perenne in Dio, senza memoria. Alla memoria si legano tutti gli aspetti affettivi della personalità. Non a caso Lattanzio preferiva pensare che, liberi dalle deficienze del corpo e della mente ad esso legata, la nostra anima avrebbe ricordato perfettamente in paradiso il bene e il male della nostra vita, conservando, pur senza dolore, la traccia consapevole della nostra esperienza (*Divine istituzioni*, 7.12). Felicità sulla terra, dunque, e con il tempo per goderla e ricordarsene, almeno mille anni.

È Agostino a cogliere la pericolosità di questa speranza troppo impaziente, nel clima ormai mutato della Chiesa della fine del IV secolo, impegnata a consolidare la sua presenza istituzionale e a porsi, come fattore d'ordine e di stabilità, nel tempo a rischio della storia. Si trattava di dare ai cristiani un'identità piú forte, capace di durare nel tempo senza confondersi e senza confondere le sue speranze, con desideri e paure di passaggio. Si trattava anche di convertire quel sogno troppo umano di felicità nel mondo delle cose in un'ideale metamorfosi del modo di essere e di godere.

Così Agostino fa i conti con il pensiero cristiano apocalittico nel capitolo XX della sua ultima opera importante, *La città di Dio*: «L'evangelista Giovanni ha parlato di queste due risurrezioni nel libro dell'*Apocalisse* in modo che la prima delle due, non compresa da taluni dei nostri, fu scambiata per una ridicola favoletta ... Coloro che sulla base delle parole di questo libro hanno ipotizzato che la prima risurrezione sarà la risurrezione del corpo, tra l'altro sono stati soprattutto colpiti dal numero di mille anni, quasi che per i santi ci dovesse essere in un certo senso una specie di grande sabato, ossia una santa quiete dopo le fatiche di seimila anni ... Questa opinione sarebbe almeno tollerabile, se credessero che alla presenza del Signore i santi potranno godere in quel sabato di taluni gaudi spirituali ... Quando però arrivano ad affermare che coloro che risorgeranno potranno abbandonarsi all'intemperanza dei banchetti carnali, nei quali potranno mangiare e bere sino al punto non solo da superare ogni limite, ma addirittura da travalicare ogni misura concepibile, solo uomini carnali possono credere a ciò» (20.7.1).

Per il cristiano il paradiso non può confondersi con un'iperbolica abbuffata e neppure con il meritato riposo di un giorno di festa. Se il punto di arrivo indicato dalla profezia è vedere Dio «faccia a faccia» e godere eternamente dell'armonia perduta da Adamo nel paradiso terrestre, ogni uomo, e l'umanità intera nella sua storia, devono trasformarsi profondamente durante il percorso. Così la Gerusalemme Celeste di Isaia e Giovanni diventa la «Città di Dio», meta perenne di un'umanità pellegrina (*civitas peregrina*) alla ricerca di se stessa: le ragioni profonde del desiderio di amore che la tiene insieme le permetteranno di resistere all'egoismo separatore, radicato nel cuore di ogni uomo. Non esistono vie di fuga dall'incertezza e dal dolore prima della fine dei tempi, ma il tempo della salvezza è già cominciato con la venuta di Cristo e con il vangelo, l'annuncio di una possibilità nuova di redenzione, che sarebbe sciocco voler confinare in un tempo determinato: mille anni è espressione che indica soltanto, con un «numero perfetto», l'idea della «pienezza dei tempi» (20.7.2), la conclusione del tragitto in corso, inaugurato dalla parola evangelica.

2. L'antropologia di Agostino e la felicità nel cuore dell'uomo.

All'inizio e alla fine della vicenda umana sta il paradiso terrestre, realtà storica per Agostino (*La città di Dio*, 13.21), da cui tuttavia è possibile attingere una molteplicità di significati simbolici, validi per l'interpretazione etica e spirituale del senso della vita. Ragionare sulla felicità dei primi uomini in paradiso, prima del peccato, significa interrogarsi sul valore (oggettivo o relativo) di quello stato mentale ignaro della sua precarietà e dell'imminente caduta che lo minacciava (11.12). Vedere «nell'albero della scienza del bene e del male la libertà che è propria della volontà» (13.21) significa andare al cuore della ricerca di sé e delle ragioni del proprio male, perché in Adamo l'umanità era presente come «un unico individuo» (12.22) e tutto ciò che riguarda la sua colpa (il cattivo uso che egli fece della libera volontà) si ripropone nell'intero «genere umano depravato nella sua origine, come per la corruzione della sua radice» (13.14). Per meritarsi il paradiso vero, bisogna fare i conti con un guasto interiore così potente da incrinare la perfezione e la gioia dell'Eden. La diagnosi di Agostino individua l'origine del primo e di ogni peccato dell'uomo nella «defezione» «da quel bene immutabile che si dovrebbe preferire a se stessi», «il compiacersi di sé dopo aver abbandonato Dio» (14.6): un peccato di superbia, dunque, cioè di preferenza e di amore per se stessi; un peccato che consiste nel separare il nostro bene ristretto da ogni tipo di comunanza e condivisione, estraniandosi da Dio e anche dal vincolo d'amore che Dio aveva voluto per il genere umano; nel separare così il nostro unilaterale criterio di giudizio dal valore generale e obiettivo del bene e del male.

L'infelicità dell'uomo sta tutta nella scissione interiore che deriva da questa scelta: «la disobbedienza di sé contro se stesso» (14.15), che si traduce, nella storia, nella tensione tra due poli di attrazione, due tipi di città, cui si indirizzano gli sforzi di due differenti tipi umani (quelli, rappresentati da Caino, che «vivono secondo l'uomo» e quelli, rappresentati da Abele, che «vivono secondo Dio»: 15.1). «Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste» (14.28).

La scena dell'Eden e la separazione da Dio costituiscono dunque la chiave di lettura con cui l'uomo può leggere la difettività costitutiva della sua natura, organizzata intorno ad una forma distorta di amore. L'amore di sé è infatti, da un lato, espressione e parte dell'amore con cui Dio abbraccia armonicamente l'intero creato, dall'altro una scelta arbitraria di privilegio, che rompe quell'armonia e genera conflitto all'interno e all'esterno dell'anima. L'infelicità che ne deriva non è che il riproporsi incessante di una lacerazione che coinvolge i rapporti interni tra intelligenza e volontà, desideri e sentimenti, mantenendo ogni uomo in uno stato di continua inquietudine.

Figlia della mancanza, come l'*eros* platonico, questa inquietudine è nostalgia di pienezza e di gioia (il paradiso perduto del racconto biblico), ma è soprattutto il pungolo da cui dipende la metamorfosi interna, la «conversione» che è il cuore della ricerca di Agostino.

Qui la strada della felicità di Agostino si divide nettamente dall'ideale filosofico dell'*apatheia*, che aveva accomunato molti pensatori antichi, trovando la sua espressione più rigorosa nello stoicismo (14.9): le passioni che alimentano le speranze e i timori degli uomini hanno un ruolo essenziale nell'indirizzare la volontà al bene e al male (14.6); esse derivano tutte, in ultima istanza, da quel desiderio di felicità, assoluto e insopprimibile, che guida ogni ricerca di perfezionamento, per quanto erronei siano i criteri di valutazione e di orientamento adottati.

L'*apatheia* filosofica si limita a proporre un modello di riduzione dell'infelicità (14.25); ma come possiamo ritenere che un uomo «potrà essere felice perché accetta pazientemente la sua

infelicità?») E non è tutto. Essa appare inumana e arida quando esclude la partecipazione del saggio alle sofferenze altrui, e per di più propone un dilemma insensato ai desideri più autentici dell'uomo: che senso avrebbe negare, in nome dell'imperturbabilità, la presenza in paradiso della gioia e dell'amore, che sono le forme universali in cui l'umanità immagina di essere felice (14.9)? Il paradiso abita da sempre il cuore dell'uomo come desiderio di armonia. Il desiderio di amare e di essere amati (*Confessioni*, 2.2.2), la sensibilità a tutto ciò che è bello e rallegra l'anima attraverso i sensi (4.13.20), la curiosità di cercare e la gioia di capire sono e restano gli aspetti segnaletici più significativi di un'esperienza interiore che attende di essere ricondotta alla sua autenticità di senso, attraverso i rischi dell'egoismo, dell'edonismo fine a se stesso, della dispersione di energie. Agostino attinge ad un'analisi della coscienza di straordinaria profondità per riempire di significato il paradiso ineffabile della comunione con Dio (di cui aveva parlato Paolo, *I Cor*, 2.9): «quel che occhio mai non vide, né orecchio mai udì, né mai cuore d'uomo ha potuto afferrare, questo Iddio ha preparato per coloro che lo amano». E si spinge a ritroso nell'anima, fino a rintracciare la matrice affettiva unitaria del desiderio di felicità, per orientare, in ogni momento e aspetto della vita, il lavoro di «conversione» della volontà e dell'intelligenza. Il progetto delle *Confessioni* parte dall'inquietudine e punta a indirizzare tutte le energie dell'anima verso la fonte di ogni amore, di ogni bellezza, di ogni armonia: «Inquieto è il nostro cuore finché non riposi in te» (1.1). Ma questa fonte, che è Dio nella sua verità, si presenta all'uomo dall'interno, dalla profondità remota dei suoi sogni, dalla persistenza di una speranza così radicata nell'intimità di ogni anima, così presente in ogni tipo di desiderio da diventare quasi una certezza. Il libro 10 delle *Confessioni* fa scaturire, con mossa platonica, la verità del paradiso dalla testimonianza della memoria, custode in parte inconsapevole di un'esperienza assoluta di felicità: «non è la felicità che tutti vogliono? Non c'è assolutamente nessuno che non la desideri. E come l'hanno conosciuta per desiderarla così? Dove l'hanno vista per innamorarsene?» (20.29). Il punto è che tutti desiderano la felicità pur non possedendola e senza averla mai vissuta nella vita cosciente. Certo, ciascuno la identifica a suo modo, desiderando qualcosa di particolare, ma da dove viene l'accordo sul «desiderio di felicità», sulla «gioia di vivere» che ciascuno di noi ritrova e riconosce nella memoria solo a sentirla nominare (10.21.31)?

3. Ricerca di sé, ricerca di Dio: una felicità affettiva.

È come quando cerchiamo un oggetto smarrito, o qualcosa che sappiamo di aver dimenticato, ma di cui la mente conserva la traccia (10.18.27-19.28). Solo che, in questo caso, la mente ci spinge molto al di là di quanto possiamo pensare di aver vissuto, in una dimensione che comprendiamo solo per differenza rispetto alla infelicità del presente.

Quando Agostino giunge alla «nostalgia» della gioia come traccia del paradiso perduto (10.21.30-31), la sua analisi dei «palazzi della memoria» (10.8.12) ha già scandagliato le infinite possibilità costruttive della mente. Ha mostrato come le immagini delle cose mantengano il loro «segreto di fabbricazione» dentro «pieghe segrete e ineffabili» (10.8.13), di cui la coscienza non è in grado di vedere il fondo; ha mostrato come, proprio in quest'area di latenza non indagabile, vada a situarsi la «potenza della mia mente» (10.8.15), ciò che mi permette di capire, di agire, di formulare pensieri e di vivere emozioni, di richiamare ciascuno di essi alla mente in altri contesti emotivi e intellettuali, di dimenticare e di ricordarsi di aver dimenticato (10.8.15-16.24); tutto ciò, senza mai poter dire *che cosa è quell'io* che di volta in volta si riconosce in uno stato mentale, ritrovando, magari, come per

caso, parti di sé che riemergono dal «ventre della mente» (10.14.21), riempito o svuotato del cibo dolce-amaro delle emozioni. In questo incessante «ruminare» della memoria, la mente apprende a pensare «attraverso le passioni vissute» (10.14.22), intrecciando inestricabilmente intelligenza ed emozioni. E scopre che «c'è qualcosa che fa paura» in questa «profonda, infinita complessità»; che non c'è modo di risolvere la questione dell'identità dell'io se non decidendo di trascendere la memoria stessa, fino al principio che possa spiegare la sua frenetica attività costruttiva in innumerevoli scenari di senso, nella sua «esistenza varia e polimorfa, smisurata e veemente» (10.17.26). Se Dio è il nome ultimo di questo principio, l'oggetto cercato è la radice dell'io e, all'interno di essa, il desiderio che è la sua ragione di esistere: «cercando te, mio Dio, io cerco la felicità». «Ti cercherò perché l'anima viva» (10.20.29).

Così il tema della felicità va a ricongiungersi e ad identificarsi con quella ricerca di sé che è l'anima delle *Confessioni*. Il problema dell'armonia con se stessi può porsi ora ad un livello più elevato. Ora che il «grido del pensiero (*clamor cogitationis*)» (10.2.2) ha riconosciuto in Dio l'interlocutore affettivo della ricerca interiore, la sua collocazione al fondo dell'intimità dell'anima si rivela un invito a superare continuamente la soglia della coscienza, l'attualità delle immagini cui essa sempre si lega, per sottrarre, al loro effimero potere, il desiderio di integrità e di verità assoluta che le trascende: *Interior intimo meo*, cioè più interno a me stesso di quanto ho di più intimo, così Agostino aveva definito Dio (3.6.11). Se «è pur sempre un'immagine di gioia» (10.22.32) ciò che orienta la volontà, se il desiderio mantiene le sue forme precedenti almeno nei sogni (10.30.41), ora la mente può indirizzarsi ad un progetto di «conversione» più ambizioso, portando la «passione degli occhi» ad abbandonare la semplice voluttà delle cose belle (10.34.51-53) e la dispersiva «curiosità» intellettuale (10.35.55-57) a cercare, oltre le immagini, la verità e l'armonia dentro di sé. Tutto era partito dalla rilettura del passo biblico «Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza» (*Gn*, 1.26-27), in una chiave allegorica che Agostino non conosceva (6.3.4). L'interpretazione di Ambrogio lo aveva spinto ad assumere il modello trinitario di Dio come possibile chiave di lettura della complessità dell'uomo. L'analisi interiore lo ha portato a convincersi dell'esistenza di un profondo conflitto di volontà all'interno della mente, tale da impedirle di obbedire a se stessa (8.5.10-11; 8.20); una dissociazione tale da separare il sapere dal volere dell'anima, allontanando ogni uomo, in quanto figlio di Adamo, dal modello divino dell'armonia trinitaria (all'analisi del rapporto speculare tra anima e Dio Agostino dedicherà l'immensa ricerca del *De trinitate*).

Ora che l'analisi delle *Confessioni* si avvia a rendere conto del tempo come dimensione esistenziale dell'uomo (libro XI) e dell'inquietudine come parte migliore di lui, motore attivo della ricerca di sé e di Dio (libro XIII), Agostino può aprire uno spiraglio concreto sul suo modo di immaginare la felicità. «Talvolta accade che tu mi immerga in uno stato d'animo del tutto insolito, in cui affondo fino a un'indefinibile dolcezza che, se mai fosse piena, io non so che sarebbe: ma non più questa vita» (10.40.65). Questo rifugio dell'anima, dove avverte la presenza di Dio, è per lui l'immagine della sicurezza, dell'integrità cercata, il «luogo dove si raccoglie ogni cosa perduta, dove nessuna parte di me possa sottrarsi a Te»: un paradiso comunicativo, simile all'«estasi» vissuta in compagnia della madre Monica (9.10.23-26), poco prima della morte di lei. L'episodio, narrato nel libro 9 delle *Confessioni*, fornisce un modello di sorprendente profondità psicologica, che svela almeno in parte il retroscena emotivo dell'archetipo della felicità: l'assorbimento estatico nel pensiero di Dio e nella sapienza che fluisce da lui segue un lungo momento in cui madre e figlio si estraniavano dal mondo, conversando «assai dolcemente noi due soli», presi dall'intimità comunicativa

che li dispone, come nel modello dell'*eros* platonico del *Fedro*, a ricevere il dono della verità. L'estasi a due con la madre è il prototipo della comunicazione affettiva, la stessa che Agostino proietta nel suo dialogo con Dio e in cui legge un anticipo del paradiso.

Il modello della simbiosi materna sembra illuminare dall'interno quella legge dell'amore cui Agostino riconduce ogni aspetto normativo della morale cristiana: «Amare Dio con tutto il cuore e tutta l'anima e tutta la mente, amare il prossimo come te stesso» (3.8.15, citazione da *Mc*, 12.30) è per lui un precetto autosufficiente, che basta a tenerci lontani da ogni iniquità. Allontanarsene è «il male che gli uomini fanno a se stessi» (3.8.16), lavorando contro il loro desiderio di comunione affettiva, per rimanere stupidamente soli ad amare la propria individualità.

Il lavoro di scavo nei meandri della coscienza appare così strettamente congiunto allo sforzo degli uomini nella storia per superare i limiti che imprigionavano ciascuno nella sfera mentale dei propri interessi.

Nella *Città di Dio* la ricerca individuale delle *Confessioni* trova il suo orizzonte storico e metastorico di senso: ciò che costituiva l'obiettivo mentale della felicità, come armonia con se stessi, si rivela possibile solo nell'impegno a costituire relazioni umane ispirate alla comunione affettiva, per quanto questo ideale debba considerarsi fuori portata per la storia.

La carica utopica del pensiero agostiniano non disdegna per questo il terreno della giustizia e della dignità umana, dove si ripropone continuamente la scelta tra il vivere «secondo l'uomo» (cioè seguendo le regole dell'interesse) e il vivere «secondo Dio» (cioè seguendo l'unica legge dell'amore cristiano). Il suo modello di impegno unifica i percorsi dell'inquietudine esistenziale e dell'insofferenza per l'ingiustizia sociale, chiamando Dio a rappresentare la verità dell'unica armonia possibile, per ogni viandante dell'umanità pellegrina. La meta finale del percorso, per gli individui e per la storia, resta comunque al di là di ogni possibilità di realizzazione e di visione: al di là della «bellezza multiforme e diversa del cielo, della terra e del mare» (*La città di Dio*, 21.24,.5), che pure ha trainato le emozioni degli uomini, spingendoli a desiderare qualcosa che non potevano nemmeno immaginare.

4. *Immaginare il paradiso: visioni e millenarismo.*

La «visione» dell'aldilà, tra profezia e invenzioni, prima e dopo Agostino, fu certo un modo per far quadrare i conti con il desiderio di felicità in tempi difficili. I modelli più antichi ed influenti, elaborati tra II e III secolo (tra essi, l'*Apocalisse di Pietro*, l'*Apocalisse di Paolo*, la *Passione di Perpetua*) hanno evidentemente una funzione di sostegno per chi deve raccogliere le forze nel momento in cui l'esperienza della fede si trasforma in tragedia personale o di gruppo: fare della speranza del paradiso una realtà è la risorsa dei martiri. Così la *Passione di Perpetua* (uno scritto dell'inizio del III secolo) racconta il sogno di una giovane madre e quello parallelo del suo compagno di prigionia, Saturo, martirizzati nel 203, mentre entrambi sono in attesa della morte in carcere. Nei sogni, i simboli del martirio, come una scala irta di spade e di lance, si associano e quasi si trasfigurano in quelli della realizzazione della promessa (una «luce immensa», un giardino, una musica, un «profumo indicibile»), creando un corto circuito emotivo nella gioia del risveglio (*Passione di Perpetua*, 4.3, 11.4, 12.1, 13.8).

L'inversione di senso prodotta dallo scambio simbolico morte/resurrezione si alimenta

all'immagine della passione di Cristo per produrre innumerevoli corti circuiti di questo tipo, come possiamo leggere, ad esempio, nella lettera delle comunità di Lione e di Vienne: le piastre roventi che bruciano le parti intime di un martire lo lasciano «rinfrescato e fortificato dalla sorgente celeste dell'acqua di vita che sgorga dal costato di Cristo» (Eusebio, *Storia ecclesiastica*, 5.1.22). Trasfigurazioni e visioni fanno parte del privilegio accordato al martire in virtù della durezza della sua prova, che lo rende particolarmente autorevole nell'anticipazione profetica del paradiso. Così, in questo tipo di letteratura visionaria, focalizzata sul premio più che sulla punizione, vanno a convergere la speranza in una giustizia retributiva (compensatoria per gli oppressi e i perseguitati), l'affettività comunitaria della fratellanza cristiana, l'idea di un riscatto che dia senso alla sofferenza e fiducia nelle scelte compiute. Sono temi che coincidono con i valori di fondo del millenarismo apocalittico, al di là del carattere a breve o a lungo termine con cui si presenta l'attesa della fine e del livello di raffinatezza simbolica con cui viene presentata la gioia del paradiso in terra e in cielo: è in gioco il senso del regno di Dio come speranza collettiva nel futuro e su questo tema la tensione non viene mai meno. Nei primi secoli il martire in attesa della sua personale apocalisse è nella posizione migliore per ricevere la grazia di una visione. Dopo la svolta costantiniana, alle visioni dei martiri si sostituiranno quelle di soggetti particolari, che hanno ricevuto una rivelazione a scopo di avvertimento, prima che il corso della loro vita si completi, spesso attraverso l'esperienza di una morte apparente. La rimozione dell'escatologia millenarista spostava decisamente nell'aldilà l'orizzonte dell'attesa di felicità dei giusti. Per molti secoli le «visioni» assorbono desideri e paure, ma soprattutto istanze di giustizia che non trovano sbocco adeguato nell'imperfezione costitutiva della città dell'uomo e nel tempo pellegrino della storia. Lo schema della visione non muta nel corso dei secoli, ma l'immaginario dell'aldilà si arricchisce di varianti e specificazioni nella scala gerarchica dei beati (che corrisponde, in modo sempre più complesso, all'ideale della giustizia retributiva) e, sul versante punitivo, nella rappresentazione delle pene infernali, che infiamma soprattutto la fantasia popolare. Pochi e tardi sono gli accenni a pene «purgatorie». Prima del XII secolo nessuno parla di un luogo di purificazione intermedio tra inferno e paradiso. Nell'aldilà bipartito tra dannati e beati, ciò che conta è l'abisso che divide i due campi e il dibattersi dell'anima nella scelta, drammatizzata nella lotta tra angeli e diavoli, che se ne contendono il possesso. Forse compare già nelle visioni più antiche un'embrionale legge del «contrappasso», che commisura simbolicamente le pene al tipo o alla gravità della colpa commessa. Si può citare, ad esempio, l'immersione più o meno profonda nel fiume infuocato nell'*Apocalisse di Paolo*, o la tipologia differenziata delle pene nell'*Apocalisse di Pietro*.

Quando il millenarismo riprende corpo e vigore nel complesso lavoro teorico del monaco calabrese Gioacchino da Fiore (seconda metà del XII secolo), una nuova interpretazione dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento torna a proiettare, profeticamente, sul mondo l'attesa di felicità e di giustizia. Un'idea di perfezionamento progressivo del genere umano emerge dallo schema triadico/trinitario della storia di Gioacchino (che avrebbe influenzato perfino l'elaborazione dialettica di Hegel), richiamando l'ideale comunitario mai sopito del cristianesimo apostolico, ma soprattutto aprendo uno spazio operativo alla speranza del nuovo: la visione diventa strumento interpretativo del tempo della storia, che non può aspettare il paradiso per capire in quale direzione indirizzare gli sforzi degli uomini.

5. *La visione di Dante: una simbologia complessa.*

Nella *Commedia* di Dante tutti questi motivi si fondono in una cornice profondamente rinnovata, dove la rappresentazione simbolica acquista uno spessore di straordinaria complessità.

Il suo fulcro sta nel rapporto tra il carattere e le scelte essenziali che ciascun individuo compie nel suo tempo e il destino oltremondano che lo aspetta nell'eternità. L'immaginario infernale di Dante attinge da fonti diverse le sue risorse espressive; tra esse un particolare rilievo va probabilmente attribuito all'escatologia musulmana (tra le fonti possibili, il *Libro della scala* di Maometto, un testo dell'VIII secolo, che era stato tradotto in latino nel 1264), con il suo carico supplementare di violenza. La logica punitiva dell'inferno tende a far coincidere la colpa del peccatore con un tipo di pena che fissa per sempre il suo significato nella simbologia della depravazione (quello che Dante chiama «contrappasso» al verso 142 del canto XXVIII dell'*Inferno*): il peccatore è così inchiodato al destino che si è scelto, quando si è allontanato, in un modo specifico, dalla corrente d'amore che dà vita al mondo.

Da coloro che hanno scelto male gli oggetti del loro desiderio (gli «incontinenti», lussuriosi, golosi, avari, superbi) a coloro che hanno voltato le spalle all'amore con la violenza, l'egocentrismo e l'inganno (i violenti, i fraudolenti, i seminatori di discordie, i ladri e i traditori che abitano la cittadella infernale di Dite), le cornici infernali precipitano verso l'abisso di Lucifero, l'angelo ribelle, conficcato nel punto più freddo e più pesante della terra, dove il movimento d'amore della Trinità è rappresentato soltanto dalla maschera deformata dei tre volti di Satana.

La logica del *Purgatorio* inverte il cammino della discesa infernale con un movimento a spirale, che si sviluppa nello sforzo di risalire il monte della purificazione, situato oltre l'abisso, dall'altra parte della terra, agli antipodi della Gerusalemme terrestre. Qui, dove i sette peccati capitali ricompaiono nella prospettiva dell'espiazione, Dante accoglie le suggestioni di un'elaborazione ancora recente sull'esistenza di un «terzo luogo» tra l'inferno e il paradiso; un luogo dove il cammino di perfezionamento, rimasto incompiuto in vita, potesse essere completato e i morti potessero ricevere con la preghiera l'aiuto dei vivi, in virtù di quei vincoli d'amore che anticipano la ricomposizione finale della comunità cristiana. Il paradiso terrestre accoglie i penitenti al termine della loro purificazione, al di là della barriera di fuoco che ha precluso il giardino agli uomini, dopo il peccato di Adamo.

Di qui, in una dimensione di ritrovata innocenza, si snoda l'itinerario paradisiaco, tra le luci, i suoni, i colori della beatitudine celeste, in un dinamismo fantasmagorico di immagini, che esprime l'accesa sensibilità estetica di Dante, uomo medievale per eccellenza nel suo gusto cromatico e musicale, nella sua attrazione metafisica per la luce, quasi metafora assoluta del divino. La sua visione si dispiega fisicamente in uno spazio variegato, simile a quello proiettato dalle vetrate multicolori delle grandi cattedrali gotiche.

Nella *Commedia* di Dante non c'è aspetto che non sia investito di sovra-sensi: la struttura ternaria del poema, diviso in tre cantiche di trentatré canti ciascuna, è chiaramente allusiva alla simbologia numerologica della perfezione, nonché al mistero trinitario; la metrica delle terzine incatenate, che si rincorrono nella successione di tre rime alternate (secondo lo schema ABA BCB CDC DED ...) crea un movimento a spirale, analogo a quello percorso da Dante nel poema.

È importante capire innanzitutto il valore che Dante attribuisce alla sua poesia. Secondo la dottrina tradizionale, solo la sacra scrittura possiede un autentico potere di rivelazione, celato

nell'apparente semplicità di un linguaggio in cui Dio stesso ha mediato la sua verità; i quattro sensi della *Scrittura* (letterale, allegorico, morale, anagogico) autorizzano altrettanti tipi di operazioni interpretative, ugualmente valide dal punto di vista della verità (come aveva insegnato Agostino). Ora, la poesia, come Dante sostiene nel *Convivio*, potrebbe ordinariamente avere soltanto un senso oltre la lettera: quello allegorico, legato alle intenzioni rappresentative e alla potenza dei simboli utilizzati dall'autore. Non potremo mai dire con certezza se Dante intendesse attribuire alla poesia della *Commedia* lo stesso valore di rivelazione della realtà ultima (*res*), che Dio ha posto nelle parole (*signa*) della *Bibbia*. Ma sicuramente egli intendeva dare al suo lavoro di poeta il significato di una ricerca teologica che si poneva sullo stesso piano della rivelazione. La serietà con cui Dante sostiene la verità della sua visione, nel poema, unita alle indicazioni interpretative fornite nella famosa lettera a Cangrande della Scala (uno scritto molto discusso in cui Dante spiega le modalità richieste dall'interpretazione, sulla base di un esempio biblico), suggerisce l'idea che egli intendesse almeno imitare la struttura di senso della Sacra Scrittura, offrendo agli uomini la sua rappresentazione del mondo ultraterreno come strumento di salvezza.

Tutto ciò che egli dice sulla difficoltà del linguaggio ad esprimere in termini propri la verità della visione (difficoltà che si accentua man mano che il viaggio si inoltra nei misteri della beatitudine) avvicina il suo compito a quello dei grandi mistici che gli sono cari, uno dei quali, Bernardo di Chiaravalle, è investito del ruolo di ultima guida del percorso oltremondano, nel punto più alto del paradiso. Il monaco cistercense Bernardo (1090-1153) è il simbolo di un'esperienza contemplativa che completa il suo percorso con lo slancio d'amore della volontà, piuttosto che con le risorse analitiche dell'intelletto, fondendo e trasfigurando le immagini che le sono servite da supporto, in un momento estatico di intimità assoluta con Dio. Il suo commento al *Cantico dei Cantici* valorizzava l'immaginario erotico del testo biblico, come metafora di un'armonia ineffabile tra l'anima e Dio, tra Cristo e la Chiesa. Dante riconosce nella tensione estrema dell'esperienza mistica l'ultima tappa di sublimazione della sua.

L'esilio del linguaggio umano dalla verità (e la volontà di superarlo con la poesia) è un motivo molto profondo nella ricerca di Dante, a partire dal tempo in cui aveva condiviso il «dolce stil novo», con un gruppo di raffinatissimi intellettuali e in particolare con Guido Cavalcanti. Nella poesia trovadorica e cortese Dante e gli stilnovisti avevano trovato un tessuto metaforico che permetteva di esprimere i valori spirituali di un aristocratico perfezionismo nei termini della dedizione d'amore. La poetica del «cor gentile», dal «saluto» beatificante della donna alla «salute» dell'anima, impartita per virtù d'amore, si esprimeva già in visioni di luce di tipo mistico. Ma la raffinatezza simbolica dell'espressione poetica nascondeva un conflitto non risolto tra le matrici passionali-sensibili e quelle spirituali dell'amore; un conflitto che si coglie in tutta la sua intensa drammaticità nella poesia di Cavalcanti.

Il senso della *Commedia*, letto a partire dalla conclusione del suo percorso nella beatitudine celeste, sta in un grandioso progetto di superamento di quel conflitto, che coinvolge sia le passioni della carne che quelle della mente. È la storia di una trasfigurazione, in cui una donna appare l'ispiratrice reale e simbolica di tutta una serie di «conversioni»; un «viaggio a Beatrice», come è stato detto, in cui un'esperienza culturale ed esistenziale di straordinaria intensità ha voluto proporsi come itinerario umano esemplare.

6. Una felicità a misura dell'individuo: i rischi dell'intellettualismo e quelli dell'amore umano.

Il paradiso di Dante appare innanzitutto come una conquista individuale, non solo per la diversità del percorso che conduce ciascuno alla meta (le vie della salvezza sembrano infinite come quelle della perdizione), ma per la qualità specifica della beatitudine, che esalta intensivamente la forma spirituale propria di ciascun individuo.

Esistono gradi di godimento nella felicità celeste, che corrispondono alle differenti capacità dei singoli di accogliere la luce divina; ma la misura della gioia è, per tutti, quella del perfezionamento della propria natura, che è specificamente individuale e non solo genericamente umana.

Se ciascuna anima possa sentirsi appagata della sua collocazione in paradiso è la prima domanda importante che Dante rivolge a una beata (Piccarda), che gli appare nel cielo più basso e più lontano da Dio: «ma dimmi, voi che siete qui felici, desiderate voi più alto loco per più vedere e per più farvi amici?» (*Paradiso*, III, 64-66). Piccarda gli offre un criterio-guida perfettamente conforme allo spirito delle *Confessioni* agostiniane: «E 'n la sua volontade è nostra pace: ell'è quel mare al qual tutto si move ciò ch'ella cria o che natura face» (85-77). Dante sintetizza così la prima immagine della beatitudine celeste a misura individuale: «Chiaro mi fu allor come ogni dove in cielo è paradiso, etsi la grazia del sommo ben d'un modo non vi piove» (88-90). Per la soluzione teorica del problema, qui e in altri passaggi chiave Dante utilizza una lezione filosofica che rimanda a un importante dibattito nell'ambito dell'aristotelismo cristiano. Tommaso d'Aquino aveva tradotto l'ideale di perfezione antropologica, espresso da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, in una concezione più aderente al concetto cristiano di persona, indicando nello sviluppo completo delle facoltà fisiche e intellettuali, racchiuse in un individuo, il potenziale di perfezione (e dunque di felicità) specifico a lui destinato (*Somma teologica*, I, II, q. 3, in particolare articoli 3-6).

Esistevano varianti interpretative più radicali nell'ambito dell'aristotelismo averroista, influenzato cioè dal commentatore arabo di Aristotele (Averroè) che maggiormente aveva accentuato gli aspetti intellettuali del perfezionamento, identificando la felicità con uno stato mentale proprio del filosofo.

Il nodo cruciale della questione stava nel grado di autonomia attribuito all'esercizio delle facoltà naturali dell'uomo nel perseguimento della perfezione: dal punto di vista cristiano «ortodosso» (messo a fuoco da Alberto Magno nelle lezioni sull'etica del 1250-52), il percorso razionale, proposto da Aristotele, privo del completamento teologico e delle virtù salvifiche (fede, speranza, carità) concesse all'uomo dalla grazia, non avrebbe potuto consentire l'accesso alla beatitudine; dal punto di vista dell'aristotelismo radicale (professato a Parigi da Sigieri di Brabante e da Boezio di Dacia, dagli anni '60 fino alla condanna delle tesi averroiste del 1277), la ricerca razionale è l'unico interesse del filosofo in questa vita per l'ottimo motivo che essa consente uno sviluppo completo delle sue migliori risorse, rappresentando inoltre una palestra di purificazione dei desideri e di ascetismo morale. Ne scaturiva un evidente conflitto sul modo di concepire la felicità e un forte sospetto di eresia su quanti tendevano a fare della vita «teoretica» un modello di perfezione a disposizione dell'uomo. Il francescano Bonaventura da Bagnoregio aveva denunciato all'Università di Parigi, con viva preoccupazione, i rischi di scristianizzazione presenti nell'intellettualismo aristotelico, indicando nel fiducioso affidamento alla grazia e nello slancio d'amore verso l'autore delle cose l'autentico *itinerarium mentis in deum*, valido per il filosofo come per l'ultimo fedele.

Dante conosceva assai da vicino questa prospettiva, che il gruppo fiorentino degli stilnovisti

condividendo con i filosofi naturalisti del vicino Studio di Bologna; al suo importante e raffinatissimo amico Guido Cavalcanti, protagonista della vita culturale fiorentina, è dedicato il trattato *La felicità suprema* dell'aristotelico averroista Giacomo da Pistoia, attivo a Bologna nell'ultima decade del '200. E su Cavalcanti si addensavano forti sospetti di ateismo (riferiti esplicitamente da Boccaccio nella sua *Vita di Dante*). La *Commedia* è anche la rappresentazione trasfigurata di come Dante si sia sottratto alla prospettiva strettamente intellettualistica di questo ideale di felicità, riconvertendosi all'amore di Dio attraverso l'immagine sublimata di Beatrice, il sogno affettivo della sua adolescenza: è a lei che idealmente ritorna, dopo che la sua morte (avvenuta nel 1290) lo ha esposto al rischio di un doppio traviamiento, intellettuale e morale, attraverso la disperazione e il vuoto lasciato dalla sua perdita. Gli accenni simbolici disseminati da Dante tra la *Vita Nova* e il *Convivio* potrebbero dar luogo ad una ricostruzione di questo tipo: dopo la morte di Beatrice, Dante avrebbe cercato diversivi assai pericolosi al suo dolore; da un lato, compagnie allegre poco edificanti (l'amico Forese e, forse, amicizie femminili), dall'altro, un impegno filosofico privo di prospettive teologiche, entrambi confluenti in una sorta di disperato materialismo. Di questo Beatrice lo rimprovera, quando lo incontra sulla cima del purgatorio: di aver amato in lei solo la forma fisica, incapace di cogliere il suo splendore spirituale oltre la morte.

Tornare a Beatrice significa riprendere la strada teologica della ricerca come completamento della strada filosofica praticata insieme a Cavalcanti, accettare il banco di prova delle virtù teologali (come Dante pellegrino fa, lasciandosi esaminare in merito alla fede, alla speranza e alla carità dagli apostoli Giacomo e Giovanni nei canti XXV e XXVI della terza cantica), lasciarsi alle spalle l'orgoglio di farsi da sé il paradiso. Così, nel poema, Dante fa letteralmente scomparire l'amico Guido, pur dando spazio e possibilità di convivenza a tutte le presenze culturali che avevano contato nella sua formazione: all'ombra di suo padre (Cavalcante dei Cavalcanti), ateo punito nell'inferno, Dante comunica, con una specie di lapsus, il presagio della morte del figlio (effettivamente avvenuta nell'esilio di Sarzana, nel 1300, pochi mesi dopo la «scena» fittizia in cui sono ambientati il viaggio e l'episodio, cioè la primavera dello stesso anno), evitando di dare una qualunque collocazione oltremondana all'amico, mentre allude al suo probabile «disdegno» per la meta indicata da Beatrice (cioè Dio) (*Inferno*, X, 58-72).

L'«amoroso uso di sapienza» (l'ideale teorizzato da Dante nel *Convivio*, I, I, 7-9) poteva includere davvero ogni ricerca contemplativa, sinceramente orientata ad attingere la verità, e Dante non crede che, dal punto di vista di Dio, ci possa essere differenza tra chi predilige le risorse dell'intelletto e chi esalta quelle dell'affettività. Tommaso e Bonaventura, le immagini di san Francesco e san Domenico (fondatori dei due ordini religiosi rivali), Alberto Magno e (perfino) Sigieri convivono nel cielo del Sole (il cielo dei Sapienti) in un idilliaco clima di lode reciproca, che polverizza il valore delle contrapposizioni dottrinali di cui sono stati protagonisti. Ma i rischi di un'eccessiva fiducia nell'autonomia dell'intelletto sono tanto presenti a Dante da indurlo a condensarli in un prototipo straordinariamente affascinante e pericoloso: «considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza» (*Inferno*, XXVI, 117-20). Così la lingua biforcuta di Ulisse, dannato nel più profondo inferno, chiama a raccolta i suoi compagni per condurli con sé nel «folle volo» che li sprofonderà nell'abisso.

Non meno a rischio è il percorso amoroso. Una parte importante dell'esperienza culturale di Dante era legata ad una prima forma di simbolismo poetico centrato sull'amore, come «segno» di distinzione elettiva. Francesca e Paolo, incauti (e cattivi) lettori dei poemi cavallereschi, pagano per

Dante, nell'Inferno, la colpa di aver creduto che il desiderio amoroso fosse in se stesso qualcosa di degno: «Noi leggiavamo un giorno per diletto di Lancialotto, come amor lo strinse: soli eravamo e senza alcun sospetto. Per più fiate li occhi ci sospinse quella lettura, e scolorocci il viso; ma solo un punto fu quel che ci vinse. Quando leggemmo il disiato riso esser baciato da cotanto amante, questi, che mai da me non fia diviso, la bocca mi baciò tutto tremante. Galeotto fu il libro e chi lo scrisse: quel giorno più non vi leggemmo avante» (*Inferno*, V, 127-38).

Dante, che sviene riconoscendosi nelle parole e nei sentimenti di Francesca, ha capito tardi l'ambiguità dello scambio metaforico che trasforma l'amore passionale in un vicolo cieco. Il paradiso degli amanti, descritto da Andrea Cappellano (*Liber de amore*, 1180) come un giardino di Venere, ricco di angoli ameni per i dolci colloqui degli innamorati, poteva virtualmente fare a meno di Dio e in molti poeti cortesi compariva l'inquietudine di una latente incompatibilità tra le diverse dimensioni dell'amore. Dante affida quelli che considerava i migliori tra essi (il bolognese Guido Guinizelli e il provenzale Arnaut Daniel, suoi maestri riconosciuti di stile e di problematica) alla penitenza del purgatorio (canto XXVI), al di qua del limite che preclude loro il paradiso terrestre, al di qua della prova del fuoco che consentirà a lui di rivedere Beatrice. Solo a Folchetto da Marsiglia, poeta penitente in vita (con la scelta della vita monastica e la rinuncia a scrivere versi) e attivo persecutore degli eretici albigesi, concede un posto in paradiso, nel cielo degli spiriti amanti.

7. *Amarsi in Dio.*

Ma tutta la devianza degli amori mal diretti non può offuscare la potenza dell'amore divino, protagonista assoluto del *Paradiso*. Il modello materno ne esprime la parte affettiva, la più comprensibile per l'uomo e quella decisiva in ultima istanza: Beatrice, sempre pronta a soccorrere Dante «con quel sembiante che madre fa sovra figlio deliro» (*Paradiso*, I, 101-2), è tramite specifico e cruciale per lui, in una catena di donne pietose che fa capo a Maria, vergine e madre, intermediaria universale tra l'uomo e Dio, come appare nella preghiera finale pronunciata da Bernardo di Chiaravalle a favore di Dante. Nell'universo se ne dispiega la potenza, accessibile almeno in parte dal lato intellettuale. «La gloria di Colui che tutto move per l'universo penetra e risplende in una parte più e meno altrove», recita l'inizio della cantica; e la visione del vero «in che si queta ogni intelletto» (XXVIII, 108) permetterà a Dante di intuire la logica che presiede al suo infinito dinamismo: «nel suo profondo vidi che s'interna legato con amore in un volume, ciò che per l'universo si squaderna» (XXXIII, 85-87). È difficile dire se questo «squadernarsi» dell'universo, e la possibilità di leggervi un vincolo unitario di senso, includesse per Dante anche la storia. Gli indovini, che hanno voluto violare il segreto divino del futuro sono orribilmente puniti nell'*Inferno*, con il capo torto all'indietro; ma l'abate Gioacchino da Fiore, «di spirito profetico dotato» (*Paradiso*, XII, 141), trionfa nel cielo del Sole, accanto a Bonaventura (che non aveva certo amato i seguaci di Gioacchino in vita): la prospettiva gioachimita di rigenerazione spirituale e comunitaria dell'uomo nella storia non era distante dall'idea di rigore morale che Dante apprezzava nei monaci riformatori come Pier Damiani e dall'istanza di giustizia che proiettava nella simbologia politica dell'Impero (l'aquila della giustizia nel cielo di Giove, XVIII, 70-114). La vena di profetismo, storico e politico, presente in Dante, sembra però più un sostegno alla denuncia dei corruttori sociali che un progetto meditato di felicità collettiva. L'immagine idilliaca di Firenze antica, descritta dall'avo di Dante, Cacciaguida (XV, 97-135), proietta nostalgicamente all'indietro il sogno di

un'armonia sociale perduta; nello stesso senso possiamo leggere l'utopismo retrospettivo dell'Impero, reale solo nel breve momento dell'età di Augusto, illuminata dalla nascita di Cristo.

In paradiso Dante procede solo, prendendo congedo, con felice distacco, dall'«aiuola che ci fa tanto feroci» (XXII, 151), la terra e i suoi stupidi conflitti.

Il suo percorso nei cieli della beatitudine si lascia alle spalle ogni memoria troppo coinvolgente, per vivere solo la forza trainante dell'amore. Nel paradiso terrestre, il fiume Lete aveva già cancellato il ricordo delle colpe, mentre l'acqua dell'Eunoè aveva ravvivato soltanto quello delle virtù acquisite. La logica del movimento, che ha permesso al pellegrino Dante di sfuggire, con un capovolgimento fisico nel centro della terra, alla stretta glaciale dell'inferno, di risalire il monte del purgatorio liberandosi dal peso dei peccati, lo proietta nel paradiso con la naturalezza di una fiamma viva (*Paradiso*, I, 91-93 e 139-41), fino al punto in cui può identificare il proprio volere con Dio. Nelle immagini che chiudono il poema, Dante completa il senso della sua visione del paradiso in una prospettiva strettamente agostiniana: l'integrazione nell'armonia trinitaria dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio. «La nostra effigie» (XXXIII, 131) gli appare fusa nello stesso circuito «di tre colori ed una contenenza» (116-17), che rende visibile, in un attimo folgorante, la trinità divina. Così Dante addita nel trascendimento mistico dell'intelletto e della parola l'ultima via d'accesso al paradiso, dove l'amore di cui ciascuno è capace non può che esprimersi come parte di un'unica armonia: «A l'alta fantasia qui mancò possa; ma già volgeva il mio disio e 'l velle, sí come rota ch'igualmente è mossa, l'amor che move il sole e l'altre stelle» (XXXIII, 142-45).

La nuova immagine dell'uomo

1. *Un preludio tutto italiano.*

Quando comincia la modernità? Paradossalmente quando si riapre il confronto faccia a faccia con gli antichi. Quando accettare o respingere il valore di un'eredità culturale diventa occasione per misurarsi e per misurare le distanze. Quando le parole prese a prestito dal passato riacquistano, agli occhi di chi le studia, il significato di un'esperienza umana diversa e complessa, utile per pensare più lucidamente quella del proprio tempo.

La consapevolezza di vivere un'esperienza di rinnovamento accompagna le scelte culturali di uomini che verranno più tardi identificati come protagonisti dell'Umanesimo e del Rinascimento (due etichette storiografiche da maneggiare con cura). Il loro punto di vista, prima che la gratitudine dei posteri li investa trasfigurandoli, è quello di una ristrettissima, geniale minoranza, che si trova a disporre di strumenti e circostanze eccezionali per elaborare, nell'arco di poche generazioni, una molteplicità di temi culturali, metodologici, filosofici, scientifici, potenzialmente dirompenti. La società in grado di accoglierli e svilupparli sta nascendo lentamente nelle aree più urbanizzate d'Europa; gli ambienti colti (accademici e cortesi) d'Italia, a partire dal XIV secolo ne sono i laboratori sperimentali, una coltura *in vitro* di idee che avranno altrove un grande futuro.

Se al centro dell'interesse sta la concezione dell'uomo, il tema della felicità è il luogo segnaletico di un rinnovamento culturale che segue diverse piste. La più spregiudicata è quella che passa per Epicuro. Per tutto il medioevo Epicuro era stato un'eredità intoccabile, buona per rappresentare gli estremi di perversione raggiungibili dalla cultura filosofica pagana. Ora intellettuali insospettabili, per raffinatezza e senso morale, rivisitano le sue tesi, sospendendo i pregiudizi consolidati dalla tradizione.

Il cremonese Cosma Raimondi fa una precisa scelta di campo, ponendosi in primo luogo contro la più dura filosofia della virtù, quella stoica, per valorizzare in Epicuro proprio ciò che aveva costituito motivo di condanna: aver posto «nel piacere il sommo bene». A differenza degli altri, Epicuro aveva capito che la natura dell'uomo è inscindibilmente costituita da anima e corpo e che la sua felicità è quella di un essere intero, non dimezzato, secondo le inumane pretese di rigore degli stoici, o ridotto a desiderare il piacere nella sola forma contemplativa, come propongono i peripatetici. Scrive Raimondi intorno al 1431:

Stando così le cose; scorgendosi che la figura e la costituzione dell'uomo è fatta in modo che possa soprattutto ottenere il piacere; essendo noi tratti ad esso per natura; essendo state moltissime e notevolissime cose generate per il piacere; dirigendosi tutte le nostre azioni a questo fine, al vivere cioè senza molestia; tutto essendovi cercato per il

godimento; chi ci può essere così avverso a Epicuro che, essendo la sua dottrina provata e sostenuta da argomenti così veri e stringenti, non aderisca infine alle sue concezioni e non affermi che la più grande felicità è nel piacere? (*Lettera a Ambrogio Tignosi*, pp. 147).

Il punto di forza del discorso sta evidentemente nella scelta di un ambito *naturale* per la ricerca della felicità; il che non ha di per sé nulla di irreligioso o anticristiano, ma certo pone la mortificazione ascetica e monastica del corpo tra le pratiche da ridiscutere seriamente.

Con strumenti teorici più complessi e raffinati, Lorenzo Valla dà vita nel 1431 a un dialogo sul piacere (*De voluptate*), che diventerà, attraverso successive rielaborazioni, quasi il manifesto di un nuovo modello di felicità cristiana (*De vero falsoque bono*). L'eredità di Epicuro è rivisitata alla luce di una concezione della provvidenza divina che assegna alla natura il ruolo cruciale di predisporre secondo ordine, bellezza e utilità quanto è necessario alla vita (*Del vero e del falso bene*, I, pp. 29-30). Indifferente ai singoli desideri degli uomini e anche ai meriti della virtù, essa agisce indirettamente come guida, attraverso il movente della *voluptas*, in tutti i percorsi che essi intraprendono alla ricerca della felicità, esaltando la gioia di vivere, istillando criteri di utilità in politica, lasciando che ciascuno scelga e raccolga i frutti delle sue scelte (I, pp. 35-41; II, pp. 159-63).

Il dialogo vede l'affermazione delle ragioni naturali e buone del piacere da parte dell'epicureo (Matteo Vegio), contro il falso rigore degli stoici, che ignorano, o fingono di ignorare, come anche la più eroica delle virtù tragga alimento dal piacere della gloria, dal desiderio di apparire grandi agli occhi degli altri o di sfuggire a qualche male (II, pp. 86-106).

Assumere il piacere come sommo bene non significa affatto appiattare il senso della vita sui desideri più immediati, ma avere a disposizione un criterio di valutazione unitario per ogni tipo di scelta, privata o politica, che avrà tanto più valore quanto maggiore sarà la quantità di piacere e di utilità che procura. Il criterio delimita il campo di ricerca della felicità al «solo bene umano» (II, p. 158), come l'epicureo precisa, attenendosi alla fisica atomistica del maestro, ma non chiude la porta all'ulteriorità della vita per l'anima, come non l'aveva chiusa all'idea di provvidenza. Una possibilità di conciliazione dell'edonismo con la morale cristiana si fa strada nello spazio lasciato aperto dal dubbio sull'immortalità. Sottolineando l'audacia dell'impresa (III, pp. 165-67), Valla dà la parola al sostenitore del punto di vista cristiano (Antonio da Rho), che dovrà sancire la superiorità della virtù epicurea rispetto a quella stoica, nella prospettiva del «vero bene», la beatitudine del paradiso. Tenendo ferma l'assoluta preminenza della speranza cristiana di felicità, sostenuta dalle tre virtù teologali (III, p. 195), gli epicurei risultano comunque più vicini al significato gioioso del messaggio biblico ed evangelico: «Questa beatitudine chi dubiterebbe di chiamarla, o chi potrebbe chiamarla meglio che piacere? Con questo nome la trovo chiamata anche in *Genesi*, nell'espressione “paradiso del piacere”, e in Ezechiele, nell'espressione “frutti ed albero del piacere”, e con espressioni simili quando si parla di beni divini. E nei *Salmi* “li berrai dal torrente del piacere”» (III, p. 199).

Si tratta certo di riconvertire l'aspirazione naturale alla gioia, trasponendola sul piano soprannaturale della vita eterna, di istituire una precisa gerarchia tra i piaceri, accettando i sacrifici della virtù in nome del bene più grande; ma epicurei e cristiani sembrano poter convergere in un immaginario comune della felicità, che può usare le stesse parole, prescrivere gli stessi criteri di analisi, contando sull'armonia della natura umana, benvoluta da Dio anche quando l'uomo non lo sa.

Credendo di amare il piacere, ciascuno, infatti, ama Dio, che è fonte di ogni gioia: «il piacere stesso è amore, poiché Dio fa il piacere» (III, p. 206).

Il canto dell'epicureo e del cristiano, paragonati a una rondine e a un usignolo, possono insieme diffondersi nell'aria e invitare senza conflitti a due paradisi complementari: «Vegio ha cantato sotto i portici, secondo il costume della rondine, il Raudense ha modulato il suo canto dopo il tramonto del sole, il che è proprio del solo usignolo ... Vegio ci introdusse col corpo nel paradiso (così infatti i Greci chiamano gli orti) e il Raudense, parlando in questo paradiso stesso, ci ha rapiti con l'animo verso un altro paradiso più eccellente» (III, pp. 247-48).

Il destino individuale (di cui Valla si occupa nel *Dialogo intorno al libero arbitrio*), frutto di una scelta tra molti percorsi possibili, resta affidato alla natura specifica di ciascuno e, più che all'astratta ragione dei filosofi, alla capacità di amare (p. 280), che non ha un vero ostacolo nel desiderio dei piaceri: «Affinché la grandezza delle rivelazioni non mi insuperbisca troppo mi è stato dato lo stimolo della carne», ricorda Valla, citando Paolo (2 Cor, 12.7). Aderire a se stessi, e alla natura dell'uomo tutta intera, è il cuore del suo messaggio, che troverà un attento estimatore in Leibniz.

Novità importanti si segnalano anche sul versante dell'aristotelismo, ripensato attraverso l'ideale di vita attiva proposto dall'*Etica Nicomachea* e dalla *Politica*.

Era stato Coluccio Salutati, cancelliere a Firenze per un lungo e difficile periodo (1374-1406), a rilanciare il valore civile dell'impegno nel lavoro sociale e politico rispetto alla scelta contemplativa, buona forse per il singolo, ma colpevolmente indifferente verso i vincoli naturali di solidarietà umana. Leonardo Bruni, come lui impegnato politicamente, tra la Curia papale e Firenze, sostiene il valore etico di questa scelta con un imponente lavoro filosofico, che comprende prima di tutto la traduzione di testi fondamentali di Platone (*Fedone, Gorgia, Fedro, Apologia, Critone, Epistole, Simposio*) e di Aristotele (*Etica Nicomachea, Politica, Economici*), oltre a Plutarco, Senofonte, Demostene e Eschine. L'ideale civile è il criterio che ispira la sua ricerca del sommo bene nel confronto tra le scuole filosofiche antiche. La definizione aristotelica del «compito specifico dell'uomo», che fissa il primato dell'agire sociale (*Introduzione alla dottrina morale*, pp. 209-11), è il nucleo di condensazione di una proposta etica che integra facilmente la concezione stoica della virtù, letta come «dottrina virile e forte» di impegno (p. 213), ma non disdegna il piacere epicureo «retto, regolato e prudente» (p. 217), che si compone in armonia con uno stile di vita onesto. La vita contemplativa avrà i suoi meriti ed «è certamente più elevata e più rara» la virtù di chi si dedica ad essa; ma la vita attiva, dove domina la virtù aristotelica della «prudenza», è «più efficace nell'interesse comune» (p. 239).

Lo spostamento dell'attenzione sull'al di qua della felicità terrena poteva mettere in ombra il valore della morale cristiana, rivolta al pensiero dell'al di là, ma Bruni è convinto dell'assoluta continuità tra gli ideali etici professati dai filosofi antichi, ispiratori laici del suo impegno, e il pensiero sociale cristiano (*Dedica a Papa Eugenio IV*, pp. 113-17).

Anche Giannozzo Manetti (1396-1459) considerava l'*Etica* aristotelica suo testo di riferimento, accanto al *De Civitate Dei* di Agostino e alle *Lettere* di Paolo.

Esule a Napoli, mentre a Firenze si delineava il nuovo quadro politico della signoria medicea, Manetti compone, su invito del dotto re Alfonso, i quattro libri *Sulla dignità e l'eccellenza dell'uomo* (1451-52), in cui si delinea a tutto campo la nuova immagine antropologica. La perfezione del corpo umano (libro I), le straordinarie capacità costruttive dell'anima (libro II), l'armonia

dell'insieme che ne deriva (libro III) sono i punti forti di un'analisi che intende ribaltare completamente l'immagine di sofferenza e di rinuncia tradizionalmente connessa alla virtù cristiana. Nei piani del creatore c'era ben altro che l'umiliazione ascetica nel dolore, secondo Manetti: confutando nel IV libro Innocenzo III, il suo scritto *Sulla miseria della vita umana* e, con lui, tutta una tradizione colpevolizzante e punitiva nei confronti dell'uomo, Manetti si appoggia a Paolo, ad Agostino, agli spunti profetici dei *Vangeli*, alle immagini del paradiso dell'*Apocalisse* di Giovanni, per prospettare un destino di felicità iscritto nella natura dell'uomo, nella sua eccezionale capacità di capire e di agire. La formula *agere et intelligere* è usata per definire, aristotelicamente, «il compito proprio soltanto dell'uomo», assai più caratterizzante del ridere, che ha attirato l'attenzione dei filosofi antichi e moderni (III, p. 91). Quanto alla felicità, tutti gli argomenti addotti dai filosofi pagani per giustificare la sofferenza, per sostenere il vantaggio della morte e la necessaria infelicità della vita umana, fissati emblematicamente nella famosa sentenza del Sileno (IV, p. 109), riproposti e amplificati da testi autorevoli per i cristiani, come l'*Ecclesiaste* e il *Libro di Giobbe* (pp. 109-10), compongono un quadro assolutamente ingannevole delle intenzioni del Creatore. Confutando punto per punto le implicazioni che gli interpreti hanno creduto di trarne, Manetti esalta tutto ciò che nella natura dell'uomo appare predisposto perché egli tragga utilità e piacere dall'esercizio di ogni sua facoltà. E, citando il decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, sostiene che il piacere «è assolutamente inseparabile dall'attività dell'uomo» (IV, p. 134), per accostare subito dopo questa convinzione alla promessa di eterna giovinezza del corpo e dell'anima, con cui tutti i testi sacri invitano ad immaginare lo stato dell'uomo in paradiso: bello e splendente di gioia, come il corpo glorioso di Cristo dopo la resurrezione (pp. 135-39).

Nello stesso spirito l'uomo poteva essere inteso come artefice del proprio destino, dominatore della Fortuna. In questo senso progettuale e costruttivo si esprimeva Leon Battista Alberti, forse la personalità più emblematica, con le sue luci ed ombre, di una straordinaria stagione culturale. Letterato, artista, soprattutto architetto di eccezionale talento, Alberti propone nelle opere ispirate alla sua concezione dell'arte (*De pictura*, *De re aedificatoria*) un'idea prometeica dell'uomo, responsabile non solo del proprio destino, ma della bellezza del mondo in cui andrà ad abitare. Aggiungere armonia a ciò che dipinge, prendendo a modello l'opera creativa della natura, concepire un ordine compositivo per la città, che risponda ai due fini complementari di utilità e bellezza, è il compito nuovo, di grande importanza civile, che innalza l'artista a *poietes*, costruttore di una realtà umana che ancora non c'è: «La bellezza è dunque un fattore della massima importanza e dev'essere ricercata con grande impegno soprattutto da chi intende rendere piacevoli le cose proprie. Il posto preminente che ad essa attribuirono i nostri antenati, da uomini saggi quali erano, risulta tra l'altro dalla incredibile cura che essi impiegarono per adornare riccamente le manifestazioni dei più vari campi della vita pubblica: diritto, vita militare, religione, ecc.; lasciando intendere, probabilmente, che queste attività, senza le quali la società civile cessa sostanzialmente di esistere, una volta private della magnificenza dell'ornamento si riducono ad un commercio insipido e insulso» (*L'architettura*, VI, 2, pp. 233-34). La minaccia dell'insignificanza è l'altra faccia dello slancio costruttivo e idealizzante: dove non agisce lo stimolo imperativo della bellezza, la degradazione non ha limiti; al lucido sguardo di Alberti appare una visione disperante del mondo degli uomini, del suo disordine, della cattiveria e della follia che vi regnano, esponendo ciascuno all'arbitrio di una Fortuna non solo causale, più spesso malevola e persecutrice. È soprattutto l'inconsistenza a caratterizzare l'esistenza dell'uomo: «quasi umbra di un sogno», lo definisce, citando Pindaro, nato per piangere la sua miseria

da «verminuccio», la sua dipendenza da ogni cosa, la fragilità della sua vita (*Theogenius*, pp. 89-90); eppure crudele piú di ogni altro animale verso i suoi simili, piú dei lupi, cui il poeta Plauto voleva avvicinare la sua ferocia (il riferimento è alla formula «*lupus est homo homini*», *Asinaria*, v. 495, poi ripresa da Erasmo e da Hobbes: *Theogenius*, p. 94).

La virtù, cui Alberti affida la possibilità di non soccombere al «gioco» della Fortuna (*I libri della famiglia*, «Prologo», p. 6), è quella del rigore, dell'autodominio stoico, capace di parare ogni colpo in anticipo, per il solo fatto di contare sulle proprie forze: nel fiume rapinoso della vita, che espone ai pericoli piú gravi chi crede di navigare sicuro sugli otri della ricchezza, «migliore è la sorte di quanti, fidando nelle proprie forze fin da principio, nuotano lungo tutto il corso della vita» (*Il Fato e la Fortuna*, p. 649); tra questi, in posizione eminente si trovano gli infaticabili costruttori, che, con quanto hanno a disposizione, approntano «zattere (*tabulas*)» per sé e per quelli «che ancora nuotano in mezzo al fiume» (p. 655).

Si tratta di uno stoicismo *sui generis*, che sembra recuperare sul piano espansivo della progettazione quanto perde dal lato della fiducia nell'armonia razionale del cosmo, nella provvidenza divina. In ogni caso, a questo eroismo d'artista restano affidate le scarse speranze di felicità dei pochi, tanto sensibili al bene della bellezza e della virtù, quanto consapevoli della sua fragilità. Se non fosse per la stoltezza degli uomini, la convinzione di Alberti è che «l'uomo da natura essere atto e fatto a usufruttare le cose, e nato per esser felice. Ma questa felicità da tutti non è conosciuta, anzi da diversi diversa stimata» (*I libri della famiglia*, I, p. 134). Alla follia dei molti corrisponde la solitaria operosità dei virtuosi, malinconicamente coscienti della difficoltà di fronteggiare il caos, ma attratti dalla grandezza dell'impresa: «Troppo mi piace la sentenza d'Aristotile, el quale costituí l'uomo essere quasi come un mortale Iddio felice, intendendo e facendo con ragione e virtù» (p. 132).

Oltre le delusioni e le sconfitte, da mettere nel conto della Fortuna, esiste un'altra prospettiva per il virtuoso, legata al piacere della ricerca in se stessa, all'appagamento intellettuale che l'andare a caccia di verità, secondo il proprio talento, porta con sé: «L'animo nostro si pasce della investigazione e apprensione delle cose degne; e quando ben vi fusse qualche fatica, niuna cosa si fa in vita sí facile ch'ella non sia laboriosa a chi ella non piace. Cosí niuna delle cose degne sarà tanto laboriosa qual non sia con voluttà a chi la tratti con desiderio d'assequirla ... Non si può descrivere né stimare il piacere qual seque a chi cerca presso a' dotti le ragioni e cagioni delle cose; e vedersi per questa opera fare da ogni parte piú esculto, non è dubbio, supera tutte l'altre felicità qual possa l'omo avere in vita» (*De iciarchia*, I, p. 213).

Il platonismo, latente nell'estetica di Alberti, si guadagnava intanto una posizione di primo piano nel microcosmo della cultura fiorentina. L'insegnamento del greco (a partire dalla prima cattedra istituita nel 1397 per il bizantino Crisolora), i testi di Platone, di Plotino e della tradizione ermetica, messi a disposizione dai maestri bizantini affluiti a Firenze in diverse riprese (agli inizi del Quattrocento, poi nel 1439 per il Concilio cattolico-ortodosso di Ferrara-Firenze, infine alla caduta di Costantinopoli nel 1453), avevano alimentato studi e traduzioni, riaprendo la discussione sulla tradizione platonica e sapienziale antica.

Dopo la metà del secolo, anche l'evoluzione signorile della politica fiorentina spingeva a valorizzare i temi filosofici di interesse contemplativo rispetto a quelli dell'impegno civile repubblicano. Per quanto questo non possa spiegare la rinascita del platonismo e la profondità dei suoi effetti di rinnovamento sulla cultura filosofica, è indubbio che alla precisa volontà di Cosimo

de' Medici dobbiamo l'inizio degli studi intensivi di Marsilio Ficino, la mente direttiva del neoplatonismo rinascimentale. Tra il 1462 (data in cui riceve da Cosimo nuovi codici platonici e la villa di Careggi, in cui dedicarsi allo studio e alla traduzione) e il 1492 (data in cui pubblica a stampa la prima traduzione latina di Plotino), Ficino mette a disposizione un corpus di opere che egli considera parti di un'organica rivelazione sapienziale, fondata sul *logos* divino.

Dentro un'immagine del cosmo come totalità vivente, l'anima dell'uomo appariva il punto di incontro e di mediazione dell'ordine voluto da Dio, *copula mundi*, elemento cosciente e dinamico in grado di comprenderlo e di portarlo a perfezione. La libertà interpretativa dell'uomo, mossa da una carica energetica profonda, diventava il punto di irradiazione dello spirito divino, infinitamente vario e creativo nella sua capacità di produrre bellezza. I dialoghi platonici dell'*eros*, il *Simposio* e il *Fedro*, ignorati dal medioevo, si offrivano come testi base della nuova immagine dell'uomo, centrata sulla vitalità, la forza intuitiva e proiettiva dell'entusiasmo erotico, prima che sulla lucidità della ragione.

Eros platonico e amore cristiano di Dio risultavano così modelli del tutto assimilabili, fonti di un'unica verità attraverso percorsi diversi: «El nostro Socrate, giudicato dall'oracolo d'Appolline sapientissimo di tutti e Greci, soleva dire a sé fare professione dell'arte amatoria più che d'alcuna altra; quasi voglia dire che per la peritia di questa arte e Socrate, e qualunque altro, fussi da essere giudicato sapientissimo. Questa tale arte ... diceva averla da Diotima divinatrice quando era tocca da spirito divino. E secondo el mio giudizio, voleva mostrare che solamente per ispiratione divina potevano gli uomini intendere che cosa fussi la vera bellezza, e quello che fussi el legittimo amore, e in che modo si dovessi amare, tanta è la potentia e sublimità della facultà amatoria» (*El libro dell'amore*, VI, I, pp. 109-10).

Tutte le esperienze di entusiasmo intellettuale ed etico portano il segno dell'*eros*, in una sorta di attrazione per l'infinito, fonte di crescita e di felicità per l'anima: «La nostra anima, tramite l'intelletto e la volontà, come se essi fossero le platoniche ali gemelle, vola verso Dio in quanto, con esse, vola verso ogni cosa. Con la prima riferisce tutte le cose a sé, con la seconda riferisce sé a tutte le cose. E così l'anima desidera, si sforza, incomincia a trasformarsi in Dio, e ogni giorno progredisce» (*Teologia platonica*, XIV, III, p. 225).

Nicola Cusano era giunto, poco tempo prima (*La dotta ignoranza*, 1440; *La ricerca di Dio*, 1445; *La visione di Dio*, 1453) a formulazioni analoghe sul rapporto tra uomo e Dio, utilizzando con spirito nuovo la tradizione neoplatonica, sapienziale e mistica sopravvissuta attraverso il medioevo europeo. L'immagine dell'uomo di Ficino incorporava in più la straordinaria potenza metaforica dell'*eros* platonico, rendendola disponibile agli usi letterari e filosofici più disparati.

Pico della Mirandola (1463-94) interpreta il nuovo modello antropologico accentuando gli aspetti di plasticità creativa già presenti in Ficino. La sua *Orazione sulla dignità dell'uomo* (1487) è il manifesto inaugurale di un grandioso e sfortunato progetto di ricomposizione dell'intero sapere filosofico, che avrebbe dovuto aprire nuovi orizzonti alla consapevolezza di sé dell'uomo, del suo ruolo nell'economia del creato. Le «900 tesi», in cui Pico aveva condensato e selezionato gli apporti di tutte le tradizioni di pensiero, dai Caldei ai Greci e alla Cabala ebraica, fiducioso nella loro concordia profonda sul piano della verità, non vennero mai discusse dai dotti di tutto il mondo, come aveva sperato. Ma la sua immagine dell'uomo, «il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione» (*Orazione*, p. 103) rappresentò davvero il punto di arrivo di un'epoca.

Nella visione di Pico, uno spazio costruttivo senza limiti, centrato, per ogni individuo, sulla

propria persona, si apriva al potere dell'immaginazione, convertendo in azione l'infinita tensione contemplativa di ispirazione platonica. Il Creatore aveva uno scopo preciso dando vita all'uomo, una volta portata a compimento la fabbrica dell'universo: «che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera sí grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità» (p. 105). Un essere capace di tanto non poteva avere una natura determinata, che lo tenesse legato soltanto a se stesso; di suo egli avrebbe avuto la comunanza possibile con ogni singolarità delle altre creature.

La consegna del creatore ad Adamo è la legittimazione del suo diritto a fare di sé quello che vuole:

Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine (pp. 105-7).

La felicità dell'uomo sta dunque, in primo luogo, nella libertà di interpretare se stesso. Le capacità di metamorfosi di quest'essere proteiforme, di questo «camaleonte» della natura, sono state ammirate in tutte le culture, ma soprattutto temute: l'abisso su cui si protende la plasticità dell'uomo è una mancanza di essere, un'apertura a infinite possibilità di degradazione. Se il Padre pose nell'uomo «semi d'ogni specie e germi d'ogni vita», selezionare i migliori è compito che solo pochi riescono a portare a termine.

L'ispirazione piú profonda di Pico verrà sviluppata con chiarezza nell'*Heptaplus*: obiettivo ultimo e felicità suprema per l'uomo è ricongiungersi al principio di ogni vita, di ogni sapere. «Nella solitaria caligine del Padre», diceva l'*Orazione* (p. 107), l'uomo troverà se stesso e le ragioni del suo dominio sulle cose; nell'*Heptaplus*, questo spunto sintetico si precisa nell'idea di una doppia felicità: la prima, naturale, conseguibile restando fedeli al proprio essere; la seconda, raggiungibile con la visione di Dio nella sua verità di principio e bene supremo (*Heptaplus*, VII, proemio, p. 327). Anche in questa duplicità bisogna leggere una concordia: «Ogni natura dunque avendo in sé in qualche modo Dio, poiché ha tanto di divino quanto di bene (e sono buone tutte le cose che Dio ha creato), quando ha raggiunto sotto ogni rispetto la propria perfetta natura, raggiungendo se stessa raggiunge anche Dio, e, se il raggiungimento di Dio, come abbiamo dimostrato, è la felicità, in qualche modo è felice in se stessa. Questa è la felicità naturale che le diverse cose, secondo la diversità della loro natura, hanno ottenuto in sorte, in misura piú o meno grande» (p. 329). L'uomo è predisposto per la piú alta delle felicità *naturali*, a causa della sua libera e intelligente plasticità; ma, in piú, è l'unica creatura cui è possibile innalzarsi al di sopra della «compiuta perfezione dell'operare in rapporto alla propria natura» (p. 331) in cui i filosofi avevano visto il limite delle possibilità di ogni cosa.

Pico racchiudeva cosí il suo progetto di liberazione delle capacità costruttive dell'uomo in un orizzonte in ultima istanza mistico-contemplativo, in cui i motivi neoplatonici e sapienziali venivano a convergere con l'attesa della beatitudine cristiana.

La vitalità dei temi proposti dall'Umanesimo italiano troverà modo di espandersi e di riproporsi in inediti intrecci nella cultura europea: dall'uomo microcosmo di un'universale armonia, dallo slancio prometeico dell'artefice di se stesso, dall'apprezzamento per il piacere, l'amore, la sensibilità alla bellezza, l'immaginazione, la curiosità intellettuale, perfino dalla malinconia dell'uomo di genio, segno di una superiore capacità di intendere e di soffrire, nasceva una rinnovata fiducia nella natura dell'uomo e nel suo diritto alla felicità, ponendo le premesse della cultura moderna. Così scriveva Erasmo da Rotterdam, nel 1516, all'autorevole umanista tedesco Johann Reuchlin (ospite a Firenze nel 1490), che lo aveva elogiato, deplorando l'inferiorità del suo stile rispetto al più giovane amico: «E ti lamenti della tua infelicità? Tu che hai visto l'Italia in quel tempo felicissimo in cui fiorivano Agricola, Poliziano, Ermolao e Pico?» (*Lettera del 29 settembre 1516*).

2. *Un paradigma di espansione.*

L'età moderna rimuove timori antichi e cristiani per l'instabilità, l'incertezza, l'indecifrabilità del destino, su cui si era fondato il tabù dell'eccesso (*hybris*) e la condanna medievale delle passioni, compresa la più intellettuale di esse, la *curiositas*.

Le passioni abbandonano il ghetto della patologia dell'anima e della ragione e cessano di apparire solo effetto della tentazione diabolica, per occupare uno spazio riconosciuto nella riflessione antropologica.

Erasmo da Rotterdam segnala con un paradosso la necessità di ribaltare i modi consolidati di pensare la realtà, per tentare di capirla: solo la Follia in persona, protagonista del suo notissimo *Elogio della follia* (1511), può spiegare dall'interno che cosa muove veramente il mondo; la ragione, cara ai filosofi e ai benpensanti, si ferma all'apparenza, dove regna l'ordine fittizio di una commedia o di un ballo in maschera, ma niente è quello che sembra. La verità non sta neppure nel tirare giù la maschera; piuttosto nel seguire lucidamente le mille forme di autoinganno che ciascuno persegue per rendere la vita sopportabile, per spremere quel poco di felicità disponibile, più legata all'illusione che alla saggezza. La spregiudicatezza di Erasmo sta nel mettere a fuoco con chiarezza che la logica non ha presa sulla vita e che, per comprendere le molte facce della verità, bisogna mettersi sul piano pluridimensionale dei desideri, dove gli uomini vivono, amano, temono, sognano la felicità per se stessi. Così sarà Philautia (amore di sé), figura chiave del corteo di Follia, a guidarci nel mondo con qualche speranza di successo. Il gioco di Erasmo è complesso e non finisce qui: con mossa platonica, sarà ancora Follia ad aprirci la strada di un senso più profondo della vita, ribaltando la logica del mondo per aderire al paradosso e alla speranza dell'amore cristiano, alla vera «follia di Dio» e al «linguaggio della croce» (*Elogio della follia*, capp. 65-66, pp. 241-55, p. 243 per le citazioni paoline). L'effetto complessivo è sconcertante, spaesante: non c'è controllo che tenga, non c'è salvezza che passi per le certezze della ragione; l'energia della vita rivendica i suoi diritti quanto l'entusiasmo dell'anima e in qualche modo bisognerà fare i conti con l'uomo tutto intero, con il labirinto dei suoi pensieri in movimento, con le follie del suo mondo. Un mostro deve apparire il saggio tutto ragione dei filosofi, con gli stoici in testa: «si godano da soli il loro sapiente, lo amino come impareggiabile e abitino con lui nella città di Platone o, se preferiscono, nel mondo delle idee o nei giardini di Tantalo. Chi infatti non fuggirebbe inorridito da uomo simile, come da un mostro e da uno spettro, sordo ad ogni sentimento naturale, assolutamente privo di affetti, non mosso da amore e pietà più che «dura pietra o l'immobile rupe del Marpeso» (Virgilio, *Eneide*, 6.471)? Nulla gli

sfugge, mai non sbaglia, tutto scruta come un Linceo, tutto soppesa al millesimo, nulla perdona, è solo contento di se stesso, solo lui è ricco, lui intelligente, lui re, lui solo libero: in breve, lui solo è tutto, ma solo a suo giudizio, fastidioso com'è agli amici e amico, lui, di nessuno, pronto a mandare gli dèi sulla forca e a condannare e deridere come pazzia qualunque cosa si faccia nella vita». Chi non preferirebbe, come dice Terenzio (*Heautontimorumenos*, 77), «uno che “non considera estraneo a sé nulla di umano”?» (30, pp. 87-89). Meglio tenersi lontani dalla spocchia e guardare negli occhi la follia, sperando che un buon demone ci prenda per mano.

Erasmus è spettatore precoce del disorientamento che prende uomini colti e comuni in un mondo che cambia rapidamente, sconvolgendo sistemi di regole consolidate e rendendo inattuali e inefficaci, progressivamente, le dottrine etiche tradizionali. Anche pensare la felicità è diventato più difficile. Quando si disgrega la dimensione verticale di una società gerarchica, in grado di collocare ogni individuo in posizione ordinata rispetto ai gradini del potere feudale e a quelli della trascendenza, la vita individuale non può più girare intorno ad un asse «naturale» di compiti, di doveri e di fini prefissati. Una dimensione orizzontale di percorribilità si apre nello spazio, simbolico e reale, in cui ciascuno deve orientare la propria vita. Il mondo, quello frammentato e ridisegnato dai conflitti moderni di potere e di religione, appare disordinato e instabile nei suoi riferimenti normativi, stratificato e confuso in una pluralità di abitudini e di costumi, che si distribuiscono senza senso, rendendo difficile anche ad un osservatore colto la distinzione tra vizi e virtù, sempre relativi alla casualità degli ambiti di provenienza. Un atteggiamento di distacco, come quello teorizzato e praticato da Montaigne, è ampiamente giustificato come forma provvisoria di auto-protezione, che prelude ad elaborazioni più complesse della nuova condizione, di decentramento e di autonomia, dell'individuo moderno. È significativo che nell'introduzione ai suoi *Saggi* (datata 1° marzo 1580) si possa rinvenire un'affermazione così netta del bisogno di darsi individualmente una forma riconoscibile di identità: «È me stesso che io dipingo ... Sono io stesso la materia del mio libro»; scrivo a beneficio dei «miei parenti e amici» che «avendomi perso come accadrà ben presto» possano conservare di me tracce più precise. Un bisogno inedito, non più penalizzabile né sentito come indecoroso, non ancora rivestito dalla patina di universalismo cartesiano, vi si esprime come diritto-dovere dell'uomo, disorientato nel nuovo universo copernicano, alla ricerca, come la terra, del suo proprio asse di rotazione: fare di sé un individuo ed esser ricordato come tale; usare la scrittura come una sorta di cura autoespressiva di sé. Il disincanto rispetto alla varietà e alla mutevolezza delle convinzioni umane si converte in un impegno a conservarsi più saldo nelle proprie, per quanto casuale sia stata all'origine l'acquisizione di una determinata forma di identità (*Saggi*, II, XII, pp. 75-76).

Il modello stoico, in particolare quello di Seneca, che non ha mai cessato di esercitare una potente influenza sulla formazione della morale colta, diventa polo decisivo di orientamento rispetto a istanze di auto-fondazione dell'io del tutto nuove: l'autosufficienza stoica si prestava a rappresentare almeno il «grado zero» dell'autonomia richiesta a un soggetto costretto a muoversi continuamente e a fare perno soltanto su se stesso. L'altro polo di una riflessione etica che insiste sulla necessità di un'analisi realistica dell'uomo è costituito da un epicureismo assunto innanzitutto come modello di spiegazione dei moventi per cui gli uomini agiscono: il piacere e l'utile sono i valori cardine di un sistema di autoriferimento che ciascuno porta sempre con sé ed è solo accettando questa base che si può tentare l'elaborazione di un modello etico capace di rifondare la rete disastata delle relazioni sociali e di offrire al singolo la prospettiva di una felicità della sua misura. Il «sommo bene» della

tradizione antica e cristiana diventa arcaico come un monumento di fronte alla riabilitazione di un tema come l'amore di sé (oggetto della condanna agostiniana e di una rimozione culturale in tutto il medioevo), che conquista una posizione centrale nel dibattito etico-filosofico, tanto da diventare il fulcro dell'auto-legittimazione della cultura moderna, in una grandiosa rivisitazione del mito di Prometeo. Immagini nuove come quelle della «terra incognita» e del «mondo incompiuto», «metafore assolute» della modernità, come è stato detto (Blumenberg), fungono da schemi interpretativi di larga applicazione, accompagnando i progressi esplorativi oltre i confini geografici del mondo e nell'universo *in fieri* dell'interiorità.

Il tema dell'infinito acquista un valore pragmatico nell'interpretazione della vita individuale (in parte anche in quella della vita collettiva) come istanza di apertura indeterminata e di orientamento al progresso. Da Bruno a Leibniz, passando dalla metafora mnemotecnica di un universo di segni e rimandi alla potenza di un immane scambio energetico tra la totalità dell'universo e la «forza viva» del singolo (buco nero della luce di Dio), l'infinito collega il modello divino, come massima esplicazione delle differenze, all'individuo: luogo della diversità interpretativa, centro strategico di ricomposizione e di espansione del reale.

Spetterà al materialismo di Hobbes il merito di aprire una strada interamente nuova all'analisi antropologica: l'uomo di Hobbes, modellato sull'inquietudine, proiettato nell'azione da un insaziabile desiderio di piacere, spinto dalla memoria, dalla curiosità e dall'incessante confronto con gli altri ad immaginare scenari sempre nuovi di felicità possibili, rappresenta una rottura e una sfida definitiva per il modello di stabilità su cui si fondavano gli antichi: *Ad fines semper ulteriores minime impedita progressio* (una progressione, il più possibile senza ostacoli, verso fini ulteriori: *De homine*, XI, 15) è la nuova formula della felicità, che da un lato avvicina il fine eudaimonistico portandolo ad aderire dinamicamente al percorso, permettendogli di abitare ogni interstizio del tempo, dall'altro allontana come insostenibile, antitetica alla vita, la possibilità di un godere pieno e compiuto, su cui aveva riposato ogni ideale pre-moderno di felicità.

L'antropologia hobbesiana, individuando nelle radici corporee e passionali dell'io le ragioni di un continuo movimento, autoconservativo ed espansivo, definisce i termini essenziali di un modello che avrà larghissima influenza sul pensiero giuridico e politico: l'individuo diventa un sistema di autoriferimento, centro strategico della ricerca di felicità. Contenere gli effetti dirompenti di questo modello sul piano della morale sociale sarà il problema di molti, dopo di lui. L'individualismo «proprietario» di Locke è uno dei più riusciti tentativi di stabilizzazione, considerato, per questo, tra le più importanti acquisizioni della modernità.

Si rendono visibili, a partire da qui, due linee di frattura, che impegneranno la riflessione filosofica in faticose ricuciture: tra virtù e felicità da un lato, tra felicità individuale e collettiva dall'altro.

Mentre la ricchezza e la tecnica, come valori positivi suscettibili di illimitata espansione, diventano campi di realizzazione dell'*homo oeconomicus*, alimentandosi ad un concetto intensivamente edonistico di felicità, si attiva l'allarme, nella cultura «alta» della tradizione, per l'attacco hobbesiano alla natura sociale dell'uomo.

Per diverse strade procede così l'elaborazione di un modello di felicità in gran parte antitetico rispetto all'antico, che trae alimento dai rapidi mutamenti della realtà sociale e dalla crescita dello spazio interpretativo offerto all'individuo per la sua vita. La solitudine, lo spaesamento, la tendenza a ripiegare su forme di narcisismo e di solipsismo, ne costituiscono il lato-ombra, complementare a

quello solare e trionfante in cui la vituperata *cupiditas* si prende una storica rivincita sulla moderazione.

Il tema dell'inquietudine collega trasversalmente i diversi piani su cui si sviluppa il rinnovamento nell'antropologia moderna. È una spia della crisi del modello antico di felicità, riproposto in chiave neo-epicurea e neo-stoica come prospettiva di *quiete*, culturalmente sempre presente nell'idea, ancora aristotelica, di perfezione.

Come *inquiétude* esistenziale, connessa al desiderio di quel «bene infinito» che è Dio, insito nella natura umana, è tematizzata da Malebranche e così entra in dibattito per la porta teologico-spiritualista.

Come *uneasiness* (disagio o inquietudine) compare nella fenomenologia della coscienza lockeana, ombra di un malessere residuale, condizione fastidiosa che stimola in modo indistinto ad agire, pulsione che non ha i tratti aggressivi della passionalità hobbesiana, ma impone alla ricerca di felicità un incessante lavoro di contenimento. Letta in positivo (ed è la forma con cui si installa permanentemente nell'orizzonte sensistico-materialistico del Settecento) è il pungolo di uno sviluppo inarrestabile, cui la società civile deve il meglio e il peggio delle sue trasformazioni; è il segno del destino imperfetto dell'uomo, che non può mai chiudere il cerchio della sua forma felice, ma è disposto a pagare il prezzo dell'instabilità pur di ottenere una somma cumulativa di vantaggi e piaceri.

Connessa all'inquietudine è l'immaginazione, veicolo potente per la proliferazione dei desideri, dell'orgoglio e dell'ambizione, che non conosce limiti. Pascal segnala tutti i rischi di autoinganno in essa racchiusi, ma non può negare il suo ruolo creativo nella vita individuale e nella storia: «L'immaginazione dispone di tutto: essa crea la bellezza, la giustizia e la felicità, che in questo mondo è tutto» (*Pensieri*, 82). Sul suo potere ambiguo ci si schiera e se, dal lato cartesiano, si fa ogni sforzo per tenerla separata dall'intelletto, una nuova cultura del sentimento se ne impadronisce come di una forza per far saltare le maglie troppo strette della realtà; imputata alle donne come segno di inaffidabilità e di instabilità emotiva, è valorizzata come qualità creativa negli uomini di genio, inquieti per eccesso di energia e ricchi di immaginazione nell'inventare i percorsi per esprimerla.

In polemica diretta con la tematizzazione riduttiva e contenitiva di Locke (che aveva difficoltà a spiegare l'*uneasiness* nel suo modello reattivo di coscienza), Leibniz immette nella fenomenologia dell'inquietudine la metafisica, con una potente ipotesi esplicativa: altro che disagio! L'*uneasiness* è il sintomo della presenza dell'infinito nell'uomo, istanza autointerpretativa che impone a ciascuno di realizzarsi in armonia con se stesso e con il tutto, nella forma unica e irripetibile di un *assolo* individuale; è la profondità sconosciuta e creativa da cui la nostra identità non finisce mai di emergere.

Né l'idea aristotelica di compiutezza antropologica, né l'idea platonica di bellezza potevano accogliere il dinamismo della visione leibniziana: l'infinito travolge l'idea di perfezione nella forma che era stata ancora cartesiana e potenza ontologicamente una prospettiva di perfettibilità senza limiti, in cui il movimento della coscienza registra ogni progresso come felicità.

La metafisica di Leibniz rovescia così anche il segno di quella pascaliana: per entrambi l'inquietudine avverte della presenza dell'infinito; ma ciò che urge nell'uomo è, per Pascal, la coscienza della sua miseria, per Leibniz il sintomo di una grandiosa creatività.

Hobbes: l'ansia di felicità dell'uomo moderno.

1. *La corsa, una nuova metafora per il senso della vita.*

Per rappresentare la vita, Hobbes usa una metafora di straordinaria efficacia, una corsa, priva di meta e senza altro premio che l'essere sempre davanti.

Lo sforzarsi, è l'appetito.

Il mancar d'energie, è la sensualità.

Guardare gli altri che stanno dietro, è gloria.

Guardare quelli che stanno davanti, è umiltà.

Il perdere terreno per guardarsi indietro, vanagloria.

L'esser trattenuti, odio.

Tornare indietro, pentimento.

L'essere in fiato, speranza.

L'essere affaticato, disperazione.

Sforzarsi di superare chi sta immediatamente davanti, emulazione.

Soppiantare o far cadere, invidia.

Decidere di aprirsi a forza un varco in un ostacolo visto davanti, coraggio.

Aprirsi a forza un varco in un ostacolo improvviso, ira.

Aprirsi a forza un varco con facilità, magnanimità.

Perdere terreno per piccoli impedimenti, pusillanimità.

Cadere all'improvviso, è disposizione al pianto.

Vedere un altro cadere, disposizione al riso.

Veder sorpassato uno che non avremmo voluto, è compassione.

Vedere uno, che non avremmo voluto, sorpassare gli altri, indignazione.

Seguir d'appresso un altro, è amare.

Spingere colui che così segua d'appresso, carità.

Farsi male per troppa furia, è vergogna.

Essere superato continuamente, è infelicità.

Superare continuamente quelli davanti, è felicità.

E abbandonare la pista, è morire.

(Elementi di legge naturale e politica, I, IX, 21, pp. 75-76).

Non è il solito catalogo delle passioni, piú che mai in voga tra i moralisti di ogni tendenza.

L'istantanea coglie una distribuzione di stati d'animo in movimento, generata dalla dinamica interattiva della corsa; e mostra, nel gioco di specchi di queste passioni che si fronteggiano, che si scrutano ansiosamente, la faccia cattiva della socialità moderna.

Piú delle sue lucide analisi contro il concetto antico, aristotelico e stoico, di socievolezza naturale dell'uomo, questa potente immagine ci trasmette l'idea di un drastico mutamento nel modo di guardare se stessi e il rapporto con i propri simili, che Hobbes vive come individuo e riversa da filosofo in un radicale rovesciamento dell'antropologia tradizionale.

Lo spazio sociale non appare, nella metafora, meno significativo rispetto all'immagine classica della politicitá dell'uomo, ma non c'è piú nulla di rassicurante nel flusso di emozioni che ciascuno trae dalla vicinanza con gli altri: senza il continuo confronto della competizione, scomparirebbe ogni impulso ad agire e perfino, sembra, la consapevolezza di sé, legata all'acuto desiderio di primeggiare; ma in nessun caso l'altro appare come partner di una relazione in sé significativa, al massimo viene seguito da vicino come elemento trainante o viene investito da un lampo di compassione, quando, nel suo valore sfortunato, chi guarda vede un'immagine di se stesso.

Che l'uomo non possa vivere fuori della società non è insomma una buona ragione per ritenerlo socievole: «l'intento con cui gli uomini si riuniscono si può ricavare da quello che fanno dopo essersi riuniti», scrive Hobbes nel *De cive* (I, 2, p. 80), facendo seguire un elenco di situazioni la cui dinamica è inequivocabilmente rivolta a utilizzare strumentalmente la presenza degli altri, dalla logica degli affari a quella delle competizioni per la gloria, anche per catturare semplicemente l'attenzione del club in una riunione mondana. Niente che faccia pensare all'origine delle società dalla «benevolenza reciproca degli uomini» (p. 82). L'obiettivo polemico di Hobbes è, innanzitutto, la tradizione aristotelico-scolastica. I seguaci di Aristotele «suppongono, o pretendono, o postulano, che l'uomo sia un animale atto per nascita alla società, i greci dicono *zoon politikon*; e su questo fondamento edificano la dottrina civile, come se per conservare la pace e governare l'intero genere umano non occorresse altro che il consenso degli uomini riguardo a certi patti e condizioni, che chiamano senz'altro leggi. Questo assioma, sebbene accolto da molti, è falso; e l'errore è derivato da una considerazione troppo superficiale della natura umana ... non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio: questi desideriamo in primo luogo, quelli secondariamente» (*De cive*, I, 2, p. 80). Dall'analisi empirica e non deduttiva che Hobbes fa della natura umana, guardando agli ambiti relazionali pubblici e privatamente nella società civile moderna, risulta che non esiste nessuna *philia* naturale tra gli uomini e che questi si associano solo per ottenere onori e vantaggi. È l'amore di sé e non quello per gli altri che spiega le dinamiche tra gli individui; e si tratta proprio, in modo consapevole e deliberato, di quell'*amor sui*, egoistico e autoriflessivo, che costituiva l'oggetto della condanna agostiniana (*La città di Dio*, 14.28).

Per negare validità al modello antropologico antico e fissare il primato dell'individuo sulla specie, nella dinamica delle motivazioni, Hobbes interviene a diversi livelli.

Al livello della fisiologia di base, l'uomo è, per Hobbes, corpo in movimento, stimolato all'azione dal desiderio degli oggetti esterni; la ragione è soltanto uno strumento strategico, capace di indicare quali siano i mezzi piú adeguati per raggiungere il fine indicato dalle passioni. Gli oggetti esterni agiscono sull'uomo attraverso i sensi e poi, tramite i nervi, sul cervello; l'apparato percettivo produce per reazione un'immagine dell'oggetto che si deposita nella memoria, l'archivio cui attinge il pensiero e su cui si fonda il linguaggio, il tratto distintivo degli uomini rispetto agli animali.

Il movimento che genera l'immagine passa al cuore, dove si incontra con il movimento vitale

interno dell'individuo, che ne garantisce la conservazione: se i due movimenti si accordano, si produce il piacere; se sono discordanti si percepisce dolore. Le ripetute esperienze che l'uomo fa del piacere e del dolore producono l'appetito o l'avversione per gli oggetti che sono all'origine di questo movimento esterno. Già al livello della fisiologia di base emerge, dunque, il ruolo decisivo che l'immaginazione è destinata a giocare nella vita dell'uomo, conservando il fantasma degli oggetti desiderabili, che restano così sul fondo della mente ad alimentare il riaccendersi delle passioni, continuamente al lavoro per servire l'amore di sé.

Costantemente tesi ad aumentare la propria potenza, anche al di là dei limiti ristretti dell'autoconservazione («per *salute* non si deve intendere soltanto la conservazione della vita, a qualsiasi condizione; ma una vita per quanto possibile felice»: *De cive*, XIII, 4, p. 194), gli uomini considerano beni gli oggetti che producono piacere e mali quelli che producono dolore, chiamando buone le passioni legate al piacere e al diletto, cattive quelle legate al dolore. Quando si determina una situazione di compresenza conflittuale di passioni, lo stato di incertezza e tensione finisce solo nel momento in cui una passione prende il sopravvento e la volontà segue «l'ultimo appetito o l'ultima avversione immediatamente aderente all'azione o alla sua omissione» (*Leviatano*, VI, p. 59).

Se da questo punto di vista gli uomini non si differenziano dagli animali, la loro capacità immaginativa li porta molto lontano dalla tranquilla e ripetitiva felicità delle bestie, chiusa nei limiti del bisogno e dell'autodifesa.

In presenza degli oggetti, il circuito tra desiderio e godimento effettivo è breve. Così avviene nei piaceri di senso. Ma il desiderio può essere anche rivolto ad oggetti assenti, conservati dalla memoria. Qui la previdenza e la prudenza strategica (cioè la capacità di approntare i mezzi migliori per raggiungere l'oggetto desiderato) e, soprattutto, la potenza immaginativa, finiscono per differenziare profondamente la personalità degli uomini e la qualità dei percorsi che essi intraprendono in vista della felicità. Se stiamo alla metafora della corsa, felicità è «superare continuamente quelli davanti», mentre «abbandonare la pista è morire». Il movimento appetitivo, per cui gli uomini sono e restano animali, non spiega tutto delle dinamiche per cui gli oggetti del nostro piacere mentale cambiano. Il circuito più complesso, tipicamente umano, è influenzato dal meccanismo comparativo, su cui si fonda la vita sociale: così ci accade di proiettarci in scenari appena intravisti di possibile felicità, «quando, immaginando una cosa qualsiasi, cerchiamo tutti i possibili effetti che possono da essa essere prodotti, vale a dire, immaginiamo quel che possiamo fare con essa, qualora l'avessimo» (III, p. 24). La «curiosità» che sperimentiamo per questa via è la capacità di pensare tramite disegni, la facoltà dell'invenzione, un «andare a caccia delle cause di qualche effetto presente o passato o degli effetti di qualche causa presente o passata». L'agire strategico è sempre al servizio del desiderio, ma l'immaginazione, alimentata dal confronto con gli altri, ne moltiplica senza fine le ambizioni.

2. La creatività dei desideri e la loro tirannia.

Mentre i «piaceri del senso» sono legati al presente, quelli «della mente» spaziano senza limiti nel futuro delle aspettative e delle previsioni. Forse per esprimere il loro livello di raffinatezza e distinzione rispetto alle mete animali, Hobbes preferisce chiamarli «gioie» (il lessico è quello aristotelico-scolastico, ma la distinzione non ha lo stesso significato: *Leviatano*, VI; *Elementi*, I, VII). Tra esse, un posto importante finisce per occupare il desiderio stesso. Desiderare è in sé un

piacere di attesa del piacere piú lontano cercato, in un certo senso uno strumento della felicità piú intensa che già assaporiamo nell'immaginazione. Quella inquietudine che Epicuro intendeva tenere sotto controllo entra trionfalmente nell'edonismo espansivo di Hobbes, insieme ad una forma di orgoglio antropologico, che trova ormai troppo ristretti gli orizzonti di stabilità della felicità antica. Cosa distinguerebbe la gioia di un uomo dall'appagamento bovino, se gli togliessimo il gusto di immaginarsi ancora piú felice rispetto a quelli che si lascia indietro? Come misurerebbe i vantaggi della sua intelligenza e i progressi che ha saputo imporre a se stesso? La felicità ha una misura che spetta solo a lui definire, di volta in volta, man mano che le mete si susseguono in una progressione che è in se stessa piacevole ed esaltante. È evidente l'ambivalenza di questa condizione: da un lato l'effetto liberatorio e creativo dei desideri, attraverso cui la vita prende forme sempre nuove; dall'altro l'ansia di progresso che incombe su ogni momento, impedendo di godere del bene appena raggiunto. Se una «vita appagata» (*contented life*) (*Leviatano*, XI, p. 94) appare come il fine della macchina umana, la conquista di posizioni di base migliori, per proiettarsi in nuovi scenari di felicità, si ripropone come compito inesauribile, esposto all'incertezza e all'inquietudine. Ne è ben consapevole Hobbes, se sceglie a suo modello di identificazione la maschera tragica di Prometeo: emblema di *hybris* e di infelicità per gli antichi, incatenato all'intelligente vitalità dei suoi desideri, ma non piú stolto, per Hobbes. L'ansia del futuro appartiene alla sensibilità proiettiva degli uomini migliori: «infatti, essendo sicuro che ci sono delle cause per tutte le cose che sono accadute fin qui o accadranno in seguito, è impossibile per un uomo, il quale si sforza continuamente di assicurarsi contro il male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non esser perpetuamente sollecito del tempo avvenire. Cosicché tutti gli uomini, specialmente quelli che sono troppo previdenti, sono in uno stato simile a quello di Prometeo» (XII, p. 103). Se previdenza è prudenza, ecco la nuova forma della *phronesis*: «Come Prometeo (che, interpretato, vale uomo prudente) fu legato al monte Caucaso, luogo dall'ampia veduta, dove un'aquila si pasceva del suo fegato, divorandone di giorno tanto quanto ne ricresceva di notte, così l'uomo che, preoccupato per il futuro, guarda troppo lungi davanti a sé, ha il cuore roso, per tutto il giorno, dal timore della morte, della povertà o di altra calamità, e non trova riposo né pausa alla sua ansietà, se non nel sonno». Piú l'uomo è previdente e guarda a fini lontani, piú è inquieto; piú è capace di immaginare con intelligenza il futuro, piú diventa incapace di godere il presente. Beati i rozzi e i sensuali, si sarebbe tentati di dire, se il fine dell'uomo è il piacere. Ma è proprio contro l'esistenza di un fine ultimo che Hobbes intende giocare la felicità di questo animale destinato a non conoscere la quiete della mente.

La fenomenologia materialistica dell'inquietudine svela, infatti, che l'uomo non ha nessun fine ultimo a cui tendere. All'origine e alla fine, Hobbes abolisce Dio e la perfezione da realizzare in forma compiuta. Orizzonte dell'uomo è lo spazio in cui vive la macchina della sua sensibilità e il potere della sua intelligenza. La curiosità gli serve a cercare «le cause della propria buona e cattiva fortuna» (XII, p. 102) e non potrebbe mai acquistare lo spazio contemplativo della meraviglia aristotelica (*Metafisica*, 982 b14), ripristinata dal contemporaneo e rivale Cartesio come passione eminente dell'anima, rifugio eccellente della sua autonomia. L'uomo di Hobbes è sempre fuori di sé.

Non si poteva pensare ad un attacco piú forte e definitivo all'idea antica della felicità come stato di tranquillità interiore, confortato dal corredo, piú o meno ricco, dei necessari beni esterni. Se guardiamo al sistema di autoriferimento su cui si regge la sua psicologia, egli non appare così distante dalla *philautia* dell'uomo aristotelico; ma se pensiamo che alle sue illimitate prospettive di espansione manca completamente un'idea costruttiva rivolta a se stesso, cogliamo la profondità del

rovesciamento prodotto.

Torniamo per un momento sul fine ultimo.

Poiché ciascun uomo chiama bene ciò che gli produce piacere e male ciò che gli dispiace, non può esistere quello che Aristotele chiama *agathon aplos*, il bene puro o assoluto (*Elementi*, I, VII, 6) e neanche una gerarchia di beni preposta al desiderio individuale o un primato dei beni dell'anima sui beni del corpo e su quelli esterni. Il fine vero di ciascuno non è altro che il pieno godimento dell'oggetto di volta in volta desiderato; la gerarchia è costruita su rapporti di vicinanza e lontananza, in cui beni vicini (ma anche mali) possono diventare mezzi per raggiungere quelli più lontani; il movimento continuo e incessante si identifica con la vita stessa. Così, dice Hobbes, «quanto al fine ultimo (cioè al bene assoluto), in cui gli antichi filosofi hanno posto la felicità, discutendo molto intorno alla via che ci conduce, non v'è una tale cosa a questo mondo, né una via per essa, più che per Utopia: infatti, finché viviamo, abbiamo dei desideri, e un desiderio presuppone un fine più lontano». «Non dobbiamo meravigliarci, quando vediamo che quanto più gli uomini ottengono ricchezze, onori o altro potere, tanto più il loro appetito continuamente cresce; e quando essi sono giunti all'estremo grado di un potere, ne perseguono qualche altro, persistendo in un tipo, fino a che pensino di essere inferiori a qualcun altro». Entro la cornice sempre uguale della fisiologia del piacere, che impone di restare immersi nel flusso dei desideri, si delinea il primato strategico del potere come mezzo per ogni ulteriore progresso. Se la felicità «consiste non nell'aver prosperato, ma nel prosperare» (*Elementi di legge naturale e politica*, I, VII, 7, p. 52), l'uomo prudente tende ad «assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro. Perciò le azioni volontarie e le inclinazioni di tutti gli uomini tendono non solo a procurarsi ma anche ad assicurarsi una vita appagata; differiscono solo nella via, e ciò sorge in parte dalla diversità delle passioni nei diversi uomini, e in parte dalla differenza della conoscenza o della opinione che ciascuno ha delle cause che producono l'effetto desiderato. Cosicché pongo in primo luogo, come un'inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dietro l'altro che cessa solo nella morte» (*Leviatano*, XI, p. 93).

Il tema del *Leviatano*, le relazioni di potere tra gli uomini, è dettato dalla logica interna della felicità: «La felicità è un continuo progredire del desiderio da un oggetto ad altro» (XI, p. 93); questo significa anche, come Hobbes dirà più tardi nel *De homine*, che il sommo bene «è una progressione, il più possibile senza ostacoli, verso fini ulteriori (XI, 15, p. 601).

Chi è più felice del tiranno, che non conosce ostacoli ai suoi desideri? Ecco perché il dispotismo è sempre di casa nel cuore degli uomini, certo diversi nelle passioni che dominano i loro caratteri e nei modelli immaginati di vita felice: tutti sono spinti a cercare il potere sulle cose e sulle persone come condizione permanente della propria felicità.

L'analisi che Hobbes fa, nel *Leviatano*, di questa inclinazione generale dell'uomo aggiunge un fondamentale elemento di socialità all'analisi fisiologica delle motivazioni. Lo stato di natura, in cui Hobbes colloca l'uomo delle origini, è ricavato per astrazione da quello che è il normale comportamento sociale: se, per ipotesi, venisse a mancare il potere coercitivo, che mantiene tutti sotto «il timore di un potere comune» (XIII, p. 122), Hobbes non ha dubbi che la socialità tirannica dell'uomo si manifesterebbe in maniera selvaggia. Lo stato di natura di Hobbes è quello in cui la legge non controlla più il sistema di relazioni, costruito per incanalare le passioni degli uomini entro regole di competizione non distruttiva. In questo stato (cui è sempre possibile regredire) l'uomo non perde le passioni comparative, che sono la sua prerogativa sociale, ma è libero di condurre senza

regole e senza rispetto per gli altri la sua corsa alla felicità. In questo senso, la sete di potere, assoluta e primaria, è «inclinazione generale di tutta l'umanità» e rende veramente gli uomini tutti uguali. Ogni uomo ha diritto ad esprimerla in relazione alla dotazione naturale di cui dispone quanto a capacità fisiche e intellettuali; ed è del tutto legittimo che egli desideri incrementarla attraverso mezzi come la ricchezza, l'amicizia degli altri, la reputazione e l'onore. È a questo che ogni uomo dedica la vita. E questa è la ragione principale della conflittualità per la conquista di beni e di potere, che coinvolge anche chi si accontenterebbe dei livelli di godimento raggiunti, ma è costretto a cercare più potere per difenderli. Si tratta di un'inclinazione che in alcuni è passione fondamentale, aggressiva, psicologicamente centrale, in altri è solo derivata dal bisogno di conservare ciò che si possiede e di difendere la propria sfera di azione. La tipologia hobbesiana dei caratteri include, entro il modello passionale comune, il tipo umano in cui domina la vanagloria (il desiderio smodato di potere) a quello più capace a calcolare le sue forze per poter godere dei beni raggiunti (*Leviatano*, XIII, p. 119), di fatto il più «moderato», il più disposto a contribuire alla pace sociale.

Proiettata nello stato di natura (la condizione di maggiore insicurezza, in cui è realtà la guerra di tutti contro tutti), l'immagine dell'uomo assomiglia a quella di un fuggitivo, minacciato dagli altri e braccato dalle sue stesse passioni. Qui, in una situazione di oggettiva scarsità di beni, tutti gli uomini sono uguali; contro ogni aristotelismo (che rende naturale la disuguaglianza tra gli uomini, per legittimare le gerarchie sociali), Hobbes afferma la parità di diritti sulla base dell'uguale potere di nuocere, di uccidere, di agire con successo gli uni contro gli altri: anche un uomo debolissimo, associandosi con altri, può aggredire l'uomo più forte ed esercitare il suo diritto, teoricamente illimitato, sulle cose.

Chi intende costruire e salvaguardare un ordine sociale non può ignorare che ciascuno, spinto dalla ricerca dei beni che valuta utili e necessari alla sua conservazione e prosperità, ha *per natura* diritto su tutto, senza vincoli e limiti (*De cive*, I, 10) ed esige «l'uso esclusivo delle cose comuni» (*De cive*, p. 67); è quindi normale che si creino contrasti per l'appropriazione di beni e che tutti siano portati a tentare di sottomettersi o distruggersi l'uno con l'altro. Dall'uguaglianza deriva la diffidenza reciproca e dalla diffidenza la guerra: ciascuno, a partire dalla posizione di benessere acquisita, ricerca il massimo potere possibile, ed è portato ad assicurarsi della minaccia degli altri, anticipandoli nelle loro intenzioni; così dominare con la forza e con l'astuzia quanti più uomini è possibile significa mettersi al riparo dagli attacchi altrui. Se a questo si aggiunge che i più, spinti dalla vanagloria, farebbero qualunque cosa per avere conferma dagli altri della stima che hanno di se stessi, si può dire che nello stato di natura si trovino già tutte e tre le cause principali di lotta: la competizione per la spartizione dei beni, la diffidenza per le intenzioni altrui, la buona reputazione che ciascuno vuole per sé (*Leviatano*, XIII, pp. 119-20).

Nulla cambia, a livello delle motivazioni, nella cornice più rassicurante della società civile: il contratto, da cui nascono lo Stato e le leggi, non fa che porre un freno, per comune consenso, alla libertà di azione di tutti contro tutti, fonte di un'ansia intollerabile e di sicura infelicità. Nessuna forza potrebbe condurre gli uomini a rinunciare ai propri desideri: solo la paura e, soprattutto, il timore della morte, il «massimo dei mali naturali», possono tanto; in questo senso, dice Hobbes, il timore della morte ha la stessa forza di una legge fisica, «non minore di quella per cui una pietra va verso il basso» (*De cive*, I, 7, p. 84).

La legge razionale di garanzia dell'ordine, che per questa via si impone, non ha lo scopo di rendere gli uomini felici, ma solo quello di permettere loro di progredire individualmente all'interno

di uno spazio delimitato, in cui ciascuno sia costretto a non pretendere per sé più di quanto non riconosce agli altri. «La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre una restrizione su loro stessi (in cui li vediamo vivere negli stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita più soddisfacente, vale a dire, di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente ... alle passioni naturali degli uomini, quando non c'è un potere visibile per tenerli in soggezione, e legarli, con il timore della punizione, all'adempimento dei loro patti » (*Leviatano*, XVII, p. 163).

Così, gli uomini, capaci di superare in rapacità e crudeltà i lupi, gli orsi e i serpenti, accettano di entrare in uno stato civile che li limita, ma assicura incomparabili vantaggi in termini di sicurezza, felicità, decoro civile (*De homine*, X, 3, p. 588).

3. Felicità dell'uomo civile, fragilità dell'ordine sociale.

Non è difficile riconoscere nel modello antropologico dell'animale addomesticato gli elementi della diagnosi freudiana del *Disagio della civiltà*: «l'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza» (p. 602), ha imparato cioè a differire il principio del piacere in nome del principio di realtà, a rinunciare alla egoistica ricerca di felicità pulsionale per adattarsi alla comunità umana, di cui, dice Freud, «se si potesse fare a meno forse sarebbe meglio» (p. 625).

Hobbes è forse più ottimista sul bilancio eudaimonistico dell'uomo civile.

Ma la strategia del desiderio per un animale addomesticato che tipo di virtù richiede?

Nello stato di natura è evidente che la virtù (capacità) coincide con il potere e che il potere ridefinisce continuamente i rapporti sociali. Se si considera l'uomo naturale, vale l'affermazione *Quot capita, tot sententiae*, «quanti sono gli uomini, tante e diverse sono le regole della virtù e del vizio» (*De homine*, XIII, 8, p. 615). L'uomo nello stato di natura potrà eccellere in qualcosa, essere coraggioso, temperante e prudente, dimostrando così, a se stesso e agli altri, il suo valore; le sue non saranno virtù, ma attitudini individuali, «forze dell'anima», che ciascuno può ritenere di perfezionare per meglio conservare la sua vita, perseguire i suoi fini e ciò che ritiene utile per sé, senza aspettarsi che gli altri condividano i suoi criteri.

Hobbes è il primo filosofo dell'età moderna a sottolineare che «solo nella vita civile si trova una misura comune della virtù e del vizio» (XIII, 9, p. 616) e che è la legge positiva a definire ciò che è utile per la comunità. Di per sé, le passioni sono assolutamente indifferenti dal punto di vista morale e non esistono criteri di distinzione e di valutazione che non siano quelli individuali. Ciascuno ritiene buono il comportamento che gli permette di conservare se stesso e di aumentare il suo potere sulle cose e sugli uomini; in questo senso propriamente non esiste né il giusto né l'ingiusto (*Leviatano*, XIII).

Le virtù, in senso morale, nascono per regolare rapporti, e non per indicare il vero bene dell'uomo, ed hanno valore normativo solo se sono garantite dalla forza della legge positiva. Ogni prescrizione indirizzata al bene comune, essendo contraria alle passioni naturali, sarebbe assolutamente inefficace senza il terrore prodotto dal potere costituito, che prende il posto della paura della morte, motivando costruttivamente il comportamento corretto nella vita sociale.

Il fine della legge non è quello di correggere le valutazioni e i desideri degli individui, ma quello

di «dirigerli e tenerli in movimento tale che non si nuocciano con i loro impetuosi desideri ... come si pongono delle siepi non per arrestare i viaggiatori, ma per tenerli sulla via» (XXX, p. 341). Si ritorna alla metafora della corsa: ciascuno cerchi pure la sua strada alla felicità, ma all'interno del percorso segnato dalla legge civile, che di fatto orienta i desideri, indicando le mete raggiungibili. Così qualche possibilità, comunque negata nello stato di natura, è garantita a chi si orienta principalmente ai beni e alle comodità, mentre viene delimitato lo spazio dei conflitti per la gloria e il potere.

Alle condizioni poste dal contratto, l'uomo civile potrà sperimentare percorsi limitati, ma sicuri, di ricerca del piacere, assicurarsi posizioni di potere, senza doversi guardare continuamente alle spalle. Nulla di nuovo, nel gioco delle sue motivazioni; in compenso potrà ottenere qualcosa di più negli spazi che la società civile apre al piacere della buona reputazione.

Stando in un regime di socialità controllata, ciascuno imparerà, forse, a curare meglio i suoi interessi, a capire quali sono i limiti del suo potere e l'orizzonte della sua felicità possibile, a discernere razionalmente tra piaceri immediati e piaceri più solidi e lontani: «Fuori dello Stato civile, ciascuno ha una libertà del tutto completa, ma sterile, poiché chi, per la sua libertà, fa tutte le cose a suo arbitrio, per la libertà degli altri patisce tutte le cose, ad arbitrio altrui. Invece, una volta costituito lo Stato, ciascuno dei cittadini conserva tanta libertà, quanta basta per vivere bene e con tranquillità; e agli altri ne viene tolta tanta da non renderli più temibili. Fuori dello Stato ciascuno ha diritto a tutte le cose, ma nessuno può godere di nessuna di esse. Nello Stato, invece, ciascuno gode con sicurezza di un diritto limitato. Fuori dello Stato, chiunque può essere legittimamente spogliato e ucciso da chiunque altro. Nello Stato, soltanto da uno. Fuori dello Stato, siamo protetti soltanto dalle nostre forze. Nello Stato, dalle forze di tutti. Fuori dello Stato, il frutto dell'industria non è sicuro per nessuno; nello Stato, per tutti. Infine, fuori dello Stato, è il potere delle passioni, la guerra, la paura, la miseria, la bruttura, la solitudine, la barbarie, l'ignoranza, la crudeltà; nello Stato, il potere della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, lo splendore, la società, la raffinatezza, le scienze, la benevolenza» (*De cive*, X, 1, p. 167).

Abdicando ad una porzione di libertà in nome della sicurezza, gli uomini impareranno comportamenti ragionevoli, più adatti alla cooperazione, ma soprattutto più utili a migliorare la loro posizione nello spazio della competizione sociale, dove ciascuno gioca per sé, per la propria individuale felicità.

A partire da Hobbes, nessuno rinuncerà più a collocare al primo posto tra i moventi umani l'amore di sé, l'egoismo, la vanità, le passioni, la ricerca del piacere e della felicità individuale; ma, alla sua immagine di una socialità coatta e puramente strumentale, gran parte della tradizione filosofica successiva, sia inglese che francese, cercherà di opporre un'idea «urbanizzata» delle relazioni sociali, proponendo un'immagine dell'uomo come animale almeno moderatamente sociale e socievole, capace di costruire la sua terrena felicità individuale in un contesto «naturalmente» favorevole.

Persino quello che sarà considerato nel '700 il più spregiudicato seguace di Hobbes, Mandeville, pur mantenendo il primato assoluto dell'amore di sé farà derivare spontaneamente dai vizi privati il benessere della società, come esito non ricercato di dinamiche egoistiche, attenuando in schermaglia civile la raffigurazione hobbesiana della guerra permanente e riducendo l'importanza del patto politico come strumento di risoluzione.

L'uomo moderno, radiografato implacabilmente da Hobbes, si presenta come principio di

autoriferimento assoluto, svincolato da ogni ordine superiore, di tipo divino o comunitario, e ha bisogno di una legge positiva per piegarsi alle regole elementari della convivenza. Molti degli elementi di questa antropologia, una volta attenuata la potenza scandalosa di cui erano portatori, verranno mantenuti dai grandi filosofi morali del '700 che si dedicheranno così a esercizi di equilibrio, cercando di mostrare la pacifica coesistenza nell'uomo di motivazioni complementari, il cui completo sviluppo significherebbe la realizzazione congiunta della felicità individuale e della felicità pubblica.

A Hobbes resta il merito di aver rilanciato l'intero repertorio delle motivazioni umane su base laica, fondando dal lato materialistico l'immagine moderna dell'individuo inquieto, alle prese con la sua precaria felicità terrena.

Il ritorno di Epicuro

Hobbes diventerà «la bestia nera del suo tempo», come è stato detto (Samuel Mintz).

Non solo si era schierato contro la cultura giuridico-filosofica, che trovava nell'aristotelismo scolastico e nello stoicismo ciceroniano i suoi riferimenti fondamentali, ma lo aveva fatto attraverso una revisione dell'antropologia che scardinava alla base la naturalità dei vincoli societari: la centralità dell'*amor sui* nella psicologia dell'uomo, il primato della passionalità nella sua struttura motivazionale, a partire dalla connessione istintiva con i moventi primari del piacere e del dolore, suscitavano l'idea di una minaccia continua e irriducibile sulle istituzioni civili, fragili perché innaturali, non conformi ai reali desideri degli uomini.

Ma prima ancora del dibattito sulle implicazioni sociali, politiche e giuridiche dell'hobbesismo (di cui si darà un breve resoconto più avanti) lo scandalo si accende sull'evocazione di un fantasma che la cultura cristiana credeva di aver esorcizzato da tempo: l'epicureismo. A partire da Girolamo e Agostino, dire «epicureo» aveva significato formulare un'accusa infamante di edonismo immoralistico (oltre che di eresia teologica), al di là di ogni riferimento filosofico specifico. Ora l'antica minaccia sembrava reincarnarsi nelle formulazioni aggressive di Hobbes, che negavano all'uomo, anche il più intelligente ed evoluto, la capacità di situarsi con la volontà razionale al di sopra della struttura elementare, autoreferenziale, dei desideri.

L'epicureismo si era in realtà già da tempo riaffacciato sulla scena europea, attraverso la linea colta, insospettabile, dell'Umanesimo cristiano. Ma la nuova versione, additando la bestia dietro la maschera civile, richiamava l'idea che Epicuro ne fosse il patrono, come tutto il medioevo aveva pensato, seguendo la formula di Ambrogio (*defensor et assertor voluptatis: Epistola LXIII*) o quella più spiccia (di origine ciceroniana) usata da Agostino e tramandata da Isidoro di Siviglia (*Etimologie*, 8.6.15): *porcus*, «bestia tra i filosofi» (come lo aveva chiamato Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9), degno di comparire, in qualche codice miniato o in qualche affresco della seconda metà del '300, accanto ai peggiori peccatori di tutti i tempi (Nerone, Oloferne, Sardanapalo, Erode, Giuda, Ario, calpestati dalle sette virtù cristiane), come simbolo di Lussuria (per esempio nel *Trionfo di Agostino* di Serafino de' Serafini, chiesa di Sant'Andrea a Ferrara). Ora, però, non era più in gioco soltanto la fruibilità morale di un'eredità filosofica e neppure il diritto di un'*élite* estremamente raffinata (pressoché innocua politicamente) a legittimare la dolcezza di uno stile di vita fortemente intellettualizzato. Una componente sociale forte e dinamica premeva sulla cultura per ottenere riconoscimento alle sue nuove aspirazioni. Riabilitare Epicuro diventava un'impresa teoricamente e politicamente impegnativa. Nel percorso cauto e sotterraneo che conduce al ritorno di Epicuro nella cultura europea, la posizione più eminente è occupata da Gassendi, il grande «restauratore» (Diderot, voce «Epicureismo» dell'*Encyclopédie*), la cui lettura moderata

dell'edonismo produce l'effetto «sovversivo», profondo e durevole, di un'onda lunga, sia in Francia che in Inghilterra.

Possiamo considerare l'anno di pubblicazione della sua fondamentale opera *De vita et moribus Epicuri*, il 1647, data ufficiale del rientro a pieno titolo del filosofo maledetto tra i moralisti accettati nella repubblica dei dotti. A epigrafe del libro stava il passaggio del *De vita beata* in cui Seneca riabilitava la saggezza dell'ideale epicureo (fondato sul misurato godimento dei piaceri dettati dalla natura stessa dell'uomo), contro la disumana e tristissima austerità di Zenone. Attraverso i precisi «distinguo» di Seneca, l'antico e amatissimo maestro, stoico *sui generis*, la moderazione di Epicuro poteva confluire entro la koinè degli insegnamenti morali compatibili con il cristianesimo. Seneca aveva nettamente separato Epicuro dai suoi falsi seguaci, che, guidati dalla ricerca smodata del piacere, avevano fatto di lui, indebitamente, il loro nume tutelare; per questo la scuola di Epicuro appariva, a torto, screditata e malfamata, mentre gli insegnamenti del maestro erano in realtà «venerabili (*sancta*), retti (*recta*), a ben guardare perfino austeri (*tristia*)» (*La vita felice*, 13, 4). Il piacere è ridotto a ben piccola cosa in Epicuro, concludeva Seneca, e in fondo, i suoi precetti impongono ciò che anche gli stoici vogliono: «obbedire alla natura».

Gassendi si assegna un compito simile in una cornice sociale fortemente orientata all'edonismo, ancor più bisognosa di un principio di moderazione: indicare come l'uomo possa essere felice su questa terra, identificando il modello su cui misurare la propria realizzazione. Non della beatitudine ultraterrena, di cui parlano i dottori della Chiesa, ma della «felicità alla quale gli uomini possono giustamente aspirare secondo natura», vivendo con gioia e tranquillità, egli intende parlare per essere convincente (*Syntagma*, p. 662a). E pensa di trovare in Epicuro il suo maestro.

Nella mediazione cristiana di Gassendi, «vivere secondo natura» significa accettare la condizione in cui l'uomo è stato posto per volontà divina. Tale condizione, indagata con gli strumenti «moderni» dell'antropologia, si rivela fisiologicamente determinata da una rete di impulsi nervosi e associazioni che, combinandosi attraverso il cervello, producono una forma di razionalità strategica. Dentro questa ragione, il criterio-base di ogni valutazione è l'amore del piacere (*philedonia*), connesso strutturalmente all'amore di sé (*philautia*) (p. 489b). Ne risulta che non è possibile negare, per ragioni profonde di adesione all'ordine naturale voluto da Dio, che la *voluptas* resti alla base di ogni ricerca della felicità, mentre contro natura appaiono le pretese di ogni morale che neghi cittadinanza al piacere. Le implicazioni che Gassendi traeva da questi assunti non andavano nel senso di una legittimazione a tutto campo dell'edonismo, ma verso una definizione dello stato di felicità, come sommo bene inclusivo del piacere, e della virtù come strumento idoneo a conseguirlo. Lo schema antropologico era però assai vicino a quello hobbesiano nella sua base fisiologica e nello sviluppo (almeno parziale) delle sue implicazioni espansive. Il tratto più moderno dell'opera di mediazione di Gassendi, rispetto al modello epicureo, sta nella valorizzazione degli aspetti di movimento connessi alla ricerca della felicità: la «tranquillità dell'anima» (che resta il fine supremo della *voluptas*) è la condizione in cui *agisce* l'uomo felice: sicuro dei suoi mezzi e dei suoi criteri di giudizio, egli si procura i suoi piaceri moderati, godendone in calma successione, simile in questo all'«acqua che fluisce silenziosa e placida». Tra l'acqua «stagnante e putrefatta» del godimento passivo e il «fiume rapinoso» che tutto trascina (p. 717a), Gassendi sceglie l'immagine più compatibile con uno scenario civile, dove i movimenti che ciascuno compie per conseguire il suo piacere devono trovare un'armonica composizione nell'esercizio della virtù.

Così l'individuo di Gassendi, per quanto «egocentrico» e guidato in maniera esclusiva dalla

philautia e dalla *philedonia*, appare ben disposto ad accordarsi con gli altri per conservare la vita e il diritto a progredire nel proprio benessere; costruire razionalmente il nesso tra *philautia* e virtù civile sarà il problema di quanti si collocano in un quadro di giustificazione dell'individualismo, fisiologicamente edonista, ma non sono disposti a rinunciare al tentativo di renderlo compatibile con le verità della morale politica e religiosa.

Una posizione importante occupa, da questo punto di vista, John Locke. Le teorie di Gassendi, che egli aveva avuto modo di conoscere approfonditamente nel suo soggiorno francese tra il 1675 e il 1679, hanno avuto sicuramente un peso nell'elaborazione della sua antropologia a base «sensista» (come confermano le sue riflessioni del 1676 sulla *voluptas* e sul *dolor* come fonti delle passioni: *Scritti etico-religiosi*, pp. 149-57).

1. *Piacere e disagio nell'immaginario della felicità.*

Se «il desiderio costante della felicità» è in ogni creatura «il massimo bene», al punto che lo stesso «Dio onnipotente si trova sotto la necessità di esser felice», «la piú alta perfezione della natura intellettuale sta nel perseguimento accorto e costante di una vera e solida felicità»; e la vera libertà consiste nel prendersi cura di se stessi, «affinché non scambiamo la felicità reale con quella immaginaria» (*Saggio sull'intelletto umano*, II, XXI, §§ 51-52). La distanza che separa la felicità reale da quella immaginaria è il terreno di ricerca di Locke, deciso a rendere piú praticabile (sulla base di un lessico antropologico hobbesiano) l'obiettivo della felicità contenendo l'inquietudine appetitiva dell'uomo nei confini rassicuranti di una condizione mediocre e tranquilla.

Nel *Saggio sull'intelletto umano*, Locke costruisce la sua antropologia accettando due soli principî naturali innati, il desiderio della felicità (cioè del piacere) e l'avversione per il dolore, che influenzano tutte le azioni umane e possono essere osservati, «stabili e universali», in ogni persona e a ogni età (I, II, § 3). Piacere, felicità e bene, in una prima e generica approssimazione, coincidono: infatti, scrive Locke, «chiamiamo *bene* ciò che è atto a provocare o a aumentare il piacere oppure a diminuire il dolore in noi; o ancora ciò che ci procura o conserva il possesso di un altro bene o l'assenza di un male. E, al contrario, chiamiamo *male* ciò che è atto a produrre o a aumentare un dolore o a diminuire un piacere in noi, oppure a procurarci un male o a privarci di un bene» (II, XX, § 2). Essendo il piacere e il dolore «i cardini sui quali girano le nostre passioni» (II, XX, § 3) e dal momento che esiste, tra gli uomini, la massima varietà e differenza di gusti e di caratteri, invano si potrebbe cercare, tra i beni realmente fruibili, qualcosa che sia riconoscibile da tutti come *il bene*, quello che gli antichi chiamavano appunto il *summum bonum* (II, XXI, § 56). È solo l'esperienza del piacere e del dolore che produce in ciascuno una scala di valori e di desideri. Locke conferma così due capisaldi dell'antropologia hobbesiana: il bene coincide con il piacere e non esiste una gerarchia di beni al di fuori dei fini che ciascuno persegue.

Diventa importante capire allora come funzioni il meccanismo che guida gli uomini a questa ricerca. La molla che spinge gli uomini negli atti volontari è il desiderio e questo è definibile come il «disagio dello spirito per il bisogno di un bene assente» (II, XXI, § 31), quello che si prova «per l'assenza di qualcosa il cui godimento presente comporta l'idea del diletto» (II, XX, § 6). Non si tratta del desiderio del massimo bene che sia possibile raggiungere, bensí, ogni volta, di una forma specifica di desiderio connessa al disagio presente: «ciò che determina *immediatamente* la volontà, di volta in volta, ad ogni azione volontaria è il *disagio del desiderio*, fissato su qualche bene assente: sia negativo, come la cessazione del dolore per chi lo sta provando, sia positivo, come il godimento

di un piacere» (II, XXI, § 33). Praticamente indistinguibili, «disagio (*uneasiness*)» e «desiderio (*desire*)» rimandano reciprocamente l'uno all'altro, mentre resta indeterminata la causa del loro comune insorgere nella mente, non legato a stimoli esterni. Il rapporto tra passività e attività della mente non è più così chiaro e rientra a fatica nel modello della *tabula rasa*; l'insorgere delle motivazioni nella mente sembra rimandare ad una dimensione più complessa della supposta linearità della coscienza.

Le cose si complicano se teniamo presente che questa inquietudine non è semplicemente un'occasionale situazione psicologica, bensì una minacciosa condizione costitutiva dell'uomo, al punto che «la vita stessa e tutti i suoi godimenti sono un peso insopportabile sotto la pressione continuata e irremovibile di un tale disagio» (II, XXI, § 32). L'ipotesi è che Dio stesso abbia voluto così, creando gli uomini come esseri bisognosi, soggetti alla fame e alla sete, ai desideri naturali, per spingerli a creare, lavorare, produrre e migliorare incessantemente il proprio stato, al fine di conservare la specie (§ 34). Locke fa quindi dell'inquietudine «il principale se non l'unico sprone all'industriosità umana» (II, XX, § 6).

Non il bene maggiore, come egli aveva scritto nella prima edizione (1689) del *Saggio*, ma l'*uneasiness*, il disagio o l'inquietudine effettivamente avvertiti, muove veramente l'uomo: «Convincete fin che volete un uomo che l'abbondanza ha i suoi vantaggi sulla povertà, fategli vedere e riconoscere che le belle comodità della vita sono meglio della squallida indigenza: tuttavia, fin che egli è soddisfatto di quest'ultima e non trova disagio in essa, egli non si muove; la sua volontà non si determina mai ad un'azione che lo porterà fuori di essa». Allo stesso modo, un uomo può anche essere convinto dei vantaggi della virtù, ma finché «non avrà fame e sete del giusto, finché non sentirà un disagio per la sua mancanza, la sua volontà non sarà determinata ad un'azione atta a perseguire questo maggior bene professato» (II, XXI, § 35). Così, ancora, un ubriacone potrà anche capire, negli intervalli in cui è lucido, quello che sta facendo a sé e alla sua famiglia e quindi vedere quale sarebbe il vero bene maggiore; «ma quando il disagio per la mancanza del suo piacere consueto ritorna, il bene maggiore riconosciuto perde la sua presa e il disagio presente determina la volontà all'azione consueta».

Dunque, anche se riconosce qualcosa come un bene maggiore, l'uomo è mosso a cercarlo solo se interviene un disagio proporzionato, cioè un desiderio che collochi quell'oggetto al primo posto nei bisogni. Questa dimensione «negativa» connota profondamente l'analisi lockeana e la sua idea del destino dell'uomo, che assegna all'industriosità e al lavoro il compito di liberarlo dalla necessità e dalla dipendenza. Diventa assurdo pensare che l'uomo possa essere mosso da qualcosa che è assente o debole alla sua percezione, esterna o interna. Un'idea che si trovi solo nello spirito come «oggetto della pura speculazione inattiva» (II, XXI, § 37) non può fungere da movente; persino l'idea del paradiso non può essere direttamente movente dell'azione umana, al pari del piacere reale prodotto da oggetti di cui si percepisce la mancanza.

Senza dubbio la felicità non coincide con il piacere momentaneo, ma con il massimo piacere possibile, e questo, a sua volta, coincide primariamente con l'eliminazione del massimo disagio presente e non con il raggiungimento del massimo bene pensabile (e anche possibile) (II, XXI, § 41). L'uomo concepisce la felicità in modo reattivo rispetto agli stimoli che lo inquietano e questo rende prioritaria la ricerca di uno stato di tranquillità: dal momento che il dolore e il disagio guastano facilmente il godimento delle cose buone possedute, la soluzione di Locke è che la costruzione di una vita felice deve basarsi prima di tutto sull'eliminazione del dolore (II, XXI, § 36).

Naturalmente, in senso proprio, «la felicità e l'infelicità sono i nomi di due estremi, di cui non conosciamo i confini ultimi; si tratta di ciò che “occhio non ha visto, orecchio non ha udito, né mai cuore d'uomo ha potuto concepire”», secondo i canoni dell'immaginario cristiano (Paolo, *I Cor*, 2.9); «ma – soggiunge Locke – di alcuni gradi di questi estremi abbiamo impressioni molto vivaci, fatte da vari esempi di diletto e gioia da un lato, e di tormento e dolore dall'altro» (II, XXI, § 42). Tanto basta per aprire al desiderio di felicità una prospettiva di ricerca indefinita di cui ciascun individuo è titolare, a partire dalla sua specifica esperienza.

Ciascuno è stimolato a cercare come *suo* bene ciò che egli considera parte della sua felicità. Egli può anche riconoscere come buone altre cose, che tuttavia non entrano a far parte della sua idea di felicità: ci sono uomini che traggono piacere dai sensi e altri che lo traggono dall'attività intellettuale; per gli uni e gli altri i piaceri altrui sono rispettabili ma non desiderabili. La ricerca è sottoposta ad un criterio selettivo che ci permette di non desiderare in ogni momento ogni bene assente, ma solo ciò che ci muove in modo più forte e determinato. Così, puntando prevalentemente a minimizzare l'inquietudine, la strategia finisce per orientarsi a perseguire piuttosto i beni ordinari che possiamo soddisfare costantemente e che garantiscono una felicità moderata e continua: «una volta rimosso ogni disagio, una porzione moderata di bene serve senz'altro per accontentare gli uomini; e qualche grado di piacere, nella successione dei godimenti ordinari, forma una felicità di cui possono essere soddisfatti» (II, XXI, § 45). Uno stato costituito da «un susseguirsi costante di piaceri medi e moderati, senza alcuna mescolanza di disagio», cioè uno stato di *mediocrità*, sarebbe già una condizione ideale per l'uomo. Si tratta di quella immagine di felicità che sarà cara alla tradizione inglese (la vedremo riproposta da Hume e Smith) e che troverà anche una precisa collocazione nella tradizione illuminista francese.

Gli uomini ragionevoli, che sanno che la felicità perfetta, sicura e durevole è possibile solo in un'altra vita, «limitano la loro felicità a qualche piccolo godimento o finalità di questa vita ed escludono che le gioie del paradiso ne siano parte necessaria». L'uomo reale ha ben altro cui pensare: la sua vita è piena dei problemi ordinari e ricorrenti determinati dalla fame e dalla sete, dal caldo e dal freddo, dalla stanchezza e dalla fatica, dalle malattie, cui bisogna aggiungere i fastidi accidentali e, soprattutto, quelli immaginari, «che le abitudini acquisite hanno stabilito in noi mediante la moda, l'esempio e l'educazione» (II, XXI, § 46). Schiacciato da questi disagi, di cui si deve liberare per godere di moderati piaceri, l'uomo raramente ha tempo per i beni remoti assenti; è proprio necessario che tutti i disagi siano accantonati perché qualche bene non provocato da disagio si affacci di fronte alla volontà, con una forza tale da renderlo attuale; ma generalmente, è difficile che ciò avvenga, scrive Locke, «in questo nostro stato imperfetto» (II, XXI, § 47).

2. I benefici del calcolo.

Il desiderio costante della felicità è anche il fondamento della libertà. L'uomo perfeziona le sue capacità intellettuali perseguendo in maniera accorta e costante quello che per lui è il fine, mettendo la riflessione al servizio dei moventi. Concentrandosi sulla sua idea generale di felicità (quello che noi oggi potremmo chiamare «il piano di vita preferibile»), ciascuno impara a guardare in prospettiva, esaminando accuratamente l'opportunità di assecondare completamente i desideri: proprio in ragione del suo progetto di realizzazione completa, l'uomo può optare liberamente per sospenderli, fino al momento in cui, ben informato e lungimirante, gli sarà chiaro «se quella cosa

particolare allora proposta o desiderata si trovi o meno sulla strada che conduce al ... fine principale» (II, XXI, § 53). Qui Locke riprende la distinzione hobbesiana (ma di origine aristotelica) tra bene apparente e bene vero: il bene apparente è quello immediato, capace di garantire piacere sensibile, ma, allo stesso tempo, ostacolo al calcolo che la ragione può fare dei pro e dei contro relativi alla sua ricerca; solo il calcolo razionale di previsione delle conseguenze può permettere di giungere al bene vero. L'uomo hobbesiano lo applica solo quando è costretto dalle circostanze e dal timore della morte a ricercare la pace; l'uomo di Locke vi scopre la sua vera libertà. Poter sospendere il potere degli oggetti del desiderio più immediato, guardando in avanti e valutando l'opportunità di ricercarli in relazione al nostro fine principale: questo, dice Locke, è «il grande privilegio degli esseri intellettuali finiti», grazie al quale l'uomo, essere debole e costantemente minacciato delle passioni violente, capaci di offuscare il pensiero e la libertà di giudizio, può astenersi dall'assecondare troppo frettolosamente i suoi desideri e moderare le passioni in modo da permettere all'intelletto di giudicare bene, realizzando le condizioni essenziali per orientare la nostra volontà alla felicità (II, XXI, § 54).

Le passioni violente sono così senz'altro il nemico principale della libertà, in quanto privano dell'autonomia di giudizio; per quanto l'uomo sia creatura fragile e debole, compatita persino dal suo creatore («che non esige da noi più di quanto siamo capaci di fare» e perciò ci giudicherà sicuramente «come un padre benevolo e misericordioso»), egli deve cercare di frenare le passioni in modo che l'intelletto possa liberamente e cautamente esaminarle e giudicarle consone o meno al progetto individuale di vita felice.

L'uomo possiede tutti gli strumenti per la felicità, e se sbaglia ed è infelice è solo per errori di giudizio relativi al nesso tra bene (o male) presente e bene (o male) futuro. Quando siamo spinti a ricercare qualcosa che non è facilmente raggiungibile e lo facciamo diventare parte integrante della nostra idea di felicità, possiamo anche sbagliare, ritenendo fondamentale il bene assente; l'errore è nella valutazione della necessità di questo bene come parte necessaria della nostra felicità, non certo nel fatto che esso ci procura piacere. Se il giudizio sul piacere e sul dolore è ovviamente sempre giusto (mentre l'errore riguarda il calcolo di opportunità nel godimento dei beni), si capisce perché ognuno sia legittimato comunque nella sua ricerca della felicità, visto che sarà il primo a pagare le conseguenze dei suoi errori strategici.

A parziale correttivo di questo relativismo edonistico piuttosto spinto, Locke non può non prospettare il problema della convivenza tra questo tipo di uomo e la morale. Come si è visto, l'attesa di un bene futuro, pensato ma non percepito, non può *naturalmente* funzionare come movente, al punto che la prospettiva del paradiso come luogo di piacere difficilmente può muovere l'uomo. Un ruolo lo può giocare però la prospettiva della punizione divina e la riflessione che essa genera nell'uomo. Si tratta di uno stimolo intrinsecamente razionale, dal momento che la strategia individuale per la felicità e il fine ultimo della legge divina collimano; ma soprattutto sarebbe irrazionale correre il rischio della trasgressione.

Locke giustifica, così, il riferimento al potere normativo della morale: «la morale, stabilita sui suoi veri fondamenti, non può non determinare la scelta in chiunque vorrà riflettere: e chi non vorrà essere una creatura razionale tanto quanto basta per riflettere seriamente sulla felicità e l'infelicità *infinite*, dovrà per forza condannare se stesso perché non fa l'uso che dovrebbe del proprio intelletto. I compensi e le punizioni di un'altra vita, che l'Onnipotente ha stabilito quali sanzioni della propria legge, hanno peso sufficiente per determinare la scelta nei confronti di qualsiasi piacere o

dolore che questa vita può offrire, allorché si consideri anche solamente possibile lo stato eterno, del che nessuno può dubitare» (II, XXI, § 72). Una buona probabilità sorregge la preferibilità razionale della vita virtuosa ad una vita viziosa: chi non sceglierà la virtù di fronte alla ragionevole attesa «di una beatitudine eterna», optando, invece, per il vizio, «col timore di quel terribile stato di infelicità che è assai possibile colpisca il colpevole; o, nella migliore delle ipotesi, la speranza terribile e incerta dell'annichilimento»? Secondo Locke, in apparente deroga a quanto da lui precedentemente affermato, questo varrebbe anche nel caso in cui la virtù non provocasse in questa vita altro che dolore e il vizio piacere continuo. Infatti, se mettiamo sul piatto di una bilancia la felicità e l'infelicità infinite, quale pazzo correrà questo rischio? Questo vale anche se non è possibile affermare con certezza che la vita eterna esista: infatti, «quale uomo sano di mente sceglierebbe di avvicinarsi alla possibilità di un'infelicità infinita quando, anche se sbaglia, non avrebbe nulla da guadagnare con quel rischio»? Coerentemente con la sua antropologia, Locke sta mostrando come a muovere la riflessione dell'uomo sul valore della legge morale sia in ogni caso il calcolo relativo alla massimizzazione del piacere e alla riduzione al grado zero del dolore, e come questo sia il solo vero elemento da prendere in considerazione come fonte di obbligazione. Meglio non rischiare, dunque, l'eterna punizione e conformare la nostra ricerca del piacere alla virtù, in obbedienza alla legge morale voluta da Dio. Locke sostituisce l'aspirazione al sommo bene (che la tradizione giusnaturalistica tradizionale considerava insita nell'uomo) con la valutazione delle conseguenze che una determinata azione può avere sul suo piacere presente e sul suo progetto di vita felice. Il calcolo scatta nel momento in cui la minaccia della punizione divina (più che la promessa della felicità ultraterrena) porta l'uomo ad un disagio talmente forte da dover essere superato con l'adesione al comportamento virtuoso. In questo senso, sembra dire Locke, la virtù, pur essendo chiaramente connotata come rinuncia ad alcuni desideri in nome della scelta che la ragione indica come migliore, non è sacrificio del proprio piacere (secondo l'idea tradizionale di virtù), ma esito di un calcolo prudenziale che mostra come sfuggire a un forte disagio e in che modo si possa ridurre il rischio di infelicità. In questa scommessa non è in gioco, come per Pascal, il senso della propria esistenza, ma la possibilità di poter porre un limite ragionevole alle proprie inclinazioni egoistiche, senza tuttavia rinunciarci, dal momento che, come si è detto all'inizio, Dio ci ha fatti per ricercare la nostra felicità. All'interno di questo calcolo razionale, Locke pensa di poter far convivere l'edonismo psicologico con l'idea di una morale naturale (e non convenzionale come quella hobbesiana) che possiamo supporre fondata sulla legge di un Dio, di cui non si può, comunque, su base empirica, dimostrare con assoluta certezza l'esistenza.

L'uomo di Locke si muove per minimizzare un persistente stato di inquietudine e, perfezionando le sue capacità di calcolo, si costruisce un'idea di felicità modellata sulla sua esperienza concreta. Anche il rapporto con gli altri è oggetto di riflessioni di questo genere e in questo senso la società è il luogo proprio del calcolo prudenziale che ciascuno fa a suo beneficio, tenendo conto strumentalmente degli altri.

In tutti i casi, senza una legge vincolante per tutti, carica di sanzioni, sarebbe impossibile un vero comportamento morale. Poiché il bene e il male non sono altro che il piacere e il dolore, la legge morale funziona da movente reale solo grazie alla minaccia della punizione. Il bene e il male morali sono «*la conformità o il disaccordo delle nostre azioni volontarie con qualche legge, mediante la quale il bene o il male è attirato su di noi dalla volontà e dal potere del legislatore*; e quel bene o male, quel piacere o dolore, che accompagnano la nostra osservanza o infrazione della legge per

decreto del legislatore, è ciò che chiamiamo *ricompensa e castigo*» (II, XXVIII, § 5). Essi nascono dal piacere o dal dolore prodotti, questa volta, non da un oggetto naturale, ma dall'azione di un agente libero e intelligente capace di produrre in noi questi effetti tramite il suo potere di imporre sanzioni. In ultima istanza, è solo il legislatore divino (con la sua volontà) a produrre l'obbligazione morale. Ridotto così, il discorso sulla morale coincide con il richiamo al potere di Dio; ma in realtà il discorso di Locke è più complesso e articolato.

3. *Argini all'edonismo.*

Locke distingue tre cerchi di regole entro cui è possibile giudicare della rettitudine o malvagità delle azioni, ciascuna inclusiva di specifiche sanzioni: la legge divina, la legge civile, la legge della reputazione. Questo catalogo è particolarmente interessante perché distingue e gradua gli ambiti di efficacia dei sistemi di regolamentazione finalizzati ad ottenere comportamenti di reciproco rispetto; se la legge civile agisce nello stato politico post-contrattuale, a garanzia della vita, della libertà e dei beni, le altre due leggi agiscono ad un livello più profondo e primario. La legge divina costituisce, in un certo senso, il punto di approdo naturale della ricerca razionale. Gran parte dell'opera di Locke è rivolta alla definizione del ruolo della legge di natura come legge voluta da Dio, che gli uomini possono riconoscere con la ragione. Dimostrata l'esistenza di Dio attraverso la prova fisico-teleologica, accettata l'idea di un legislatore e di un potere superiore, buono e razionale nella sua essenza, creatore di un ordine finalistico, la ragione può facilmente scoprire, secondo Locke, che Dio ha creato l'uomo con tutte le sue facoltà per essere da lui glorificato con le azioni e il lavoro; gli ha dato tutto ciò che gli occorreva per essere felice, lo ha fatto animale sociale (cioè capace di organizzare e mantenere rapporti con gli altri uomini per soddisfare i suoi bisogni fondamentali) e socievole (cioè inclinato naturalmente a sentire come suo dovere la necessità di conservare oltre a se stesso anche la società). L'uomo, che per natura è inclinato ad agire in funzione dell'autoconservazione, se scopre nella legge naturale la legge divina, non può non riconoscere quella disposizione verso gli altri che lo obbliga ad agire per la conservazione della società: «Dio infatti ha connesso con un legame indissolubile la virtù e la felicità pubblica, e ha reso il loro esercizio necessario per la conservazione della società e visibilmente vantaggioso per tutti coloro con cui ha a che fare l'uomo virtuoso; non fa quindi meraviglia che ciascuno non solamente riconosca queste regole ma anche ne raccomandi l'uso ad altri, dalla cui osservanza egli è sicuro di cogliere un beneficio per sé» (I, II, § 6). Se tutti gli uomini riconoscessero l'esistenza di Dio, saprebbero vedere i vantaggi della virtù (e quindi della felicità pubblica) per la felicità privata; saprebbero capire che solo il rispetto della legge divina da parte di tutti può garantire a ciascuno una quota di beni cui aspirare; ma, in realtà, la maggior parte di essi, pur di fronte al timore della punizione divina, trasgredisce la legge, spinto dalla forza delle inclinazioni naturali egoistiche; così, commenta Locke, il precetto evangelico «fa ciò che vorresti ti fosse fatto» è raccomandato, ma raramente applicato. Generalmente, gli uomini, lasciati «senza briglie» (I, II, § 13), porterebbero al rovesciamento di ogni convivenza; una legge morale deve perciò funzionare come freno inibitorio ai desideri eccessivi, portando la minaccia del castigo a pesare più della soddisfazione che potrebbe nascere dall'infrangere la legge.

Un'altra forma di obbligazione può far presa in modo più potente, più immediato della legge naturale: la legge di reputazione. Locke definisce la legge di reputazione vera fonte dei nomi virtù e

vizio, norma elementare dell'uomo in società, in grado di elaborare parametri di comportamento riconosciuti socialmente, prima della legge civile e indipendentemente della legge naturale (II, XXVIII, §§ 7 e 10).

Egli sostiene che il primo nucleo di regole morali nasce dalla ricerca della stima e della reputazione che anima ciascuno all'interno del suo circolo di relazioni; qui avviene la prima fondamentale correzione delle inclinazioni naturali tendenzialmente disordinate: le società prepolitiche determinano sistemi di regole, eliminando il pericolo dell'anarchia dei desideri e fornendo parametri pubblici di valutazione in base all'utilità sociale delle azioni individuali, regole che vengono trasmesse dalla tradizione. Ogni società deve vedere soddisfatti alcuni requisiti per sopravvivere; da essi si ricava ciò che è pubblicamente stimato o disapprovato, cioè buono o cattivo. Queste regole (nonostante la presenza di un tasso di variabilità più o meno sensibile, dovuto alla mutevolezza dei costumi e dei temperamenti) sono più o meno le stesse nelle diverse società naturali; e, sostiene Locke, «non fa meraviglia che la stima ed il discredito, la virtù e il vizio corrispondano in gran parte ovunque con la regola immutabile del giusto e dell'ingiusto stabilita dalla legge di Dio» (II, XXVIII, § 11). Così, la maggior parte degli uomini «si governa principalmente, se non esclusivamente, mediante *la legge del costume*; e perciò fanno quello che li mantiene in buona reputazione con la propria compagnia, senza curarsi tanto delle leggi di Dio o del magistrato» (II, XVIII, § 12). Non sono molti gli uomini che riflettono sulle pene conseguenti alle infrazioni delle leggi divine, ma tutti temono i castighi derivanti dalle leggi della comunità cui appartengono e tutti sono sensibili alla disapprovazione sociale e incapaci di vivere con la condanna del proprio gruppo: «questo è un fardello troppo pesante per la sopportazione umana». Sembrerebbe così che gli uomini, pur perseguendo l'interesse privato e la ricerca della felicità individuale, accettino attraverso la stima sociale, di fatto, i principi della legge naturale stabilita da Dio, dove essi appaiono come doveri morali.

In Locke c'è dunque un'oscillazione tra l'idea che sia normativa moralmente solo la legge divina, in quanto legge naturale riconoscibile con la ragione da tutti gli uomini (e comunque rintracciabile nella «rivelazione»), e l'idea che la legge della reputazione abbia valore vincolante dentro forme primarie di socialità umana; egli sembra convinto che, in ogni società umana, le regole riconosciute abbiano comunque sufficiente omogeneità, perché si definiscono in rapporto alla conservazione della società e ai diritti naturali dei suoi membri. Per questa posizione, Locke fu criticato da alcuni contemporanei come Shaftesbury (di cui egli fu precettore) e Leibniz, che rintracciarono nel suo pensiero una pericolosa inclinazione al convenzionalismo di matrice hobbesiana.

In realtà Locke sembra aver cullato il sogno di un'etica dimostrata secondo un ordine interno di tipo matematico (IV, III, § 18), rigorosamente fondato su premesse ritrovate dalla ragione come leggi di natura, coincidenti, per altro verso, con le norme morali rintracciabili nella comparazione dei modelli di virtù realmente praticati nelle società umane; un sistema in sé coerente, indipendente dalle oscillazioni e dalla vischiosità del linguaggio comune, che doveva trovare in Dio il garante del suo sistema deduttivo di regole morali.

Ma dopo il 1690 egli abbandona il progetto di trovare un'etica comune su base sociale, affine alla legge naturale, dal momento che la ricerca non lo porta al di là del riconoscimento che ogni società non può che definire virtuosa un'azione che concorra alla sua conservazione e quindi in senso generico, alla sua felicità. Lo stesso compito di costruire un'etica dimostrata, partendo dalla legge naturale e da poche e semplici regole di origine divina, ma riconosciute da tutti con l'uso della

ragione, gli doveva essere apparso complicato e difficile da realizzare, spingendolo a privilegiare l'esposizione retorico-persuasiva del valore del messaggio di Cristo.

Come scrive in una lettera del 1696, riferendosi alla ricerca razionale dei fondamenti dell'etica, «il Vangelo contiene un corpo di etica così perfetto, che la ragione può essere dispensata da quella ricerca, poiché essa può trovare i doveri dell'uomo più chiaramente e più facilmente nella rivelazione piuttosto che in se stessa» (*Lettera a Molineux del 5 aprile 1696*). È allora la rivelazione il testo da cui ricavare le leggi naturali; la strada più agevole per garantire agli uomini la felicità diventa interpretare la «ragionevolezza del cristianesimo». La ragione da sola non può riuscire a fondare la legge morale e la legge di costume è troppo debole per essere vincolante. Questo sancisce il primato della rivelazione sulla ragione. Il cristianesimo regala la legge che può rendere felici gli uomini e Locke si assegna il compito di mostrarne, retoricamente, la forza.

4. *Una morale borghese della felicità.*

Ma di quale uomo Locke sta parlando? Per la stragrande maggioranza della popolazione, le considerazioni da lui svolte sull'uomo razionale sono inapplicabili. Chi è destinato al lavoro e alla fatica (per non parlare delle donne), non ha tempo né testa per esercitarsi nelle questioni che toccano l'uomo razionale (*Saggio sull'intelletto umano*, IV, XX, §§ 1-5). Non si può pretendere da lui più capacità di discernimento nella «varietà delle cose che ci sono nel mondo» di quanto potremmo aspettarci da un «cavallo da soma». E, anche se Locke sembra non ritenere possibile che ciò incida su questioni ultime come la salvezza eterna, è indubbio che la maggior parte degli uomini, per natura, indole o condizione sociale, non è in grado di esercitare l'autonomia sulle questioni che riguardano e che influenzano la strategia di ricerca della felicità. Ed è al livello delle capacità razionali-strategiche che si misura la differenza tra i tipi di uomini, più ampia, in taluni casi, di quella che separa certi uomini dalle bestie (IV, XX, § 5). La differenza deve aver pesato già nello stato di natura se solo pochi sono riusciti a sviluppare con il lavoro la razionalità acquisitiva, espandendo l'ambito della propria azione, accumulando risorse e proprietà. Poiché l'istanza autoconservativa della legge di natura combina l'istinto primario all'appropriazione con le esigenze di sicurezza, di espansione, di pace della specie, il tipo umano che ha ottenuto successo nello stato di natura è anche quello che ne era più degno dal punto di vista del bene sociale.

L'uomo che ha ottenuto il primato nello stato di natura evoluto (quello successivo all'introduzione della moneta) è ben identificato con il proprietario, l'unico in grado di esercitare realmente la razionalità e di perfezionarne l'uso, non solo a proprio vantaggio, ma aumentando nel complesso le risorse disponibili per tutti.

Data la necessaria interdipendenza tra i bisogni e le attività umane, di per sé lo stato di natura è «uno stato di pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca», costituito da «uomini che vivono insieme secondo ragione, senza un superiore comune sulla terra, che abbia autorità a giudicare fra di loro» (*Secondo Trattato sul governo*, III, § 19); naturalmente se la legge di natura fosse riconosciuta e accettata da tutti, non sarebbe necessaria nessuna forma di costrizione ulteriore, in quanto gli uomini avrebbero in sé la legge fondativa, sufficiente al loro vivere in società. Ma gli individui sono primariamente mossi dall'amore di sé, che li porta ad essere «parziali nei confronti di se stessi e dei propri amici» (II, § 13), a degenerare spesso in comportamenti immorali e a generare conflitti di interesse e insicurezza sociale. Anche sul (relativamente) pacifico stato sociale di Locke

incombe la spregiudicatezza dell'uomo hobbesiano.

Il contratto rappresenta il modo per uscire da una situazione di incertezza, ed è quindi pienamente funzionale al principio di autoconservazione: apparentemente serve per perfezionare lo stato di natura (che è già quello dei proprietari), in realtà serve per evitare degenerazioni in un sistema di relazioni in cui esistono individui che non riconoscono la legge naturale (in primo luogo gli esclusi dalla proprietà). L'uomo esce dallo stato di natura proprio perché, essendo tutti uguali nei diritti, «e non essendo, i più, stretti osservanti dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà ch'egli ha è in questa condizione molto incerto e malsicuro». È quindi uno stato di inquietudine che porta l'uomo a desiderare (conformemente allo schema psicologico che abbiamo visto elaborato nel *Saggio*) l'abbandono di questa condizione, che, per quanto libera, è piena di timori e pericoli continui. Così, si può capire meglio il fondamentale passaggio del § 77 del *Secondo Trattato*, in cui Locke afferma che Dio ha sottoposto l'uomo a obbligazioni di «necessità», «vantaggio» e «inclinazione» a entrare in società. Se si sottolineano le prime due forme di obbligazione, ne esce un'immagine utilitaristica della società; se si sottolinea la terza si può trovare un'accentuazione della socialità naturale. Senza la legge di natura, il vincolo tra gli uomini sarebbe puramente artificiale, ma la legge di natura sarebbe troppo debole senza il perfezionamento della legge civile che, intervenendo sui deficit della maggioranza degli uomini, garantisce il pieno rispetto di ciò che già la legge di natura prescrive. Rimane sullo sfondo il potere delle leggi di reputazione, cardine della società civile.

Nel pensiero di Locke troviamo strettamente intrecciati tutti i nodi teorici che saranno al centro del dibattito nella cultura illuminata del '700: l'uomo viene dipinto, conformemente al modello edonista, come un essere costantemente alla ricerca del piacere e della felicità privata; dominato dal desiderio di rendere più confortevole e meno incerta la propria condizione, sensibile ai richiami della socialità e della morale, nella misura in cui riesce ad inserirli nel suo piano, terreno e ultraterreno, di una vita felice, mosso, in prima ed ultima istanza, dalla volontà di mantenere il controllo su ciò che è di sua proprietà. Stretto tra la pericolosa adesione ad una antropologia «hobbesiana» (virata sul piacere e sulla ricerca degli onori pubblici) e l'ancoraggio al più tradizionale punto di vista giusnaturalistico (che fa di Dio il garante della bontà umana e del sistema sociale di relazioni), Locke esplora così tutte le possibili alternative normative che possono legare gli uomini ai doveri sociali: legge naturale, legge di reputazione, legge positiva, ciascuna con la sua dotazione di premi e punizioni (paradiso o inferno; stima o esclusione dai circoli sociali; libertà o galera). Così, con buona anticipazione, indica le strade che saranno percorse nel '700 da chi vorrà teorizzare, senza legarsi a schemi sentimentali di matrice metafisica, la possibilità di tenere insieme felicità privata e felicità pubblica.

L'elaborazione metafisica dell'individualità

1. *Ipertrofia e debolezza dell'io.*

L'enfasi sulla soggettività si fa strada, come in un nuovo paradigma, anche in una prospettiva metafisica di costruzione di sé: il *moi* cartesiano fissa il nuovo punto di vista da cui ripensare la fondazione ontologica della realtà e apre la strada a strategie costruttive dell'identità, in cui la felicità compare come una finalità interna, collegata all'acquisizione di livelli progressivi di perfezione.

In questa prospettiva, che collega Cartesio, Spinoza e Leibniz, l'inquietudine acquista, in modo sempre più esplicito, un valore positivo, in quanto propulsiva per le energie individuali, rispetto al riposo, alla quiete, che continuano a rappresentare un'alternativa importante come modelli di felicità. L'amore di sé si declina qui in una tensione verso il proprio perfezionamento che sposta l'equilibrio tra ragione e passioni: sono queste ultime, come componente energetico-motivazionale dell'anima, in grado di prospettare nuovi obiettivi per il pensiero e per l'azione, a conferire senso, tonalità e intenzioni alla vita psichica, impedendole una mortifera stagnazione. In questa prospettiva, il piacere (e il desiderio di esso) non è certo assunto come orizzonte ultimo della felicità dell'uomo, ma il suo valore segnaletico, indicatore, quanto meno, di uno stato soggettivo di benessere, è fatto oggetto di un'intensa elaborazione, che porta a valorizzare le espressioni più alte della gioia di vivere.

L'altra metafisica, quella di Pascal, legge in modo opposto il segnale dell'inquietudine e registra con allarme l'irruzione dell'individualismo nella storia culturale dell'Occidente. Come un male congenito, giunto alla fase della sua conclamata virulenza, l'amore di sé non fa che attirare l'attenzione sull'identità debole dell'io, rivelando la sua odiosa, incoercibile meschinità quanto più cerca di valorizzarsi, la sua inconsistenza quanto più si espande in nuovi campi di azione.

Controcorrente nel rifiuto dell'amore di sé, Pascal costruisce una metafisica rovesciata dell'individualità: l'autocoscienza si esalta solo umiliandosi nel rapporto con l'infinito, frantumando le illusioni dell'ontologia perfezionista insieme alle velleità dell'edonismo più banale; ma, mentre nega al soggetto il diritto ad una identità felice, Pascal valorizza quanto di fragile, inquieto, sofferto si affacciava nella sensibilità individuale moderna, senza trovare riconoscimento nell'iconografia aggressiva del conquistatore o nell'atletismo morale delle metafisiche ottimiste.

2. *Cartesio, tra ragione e passioni buone.*

Quando Cartesio, partito dal dubbio radicale, dà inizio alla costruzione di una soggettività forte e

autonoma intorno alla certezza del *cogito*, il suo progetto è di garantire il dominio della mente sul corpo. La *maîtrise de soi*, il dominio di sé, è obiettivo concepito in funzione della libertà etica del soggetto, pressato da desideri di diverso valore e provenienza, tutti in qualche modo esterni alla sfera pura dell'autonomia decisionale, perché legati a stimoli e sollecitazioni corporee.

Costretta a riconoscere l'influenza delle passioni provenienti dai movimenti del corpo, la ragione cartesiana viene spinta ad un lavoro di chiarificazione interna, che si avvale dello schema stoico di distinzione tra ciò che è in suo potere e ciò che non lo è. Se virtù e saggezza dipendono da noi, mentre onori, ricchezze e salute sono fuori del nostro potere di determinazione, saranno i beni del primo tipo a garantire la condizione minima di felicità, difendibile all'interno della sfera di autonomia del soggetto. L'obiettivo ultimo ne risulta ridefinito e Cartesio lo sottolinea con una distinzione lessicale, mentre commenta l'espressione di Seneca *vivere beate*: se la felicità rimane connessa con i beni di fortuna, la beatitudine (termine chiave dell'etica cristiana, legato al «sommo bene» della tradizione aristotelica) è il premio di una ricerca interamente alla nostra portata, poiché consiste «in una perfetta contentezza dello spirito e in una soddisfazione interiore che ordinariamente non posseggono coloro che sono più favoriti dalla fortuna, mentre i saggi l'acquistano senza fortuna. Così *vivere beate*, ossia vivere in beatitudine, non è altro che avere lo spirito perfettamente contento e soddisfatto» (*Lettera a Elisabetta del Palatinato del 4 agosto 1645*). Della morale stoica nella versione di Seneca, Cartesio discute a lungo nell'intenso carteggio con Elisabetta del Palatinato. Lo schema stoico è però liberato da preoccupazioni prevalentemente restrittive. Se la virtù anche da sola basta a renderci felici, il rigore stoico è indubbiamente filtrato da una prospettiva espansiva, che punta ad una educazione dei desideri più che a un controllo repressivo della ragione sulle passioni. Il controllo si riduce ad una selezione a monte degli oggetti del desiderio: l'uomo deve desiderare infatti ciò che la ragione indica come bene, cioè ciò che gli permette di conservare la sua indipendenza dall'esterno; la volontà dovrà essere guidata da giudizi chiari e corretti, che la rendano libera di desiderare e perseguire ciò che la ragione valuta adeguato alla dignità dell'uomo.

«Il desiderio è sempre buono quando segue una vera conoscenza; allo stesso modo, quand'è fondato su qualche errore, non può mancare d'essere cattivo. L'errore più comune a proposito dei desideri mi sembra sia quello di non distinguere a sufficienza le cose che dipendono completamente da noi da quelle che non ne dipendono»; quindi «il rimedio sovrano consiste nel liberare più che possibile lo spirito da ogni sorta di desideri meno utili, e nel cercare poi di conoscere molto chiaramente, e di considerare con attenzione, la bontà di ciò che va desiderato» (*Le passioni dell'anima*, art. 144). In questo senso (con un meccanismo piuttosto complesso, derivante dalla difficoltà a stabilire rapporti diretti tra anima e corpo), la ragione deve operare una selezione tra i desideri che chiedono l'accesso alla volontà e impedire che essi prendano un incontrollato sopravvento. Il suo dominio consiste soprattutto nell'esercizio di una retorica persuasiva interna all'unità dell'anima. La persuasione che l'anima esercita su se stessa non mira ad ottenere un freno indiscriminato allo sviluppo delle passioni, i cui eccessi sono riprovevoli solo se compromettono la bontà del fine cui la passione è orientata; la ragione può accogliere invece tra gli esiti migliori del suo controllo proprio gli slanci più generosi delle passioni, che intensificano il valore della virtù ed esaltano il perfezionamento dell'anima: «quando ho detto che vi sono passioni tanto più utili quanto più tendono all'eccesso, ho voluto parlare solamente di quelle che sono in tutto buone, come ho dimostrato aggiungendo che devono essere soggette alla ragione. Vi sono infatti due specie di eccessi, l'uno che cambia la natura della cosa e, di buona facendola cattiva, impedisce che rimanga

soggetta alla ragione; l'altro che ne aumenta soltanto l'entità, e di buona non fa che renderla migliore» (*Lettera a Elisabetta del 3 novembre 1645*).

Il controllo delle passioni significa dunque orientamento al buon uso dei desideri e, poiché l'esercizio della virtù ci apre la strada in diversi modi al piacere, non c'è nulla di male ad ammettere che la felicità è il motivo per cui ricerchiamo il «sommio bene» e a considerare la gioia che ce ne deriva il premio che segue la virtù (*Lettera a Elisabetta del 18 agosto 1645*).

La morale cartesiana rifiuta l'ascetismo fine a se stesso e rivendica il diritto a godere di tutto ciò che appare desiderabile, senza costituire ostacolo o danno all'uso della ragione. Ma il piacere dell'anima, nel senso più proprio, consiste in uno stato di soddisfazione per il perfezionamento raggiunto: «tutti gli atti della nostra anima che ci fanno acquistare qualche perfezione sono virtuosi, ed ogni nostra felicità consiste solo nella testimonianza interiore di possedere qualche perfezione» (*Lettera a Elisabetta del 1° settembre 1645*).

L'idea di una perfezione ottenibile per progressione permette a Cartesio di superare anche la staticità del modello stoico. Da questo punto di vista, infatti, è innegabile che determinate passioni costituiscano una spinta decisiva al perfezionamento individuale: mentre le anime volgari si abbandonano a passioni che procurano stati di bassa soddisfazione nei piaceri, le anime grandi si servono delle emozioni per migliorarsi; la gioia, che accompagna sempre gli atti di autopadronanza, premia il desiderio di autostima, lo rafforza con l'educazione alla generosità e alla benevolenza, una volta acquisito il distacco rispetto ai beni di fortuna. La generosità (cioè la magnanimità della tradizione aristotelico-scolastica, che è ancora un valore cardine dell'etica aristocratica) è la «la chiave di tutte le altre virtù, e un rimedio generale contro tutti gli eccessi delle passioni» (*Le passioni dell'anima*, art. 161).

Così, nella sua ultima opera Cartesio raccoglie i risultati del suo lavoro di chiarificazione, assolvendo definitivamente le passioni da ogni colpa: «abbiamo meno motivi di prima per temerle; vediamo infatti che per loro natura sono tutte buone, e ci resta solo da evitarne il cattivo uso e l'eccesso, inconvenienti contro i quali potrebbero bastare i rimedi indicati, se ognuno si curasse a sufficienza di praticarli» (*Le passioni dell'anima*, art. 211). Nello stesso senso aveva scritto nella lettera a Hector-Pierre Chanut del 1° novembre 1646: «Del resto, dal fatto che ho studiato le passioni, vi sembra di poter concludere che non devo più averne nessuna; vi dirò al contrario che, esaminandole le ho trovate quasi tutte buone, e tanto utili alla vita, che la nostra anima non avrebbe motivo di volere restare un sol momento unita al corpo se non potesse provarle».

Forse ancor più significativo è il fatto che tra le sei passioni fondamentali (meraviglia, amore, odio, desiderio, tristezza e gioia) manchi la paura, plausibile complemento negativo del desiderio, sostituito implicitamente dalla meraviglia. Un'apertura ricca di fiduciosa aspettativa risolve positivamente il rapporto di incertezza verso ciò che ancora non si conosce. Cartesio ripristina così il valore di una disposizione affettiva in cui Aristotele aveva visto il punto di partenza della filosofia (*Metafisica*, 982b14), valorizzando come passione fondamentale dell'anima, espressione più pura della sua autonomia dal corpo, la disposizione a godere degli esercizi conoscitivi della mente, dei piaceri puri dell'intelletto. Ne risulta riabilitata, implicitamente, la curiosità. La meraviglia è l'unica vera passione intellettuale; una passione che non proviene dall'esterno, ma da una modificazione improvvisa dell'anima; un'inclinazione verso questa passione è senz'altro un bene in quanto ci dispone al sapere; può diventare un male solo se non trova ogni volta rapidamente soddisfazione o se si trasforma in una forma di stupore paralizzante. Essa resta comunque il principio di movimento

autonomo dell'anima verso ciò che è ignoto.

Generosità e desiderio di conoscenza danno dunque espressione alle tensioni migliori dell'anima, guidandola in una ricerca di perfezione che non deve attendere il conseguimento del fine ultimo per ottenere ricompensa, ma è accompagnata dalla gioia nei suoi progressi e garantisce alla mente in ogni momento una completa autonomia nel godere di sé.

3. Spinoza: la razionalità delle passioni, punti di vista sul mondo.

Nella prefazione alla parte centrale della sua *Etica*, dedicata all'origine e natura degli affetti, Spinoza prende le distanze da coloro che «preferiscono detestare o irridere le azioni e gli affetti umani all'intenderli» e, in poche battute, contrappone all'odio impotente del moralista, che pretende di giudicare *invece* che comprendere (ma anche all'«acume» di un filosofo come Cartesio, che si sforza di comprendere le passioni entro un progetto di dominio della ragione), la solare semplicità del suo «argomento», secondo il quale tutto ciò che appartiene alla natura deve rivelare la sua fondamentale coerenza a un'analisi razionale.

La centralità dell'analisi degli affetti nell'etica spinoziana rivela così un preciso significato metodologico e strategico: se gli uomini appaiono, in tutte le loro manifestazioni, animali desideranti, vincolati e determinati dalla forza delle passioni, non è ragionevole trattarle come patologie e irritarsi per la loro esistenza, ma interrogarsi sul loro significato, su ciò che rivelano della natura umana, prima di prospettare un ideale etico credibile sulla strada della felicità. Così le passioni entrano a pieno titolo nell'*Etica*, non come mostri da domare, malattie o errori, ma *accanto* agli oggetti prediletti della filosofia come Dio, la mente, l'intelletto e la libertà umana, in un'indagine che si propone di dimostrare, con lo stesso rigore della geometria, la possibilità per l'uomo di portare alla perfezione la sua natura, cioè di conseguire il Bene e di essere felice.

L'antropologia di Spinoza è scandalosa quanto quella hobbesiana; non soltanto perché la *cupiditas*, il desiderio, occupa il centro motivazionale della psicologia dell'uomo, ma perché questo avviene in virtù di una profonda necessità razionale: la vita nella sua interezza e nella pluralità delle sue forme, non è che «forza di esistere e di agire» (*vis existendi et agendi*) perseverando nel proprio essere. Come Hobbes, Spinoza ripropone un modello di matrice stoica, centrato sulla tensione autoconservativa di ogni essere vivente, e ne enfatizza il carattere espansivo: il riferimento naturale di ogni individuo a se stesso (*oikeiosis* stoica) assume la forma dinamica di un desiderio senza limiti, che proietta la realizzazione di sé oltre i confini di un'ideale stabilità.

Ciò che caratterizza la posizione di Spinoza, e fa la differenza nella sua proposta etica, è che il punto di vista da cui l'analisi viene condotta è, per così dire, sdoppiato: da un lato, c'è una forma di vita determinata, un'individualità concreta e reale, che assume se stessa come referente della coscienza, centro motivazionale dell'azione; dall'altro c'è questa stessa coscienza divenuta capace di includere la sua identità in un orizzonte più ampio e di concepirsi come *parte* della potenza di sviluppo di un sistema di relazioni. In virtù di questo sdoppiamento, l'etica spinoziana può presentarsi come modello descrittivo della realtà dei conflitti intersoggettivi e, nel contempo, proporre il superamento, nell'ambito di una comprensione più adeguata delle ragioni delle parti. Di più: può proporre come modello di crescita individuale il trascendimento di quella forma di cecità che deriva dal concepire la propria identità e i propri interessi come separati da quelli altrui. Per Spinoza, al contrario, solo l'assunzione di un orizzonte societario-umano prima, cosmico-razionale

poi, permette la conquista di un'individualità piena, cioè pienamente umana nella sua altezza di vedute. Il *Leviatano* (pubblicato nel 1651) è certo sullo sfondo mentre la riflessione di Spinoza procede, negli anni '60-70, alla composizione dell'*Etica*: all'espansione centrifuga delle forze individuali e all'inevitabile arbitrio di un ordine politico pensato anch'esso come potere di una parte, Spinoza contrappone l'idea che la frantumazione individualistica dei desideri è solo *un* punto di vista sul mondo e non l'orizzonte ultimo della felicità per gli uomini. Il superamento del punto di vista concorrenziale avviene nella prospettiva di una felicità da godere insieme.

Nella geometria dell'*Etica*, Spinoza costruisce un quadro di garanzie ontologiche che, vincolando le ragioni delle parti alla natura razionale del tutto, permettono di pensare anche l'espansione delle individualità all'interno di una trama strategica di relazioni. L'io deve diventare (e sentirsi) *parte* di un *noi* antropologico-sociale: si tratta, da un lato di potenziare l'individualità nella conquista di una dimensione antropologica della coscienza, dall'altro di assumere un orizzonte societario per la ricerca della felicità.

Quando, nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (composto probabilmente intorno al 1659 e rimasto incompiuto oltre che inedito), Spinoza aveva tentato di dare una fondazione metodologica alla pratica filosofica (in modo analogo a quanto Cartesio aveva fatto con la sua ricerca di regole d'uso per la ragione), aveva esibito con chiarezza, all'inizio della trattazione, le motivazioni eudaimonistiche della sua aspirazione a una disciplina intellettuale; la certezza del metodo doveva bilanciare l'incertezza e il rischio esistenziale cui sentiva di esporsi abbandonando gli schemi sociali di identificazione dei beni e procedendo da solo nella ricerca di una felicità autentica e duratura: «Dopo che l'esperienza m'ebbe insegnato che tutto ciò che spesso ci si presenta nella vita comune è vano e futile ... decisi infine di ricercare se ci fosse qualcosa di veramente buono e capace di comunicarsi e da cui solo, respinti tutti gli altri falsi beni, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora se ci fosse qualcosa tale che, trovatolo e acquisitolo, potessi godere in eterno di continua e grandissima felicità» (§ 1). «A prima vista sembrava pazzesco voler lasciare il certo per qualcosa di ancora incerto» (§ 2). Ma il rischio si rende necessario, perché non è possibile pervenire a un nuovo modo di vita senza cambiare interamente condotta.

Delle motivazioni esistenziali dell'individuo Spinoza non c'è più cenno negli scritti successivi, mentre la prospettiva soggettiva della ricerca di un criterio euristico è completamente assorbita nel metodo dell'*Etica*, che punta sull'autoevidenza logica degli oggetti di indagine. Ma, per quanto Spinoza abbia potuto ritenere inquinante la presenza di motivazioni soggettive, decidendo di rimuoverne le tracce dai suoi risultati scientifici definitivi, è per noi di grande importanza la stretta connessione originaria tra ricerca del vero e ricerca della felicità: la prospettiva universalistica della conoscenza del tutto si apre in funzione di un'istanza di autorealizzazione che mette in primo piano le ragioni dell'individualità, le sue legittime aspirazioni al bene e alla felicità. L'abbandono dell'onore e della ricchezza, valori di identificazione eudaimonistica immediata per i più, non ha qui nulla di mortificante. Appare piuttosto come una sfida contro l'impenetrabilità del destino, una scommessa su cui si è costretti a giocare l'intero senso della vita: «come uno colpito da una malattia mortale, che, prevedendo certa la morte se non si apporti un rimedio, è costretto a cercarlo, anche se esso è incerto, con tutte le forze, poiché in esso è riposta tutta la sua speranza» (§ 7). Il suo valore sta nel rifiuto dell'infelicità; è questo a convincere Spinoza che, in ogni caso, avrebbe «lasciato un bene per sua natura incerto ... per un bene incerto non per sua natura» (§ 6) e a disporlo ad una strategia mirata sulla gioia.

Nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* (probabilmente una ricucitura di scritti composti tra il 1656 e il 1660, redatto intorno al 1661), tra gli elementi sparsi, che troveranno tutti una collocazione ordinata nell'*Etica*, emerge una linea di fondo di questa strategia: il privilegio dell'amore, come passione in grado di interpretare la gioia di vivere, più e meglio della concupiscenza, che Spinoza confina nella sofisticata difesa delle ragioni del molteplice *contro* la ragione. Nel dialogo allegorico tra Amore, Intelletto, Ragione e Concupiscenza, nella prima parte del *Breve trattato*, l'amore trionfa; e appare come passione privilegiata nel rapporto con la gioia, nella seconda parte dedicata all'uomo.

Tornando all'*Etica* e alla sua teoria sistematica degli affetti, appare evidente il nesso strettissimo che lega la trattazione delle passioni all'obiettivo della felicità: se le passioni interpretano le ragioni della vita, è dall'ampiezza e chiarezza della loro visuale che dipende il successo strategico di un'esistenza.

3.1. Spinoza: correzioni di prospettiva.

Le passioni hanno per Spinoza lo stesso effetto delle imperfezioni nelle lenti (imperfezioni che Spinoza da esperto molatore qual era, sapeva mai eliminabili completamente): producono illusioni ottiche, errori di prospettiva che deformano il rapporto parte-tutto, pur permettendo di mettere a fuoco immagini di innegabile verità. Passioni e conoscenza non si oppongono, più di quanto si oppongano passioni e ragione, ma il loro rapporto individua una dimensione prospettica iniziale, nella visione del mondo, dominata dalla parzialità. In questa dimensione i desideri svolgono un ruolo guida nell'orientare l'uso della memoria e dell'esperienza, vincolando la conoscenza ad una ricerca degli oggetti desiderati che enfatizza il ruolo distorsivo dell'immaginazione; questa facoltà anticipa il lavoro della conoscenza per sostenere lo sforzo con cui ciascuno persevera nel proprio essere, producendo idee destinate ad orientare l'azione; così, anche se non esistono ancora le condizioni per una visione chiara, l'immaginazione proietterà quadri di orientamento funzionali ai desideri, produrrà i nessi mancanti con idee confuse, sul piano dell'esame di realtà, ma convincenti sul piano motivazionale. L'errore prospettico tenderà ad attenuarsi nella misura in cui l'intelletto farà entrare nell'orizzonte mentale di chi guarda elementi diversi dal desiderio nella sua forma primitiva. Per le dinamiche interne della mente si tratta di passare dalla passività all'attiva gestione del desiderio, chiarificato dalla consapevolezza delle sue implicazioni con la realtà, ma per nulla diminuito nella sua intensità, sempre proporzionale alla potenza di vita di cui è espressione.

Si potrebbe dire che Spinoza persegue un disegno di pieno utilizzo della potenza energetica delle passioni, analogo a quello prospettato per l'*eros* da Platone nel *Simposio*, nel *Fedro*, e, sia pure con minore evidenza, nella *Repubblica*. Chiave di volta di questo disegno, che emerge con lucida consequenzialità da un'unica trama razionale (senza le ambiguità delle immagini platoniche), è la trasformazione delle passioni in affetti, da un lato, la scelta di una particolare «famiglia» di passioni come veicolo di progressione vitale, dall'altra.

Come espressione della potenza di esistere, la passione è certo la forma psicologica più primitiva, che corrisponde al subire, dal mondo esterno di cui siamo parte, modificazioni dello stato interiore, eccitazioni incontrollate dei desideri vitali. L'«essenza attuale» di ogni cosa, e dunque anche di quell'unità inscindibile di corpo e mente che è l'uomo (III, scol. prop. 2), non è infatti altro che lo «sforzo» (*conatus*) con cui essa «tende a perseverare nel suo essere» (III, prop. 7) ed è

dunque sempre in vista di un potenziamento di sé che gli uomini vivono soggettivamente gli appetiti: «la cupidità è l'essenza stessa dell'uomo» (III, def. 1); «la cupidità è l'appetito con la consapevolezza di esso» (III, scol. prop. 9). Ma, quanto più il nostro sentire, e anche il nostro agire, è condizionato da sollecitazioni che provengono dall'esterno, senza che la mente sia in grado di dare ad esse una forma adeguata di chiarezza, tanto meno le nostre emozioni e le nostre azioni ci appartengono: noi non ne siamo la «causa» in senso proprio (III, def. 1-2), ed è dunque il subire, non l'agire, ciò che caratterizza le passioni. Trasformarle in «affetti» positivi (con effetti di guarigione che richiamano la psicoanalisi freudiana) significa superare il confine che separa la passività dall'attività (III, def. 3), incrementare la consapevolezza del valore obiettivo dei desideri; e, se questo non dà la libertà di scegliere i propri appetiti, dà però la chiarezza dei nessi tra i motivi per cui sorgono e gli effetti a cui indirizzano.

Il confine tra passività e attività, tra passioni e affetti consapevoli, può essere valicato, in un senso o nell'altro, innumerevoli volte, assumendo ogni volta l'aspetto di un'affezione diversa; esso segnala sempre però il passaggio a una perfezione maggiore o minore (III, scol. prop. 11 e def. 2-3), ed è qui che si gioca per Spinoza la possibilità di fissare un criterio di preferibilità tra le passioni. In un quadro teorico in cui le ragioni della vita hanno sempre diritto a riconoscimento, il meglio si distingue dal bene per l'incremento che dà alla potenza attuale di una vita. La «letizia» e la «tristezza» assumono allora un preciso valore segnaletico come stati emotivi collegati a momenti di espansione o di restringimento della propria energia (III, scol. prop. 11). È evidente che questo valore segnaletico aumenta con la consapevolezza che un soggetto acquista del valore obiettivo dei suoi desideri, cioè man mano che il riferimento a sé viene a inserirsi in un quadro di relazioni comprese e accettate e la complessità viene assunta come orizzonte proprio e criterio di misura. Ma il significato della differenza tra emozioni liete e tristi resta lo stesso a qualunque livello di consapevolezza: noi possiamo sentirci lieti perché *immaginiamo* soltanto che un certo oggetto aumenti la nostra vitalità e perfezione (e, dunque, lo amiamo e lo desideriamo), o sentirci tristi (e odiarlo) perché *immaginiamo* soltanto che esso contrasti la nostra aspirazione alla letizia (III, prop. 28 e prop. 12-13). Il risultato è lo stesso: il potere delle immagini equivale a quello di una conoscenza adeguata nel determinare la forza e il tipo di motivazioni cui accediamo, poiché solo gli affetti determinano le motivazioni e un affetto può essere scalzato solo da un altro affetto (IV, prop. 7). In che senso, dunque, possiamo scegliere, o preferire eticamente, la famiglia della letizia rispetto alla famiglia della tristezza? Spinoza indica chiaramente, nella prefazione alla parte IV, dedicata alla forza degli affetti, che l'idea del perfezionamento implica «un'idea dell'uomo come modello della natura umana»; ed è perché «ci proponiamo» di avvicinarci a un tale modello che possiamo distinguere il bene dal male. Ora, «la conoscenza del bene e del male non è nient'altro che l'affetto di letizia e di tristezza, in quanto ne siamo consapevoli» (IV, prop. 8) e questo è il riflesso immediato e necessario del nostro stato corporeo e mentale. Non è certo possibile forzare dall'esterno questo circolo vizioso del desiderio, che è sempre già legittimato dalla sua sola esistenza; ma può allargarsi l'orizzonte mentale entro cui desideriamo, diventando lieti o tristi, in virtù della possibilità (immaginata) di realizzare il potenziamento di noi stessi. In termini astratti si tratta di privilegiare le ragioni della complessità rispetto a quelle della parte; in termini più concreti, e, quasi immediatamente politici, si tratta di concepire la qualità delle relazioni tra gli uomini come determinante per le possibilità di espansione e perfezionamento degli individui. Quell'implicito «modello di natura umana», scopriamo in una breve serie di passaggi della parte IV (prop. 34-37 e

40), è un modello di relazioni sociali: l'*utilitas*, che ciascun uomo persegue per sé, tende a massimizzarsi nel rapporto con gli altri uomini, a patto che ciascuno abbandoni il punto di vista passionale che lo contrappone ad un altro: Pietro e Paolo differiscono negli affetti perché uno è lieto del possesso, l'altro triste della mancanza, ma entrambi concordano sul valore dell'identica cosa, che razionalmente desiderano come bene (IV, prop. 34); se essi assumono a principio-guida quella ragione in cui tutti gli uomini «convengono» (IV, prop. 35), includendo nel modo di concepire il sommo bene un'uguale possibilità di godimento e di accesso alla perfezione, sono già delineate le condizioni di sicurezza reciproca e di comune consenso alle regole prescelte che fanno la *societas* (prop. 36-37; prop. 37 scol. 2; prop. 40).

In questa prospettiva Spinoza si prende la libertà di forzare all'estremo il senso di un detto popolare in bocca quasi a tutti: «l'uomo per l'uomo è Dio» (IV, scol. prop. 35). La frase, nel contesto in cui appare, suona come rovesciamento dell'espressione hobbesiana *homo homini lupus*, ma anche come scandalosa rivendicazione di autonomia dell'universo sociale umano; in ogni modo, agisce su due fronti, fissando da un lato, con chiarezza, in un comune orizzonte societario il limite estremo del perfezionamento individuale, assumendo dall'altro, senza finzioni normative assolute, la relatività del punto di vista antropologico. La dimensione umana è delimitata sia in alto che in basso: pronunciandosi, poco dopo, contro l'idea di applicare anche agli animali il divieto di uccidere, Spinoza chiarisce: «la norma di ricercare il nostro utile insegna la necessità di congiungerci con gli uomini, ma non con gli animali o le cose, la cui natura è diversa dalla natura umana» (IV, scol. 1 prop. 37).

3.2. Spinoza: la filosofia della gioia di vivere e della felicità mentale.

Collocato opportunamente nel contesto sociale, che si delinea come il luogo proprio della felicità per l'uomo, il bene si rende immediatamente appetibile attraverso il senso di potenziamento gioioso che pervade chi gode della vita, in uno qualunque dei suoi aspetti, e la tristezza è indizio emotivo immediato del depotenziamento che ci colpisce. Così, laddove si renda possibile un accesso egualitario alla gioia, possiamo aspettarci che tendenzialmente nessun affetto della famiglia della tristezza intervenga a contaminare il godimento individuale, anzi, che si cumulino gli effetti simpatetici del godimento comune. La cosa più sensata da fare è puntare al bene in modo semplice e diretto, godendone come ogni persona sana fa della salute (prop. 63 e scol.); come malattie dell'anima sono invece da respingere l'odio, l'invidia e tutto ciò che da questa matrice affettiva si insinua nei giudizi dei moralisti; Spinoza caccia nel mucchio degli invidiosi tutti coloro che, per «cupa e triste superstizione», vietano il diletto: «nessun nume, né un'altra persona, se non invidiosa, prova piacere alla mia impotenza e al mio danno, né può ritenere che siano una nostra virtù le lacrime, i singhiozzi, la paura e le altre cose simili che sono segni di un animo impotente» (IV, prop. 45; prop. 53-54). Nessun valore può essere riconosciuto all'umiliazione e al pentimento. Infine, venendo meno a un antico e glorioso luogo comune (di cui partecipano la tradizione stoica di Seneca e Marco Aurelio, e, in parte, quella platonica del *Fedone*, nonché l'agostinismo moderno nella forma luterana o giansenista), che fa della filosofia una meditazione della morte, proclama che «l'uomo libero non pensa a niente meno che alla morte; e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita» (IV, prop. 67).

Da nessun filosofo, prima di Nietzsche e Freud, era venuta una denuncia così chiara dell'ipocrisia

della morale, una riabilitazione così netta della gioia di vivere da far pensare a una ripresa del modello eroico antico, con tutti gli eccessi della sua *pleonexia*. In realtà, Spinoza iscrive un modello iper-individualista di espansione nell'orizzonte del perfezionamento antropologico e gli impone la superiorità etica della democrazia come luogo della felicità comune, dove ciascuno è al riparo non solo dal dolore proprio, ma anche dagli effetti dell'infelicità altrui. Al di sopra di questo livello, dove il bene e il male sono perfettamente definibili, si apre una strada ulteriore e incondizionata di felicità.

Due forme di maturazione convergono nel raggiungimento di questo stato. La prima deriva dalla conquista di una dimensione intellettuale di tale chiarezza da permettere la comprensione intuitiva di ogni cosa singola in un sistema di relazioni. Per questa via si perviene ad una forma suprema di felicità, perché il massimo desiderio dell'uomo è il dominio intellettuale di se stesso e di tutte le cose (IV, appendice, cap. IV; V, prop. 10 con lo scolio): «da questo terzo genere di conoscenza scaturisce il più alto compiacimento della mente che possa darsi» (V, prop. 27). La seconda deriva dall'evoluzione affettiva di una passione privilegiata, l'amore, giunto al limite estremo della sua estensione. Quello che Spinoza chiama «amore intellettuale di Dio», in quanto è parte dell'infinito amore con cui Dio ama se stesso e, insieme, esprime il punto di vista della mente umana sul tutto, *coincide con l'amore per il genere umano*. Il filosofo lo assume come orizzonte della «nostra salvezza ossia beatitudine» (V, prop. 36 e scolio), per amare l'umanità come Dio l'amerebbe, *se fosse una persona*. Si capisce perché questo amore debba essere intransitivo, ossia non richieda di essere ricambiato (V, prop. 19): l'altezza del punto di vista raggiunto annulla ogni desiderio di *parte*, compreso il desiderio di reciprocità che ha un valore determinante nell'orizzonte societario. Letto in chiave politica, l'amore intellettuale di Dio si traduce in un'assunzione di responsabilità per il filosofo nei confronti del genere umano, indipendentemente dal fatto che (o proprio perché) le passioni che agitano gli uomini producono conflitti, odii, invidie e iniquità. Amando gli uomini, il filosofo raggiunge la perfezione antropologica e realizza la massima *utilitas* per se stesso come individuo; non avrebbe bisogno di un Dio-persona che lo ricompensi, se anche questo non fosse un assurdo che ripugna alla sua ragione: Dio non sarebbe più Dio.

Come colui che ha imparato bene una lingua è in grado di formulare infinite espressioni dotate di senso, così il filosofo gode della capacità di muoversi liberamente in un mondo che comprende e ama in ogni dettaglio.

Il confronto con l'ignorante, prigioniero dei suoi desideri, condannato all'agitazione perpetua e a «non possedere mai un vero compiacimento dell'anima» (V, scol. prop. 42; prop. 41 e scol.) non può che esaltare la ricchezza, la forza, la felicità di una condizione di piena consapevolezza e gioia di sé. Il saggio di Spinoza, come quello stoico, fa bene tutto ciò che fa; ma la sua superiore autosufficienza non è quella di un modello sapienziale separato e contrapposto alla stoltezza degli uomini; è il coinvolgimento sereno e partecipe di un educatore che resta uomo tra gli uomini.

Il confronto del percorso dell'*Etica*, in cui si delinea la condizione di felicità del saggio, con i due trattati di argomento politico può chiarire in che forma e in che misura questo ideale può considerarsi estensibile a tutti gli uomini.

Spinoza non si fa illusioni sulla possibilità di dominare in modo definitivo le tendenze passionali degli individui, e anche nel *Trattato politico* (ultimo lavoro, lasciato incompiuto, in cui sono riassunti e incorporati i risultati dell'*Etica* e del *Trattato teologico-politico*), esprime, paragonando le passioni alla tempesta, al tuono e ad altri fenomeni dello stesso genere (I, 4), la convinzione della

loro naturale necessità, da cui deriva la spiacevole conseguenza che «per natura, dunque, gli uomini sono nemici» (I, 14).

Non ci si può aspettare perciò che la condizione di felicità del saggio, delineata nel finale dell'*Etica*, possa costituire una meta ideale cui indirizzare concretamente gli sforzi delle moltitudini: «tutte le cose eccellenti sono difficili quanto rare» è l'ultima parola dell'*Etica*. Il progetto politico di Spinoza prevede però che l'*utilitas* (il modo con cui ciascuno pensa la sua via di accesso alla felicità) possa essere potenziata da un patto di garanzia reciproca, che è la forma razionale in cui può evolversi la logica degli appetiti. La democrazia è certo la forma più razionale di questo patto, ma essa richiede un'alta elaborazione *individuale* del consenso per diventare una pratica collettiva efficace di ricerca della felicità. Per questo Spinoza si confronta nel *Trattato politico* con tutte le forme di «patto» già sperimentate storicamente dall'umanità; per questo, nel *Trattato teologico-politico* (opera concepita in un'atmosfera di grandi speranze laiche), si misura con il modello dell'obbedienza e della fede, proposto dalle Scritture, dai profeti e dalla teologia. Le conclusioni cui giunge delineano un quadro di larga compatibilità nelle modalità di accesso, individuali e collettive, a una condizione più razionale e più felice. A livello sociale, che le regole ci siano e vengano praticate è condizione prioritaria per un innalzamento di qualità della vita. Il carattere eminentemente pratico ed educativo che Spinoza assegna ai dogmi della Scrittura e alle rivelazioni dei profeti lo induce ad accettarne la ragionevolezza (senza pretendere prove «scientifiche» di verità) e la funzionalità, all'interno di un quadro etico-politico di valori sociali condivisi. È certo più arduo accettare, «per mezzo del solo lume naturale», che l'obbedienza (valore cardine del modello educativo comune alle religioni rivelate), da sola, permetta l'accesso alla salvezza e alla beatitudine eterna. Spinoza si permette d'altronde di dubitarne, nelle conclusioni del capitolo 15 del *Trattato teologico-politico*. Ma che il significato morale degli insegnamenti rivelati risulti in pieno accordo con la ragione permette di accettare che l'obbedienza sia, in un certo senso, una virtù: cioè, nell'ottica di Spinoza, che essa potenzi indirettamente le ragioni gioiose della vita, promuovendo la compatibilità di tutti gli sforzi individuali indirizzati alla felicità.

Ciascuno avrà, dunque, una felicità adeguata alla sua potenza e alla sua prospettiva di vita. Ed è vero sia per l'uomo che pratica, per obbedienza, un'onesta regola di vita, sia per il saggio, interamente libero di agire secondo ragione, quanto afferma la proposizione conclusiva dell'*Etica* (V, 42): «La beatitudine non è premio alla virtù, ma è la virtù stessa; e noi non godiamo di essa perché reprimiamo le libidini, ma proprio perché godiamo di essa possiamo frenare le libidini».

4. Leibniz: punti di energia cosmica, voci dell'armonia.

Il concetto di armonia ha un ruolo chiave nella filosofia di Leibniz e determina a tutti i livelli la possibilità per l'uomo di accedere alla felicità. L'armonia riguarda l'intero universo, come manifestazione infinita di Dio, ma è anche il modo di essere di ogni unità complessa nel suo ordine interno e nella sua tendenza verso la perfezione; è, in modo forte e peculiare, garanzia ontologica dell'individualità, proprio in quanto ne modella dall'interno la connessione col Tutto. Sta in questa tensione la prospettiva di felicità più ottimistica e grandiosa concepita nell'età moderna, a partire dalla centralità dell'individuo come fonte energetica dell'azione.

Leibniz lavora fin dalla sua tesi di baccellierato per dare all'individualità il ruolo di un principio autonomo nell'ordine dell'universo. Quando matura il suo distacco dall'atomismo epicureo, Leibniz

denuncia l'inadeguatezza di un modello di spiegazione di tipo «aggregativo» per tutte le forme di unità organica e vitale: l'unità di azione, in cui si riconosce la volontà di un individuo, resterebbe incomprensibile. Ed è in nome dell'inscindibile dinamica, di cui è sede l'individualità, che egli oppone all'epicureismo l'idea di una forza armonica unificante, come qualcosa di «analogo al sentimento e alla tendenza» (*Nuovo sistema della natura*, § 3. Questo testo, del 1695, racchiude una lunga elaborazione maturata soprattutto nel carteggio con il giansenista Arnauld, già sintetizzata nel «piccolo» *Discorso di metafisica* del 1686).

L'atomismo spirituale di Leibniz vede negli individui punti di osservazione capaci di esprimere da un'unica angolatura prospettica l'intero universo, «punti metafisici» da cui scaturisce la potenza dell'azione (§ 11). Già nella logica di Guglielmo di Ockham, cui Leibniz si ispira, rettificando l'impianto aristotelico, gli individui apparivano come principî irriducibili, come i soli esseri dotati di autentica realtà in un mondo di aggregati artificiali (per esempio l'esercito, la Chiesa, che sono in realtà solo entità sommatorie di individui); ma Leibniz vi aggiunge la modernità di un'istanza energetico-espansiva; e non c'è nulla che egli difenda quanto il carattere spontaneo e creativo dei centri di forza individuali, nell'elaborazione sistematica del suo modello di armonia.

La perfezione negli individui è, per Leibniz, un'istanza progressiva che ha lo stesso respiro infinito della potenza di Dio e se ne distingue solo perché ogni «piega» della bellezza dell'universo ha bisogno del tempo per rispecchiarsi ed esprimersi compiutamente nella prospettiva individuale (*Principî della Natura e della Grazia fondati sulla ragione*, §§ 12 e 13). Vista dal lato dell'armonia, questa rifrazione infinita può essere letta come un'immagine grandiosa dell'estetica barocca (Gilles Deleuze).

All'interno di ciascun punto di vista, l'opacità è, in molti sensi, il limite interno dello sviluppo: se l'attività è espressione della realtà di un individuo, il suo grado di perfezione dipende dalla chiarezza e dalla distinzione del suo sguardo sulla realtà, che gli consente di appropriarsi anche del senso della sua stessa azione, in modo più o meno comprensivo delle sue implicazioni con l'armonia del Tutto.

Come un programma di sviluppo, l'algoritmo qualitativo della sostanza infinita è iscritto nell'individualità e ne costituisce il *destino* virtuale. In questo senso dinamico, possiamo comprendere perché, per Leibniz, la *nozione completa* di un individuo includa tutti i possibili fatti della sua vita: questa appare come l'estrinsecazione di una predisposizione, completamente interiorizzata, all'ambito di relazioni progettato da Dio. Ogni goccia d'acqua è un punto di rifrazione dell'armonia del tutto in questa grandiosa immagine dell'universo; la libertà individuale è quella *interpretativa* di un musicista, nell'ambito di una polifonia concertata di voci: «rispetto alla concomitanza che io sostengo, essa è simile a quella che ci sarebbe tra diverse orchestre o cori, che eseguano separatamente le loro parti e siano collocate in modo che non si vedano e neppure si odano e che, nondimeno, possano accordarsi seguendo le loro note, ciascuna le proprie, di modo che chi li ascolta vi trovi un'armonia meravigliosa e molto più sorprendente che se vi fosse una connessione fra loro» (*Lettera del 30 aprile 1687 ad Arnauld*).

Ma, se si prova a tradurre la logica di sviluppo virtuale della sostanza spirituale in un complesso analitico di predicati, definibile a priori, si rischia di distruggere il carattere spontaneo e creativo della sua forza; l'appartenenza di un determinato predicato a un soggetto (un fatto possibile della sua vita) non solo non è deducibile a priori, a livello umano, per l'infinità dei passaggi che richiederebbe, ma, in un certo senso, neppure dal punto di vista di Dio, che non coincide con quello

in cui avviene la determinazione dell'individuo. Dio è capace di vedere perfettamente le connessioni dei termini di questo e di tutti i mondi possibili, perché comprende l'intera serie delle implicazioni di ogni singolo atto (*Saggi di teodicea*, III, § 360), ma l'inclusione reale dei predicati in un soggetto è effetto di una libertà interpretativa che appartiene ai singoli. Nessuno è in grado di prevedere in dettaglio le possibili modalità di sviluppo delle *partiture* individuali. Possiamo solo immaginare che, in un ipotetico *palazzo dei destini* (è l'immagine conclusiva della *Teodicea*, III, §§ 405-17, elaborata a partire dal *De libero arbitrio* di Lorenzo Valla), ciascuno sceglierebbe proprio la vita e la serie di atti che gli aprono progressivamente il suo specifico orizzonte.

4.1. Leibniz: disposizioni e inquietudine verso la perfezione.

Prendendo posizione, contro Locke, a favore dell'innatismo, Leibniz insiste sul suo carattere *disposizionale* rispetto all'esperienza; all'immagine lockeana della mente come *tabula rasa* oppone quella delle venature nascoste nel marmo, in cui si cela una figura che si scopre soltanto lavorando di scalpello (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, p. 47 e p. 82); una parte di questo patrimonio virtuale potrebbe non giungere mai alla luce in questa vita, restando tuttavia possibile «in un altro stato» (p. 76).

La libertà del singolo, chiave di un immaginario gioiosamente espansivo dell'individualità, è dunque garantita dal fatto che il patrimonio di disposizioni di ciascuno non è mai interamente dispiegato nell'attualità: nella dimensione dell'infinito, che appartiene a Dio quanto al più piccolo «punto di vista» sull'universo, le potenzialità possono sempre svilupparsi ulteriormente, in un tessuto di compatibilità che definisce percorsi, ma che non ha limiti precostituiti. Mantenendo l'immagine di un'unità polifonica per l'*armonia prestabilita*, si tratta semmai di pensare alla possibilità di sviluppi virtuosistici dei ruoli individuali, più alla maniera di una *jazz band* che di una sinfonia di Mozart.

Attratti dalla *causa finale* della loro perfezione, gli individui non vanno all'automatica esecuzione di un programma, ma si muovono nel senso prospettico *aperto* dal loro sviluppo; e, se la prospettiva è infinita, questo cambia il senso (aristotelico) della parola perfezione. Non la chiusura finalistica di un termine ultimo, ma *gradi* di perfezione possibile costituiscono dunque l'orizzonte dell'individuo.

Per quanto noi «siamo innati a noi stessi, per così dire» (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, p. 47), per quanto la teoria platonica della reminiscenza sia tutt'altro che «incompatibile con la ragione pura e semplice», esiste un limite interno di opacità che separa la coscienza che abbiamo di noi da ciò che realmente siamo e irripetibilmente saremo come individui; l'*inconscio* avviluppa gran parte delle nostre percezioni in una nebulosa indistinta, simile al muggito del mare in sottofondo (immagine ricorrente), che non si impone con l'intera sua forza alle modeste nostre capacità attuali di avvertire qualcosa in modo distinto. Ma il complesso di piccole percezioni, di cui non ci accorgiamo, costituisce il tessuto continuo in cui si determinano i moventi delle nostre azioni, e il fatto che non ne siamo consapevoli ci rende in parte estranei a noi stessi; ci rende cioè meno *attivi*, nel senso che Leibniz attinge probabilmente dall'*Etica* spinoziana. L'opera è discussa puntigliosamente in appunti di minuziosa critica, concernente soprattutto la libertà di Dio, la pluralità delle sostanze e gli effetti deterministici del sistema spinoziano, ma mai rivolta ad aspetti decisivi della dottrina degli affetti; gli *Appunti* sono del 1676, relativi al periodo in cui prende visione dell'*Etica* nel corso di un viaggio in Olanda.

L'unione confusa di piccoli desideri inconsapevoli può spiegare quell'*inquietudine*, l'*uneasiness*,

di cui Locke non riusciva a rendere ragione, mantenendo il primato della coscienza (*Nuovi saggi*, pp. 157-60 e pp. 180-82); in quell'inquietudine risiede, per Leibniz, tutta la ricchezza e la forza cui la coscienza potrà attingere solo col tempo. Il concetto cambia dunque di segno, rispetto al «disagio» lockeano, sostituendo in parte la coscienza nel ruolo di promozione attiva del perfezionamento e della felicità: il passaggio dall'inconscio alla coscienza diventa, più precisamente, il luogo della progressione individuale, la prospettiva aperta sulle potenzialità di bene e di gioia che appartengono al destino di ciascuno.

Il piacere è interamente riscattato, nella prospettiva della felicità, come segnale recettivo, da parte della coscienza, di una percezione dotata di armonia. Il suo rapporto estetico con l'ordine e la bellezza è espresso da Leibniz in numerosissime formulazioni, la più significativa delle quali è forse quella contenuta nel breve scritto, frammentario ma coerente, *La felicità*: «La Felicità è uno stato durevole di piacere» e «il piacere è <una conoscenza>, [un] sentimento del <la> perfezione, non solo in noi, ma anche in altri, perché allora si eccita ancora qualche perfezione <in noi>»; «amare significa trovare piacere nella perfezione altrui»; «i piaceri dei sensi che più si avvicinano ai piaceri dello spirito <e sono i più puri e i più sicuri> sono quelli della musica e quelli della simmetria, gli uni delle orecchie, gli altri degli occhi, poiché è facile comprendere le ragioni dell'armonia o di questa perfezione che ci dà piacere»; «si è felici quando si ama Dio ... Ma non si potrebbe amare Dio senza conoscere le sue perfezioni o la sua bellezza ... le meraviglie della ragione e della natura» (pp. 579-781). Gli stessi temi si intrecciano con quelli del sapere intellettuale, della simpatia emotiva e del piacere della virtù in un altro breve scritto, *Sulla felicità*. Che l'armonia sia in noi o in altri non ha molta importanza: anche la bellezza di un altro, con cui potremmo essere in rapporto di rivalità, suscita in noi un piacere inevitabile, che si mantiene tanto più alto e vivo quanto più riusciamo a salvaguardare la libertà del sentimento estetico, separando l'aspetto puramente contemplativo dalle ragioni secondarie di piacere che possono esservi associate. In ciò consiste la superiorità dei piaceri dell'intelletto, direttamente connessi al piacere della perfezione, rispetto ai piaceri legati al benessere fisico e alla stima sociale, che possono offuscare la purezza dei primi e causarne la perdita.

L'attrazione profonda per la *propria* perfettibilità resta l'elemento-guida della psicologia leibniziana, la chiave di un ottimismo che guarda alle potenzialità di sviluppo, su scala cosmica, di una progressione infinita e non si lascia ingabbiare da bilanci del bene e del male fissati staticamente sul presente. Nei *Saggi di Teodicea* (1710), Leibniz si fa avvocato di Dio, difendendo la causa della bontà senza ombre e senza limiti della creazione, contro Bayle, che, nel 1697, aveva riaperto il dibattito sulla positività del male, sulla sua reale presenza, fisica e morale, nel mondo (*Dizionario storico-critico*, voci «Manichei» e «Pauliciani»). Leibniz non si limita a riprendere gli argomenti di Agostino contro i Manichei (evocati da Bayle), per confutare la tesi doppiamente blasfema di un Dio malvagio o impotente: l'inconsistenza del male (semplice limite negativo alla potenza del bene, nella visione di Agostino) è dinamicamente rovesciata nella tesi che il creato tende inesorabilmente verso il meglio (la forma in cui il bene esiste per noi), includendo il male anche nel migliore dei mondi possibili (il nostro), come limite interno alla sua espansione perfezionista (*Saggi di Teodicea*, I, §§ 20-25). Leibniz definisce così un modello recepito come novità filosofica dai *Mémoires de Trévoux* (1737): «l'ottimismo», come criterio interpretativo di ogni aspetto della realtà, visto nella sua tensione al meglio. Il meglio è, da un lato, da misurare sul versante storico della concatenazione di eventi che produce la ricchezza della civiltà (III, §§ 414-17); dall'altro è la «speranza della felicità

futura», valida per ciascun individuo, nella prospettiva della vita eterna (*Osservazioni sul libro Origine del male del Signor King*, § 27). Non si tratta di un'ottusa fiducia nella bontà *immediata* del mondo, come apparirà piú tardi a Voltaire. L'ottimismo del divenire sfugge tanto all'ingenuità del *tutto è bene*, quanto all'acquiescenza del fatalismo.

Nel *migliore dei mondi possibili*, ciascuno ha dentro di sé ricchezza e perfezione *in fieri*, ma nessuna garanzia di attualizzazione automatica; ciascuno è portatore di un'irriducibile individualità, secondo la celebre tesi della *Monadologia*, per cui ogni *monade*, ogni individuo, non può essere mutata dall'esterno, non ha «né porte, né finestre» (*Monadologia*, prop. 7, 9, 11); e, di essa, deve curare lo sviluppo espansivo, unico nel suo genere e, realisticamente, senza alternative nell'economia del Tutto. La perfezione è un obbligo di realizzazione nei confronti di se stessi e del mondo nello stesso senso in cui è la fonte di ogni autentico piacere, di ogni forma non illusoria di felicità. Leibniz non concede alcun alibi ai lettori fatalisti dell'armonia prestabilita: contro ogni forma di provvidenzialismo stoiceggiante è diretta la confutazione radicale del «sofisma pigro» (antico o maomettano che sia), secondo cui l'adesione alla necessità del fato comporta una sorta di acquiescenza ad ogni eventualità (*Saggi di Teodicea*, II, § 55; anche § 67, dove condanna il necessitarismo di Hobbes e di Spinoza). La pigrizia è per Leibniz una colpa nei confronti dell'armonia universale e la virtù non è che la cura di sé nella forma espansiva di un infinito perfezionamento. Se confrontiamo la teoria degli affetti di Leibniz con quella spinoziana, l'unica differenza veramente significativa sta nel rilievo dato alla noia e all'inattività come passioni negative. Leibniz, da filosofo iper-individualista, colpevolizza chi non si cura abbastanza della sua perfezione piuttosto che l'invidioso, l'individuo incattivito dall'impotenza, incapace di stabilire un rapporto gioioso con gli altri, che figura come modello negativo per Spinoza. Curiosità, meraviglia, attenzione, considerazione, audacia, figurano come tratti caratteriali positivi, quasi predisposizioni al successo nella ricerca della felicità, mentre il desiderio ricompare in connessione con la forma migliore e piú salutare della gioia. Se, infatti, quest'ultima è «senza desiderio», «induce, per così dire, un certo torpore»; solo «alla gioia mista al desiderio» Leibniz è disposto ad attribuire gli effetti positivi che Cartesio collegava genericamente alle passioni generose della gioia e dell'amore. I *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* si concludono significativamente con un'immagine di felicità in tensione, accessibile e inafferrabile insieme, per chiunque senta dentro di sé il pungolo della perfezione: «la nostra felicità quindi non consisterà mai, e non deve consistere in una gioia completa, nella quale non vi sarebbe piú nulla da desiderare e che renderebbe stupido il nostro spirito, ma in un progresso perpetuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni» (§ 18, p. 282).

5. L'«io odioso» di Pascal, sullo sfondo libertino.

Per chi considera l'individualismo un paradigma essenziale della modernità, è particolarmente interessante analizzare il conflitto che contrappone i teorici della soggettività, come principio fondativo, e i denigratori dell'io.

Tra i primi bisognerà collocare non solo i sostenitori di una soggettività naturale, empirica ed edonista, e i metafisici dell'individualità, ma anche chi esprime posizioni di separatezza e di solipsismo, nella prospettiva estremizzata poi da Sade, in cui si può leggere una deviazione matura dell'immaginario individualistico occidentale. Il pensiero libertino (che non ha certo alcun rapporto di filiazione diretta con la deriva di Sade) aveva dato forse il primo impulso ad almeno due tipi di

atteggiamenti rilevanti per la formazione di un'immagine estrema dell'orgoglio individuale: la voracità intellettuale che attrae in un'ampia area di dibattito personaggi di diversa provenienza, interessati a sviluppare in luoghi privati di socialità la loro passione per il sapere; la critica, di matrice scettica, verso le dottrine filosofiche, l'etica e i costumi tradizionali, espressa anche (ma solo da alcuni) in comportamenti pubblici anticonformisti ed irriverenti. Théophile de Viau e l'italiano Vanini, condannati uno al rogo, l'altro all'esilio, rispettivamente nel 1619 e nel 1625, caratterizzano una fase di conflitto aperto con le istituzioni.

Collocando nell'area del libertinismo erudito della prima metà del '600 anche la riabilitazione dell'epicureismo operata da Gassendi, otteniamo un quadro di presenze culturali eterogenee, che poteva però apparire solidale e allarmante agli occhi di chi temeva i successi della coscienza individuale come mascheramento illusorio della miseria esistenziale umana.

L'immagine giansenista dell'uomo, messa a punto, nella prima parte del secolo (1617-35), con lo scambio di idee tra l'abate di Saint-Cyran e Giansenio, vescovo di Ypres, è una riproposizione forte e aggressiva dell'uomo di Agostino, irrimediabilmente compromesso dal suo originario peccato di orgoglio. Essa costituisce un punto di vista di estrema intransigenza critica verso ogni tipo di conciliazione o di indulgenza per le forme umane di «grandezza»: contrasta il «lassismo» dei Gesuiti e l'ossequio della Chiesa ai potenti della terra, il moderno pelagianesimo, l'idealismo aristocratico, qualunque atteggiamento culturale che conservi credibilità alla stima che ogni individuo vorrebbe avere di sé; perfino la pratica intensa dell'orazione e degli stati di esaltazione mistica che ne derivano sono sospettati di costituire un rifugio alle fantasie inconse di grandezza, scambiate per autentico sentimento della Grazia. I grandi pensatori che svilupperanno questa tematica, Arnauld, Pascal e Nicole, approderanno ad un'immagine «odiosa» dell'io, che è l'esatto rovescio del tipo umano caratterizzato dall'orgoglio intellettuale: «L'io è odioso ... è ingiusto in sé, perché si pone al centro di tutto; è spiacevole per gli altri, perché vuole asservirli: poiché è il nemico e vorrebbe essere il tiranno di tutti gli altri» (Pascal, *Pensieri*, 455). All'interno di questa diversa lettura dell'uomo, strategie cognitive simili cambiano segno: Pascal, erede, a suo modo, dello scetticismo di Montaigne, sperimenta i limiti della ricerca intellettuale e della filosofia per ricavarne un effetto di umiliazione della ragione. La grandezza dell'uomo sta nel fatto che egli «si riconosce miserabile (397; anche 416 sul circolo grandezza e miseria) e questa consapevolezza è l'unico vero privilegio dell'essere pensante: «Il pensiero costituisce la grandezza dell'uomo» (346); «l'uomo non è che un giunco, il più debole della natura; ma è un giunco pensante» (347). Per il resto, l'io è concetto del tutto inconsistente, pronto a sgretolarsi insieme agli effimeri sostegni del suo orgoglio: «inutilmente si cercherebbe nel suo modo di essere un motivo per amarlo: ciascuno ama nell'altro qualità transitorie e apparenti» (323). Ma, paradossalmente, proprio l'insaziabile ricerca di gloria dell'io, testimoniando un'incolmabile insoddisfazione di sé (404) può segnalare una via d'uscita: si tratta di abbracciare fino in fondo il modello del «Dio umiliato», che il cristianesimo audacemente propone additando Cristo in croce (468), e praticare l'odio per se stessi. Pascal intende alla lettera l'incompatibilità agostiniana tra amare se stessi e amare Dio e lo ritraduce nel precetto: «bisogna amare solo Dio e odiare solo se stessi» (476), perché «se c'è un Dio, bisogna amare solo lui e non le creature effimere» (479). Cercare la felicità dentro di sé, come insegnano gli stoici, è illusorio; cercarla fuori di sé, nei piaceri, è puro *divertissement*, divertimento e dispersione che consiste nel distrarsi dalla consapevolezza di ciò che siamo realmente. Tutti i precetti dei filosofi che ci invitano a rientrare in noi stessi non basterebbero a contrastare il potente impulso delle «cose che ci spingono

fuori di noi» (464). Ma «la felicità non è né in noi, né fuori di noi. È in Dio, sia fuori che dentro di noi» (465). Erano consapevoli dell'inutilità della filosofia, secondo Pascal, i grandi filosofi del passato come Platone e Aristotele, che si occuparono di temi apparentemente seri, come la politica, solo per gioco, forse per mettere un po' d'ordine in una «gabbia di matti [*hôpital de fous*]», ma, come tutti, non pensavano che a divertirsi con gli amici (331). La proiezione irriverente, che attribuisce ai due massimi filosofi dell'antichità una doppiezza libertina, è tutt'uno con l'intenzione di Pascal di degradare in commedia ogni pretesa di prendere sul serio gli affari umani. La sua soluzione è radicalmente solitaria e anti-eudaimonistica. Gli risponderà, senza mai nominarlo, il più raffinato cultore dell'epicureismo, il libertino Saint-Évremond, rovesciandone la diagnosi. Il *divertissement* è per lui il migliore strumento per mettersi in una felice condizione e anche, più sottilmente, per essere un po' superiori a se stessi: «Per vivere felici bisogna riflettere poco sulla vita, ma uscire spesso fuori di se stessi, e tra i piaceri offerti dalle cose esteriori, sottrarsi alla cognizione dei propri dolori. I divertimenti traggono il loro nome dalla diversione che consentono di fare dalle cose che rattristano e preoccupano a quelle piacevoli e gradevoli» (*Sur les plaisirs*, p. 89).

Per Pascal, invece, si tratta, seguendo Giovanni (*Prima lettera*, 2, 16), di abbracciare l'infelicità, sfuggendo ai tre desideri dominanti che animano la ricerca umana di piacere: quelli della carne (*libido sentiendi*); quelli «degli occhi» della mente (*libido sciendi*); quelli dell'orgoglio (*libido dominandi*) (458; 460). Il confronto con l'infinito, che esaltava le aspirazioni alla perfezione nei pensatori metafisici dell'individualità, produce in Pascal un effetto di annichilimento che investe il pensiero dell'uomo, il suo senso di sé, i suoi desideri di vita e di felicità. Da questo abisso scaturisce l'idea di una «scommessa», giocata contro un numero imprecisabile di probabilità negative, puntando su quella che è forse «una sola» a nostro favore (sul tema verte il lungo e complesso pensiero 233): credere che c'è un Dio e che ci ama, significa puntare su questa unica probabilità tutte le proprie risorse, accettando fino in fondo la miseria dell'io e l'annichilimento delle sue pretese. L'argomento, insinuante, fondato su una sfiducia radicale nel valore dell'uomo, è che, in fondo, non abbiamo nulla da perdere e che vale la pena di rischiare una posta irrisoria contro il valore infinito dell'improbabile vincita. Gli anti-pascaliani dei tempi a venire non mancheranno di sottolineare il basso opportunismo dell'argomentazione e l'implicito insulto (senza dubbio voluto da Pascal) alla meschinità della natura umana.

Nella *Lettera sull'entusiasmo* (sezione IV), Shaftesbury compatisce come «malinconico» questo modo di aderire alla religione senza avere un'autentica fiducia nella bontà di Dio e ne denuncia l'implicita ingiuria per la divinità: chi scommette sull'esistenza di Dio è come un mendicante che dà titoli altisonanti a chi non conosce per timore di inimicarsi qualcuno che potrebbe essere un uomo di potere. Nello stesso senso, Voltaire, alla voce «Entusiasmo» del *Dizionario filosofico*, ridicolizza il fachiro, che immagina di costringere Dio in un patto di obbligazione con lui, caricandosi di «catene pesanti cinquanta libbre».

Ma per rimuovere la scena della scommessa occorre rispondere a un dubbio esistenziale ormai inserito, come una spina nel fianco, nel corpo atletico dell'individualismo occidentale.

6. L'ottimismo inquieto di Malebranche.

Pascal portava alle estreme conseguenze l'opposizione agostiniana tra amore di Dio, spinto fino al disprezzo di sé, e amore di sé, spinto fino al disprezzo di Dio, per salvare, della mostruosità

ipertrofica dell'io, solo la sua infinita capacità di sofferenza, luce paradossale di speranza nell'abisso mortale dell'egocentrismo.

Ma non era questa l'unica lezione che il modello agostiniano poteva fornire alle istanze di senso della modernità. È Malebranche, nella seconda metà del secolo, a trarre nuova linfa dall'analisi agostiniana dell'interiorità, ricucendo lo strappo pascaliano tra ricerca di sé e ricerca di Dio, e affidando all'inquietudine un ruolo assai più benevolo nell'interpretazione del narcisismo e dell'eudaimonismo moderni.

I tempi sono ormai maturi anche per superare la frattura tra corpo e anima, per ripensare l'antropologia a partire dall'intreccio psico-fisico di tensioni che costituisce l'individualità. Cartesio, pur prigioniero del suo dualismo ontologico e limitato dall'idea del carattere puramente meccanico dei movimenti del corpo, aveva fornito la chiave metafisica per avvicinare i due mondi della carne e dello spirito e con l'analisi delle passioni (sollecitate dal corpo, sollecitanti per l'anima) aveva aperto prospettive nuove alla ricerca antropologica. Il modello inerziale del movimento fisico poteva imporsi, con grande potenza metaforica, anche ai moti dell'anima: Malebranche vi innesta l'inquietudine agostiniana, leggendo la traccia di uno sviluppo parallelo, se non concorde, nella dinamica dei due campi di forza, e, dietro di essi, l'unità del volere onnipotente di Dio nel determinare ogni moto, nel corpo e nell'anima dell'uomo: «Ora mi pare che le inclinazioni degli spiriti stiano al mondo spirituale come il movimento sta al mondo materiale», scrive nella *Ricerca della verità* (IV, I, I, p. 364); e con più precisione nel *Primo chiarimento sulla ricerca della verità*: «Il movimento d'amore, che Dio imprime senza posa in noi, non aumenta e non diminuisce, sia che noi amiamo o non amiamo attualmente; voglio dire, sia nel caso che questo movimento naturale d'amore sia oppure non sia determinato da qualche idea del nostro spirito»; esso si mantiene, cioè, inerzialmente, esattamente come avviene per la legge della conservazione del moto nel mondo fisico (p. 22; *Ricerca della verità*, V, I, p. 457).

La traduzione di Agostino in lingua moderna presiede così all'assunzione del movimento a fondamento dell'essere intero dell'uomo, permettendo di avvicinare, sulla linea di un finalismo possibile, tensioni tipologicamente e fenomenologicamente diverse. L'avvicinamento dei movimenti del corpo e dell'anima presenta molti problemi di sistemazione teorica interna, ma non è solo una suggestione: con esso Malebranche rivendicava la bontà sostanziale, la legittimità ontologica di ogni desiderio, spingendo la sua lettura di Agostino in rotta di collisione con quella punitiva e disperante proposta dal giansenismo. Si trovava così a lavorare nella stessa prospettiva di ottimismo metafisico in cui Leibniz collocava il suo esplosivo modello di dinamismo psichico, graduato sull'infinito. L'*inquiétude* è il centro comune dei loro pensieri e delle loro speranze sull'uomo.

Per Leibniz, come si è visto, l'analisi dell'*uneasiness*, il disagio lockeano, apriva la strada a una lettura dell'inconscio come luogo interiore dell'alterità divina, serbatoio potenziale dell'ulteriorità dell'individuo, garanzia di originalità del suo sviluppo. Per Malebranche il terreno di analisi più interessante resta ancora quello, tormentato, della coscienza, dove si situa ogni scelta di indirizzo della volontà, dove si annida il rischio della dispersione di un patrimonio energetico originariamente pensato per il perfezionamento dell'individuo. L'inquietudine ha sempre una valenza intrinsecamente positiva, ontologicamente connessa alla tensione essenziale impressa dal creatore nel mondo; essa è parte ed espressione (dal lato delle creature) di quell'amore assoluto con cui Dio ama se stesso (*Ricerca*, IV, I, I) e tutto ciò che da lui proviene; ha la stessa matrice del movimento con cui ogni essere si conserva e tende ad avvicinarsi alla forma voluta per lui. «Le *passioni* dell'anima sono

impulsi dell'autore della natura che ci portano ad amare il nostro corpo e tutto quel che può essere utile alla sua conservazione; come le *inclinazioni* naturali sono impulsi dell'autore della natura che ci portano soprattutto ad amarlo come sommo bene e come nostro prossimo senza rapporto con il corpo» (V, I, p. 459). Il pericolo con cui la libertà del volere umano deve quotidianamente fare i conti sta tutto nella possibilità di sbagliare indirizzo, di deviare verso obiettivi secondari e falsi la volontà di bene che anima dal profondo ogni ricerca umana di felicità. Tanto la curiosità, quanto l'amore di sé, le due più importanti inclinazioni naturali, vanno interpretate all'interno di questa dimensione a rischio che è il campo di scelta esistenziale dell'uomo: la curiosità, sempre diretta alla ricerca di qualche bene, tende ad amare ciò che è nuovo o lontano (IV, III, I), per rispondere all'inquietudine dell'anima, disperdendosi spesso nella sopravvalutazione dei suoi oggetti; l'amore di sé scivola con estrema facilità nel narcisismo egocentrico e vano, fraintendendo il suo giusto compito nell'economia dell'anima. Ma non c'è nulla di sbagliato nel loro orientamento a sostegno dell'individualità, del suo sviluppo intellettuale ed etico: il volere di Dio nel mondo si realizza proprio *attraverso* il perfezionamento individuale, che non richiede alcun sacrificio sul piano dell'autoriferimento o del piacere, ma solo un uso attento dell'inquietudine e un *amor sui* continuamente proiettato verso la propria forma migliore. L'alto senso di sé, che per Pascal rappresentava la fonte unica di ogni perversione, è dunque per Malebranche la migliore tutela per quel bene che ciascuno di noi è agli occhi di Dio. Sono le forme dell'amore di sé a fare la differenza: quella limitata e autoconservativa, che si esprime nel desiderio del «benessere» (cioè nella ricerca di piaceri, senza distinzioni), è chiaramente inferiore a quella dinamico-intensiva che Malebranche chiama «amore dell'essere» e che implica un continuo lavoro di perfezionamento su se stessi (IV, V, II, pp. 391-93); l'«amore di compiacenza», che Dio prova legittimamente per sé, va riservato evidentemente solo a lui; ma è del tutto lecito l'«amore di benevolenza» che dedichiamo a noi stessi, come parti del suo essere (*Terza lettera a Padre Lamy*, pp. 163-65). Anche il teologo protestante Abbadie (*L'art de se connoître soi-même*, 1692) aveva proposto la stessa soluzione, avviando l'amore perfezionista di sé sulla linea di fuga dell'infinito. Se l'inquietudine è il pungolo che Dio ha voluto porre dentro di noi perché non potessimo accontentarci mai prima di averlo trovato, non è logicamente possibile un *eccessivo* amore di se stessi: «Questa insaziabile avidità del cuore non è un male». «Se è dunque necessario che il vuoto del nostro cuore non sia riempito per nulla dalle creature, è necessario che noi desideriamo infinitamente: cioè che amiamo senza misura noi stessi. Perché amarsi, significa desiderare la propria felicità» (p. 208). L'uomo non ama mai troppo se stesso, ma si può «amare male» (p. 214).

La legittimazione dell'amore di sé in nome del perfezionismo non si limitò a disperdere gli effetti depressivi della visione pascaliana nella cultura spiritualista francese di matrice agostiniana. La valorizzazione dell'inquietudine poteva anche fare a meno del supporto metafisico di un Dio attivo nella coscienza o nascosto nell'inconscio. Condillac (seguito da Helvétius e da d'Holbach) collocherà il piacere del perfezionamento in un quadro rigorosamente sensista, recuperando in parte lo schema lockeano e arricchendolo con l'idea del piacere di esercizio: lo si vedrà scaturire dall'esperienza, che si struttura progressivamente, partendo dai bisogni elementari, sulla base del meglio, utilizzando la memoria per liberare l'immaginazione e produrre scenari di felicità sempre più ambiziosi.

1. *Amore di sé e socialità.*

Hobbes aveva spezzato il legame tra l'individuo e la specie, mostrando come l'amore di sé (nelle sue forme semplici e complesse) e il desiderio di potere sulle cose e sugli uomini fossero i motivi dominanti dell'agire e i soli criteri di spiegazione del sistema di relazioni. L'emergere di un modello di individuo come soggetto orientato dalle proprie passioni ad un'azione aggressiva e conflittuale, priva di vincoli morali, non sostenuto da meccanismi naturali di autolimitazione, poneva problemi di ridefinizione antropologica a chi contava su una tendenza naturale alla socialità per innestare la morale sui vincoli di specie. Il primato dell'individualità sulla specie apriva la strada all'affermazione delle passioni autoreferenziali legate al potere, al denaro, ai beni, alla superiorità sociale come positivi veicoli di affermazione; ma non garantiva più l'esistenza di una società ordinata, pacificamente gerarchica, capace di dare a ciascuno uno spazio di felicità (reale o fittizia). Dalla cultura inglese e da quella francese arrivano diverse risposte.

Non si poteva far finta di nulla: l'affermazione del primato dell'individualità, dell'amore di sé, della ricerca del piacere e della felicità come fini fondamentali dell'uomo era stata sancita con una consequenzialità che il pensiero moderno non poteva sottovalutare.

Si doveva tentare di mostrarne la compatibilità con l'agire orientato al benessere comune, valorizzando, attraverso un lavoro di ricucitura concettuale, il legame «morale» tra l'individuo e il gruppo, tra la felicità e la virtù; mostrando come gli uomini, pur guidati dall'amore di sé, possano ricercare la loro felicità terrena (fatta di tranquillo riposo della mente, o di progresso continuo nel piacere, o ancora di perfezionamento delle facoltà) senza diventare né egoisti né diffidenti.

Piú strade vengono percorse, arricchendo il dibattito di analisi e proposte teoriche che mescolano il passato con le nuove acquisizioni della ricerca filosofica. In particolare, molte ricerche si indirizzano a mostrare (su base empirica o ricorrendo al senso comune e cercando comunque di sfuggire all'innatismo) l'esistenza di disposizioni naturali alla socialità, o come forme dell'amore di sé oppure come espressione di motivazioni ad esso esterne o alternative.

Dal momento in cui venivano messi in discussione i fondamenti della tradizione politico-giuridica di matrice scolastico-stoica, che aveva dominato il dibattito sull'origine della giustizia, si riproponeva il conflitto tra i sostenitori della natura *sociabile* dell'uomo, fondata sull'idea dell'esistenza di principî naturali di giustizia e i sostenitori dell'origine della giustizia dal calcolo razionale, generato da una condizione di bisogno e di debolezza (tesi epicurea e scettica).

Nell'antichità questo conflitto era stato messo in scena da Cicerone nel *De republica* (e anche nel *De finibus*). In quel contesto si scontravano, secondo gli intenti ciceroniani, la posizione di Carneade

(accademico scettico del II secolo a. C.) che riconduceva l'azione dell'uomo al solo movente egoistico e utilitario dell'autoconservazione, e la posizione di matrice stoica, che considerava l'amore di sé all'origine di una naturale tensione altruistica e solidale (secondo la versione gradualista dell'*oikeiosis*). Nella prima prospettiva, la giustizia sociale ha un'origine esclusivamente convenzionale, coerente con il raffinato probabilismo di Carneade, ma incapace di garantire, agli occhi di Cicerone, la tenuta morale degli uomini (raramente giusti per natura, alla maniera di Socrate); nella seconda, la giustizia trova il suo fondamento nella disposizione morale dell'uomo, che impone, con l'importante supporto coercitivo delle leggi, di conservarsi come soggetti razionali rispettando le regole della socialità naturale, le stesse che presiedono all'armonia cosmica. La posizione di Cicerone media tra questi due atteggiamenti (mantenendo la priorità della natura sociale dell'uomo): «La repubblica è ... cosa del popolo, ed il popolo poi non è qualsivoglia agglomerato di uomini riunito in qualunque modo, ma una riunione di gente associata per accordo nell'osservare la giustizia e per comunanza d'interessi. La prima causa poi di siffatto riunirsi non è tanto la debolezza, quanto una specie di istinto associativo naturale» (*De republica*, 1.25.39). A Cicerone preme sostanzialmente fissare che la ragione fondamentale dell'unione tra gli uomini non è, primariamente, l'*imbecillitas* (la debolezza), né l'*utilitas* (il bisogno), ma l'istinto sociale; la giustizia negli individui deve precedere la giustizia sociale, perché senza una propensione naturale a riconoscere la validità di un accordo nessun patto sarebbe efficace («nella città, la concordia ... non può sussistere a nessun patto senza la giustizia» (*concordia ... sine iustitia nullo pacto esse potest*), *De republica*, 2.42.69). Cicerone condensava, nel suo modello di società naturale *in progress*, indicazioni stoiche e aristoteliche.

Prima degli stoici, Aristotele aveva affermato che «l'uomo è per natura un animale politico», portato a cercare forme di associazione in vista della realizzazione della sua vera natura razionale, cioè della felicità; aveva aggiunto che, unico tra gli animali, in virtù del *logos* l'uomo ha la «percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (*Politica*, 1253a17-18); ha, cioè, una capacità di distinguere intuitivamente e immediatamente il giusto e l'ingiusto nell'esperienza, e può esprimerla razionalmente, in modo da renderla condivisibile, senza bisogno di leggi. Nell'*Etica Nicomachea* e nella *Retorica* Aristotele aveva distinto, contro l'artificialismo e il convenzionalismo dei sofisti, tra giustizia naturale e giustizia legale (politica), affermando che la prima ha una potenza pervasiva, esprimendosi concretamente nelle diverse forme politiche, ma rimanendo sempre la stessa, nel fondamento propensivo naturale (*Etica Nicomachea*, 1134b18-1135a9; *Retorica*, 1373b3-17). Su questa base l'aristotelismo poteva incontrare la teoria stoica dell'*oikeiosis*. Gli stoici avevano affermato la priorità razionale delle ragioni del tutto sulla parte e Cicerone poteva interpretare la necessità di aderire ad una sorta di legalità cosmica, ben radicata nella mente del saggio, come un'indicazione destinata ad avere i suoi effetti sull'intero genere umano e a fondare comunque i presupposti di una morale civile.

In ambito cristiano Agostino aveva dapprima pensato (sotto l'influenza di Cicerone) che la *lex aeterna*, coincidente con la volontà di Dio (comunque trascendente, rispetto al *kosmos* degli stoici), potesse essere punto di riferimento della «legge temporale», determinata dalla ragione umana (*Il libero arbitrio*, I, VI, 15). Ma la sua posizione si era evoluta dopo la polemica antipelagiana, escludendo la possibilità di *tradurre* la legge eterna in quella umana. La «città dell'uomo» e la «città di Dio» non avrebbero mai potuto coincidere, anche se gli individui ispirati dalla grazia e dall'amore cristiano potevano agire sul piano politico: il loro lavoro si sarebbe svolto comunque in direzione

della vera comunità, che si realizza nella «pace della città celeste», dove la socialità è governata dalla perfetta armonia e dall'ordine divino (*La città di Dio*, 19.13).

Per Tommaso, invece, l'uomo come essere razionale può comprendere l'ordine finalistico della natura, in cui è iscritta la legge eterna di Dio, decifrando il suo ruolo nella gerarchia ordinata degli esseri e la sua destinazione ultima. La legge naturale diventa così la modalità di partecipazione dell'uomo alla legge eterna e divina (*Somma teologica*, I, II, q. 91, art. 2), che contiene la piena garanzia di realizzazione compiuta e di felicità: partendo dall'inclinazione a perseguire i beni necessari alla vita e all'autoconservazione, la legge naturale apre la strada alla conoscenza razionale della verità, alla vita socievole e alla giustizia (I, II, q. 94, art. 2). La legge umana (il diritto positivo artificiale) non deve fare altro che esplicitare in norme e sanzioni la legge naturale, portando a compimento il suo principio di ordine nel primato del bene comune (la felicità collettiva) sul bene individuale, cioè del tutto sulla parte.

La teoria aristotelico-stoica, dominante ancora nel '600, era dunque strutturata, da una parte, sull'idea dell'esistenza della legge naturale, specchio della legge divina; dall'altra, sulla certezza dell'esistenza nell'uomo di disposizioni naturali al bene e alla socialità. In questa prospettiva, le norme razionali preesistono e fondano le leggi umane, costituendo un quadro di certezze accessibile alla razionalità sociale.

Non un calcolo razionale, ma l'amore per l'intero spinge gli uomini ad associarsi: giusto è chi vive in accordo con il tutto, garantendosi la condizione essenziale della felicità. Su questa impostazione, il primo giusnaturalismo moderno innesta il concetto di patto sociale: il contratto è lo strumento adeguato a perfezionare le prime forme di aggregazione naturale in società politica, muovendo dall'istinto sociale che genera il processo di aggregazione per concludersi nell'istituzione pattizia della *civitas*.

Riprendendo le tesi ciceroniane nel 1625, Grozio riproponeva l'opposizione di principio al convenzionalismo scettico ed epicureo: riaffermava così l'esistenza negli uomini dell'*appetitus societatis*, il desiderio diffuso tra tutti di vivere in una comunità tranquilla, ordinata, razionale, propria del genere umano (*De iure belli ac pacis, Prolegomena*, § 6); e, richiamandosi alla teoria stoica dell'*oikeiosis*, poneva accanto a questo «spiccatissimo (*excellente*)» *appetitus societatis* (già evidentissimo nei bambini) la dote tipica dell'uomo adulto, la capacità di pensare ed agire attraverso regole generali (§ 7). Se gli uomini si aggregano grazie all'*appetitus societatis*, in questo senso la natura umana è «madre» del diritto naturale. Se poi, con il patto di obbligazione reciproca, si organizzano in società politica, la loro sottomissione alla legge (per un consenso che è figlio del diritto naturale) diventa madre del diritto civile. Attraverso questa genealogia si può dire, dunque, che la natura è «quasi bisavola» (*quasi proavia*) del diritto positivo (§ 16), cioè delle leggi riconosciute razionali. A rafforzare l'azione della natura, si aggiunge poi il calcolo di utilità, fondato sulla consapevolezza della debolezza: Dio ci ha voluto deboli, «in modo che fossimo tanto maggiormente trascinati a coltivare la società». In questo modo Grozio intendeva rispondere a chi, sulla scia dell'epicureo Orazio (*Satire*, I, 3, 97-98), sosteneva che «madre del giusto e dell'equo» è solo l'utilità e dare a questa un fondamento più solido nel diritto naturale.

A questo tipo di formulazioni si opponeva direttamente Hobbes con il *De cive*, facendo saltare l'equilibrio interno di un secolare lavoro di mediazione. Senza negare il desiderio umano di vivere in società, egli attaccava l'idea che una socialità pacifica potesse scaturire da chi è guidato solo dalla ricerca dell'utile o dalla spinta emotiva della vanagloria.

Un'importante voce anti-hobbesiana (destinata ad avere ampia influenza sul dibattito successivo) si leva in ambito inglese a difendere il naturale altruismo dell'uomo: è quella di Richard Cumberland, che pubblica nel 1672 il *De legibus naturae*. È lui a introdurre nel dibattito, in una posizione centrale inusuale, l'idea di «benevolenza» come collante naturale dei sistemi sociali.

Non si tratta di un'idea nuova, ma nuovo è in parte il tentativo di naturalizzare questo sentimento, anche al di qua della socialità umana, e il ruolo che gli si attribuisce, fissando un parametro comune di inconsapevole razionalità a tutti gli animali sociali: contro l'uso strategico (egoista) dell'intelligenza, in cui Hobbes aveva identificato la peculiarità dell'uomo, Cumberland afferma che, in stretta analogia con i buoi, i leoni e le api, «ci sono nella costituzione interna degli uomini, in quanto animali, delle cause naturali, che li portano ad accordarsi insieme per esercitare una benevolenza reciproca» (II, 22, p. 156).

Le peculiarità fisiche e intellettuali dell'uomo (in particolare la grandezza del cervello, proporzionale all'estensione del corpo) lo portano semmai a desiderare attivamente di perfezionare se stesso attraverso il perseguimento del bene comune, poiché ciò che è iscritto nella natura non può che essere assecondato da individui razionali. Non ci si allontana impunemente dalle inclinazioni delle specie, orientate alla realizzazione della felicità naturale (p. 150).

Ne consegue che la benevolenza, l'agire per il bene del tutto, non è che il modo migliore per realizzare la propria felicità, inseparabile da quella dell'intero di cui fa parte: la legge naturale «ordina a ciascuno di fare costantemente uso dei suoi beni per la sua felicità», purché egli pratici un amore di sé ricondotto «ai suoi giusti limiti», concependo il suo bene «in subordine alla felicità di tutta la comunità»; ma «poiché la felicità del tutto dipende da quella di ciascuna delle parti ... comandando il primo si comanda necessariamente l'ultimo; e nessuno saprebbe produrre la felicità degli altri, dimenticando la sua» (VIII, 7, p. 373). In questo sistema di implicazioni reciproche, la virtù si presenta come veicolo di una somma di vantaggi, senza per ciò diventare strumentale: «la soddisfazione interiore dell'anima», «il favore eterno di Dio», oltre all'ovvio riconoscimento sociale, dovevano apparire come effetti di ricaduta di un bene cercato per se stesso, in omaggio ad un rigore che Cumberland ritiene di pura marca stoica (V, 35, pp. 273-74). Ma è innegabile, e il Cumberland concordista ed eclettico lo dice chiaramente, che il godimento individuale e il piacere dell'azione sono ormai entrati a far parte di un orizzonte di motivazioni non censurabili (V, 13-14, pp. 230-34).

Con questo primo, importante tentativo di rinnovare la tradizione stoica, amore di sé e benevolenza si propongono insieme, come figure psicologiche di una complementarità perfetta nell'amore di Dio, che ciascun uomo è invitato a realizzare in modo attivo ed espansivo come sua propria perfezione.

Meno lontano, nelle premesse, dall'impostazione hobbesiana, Samuel Pufendorf finisce per svolgere nel dibattito continentale europeo un ruolo di ricucitura e di mediazione analogo a quello svolto da Cumberland nell'area inglese.

Nel 1672 esce in Germania la prima edizione del *De iure naturae et gentium*, un'opera per molti aspetti innovativa rispetto al giusnaturalismo di tipo groziano, professato da Pufendorf nei suoi scritti precedenti (*Elementorum iurisprudentiae universalis* del 1660). Nel *De iure* Pufendorf ribadisce l'intento di dimostrare (contro Hobbes) la natura «sociabile» dell'uomo e il suo porsi a fondamento sia delle «società prime» (l'unione coniugale, la famiglia, la struttura padronale), sia della «società politica». Tuttavia, in sede di analisi antropologica, egli accoglie largamente elementi hobbesiani.

L'amor sui e la *summa imbecillitas* (la debolezza naturale) sono assunti come moventi dell'associazione umana, a garanzia della vita e del godimento di beni (II, III, §14): per l'uomo (animale debole, ma anche «malvagio, insolente, facilmente irritabile, pronto a recare offesa e gagliardo nel farlo») «è necessario essere socievole (*sociabile*), se vuole conservarsi in vita e usufruire di tutte le comodità che competono alla sua condizione, cioè è necessario che si unisca con i suoi simili e si comporti in modo non solo da non dar loro occasione di offenderlo, ma anche in modo che essi abbiano un motivo per servirlo e fare i suoi interessi» (II, III, § 15).

Il bisogno definisce dunque la natura *sociabile* dell'uomo e determina la sua azione, perfezionata dal calcolo razionale. Solo da qui viene il dettato della legge naturale: «ogni uomo deve, per quanto lo riguarda, coltivare e promuovere un pacifico stato di socialità con gli altri» (II, III, § 15; formulazione ribadita nel *De officio hominis et civis* del 1673: I, III, IX). Il perfezionamento sociale dell'uomo nel tempo, a partire dall'ipotetico «stato di natura», va inteso sicuramente come un progresso delle sue possibilità di vita, ma non come l'evoluzione di un'inclinazione naturale. La socialità naturale sembra degradata a possibilità e il comportamento regolato dal calcolo delle implicazioni reciproche: «è quindi giusto che qualcuno, quando entra in una particolare società, tenga di vista in primo luogo il suo vantaggio e in secondo luogo quello degli altri, dal momento che il suo non può essere raggiunto senza gli altri» (II, III, § 18). Il generico e blando legame tra gli uomini si esprime «spontaneamente» in circoli molto ristretti (secondo criteri di piacere e utilità), mentre *deve* essere coltivato «attraverso lo scambio di servizi e di beni con molte altre persone» per ottimizzare la «comodità» (II, III, § 18); la «benevolenza universale» appare solo come effetto delle interazioni, non causa di questo perfezionamento, che ha all'origine un amore di sé appena mitigato da una modesta simpatia disinteressata (ampiamente compensata dall'altrettanto naturale aggressività). Pufendorf difende il punto del suo equilibrio e della sua preferenza per la versione sociale dell'uomo richiamandosi (nella seconda edizione dell'opera, 1684) allo stoicismo e alla necessità di considerare (sulla scia di Cumberland, qui espressamente richiamato: II, II, § 15) «consanguineo e eguale» anche colui con il quale non abbiamo legami e dal quale non possiamo aspettarci nulla (II, III, § 16); e precisando che la legge naturale indirizza gli uomini ad uno stato di socialità «conforme in generale all'indole e alle finalità del genere umano», dove cioè dominano «benevolenza, pace e carità» (II, III, § 18). Ma l'evoluzione delle forme associative resta il frutto di accordi che si producono per perfezionare i legami nell'interesse di tutti: «La ragione dunque chiaramente detta a colui cui stia a cuore la propria salvezza e conservazione che non può rinunciare a occuparsi degli altri. Perché infatti la nostra incolumità e felicità dipende in gran parte dalla benevolenza e dall'aiuto degli altri, e la natura degli uomini è tale che essi, in cambio dei benefici ricevuti, ne vogliono restituire di simili; mentre, se questo non accade, depongono ogni intenzione di far del bene; pertanto nessuno sano di mente può prefiggersi come scopo la conservazione della propria vita, senza rispettare anche quella degli altri. Piuttosto invece, quanto più amerà se stesso razionalmente, tanto più si darà da fare affinché gli altri lo amino» (II, III, § 16). Se proiettiamo questa struttura motivazionale dalla formazione delle società «prime» alla fondazione dello stato civile, non possiamo dare torto a Hobbes: anche se ammettiamo nell'uomo un istinto sociale (*adpetitus societatis*), ciò non significa che l'uomo sia portato ad entrare nella «società civile», dal momento che questo istinto «può essere soddisfatto tramite le società prime, oppure dall'amicizia stretta con esseri simili a lui»; al contrario, «gli uomini, nel momento in cui vengono al mondo, nascono inadatti alla società civile e la maggior parte rimane tale per tutta la vita»; solo l'educazione e la legge, e non

la natura (proprio come aveva detto anche Hobbes nel *De cive*) rendono l'uomo adatto alla società (VII, I, 3).

Tra razionalità strategica e richiamo al dovere iscritto nel «foro interiore», Pufendorf aveva cercato in qualche modo di ritagliarsi uno spazio tra Grozio e Hobbes e, per sottrarsi alle accuse di «epicureismo», rivendicava la sua contiguità con lo stoicismo. Sarà il suo traduttore francese Jean Barbeyrac (annotando il *De iure*) a sciogliere l'ambivalenza delle sue affermazioni, accentuando il primato dell'idea di «sociabilità» dell'uomo (più forte nella prima produzione di Pufendorf), che spinge a lavorare anche per la felicità degli altri, rispetto all'amore di sé come movente chiuso nel circuito dell'autoriferimento (note 1 e 5 a II, III, 15, pp. 194-95). Divenuto, in questa forma, mediatore del giusnaturalismo per il pubblico francese, Pufendorf manteneva in realtà aperta una problematica in cui possiamo leggere un segno dei tempi: il dilemma tra il fondamento edonistico e utilitaristico dell'amore di sé e l'istanza razionale della socialità non poteva essere risolto senza residui (come si è visto analizzando gli onorevoli compromessi del pensiero di Locke) e troverà ampio spazio nella cultura del '700, in tutti quei pensatori che manterranno ferma la rinuncia a credere nell'esistenza di principî innati nell'uomo.

Valorizzare l'amore razionale di sé come movimento di progressione espansiva, capace di creare legami affettivi stabili (sovrapponibili ai calcoli di utilità), sostenere l'idea che la natura umana sia soggetta ad un perfezionamento sociale, grazie all'uso della ragione, poteva rappresentare una via d'uscita. Una strada di questo genere sarà seguita in ambito inglese da Shaftesbury.

Ma questa prospettiva non convince tutti, proprio per la difficoltà a sostenere il completo disinteresse dell'agire virtuoso e altruistico, dopo le argomentazioni di tipo hobbesiano. Già il commentatore dell'edizione in inglese di Cumberland (1727), Maxwell, aveva notato che mescolando amore di sé e altruismo si rischiava di «accordare troppo a Hobbes» (nota a II, 20, p. 144) e servire male la causa della virtù. Negli stessi anni Hutcheson (e con lui Joseph Butler) torna ad indicare nella benevolenza un'inclinazione naturale, differente dall'amore di sé (e sua antagonista), come unico fondamento della virtù e della «vera» felicità, privata e pubblica.

La discussione intorno alla quantità e qualità della benevolenza presente nell'uomo si protrae a lungo, almeno fin quando Hume, alla metà del '700, pensa di essere riuscito a trovare il bandolo della matassa, attraverso l'analisi empirica dell'uomo; egli, come vedremo, ridimensiona l'enfasi sulla virtù di Hutcheson, pur riaffermando l'esistenza di una motivazione disinteressata negli uomini, per quanto dotata di un limitato raggio di azione e di una bassa capacità di incidenza nei comportamenti reali; egli spera comunque di essere sfuggito alla discussione «tanto comune intorno ai *gradi* di benevolenza o di amore di sé che prevalgono nella natura umana; una discussione che non è probabile abbia mai soluzione, sia perché gli uomini, quando hanno preso partito, non si lasciano facilmente convincere, sia perché i fenomeni che si possono addurre a favore dell'una come dell'altra parte sono dispersi, incerti e soggetti a tante interpretazioni, che non è quasi possibile paragonarli accuratamente o trarre da essi qualche inferenza o conclusione determinata» (*Ricerca sui principî della morale*, IX, p. 342).

2. Il calcolo razionale dell'interesse.

Una seconda strada, più sbilanciata verso i valori dell'autoriferimento, ma comunque mirante a normalizzarne e limitarne gli effetti sul piano sociale, è quella che passa per la riabilitazione

dell'epicureismo.

Si parte, nella seconda metà del '600, dalla sottolineatura del nesso tra amore di sé e calcolo razionale, per giungere alla rivalutazione etica del concetto di interesse. È la linea più ardita e innovativa, legata all'idea che interesse e razionalità strategica, purché ben intesi, possano coniugarsi, spingendo l'individuo a comportamenti moderati e oculati e, proprio perché rivolti al profitto personale, attenti ai riflessi sociali delle proprie azioni.

In Francia Gassendi aveva sviluppato, come si è visto, un'analisi della psicologia umana guidata da premesse fisiologiche assai vicine a quelle di Hobbes; lavorando sulle implicazioni dell'utilitarismo di matrice epicurea (contro l'impostazione stoica di Grozio) ne aveva tratto, però, un quadro di relazioni sociali possibili per l'uomo assai meno inquietante rispetto a quello hobbesiano. Gassendi sottolineava il valore aggregante e positivo del calcolo di utilità individuale: nella sua ipotesi, gli uomini escono dallo stato di natura non tanto dietro la spinta della paura della morte e del timore reciproco, ma in funzione di una migliore strategia di ricerca del proprio benessere. In questo senso l'uomo diventa un «animale sociale» (*Syntagma*, p. 795a). Gli individui di Gassendi, per quanto guidati in maniera esclusiva dalla *philautia* e dalla *philedonia*, appaiono disposti ad accordarsi non solo per conservare la vita, ma anche per acquisire il diritto a progredire nel proprio benessere; una volta costituita la società per fini utilitaristici, il vantaggio individuale diventa una componente interna del benessere comune, a tal punto che l'individuo «può ottenerlo in modo reale e sicuro, a condizione che quello comune sia stato ben assicurato», cioè se ciascuno ha rinunciato a perseguire la propria utilità a danno degli altri (p. 803a-b). Meno interessato alla vanità e alla supremazia sugli altri di quello hobbesiano, quest'uomo dispone di un'attitudine al calcolo che ne fa un soggetto attento alla dimensione sociale del suo comportamento; è un animale socievole, non in virtù di un istinto naturale alla benevolenza, ma perché la sua condizione di debolezza, unita all'egoismo razionale (la «prudenza») ne fa un'ottima macchina da calcolo, capace di seguire la «legge di natura»; e questa si può esprimere sinteticamente nel precetto: non fare agli altri quello che non vorresti che fosse fatto a te («*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*», p. 802a). L'indicazione è chiara: fa' tutto quello che vuoi per la tua felicità, ama te stesso sopra ogni cosa, perfeziona e incrementa le tue facoltà e i tuoi piaceri, sfuggi il male che ti può venire dagli altri, ma contribuisci per la tua parte al bene dell'insieme, o quantomeno, non creare danni, se vuoi godere, tu come chiunque altro, del tuo diritto alla felicità, senza essere ostacolato. Il perno della società viene così a coincidere con quello che Hobbes chiamava il comune desiderio di tutti gli uomini a condurre una vita comoda.

Non si era allontanato molto da indicazioni di questo tipo Locke, percorrendo la strada della compatibilità tra amore di sé, interesse, debolezza dell'uomo e legge morale. L'importante è utilizzare correttamente gli strumenti che Dio ha dato all'uomo per essere felice, a partire dalla capacità di organizzare rapporti con gli altri uomini per soddisfare i bisogni fondamentali e dall'inclinazione naturale alla socievolezza che lo induce a sentire come suo dovere la necessità di conservare, oltre che se stesso, anche la società; accettare le regole della vita civile significa in fondo continuare ad agire in funzione dell'autoconservazione, aggiungendo una riflessione razionale sull'esperienza, che porta a scoprire nella legge naturale la legge divina e ad assumerla come precetto morale.

L'idea di fondo, pur nella diversità delle accentuazioni, è che la logica dell'interesse privato, agendo necessariamente in società, non può evitare di tener conto del contesto di relazioni in cui si

colloca. Assumendo questo punto di vista si poteva anche affidare alla storia e ai suoi meccanismi evolutivi il compito che i giusnaturalisti affidavano alla volontà dei contraenti del patto: se ciascuno conduce a suo vantaggio un calcolo razionale efficace, nella società si produrrà tendenzialmente la composizione automatica degli interessi. Sorregge quest'idea un'antropologia per molti aspetti modellata sul tipo d'uomo emergente, l'uomo dell'utile di Hobbes, che appare ai contemporanei come un prodotto della civilizzazione: capace di un egoismo non passionale, ma attento all'agire strategico, in grado di allontanare lo spettro delle passioni aristocratiche, in nome di un piacere più stabile e duraturo, dotato della virtù della moderazione, in quanto uomo del profitto, mercante e con i piedi per terra. L'interesse viene così valorizzato come vettore di razionalità, fattore di equilibrio nella sfera emotiva e di bilanciamento nell'interazione sociale, subendo una positiva metamorfosi: legato tradizionalmente all'immagine negativa di passioni come l'avidità e l'avarizia, per il suo legame con il denaro e l'accumulo di ricchezze, ne trattiene i valori di oculatezza e di attenzione riflessiva, che lo rendono preferibile socialmente, anche quando si esprime nel modo più gretto, rispetto a passioni più aggressive, come il desiderio di gloria e di onore, ancora centrali nell'antropologia del '600.

L'interesse comincia a delinarsi, cioè, come passione moderata e «razionale», tutto sommato apprezzabile, perfino benefica. Questa calma passione egoistica rivolta al possesso non è affatto incompatibile con il bene pubblico e la virtù, sostiene Shaftesbury (*Saggio sulla virtù e il merito*, II, II, II, p. 186); con Hume essa diventa definitivamente il fondamento della giustizia, la virtù artificiale che garantisce la proprietà e la convivenza civile. La razionalità dell'interesse promuove infatti un sistema di relazioni in cui ciascuno può ricercare la sua felicità, tendenzialmente situata nell'acquisizione oculata di beni e nel godimento di un livello di vita approvato socialmente, senza che ciò comporti disinteresse al benessere comune, che costituisce la condizione del proprio.

3. *La vanità, virtù sociale.*

Si delinea trasversalmente anche una terza possibilità: mostrare che la vanità non possiede quei requisiti conflittuali e socialmente inquietanti che Hobbes le aveva assegnato, ma che, anzi, proprio per la sua natura di passione sociale, essa rappresenta «quasi» una virtù. Quali che siano i moventi che spingono l'uomo a costituire la società, in un sistema di relazioni civili divenuto ormai altamente complesso, i valori dell'apparenza e dell'immagine occupano un posto importante: potenziano la stima di sé, che ciascuno trae dallo specchio dell'opinione altrui, ed entrano quindi come componenti di rilievo nell'ambito della felicità individuale. Se l'uomo è guidato alla socievolezza dal bisogno e dal calcolo, nel processo storico della civiltà si sono sviluppate forme raffinate di convivenza e, da esse, aspettative più alte di felicità. Frutto evoluto dell'amore di sé è diventato così l'amore per la stima, che lo si intenda come figlio del legittimo senso di sé, oppure come vanità (amore eccessivo per la propria superiorità); in ogni caso, utile legame sociale, in grado di attenuare le potenziali passioni conflittuali e disgregatrici.

Sulla vanagloria e l'interesse (due forme egoistiche dell'*amor sui* di memoria agostiniana), Hobbes aveva modellato nel *De cive* due tipi di uomini, che potremmo identificare con il mercante e l'aristocratico.

La fortunata edizione francese del 1649 contribuisce a dare nuovo slancio alla riabilitazione dell'*amour-propre* (così viene tradotto l'*amor sui* del testo hobbesiano), che, nelle massime di La

Rochefoucauld diventa l'unica e irresistibile potenza dominatrice, mentre compare come principio-chiave del neo-epicureismo nel pensiero di un grande esponente del libertinismo erudito come Saint-Évremond.

La Rochefoucauld aveva fatto dell'amore di sé il perno di ogni azione umana, fornendo un celebre catalogo della potenza devastante di questo grande e unico movente; perfino la virtù vi compare come una sua manifestazione, identificata con l'arte di apparire onesti per fini egoistici. Non meno devastante di quella di Pascal, la diagnosi di La Rochefoucauld sarà oggetto di contestazioni, sul versante della positività dell'amore di sé, e di attenuazioni, miranti a neutralizzare la carica negativa del movente primario e a riutilizzare la distinzione aristotelica tra *philautia* ed egoismo.

Ma l'elaborazione più sofisticata, capace di valorizzare dell'*amour-propre* soprattutto la componente di vanità, viene dall'ambiente giansenista. Se Pascal aveva riproposto la condanna agostiniana della vanità (*Pensieri*, 147 e 150), Pierre Nicole, confrontandosi con l'antropologia hobbesiana, scandaglia minuziosamente la complessità delle motivazioni umane, anticipando tesi che si ritroveranno, mutate di segno, in Mandeville.

«L'uomo corrotto non solo ama se stesso, ma si ama senza limiti e senza misura; egli non ama che sé, rapporta tutto a sé. Egli desidera per sé ogni sorta di beni, di onori, di piaceri, e non ne desidera che per se stesso. Egli fa di sé il centro di tutto; vorrebbe dominare su tutto e vorrebbe che tutte le creature non fossero occupate che ad accontentarlo, a lodarlo, ad ammirarlo» (*Sulla carità e l'amor proprio*, p. 179). Se apparentemente la nascita della società può essere spiegata con un meccanismo hobbesiano («la paura della morte è ... il primo legame della società civile e il primo freno dell'amor proprio»), in realtà essa si spiega con la particolare natura dell'amor proprio: esclusa la violenza come strumento per garantire la conservazione, gli uomini «si sono ridotti a cercare delle altre strade, e a sostituire l'artificio alla forza, e non ne trovano altre se non cercando di accontentare l'amor proprio di quelli di cui essi hanno bisogno, invece di tiranneggiarli» (p. 181). Nasce così il commercio generale tra gli uomini, lo scambio di beni, lavori, servizi, civiltà. In questa socialità, ciò che l'amor proprio di ciascuno ricerca, tramite il potere, è il riconoscimento della propria grandezza e superiorità; ma è, soprattutto, il «desiderio di essere amati» la vera molla potente del sistema di relazioni. Per poter essere amato e riverito dagli altri, l'uomo sviluppa così l'adulazione, strumento con cui cerca di soddisfare la sua natura narcisistica, assecondando la natura narcisistica degli altri: non c'è niente di più naturale del desiderio di essere amati, che deriva direttamente dal desiderio di amarsi. La civiltà si sviluppa da questo desiderio, perché ciascuno farebbe qualunque cosa, mascherando il proprio egoismo, pur di ottenere l'amore e la stima degli altri, anche ricambiando in maniera ipocrita. Mandeville leggerà in positivo l'idea che la società si tiene insieme grazie a questo desiderio che ci lega all'apparenza della virtù, senza bisogno di atti politici (patti hobbesiani) o di virtù autenticamente pubbliche. Ciascun uomo mette in opera continui artifici per ottenere ciò che desidera dagli altri, senza che si debba far ricorso alla violenza, perché ciascuno desidera la stessa cosa degli altri. In questo senso l'amor proprio e la vanità funzionano socialmente come vere imitazioni della carità: «Nonostante non ci sia niente di così opposto alla carità, che rapporta tutto a Dio, quanto l'amor proprio, che rapporta tutto a sé, tuttavia non c'è niente di così simile agli effetti della carità quanto gli effetti dell'amor proprio» (p. 179).

La società umana è dunque tenuta insieme da un amor proprio camuffato da carità; basterebbe, conclude Nicole, «che a tutti gli uomini fosse dato un amor proprio illuminato» per renderli felici, in una società migliore. «Per quanto corrotta fosse all'interno e agli occhi di Dio questa società,

esteriormente non ci sarebbe niente di meglio regolato, di piú civile, di piú giusto, di piú pacifico, di piú onesto, di piú generoso; e la cosa piú ammirevole sarebbe che, non essendo animata e mossa che dall'amor proprio, questo non vi apparirebbe affatto e che, pur essendo interamente priva di carità, si vedrebbero ovunque la forma e i caratteri della carità» (p. 200).

Per la società, una soluzione onorevole potrebbe consistere, dunque, nel dissimulare l'egocentrismo con le buone maniere. Il giansenismo decreta cosí la fine di un'ipocrisia, con l'uscita di scena della carità, che era stata nella morale cristiana del '600 la virtù sociale per eccellenza. Piú tardi sarà possibile l'imporsi della versione laicizzata della carità, la *bienfaisance*.

Le analisi di Nicole trovano un preciso riscontro «laico» in Mandeville, per il quale la morale religiosa è socialmente inutile e dannosa, nel suo tentativo di limitare le passioni umane. Le passioni sono per gli uomini le guide naturali e buone nell'azione e, in particolare, l'amore per la lode degli altri è condizione essenziale della felicità. Dunque, l'amore di sé è fondamento di una passione eminentemente sociale, che spinge gli uomini a ricercare non solo ciò che è utile (tramite il lavoro e l'impegno produttivo), ma anche il consenso sociale, la stima e l'apprezzamento degli altri. I cosiddetti vizi privati, come l'avidità, l'avarizia, la ricerca della ricchezza, l'amore per il lusso, sono in realtà molle per il progresso. È dunque in Francia che emerge l'attenzione per il ruolo socialmente positivo dell'amor proprio, inteso come «passione che imita e prende le caratteristiche della carità» (Mandeville, *Saggio sulla carità*, p. 177).

Come dirà anche Hume, la vanità non è un vizio, ma un difetto, un'imperfezione, un'esagerata ricerca della lode; in tutti i casi, essa è espressione di qualcosa di naturale, che serve come cemento sociale, anche se il *bon ton* della società delle buone maniere (e qui Hume ha in mente i *gentlemen* del suo ambiente) richiede che essa possa esprimersi con cautela soltanto in privato, tra amici intimi.

Spetterà ad un critico convinto di Mandeville, Adam Smith, mostrare come vanità e interesse si siano già conciliati nella storia recente, creando le condizioni per la migliore e piú felice delle società mai esistite. Smith aggiorna la tipologia di Hobbes collocandola in una nuova cornice di analisi economico-sociale: nel momento in cui la grande aristocrazia fondiaria ha cominciato a spendere il suo denaro per beni di lusso, ha cominciato anche a perdere progressivamente il suo potere economico a favore degli artigiani e dei mercanti; spinti dal desiderio di ostentare i piú pregiati segni del potere (per manifestare la loro superiorità), guidati, dunque, dalla pura e «puerile» vanità in una gara di immagine, gli aristocratici hanno passato gradualmente potere e autorità ai nuovi ceti emergenti, a uomini guidati dal solo interesse personale. «Una rivoluzione della massima importanza per la pubblica felicità fu in questo modo compiuta da due diversi ordini di persone che non avevano la benché minima intenzione di rendere un servizio pubblico. Soddisfare la piú puerile vanità era il solo fine dei grandi proprietari; i mercanti e gli artigiani, molto meno ridicoli, agirono invece in vista del loro interesse e in coerenza al principio di far girare il soldo ovunque ci sia un soldo da guadagnare. Né gli uni né gli altri immaginavano o prevedevano la grande rivoluzione che la stoltezza degli uni e l'operosità degli altri stavano gradualmente provocando» (*La ricchezza delle nazioni*, p. 366). La nuova società si incaricherà di esaltare (come si vedrà tra poco) le virtù dell'uomo-mercante, attento non alla supremazia sugli altri, ma alla giusta e meritata reputazione.

1. *Una nuova cultura sociale.*

Nella tradizione filosofica inglese (definita da elaborazioni assai differenti tra di loro, ma segnata comunque da un fitto e continuo confronto per linee interne), la risposta a Hobbes e al suo aggressivo modello di felicità individuale si appoggia costantemente ad un principio interpretativo dei meccanismi di interazione sociale: la società è frutto di un'evoluzione in cui i caratteri inerenti alla natura umana danno vita a processi evidentemente orientati a incrementare la socievolezza e la civiltà. Il nuovo protagonista della cultura sociale vuole sentirsi approvato, ama la buona reputazione, aspira a forme di riconoscimento reciproco, basate sul rispetto delle regole di giustizia. Se non proprio animale domato, docile e mansueto, come vorrebbe Shaftesbury, l'uomo, sostiene David Hume, oltre che lupo e serpente è almeno un po' colomba (*Ricerca sui principî della morale*, IX, p. 343); e certamente non assomiglia a quei personaggi delle storie dei mostri che incontriamo nelle favole di Bernard de Mandeville (*Trattato sulla natura umana*, III, II, II). In tutti i casi, l'uomo di Hobbes, figlio delle convulsioni di una società aristocratica spinta alla sua fine dalla guerra civile, non è l'uomo di Adam Smith, attivo protagonista di una società degli affari e delle buone maniere, su cui vigila un'etica calvinista.

All'interno di questo percorso di «moralizzazione» dell'amore di sé si gioca anche una singolare partita tra i modelli antichi.

Ha valore di schieramento il richiamo ai filosofi antichi sulla questione del piacere: Mandeville, disinteressandosi della dibattuta questione relativa all'immagine del «vero» Epicuro (edonista sfrenato per taluni; uomo di moderate virtù, saggio amministratore di sé, per altri), sbeffeggia i falsi stoici in nome del dirimente principio: «*Trahit sua quemque voluptas* (*Favola delle api*, nota O, p. 97; citazione da Virgilio, *Bucoliche*, 2.65); ed aggiunge semmai un tratto hobbesiano affermando che «se i bisogni dell'uomo sono innumerevoli, ciò che deve soddisfarli non ha limiti» (nota L, p. 71).

Contro Epicuro e i suoi epigoni immoralisti, Shaftesbury e Francis Hutcheson ripropongono, invece, in modi diversi, una versione «eroica» dello stoicismo. Per Shaftesbury, Epicuro e Lucrezio si erano sottratti alle passioni sociali e civili ritirandosi dal mondo ed esortando i loro seguaci a fare altrettanto per curare solo se stessi; i nuovi edonisti fanno di più e di peggio, quando spiegano tutte le passioni sociali positive con l'egoismo: l'amore per i figli e per i familiari, l'amicizia, l'amore per la patria e per l'umanità, l'ospitalità, l'onestà, la benevolenza, la magnanimità e il coraggio non sarebbero così che «forme secondarie di questo universale amore di sé» (*Sensus communis*, III, III, pp. 75-76). Se Epicuro era certo meglio dei moderni (come testimonia la sua vita), su di lui ricade la colpa di aver aperto la strada ad un edonismo gretto e incapace di cogliere la vera natura umana. Al

contrario, gli stoici hanno saputo valorizzare la virtù come fine dell'uomo: ciò che può esser rimproverato loro, però, sottolinea Hutcheson (difensore per eccellenza della virtù disinteressata), è di aver privato il loro saggio felice della compassione, un sentimento naturale e umano. In questo senso anche lo stoicismo è incapace di leggere nelle emozioni una componente positiva dell'umanità.

Hume prende invece le distanze da tutta questa modellistica, usandola solo per «enunciare i sentimenti di sette che si formano naturalmente nel mondo e professano idee diverse della vita e della felicità», e per caratterizzare tipi di uomini: l'epicureo come uomo elegante ed amante del piacere; lo stoico come uomo di azione e di virtù; il platonico come uomo contemplativo. Da parte sua, preferisce richiamare la terapia scettica contro ogni dogmatica filosofica della saggezza (uno scetticismo elegante e moderato, ben lontano dal pirronismo), invitando a seguire il buon senso, senza rifiutare l'aiuto dei «moralisti divertenti», che possono aggiungere qualche consiglio sul modo di rendere «indipendente» la felicità dai fatti della vita, togliendo «spigoli alle passioni disordinate» e rendendo «l'animo tranquillo» (*Lo scettico*, pp. 347-70).

Smith, infine, misura il valore degli antichi sulla loro capacità di spiegare la complessità della vita morale: così Epicuro, pur riabilitato contro i suoi epigoni moderni à la Mandeville, è accusato di aver ricondotto l'azione morale alla sola prudenza, in funzione del piacere; al contrario, gli stoici, soprattutto quelli più «amabili» come Zenone, Marco Aurelio, Epitteto, hanno saputo raccomandare le grandi virtù della padronanza e del dominio di sé, sottostimando però le virtù delicate, necessarie alle relazioni umane. Smith è allievo di Epitteto nel considerare importante la valutazione di ciò che è in nostro potere e di ciò che non lo è; ma non può condividere la chiusura in se stesso del saggio stoico, il suo allontanamento dal mondo e l'ideale esclusivo dell'*apatheia*: gli stoici rinunciano alla dimensione affettiva dell'uomo, assumendo come modello il miraggio della perfezione divina.

2. Shaftesbury: il sentimento perfezionista.

Shaftesbury sceglie per l'amore di sé la strada della trasfigurazione: nell'autoriferimento deve leggersi il desiderio della perfezione (e non semplicemente l'egoismo), l'entusiasmo per il meglio, in cui, a ben vedere, risiede l'energia per compiere ciò che tutti potranno apprezzare come valore e che rimanda dunque a un sentimento intrinsecamente sociale.

Egli colloca la sua analisi dell'uomo in una cornice metafisica di matrice neoplatonica, integrando nel quadro venature di eroismo stoico: l'universo è un sistema ordinato di leggi in cui ogni cosa è disposta secondo un principio finalistico e contribuisce all'interesse comune (*Saggio sulla virtù e il merito*, I, I, II, p. 99), un universo dove non esiste il male, ma solo l'imperfezione. Come nella contemporanea elaborazione di Leibniz, «il male e le imperfezioni» riguardano solo il punto di vista unilaterale e limitato dell'uomo. Solo in questo orizzonte chiuso, nel quale si misurano le cose sul bene della parte e non dell'insieme, la realtà appare effimera (*I moralisti*, II, IV, p. 264): una mente che non veda infinitamente non può che considerare imperfetto ciò che invece in sé è perfetto (III, I, p. 306); ma assumendo il punto di vista del tutto, prioritario sia dal punto di vista ontologico che morale, si manifesta la meravigliosa perfezione della natura.

Shaftesbury abbina così l'idea che l'ordine naturale sia governato per il meglio con la convinzione che l'uomo sia spinto ad amare l'armonia cosmica, cercando di adeguare la sua anima al tutto: «Cosicché appare naturale che l'anima particolare cerchi la propria felicità in conformità con quella universale, e si sforzi di rassomigliarle nella sua estrema semplicità ed eccellenza» (III, I, p.

304). Conoscere se stessi insieme all'armonia del tutto, significa, *platonicamente*, diventare gli architetti della propria vita e della propria fortuna (III, II, pp. 342-43).

Il sistema metafisico di Shaftesbury trova così uno sbocco operativo nel sistema morale: nell'uomo sono presenti sia l'amore di sé che la tensione alla felicità altrui, intesa come senso di giustizia e onestà; essendo per natura buono, mansueto, socievole, dotato di un innato senso del giusto e dell'ingiusto, ogni essere umano è spinto a produrre dentro di sé un equilibrio tra le sue inclinazioni e a cercare l'accordo armonioso tra il suo bene e il bene pubblico. La stessa sensibilità estetica che lo rende capace di cogliere negli oggetti esterni regolarità e irregolarità, bellezza e deformità, gli permette di vedere la differenza tra comportamenti buoni o cattivi, onesti o corrotti, ammirevoli o biasimevoli, giusti o ingiusti (*Saggio sulla virtù*, I, II, III, pp. 112-13). Il «senso naturale del giusto e dell'ingiusto» (p. 113), detto anche, in un passaggio, «senso morale» (I, III, II, p. 123), diventerà un'espressione usuale e di grande significato nella tradizione inglese e scozzese. Esso non spinge semplicemente a definire bene ciò che è buono per il singolo individuo, ma a identificare la giustizia nella «naturale bellezza e dignità» di un'azione (I, III, I, p. 120). Resta così escluso il bisogno di ricorrere a sanzioni divine per giustificare l'agire sociale dell'uomo.

Per Shaftesbury, chi è capace di consolidare questa semplice e naturale esperienza con un livello di riflessione superiore farà del bene una regola razionale, interiorizzando un'idea stabile della virtù e del vizio. Il senso morale fornisce dunque la base dell'agire morale, ma non è sufficiente a consolidare uno stile di vita. La distinzione tra bene e male deve essere confermata da una scelta della ragione.

Identificato l'uomo virtuoso come uomo migliore, Shaftesbury spiega come la sua scelta non penalizzi affatto il naturale desiderio del piacere che guida tutti gli uomini, ma garantisca in sovrappiù quel peculiare piacere che deriva dal sentirsi in armonia con il tutto, piacere che ogni individuo razionale non può che collocare al vertice della gerarchia delle esperienze desiderabili.

Ricorrendo, in un'analisi empirica, ad «indizi ed effetti visibili», si può facilmente mostrare che, nella gerarchia dei beni, i piaceri ispirati dalle inclinazioni virtuose sono superiori a tutti gli altri, persino ai piaceri intellettuali, derivanti dalla contemplazione della proporzione, del ritmo, dell'armonia e della simmetria che reggono l'ordine finalistico del mondo (II, II, I, p. 157). Non vi è, infatti, nel cosmo, sostiene Shaftesbury anticipando Kant, uno spettacolo più grazioso di «un'azione bella, armonica e decorosa»: i piaceri dello spirito, prodotti dalla partecipazione al bene degli altri e dalla approvazione e dalla stima altrui, i «piaceri della simpatia», «sono così sottili e penetranti e così ampiamente diffusi in tutta la nostra vita, che non v'è soddisfazione o gioia di cui essi non siano parte essenziale» (p. 159). Dal momento che tutti, anche gli irrimediabili egoisti, desiderano condividere il proprio bene con qualcuno e traggono piacere da questa condivisione, se volessimo metterci a fare della contabilità, dice Shaftesbury, potremmo affermare che «da queste due fonti – cioè la partecipazione ai piaceri altrui e la fiducia nella stima che ci viene dagli altri – nascono più dei nove decimi di ogni nostra felicità» (p. 160). Esistono diversi gradi di armonia interiore, data la varietà di caratteri, ma ogni uomo, creato da Dio per vivere in società, può correggere e controllare le proprie inclinazioni egoistiche con la ragione e con la virtù; il vizio esprime solo tendenze innaturali (come la follia) e contrarie al bene dell'individuo e della comunità. Coltivare l'amore per la comunità o per la specie umana significa «possedere il principale mezzo e strumento per raggiungere il più pieno godimento di se stessi ... il mancarne è miseria e male» (p. 154).

In questo modo Shaftesbury può sostenere la funzionalità della virtù sia al bene pubblico che al

bene privato e additarla come fine sia agli uomini dotati di una sorta di «eroico furore» (animati dal desiderio «entusiasta» di vivere in armonia con l'universo), sia a chi è motivato da più normali fini edonistici ed è sensibile soltanto a criteri di massimizzazione qualitativa dei piaceri. Una creatura che disconoscesse il valore della virtù diventerebbe «nemica a se stessa»: la virtù, «così benefica per ogni società e per l'umanità intera, è parimenti la felicità e il bene di ogni singola creatura, l'unica dote per cui l'uomo può esser felice, senza la quale dev'essere miserabile» (*Saggio sulla virtù*, «Conclusione», p. 198).

A Hobbes, filosofo dei lupi, si può rinfacciare di aver ritratto solo se stesso: tutto il mondo conosce ora il suo egoismo e il suo angusto orizzonte intellettuale (*Sensus communis*, II, II, p. 59). In realtà non si può negare all'uomo l'«istinto sociale» della formica e dell'ape, che non manca del resto nemmeno ai lupi o ai porci (*I moralisti*, II, IV, pp. 280-81). Come già avevano affermato gli stoici (in realtà, come sappiamo, Cicerone e Ierocle), i cerchi concentrici di socialità entro cui l'individuo cresce (la famiglia, la comunità, la patria, l'umanità) non sono che progressive espansioni della sua «naturale socievolezza», forme di amore che, rafforzate dalla ragione, producono la felicità dell'intero e della parte (p. 274).

Naturalmente Shaftesbury parla ad una *élite* di persone colte, gentiluomini capaci di coltivare il proprio ingegno in piena libertà, con ironia, spirito arguto, amore per la bellezza, facendo della conversazione nei circoli esclusivi lo strumento della formazione di sé. La sua strada privilegiata può essere per questo quella platonica dell'«entusiasmo», veicolo espressivo della parte migliore della natura umana, che gli permette di condannare duramente la logica opportunistica della «scommessa» pascaliana su Dio: solo chi non conosce la gioia del perfezionarsi può avere un'idea così avvilita del rapporto con il bene.

Esiste tuttavia un risvolto doloroso dell'entusiasmo. Lo slancio metafisico dissimula la difficoltà del percorso e la fragilità di una felicità che va conquistata con un complesso tirocinio di virtù, in cui la parte deve subordinarsi volontariamente al tutto. La felicità risiede nell'intimo «godimento di sé, che sorge da una coerenza di vita e di costume, da un'armonia di affetti, da un'animo sgombro dal tormento della vergogna e del rimorso, consapevole della propria dignità e del proprio merito verso tutta l'umanità, la nostra società, la patria, gli amici» (*I moralisti*, III, III, p. 346); ma a ciascuno è demandato il difficile compito di trovare da sé la regola della vita buona, senza soccombere alla fragilità dell'esistenza. Se «tutto è miseria, disappunto e rimpianto», è inutile pensare di affidarsi banalmente allo *humour* o a continui «diversivi», strategie difensive che ci fanno cadere ancora più in basso: «felice in ogni caso è soltanto chi può affrontare queste cose; chi può costantemente guardarle senza distogliere lo sguardo; chi, conoscendo la somma e la conclusione di tutto, attende a portare fino in fondo la sua parte, avendo come unica preoccupazione quella di eseguirla come gli si addice, e di preservare il suo animo integro e sano, saldo e non corrotto; in amicizia con l'umanità e in unità con quella mente originale, rispetto alla quale nulla accade o può accadere che non sia massimamente piacevole e conveniente, e universalmente buono» (*The Philosophical Regimen*, «Life», pp. 256-57). Questa riflessione di Shaftesbury, dedicata alla «sofferenza perenne» (*Aeipatheia*, del 1698), è contenuta nei suoi privati esercizi spirituali (*Askemata*), dove egli dialoga continuamente con Epitteto e Marco Aurelio, rivelando, da una parte, il capillare lavoro di costruzione di sé condotto attraverso il controllo della propria vita emotiva, dall'altra, la riscoperta del valore eroico di resistenza della morale stoica: «la legge della vita», scrive citando Epitteto (*Diatribes*, 1.26), è «in ogni occasione conformarsi alla natura, altrimenti la vita non è vivibile» (p.

257).

Mentre il diario personale rivela il lato umano dello sforzo, sul versante metafisico funziona il perfezionismo di matrice platonica, convertito in quel sentimento etico ed estetico della bellezza che avrà grande influenza nel '700.

Il modello troverà espressione (con la mediazione di Bolingbroke), in versione *vulgata*, nella fortunatissima opera in versi di Alexander Pope, il *Saggio sull'uomo* (1733-34). Qui, tutte le capacità e le tendenze presenti nell'uomo sembrano convergere verso una naturale conciliazione senza sforzo; scopriamo così

Che Ragione e Passione rispondono ad un unico scopo;
che il vero *Self-love* e il sentimento sociale sono lo stesso;
che solo la Virtù ci rende quaggiù felici (IV, 395-97).

Quasi magicamente (potere della poesia!) amore per il tutto e per l'ordine divino, platonismo e stoicismo, si mescolano in uno slancio di ottimismo antropologico, destinato a produrre l'entusiastico luogo comune che un amore di sé illuminato porti naturalmente e senza sacrifici ad amare gli altri e che la vera felicità consista nell'aderire all'ordine provvidenziale in cui tutto si spiega (anche il male) e gli opposti si riconciliano:

Smettila dunque, non chiamare l'ORDINE imperfezione:
La nostra felicità dipende da ciò che biasimiamo.
...
Una verità è chiara; qualsiasi cosa sia, è giusta (I, 281-95)

Tanta fiducia non poteva essere unanimemente condivisa. Mandeville si propone esplicitamente come anti-Shaftesbury, criticando il tentativo di edulcorare la virtù e accentuando realisticamente la convinzione comune che essa sia un agire necessariamente penoso per l'uomo.

3. Mandeville: la virtuosità dei vizi.

Mandeville sceglie la strada del paradosso: *proprio perché* l'individuo non può che sviluppare egoisticamente il proprio interesse e la sua vanità contribuirà a produrre quel bene sociale in cui gli ipocriti si ostinano a vedere la virtù.

Medico di professione, di origine olandese, di cultura francese e, poi, inglese per elezione, autore della celebre *Favola delle api* (prima edizione nel 1705), Mandeville intendeva comportarsi come un buon anatomista: esaminando la natura dell'uomo, astraendo dall'arte e dall'educazione, non si può fare a meno di «osservare che ciò che lo rende un animale socievole non è desiderio di compagnia, buon carattere, pietà, affabilità e altre grazie di bell'aspetto, ma che le qualità più vili e odiose sono i talenti più necessari per renderlo adatto alle società più grandi e, secondo il mondo, più felici e fiorenti» (p. 3)

In queste righe è riassunta la tesi centrale della celebre favola, che Mandeville scrisse quasi come gioco di società, ma che sollevò grande scalpore (e divertimento) per la radicalità del suo contenuto. Il suo apologo, un affresco delle ricche società mercantili quali erano l'Olanda e l'Inghilterra, si

presentava come un affronto ai teorici della virtù, agli ipocriti sostenitori della morale stoica e cristiana della costrizione, dell'autocontrollo, quelli che «non fanno che lamentarsi e protestare contro i vizi e gli inconvenienti che dall'inizio del mondo fino ad oggi sono stati inseparabili da tutti i regni e gli stati famosi allo stesso tempo per forza, ricchezza e civiltà» (p. 4). Egli si propone, invece, di mostrare l'uomo qual è: «Il libro – scrive in sua difesa – descrive la natura e i sintomi delle passioni umane, ne scopre la forza e i travestimenti; e insegue l'amore di sé fino ai suoi nascondigli più riposti, più di quanto abbia fatto, posso ben dire, qualsiasi altro sistema di etica» (p. 291).

Il significato più importante dell'opera di Mandeville è dunque quello di separare l'analisi della produzione della ricchezza (in una avanzata società civile) dall'analisi della moralità: se valutiamo il comportamento degli uomini dal punto di vista della virtuosità, allora dobbiamo dire che la società ricca e opulenta è immorale e che, se si volesse fondare una comunità sulla vera virtù, la si dovrebbe condannare alla povertà, all'inerzia; se valutiamo quali sono le azioni che producono realmente il benessere della società, scopriamo che i vizi sono utili socialmente e producono prosperità.

Non sono le qualità buone e amabili (tanto care ai moralisti come Shaftesbury), ma gli attributi cattivi e odiosi, le imperfezioni e l'amore di sé, che hanno spinto l'uomo alla socialità fin «da quando è stato cacciato dal paradiso» (*Indagine sulla natura della società*, p. 245). Dio ha messo l'uomo, essere debole e imperfetto, «creatura indigente», «sulla strada della felicità terrena», indipendentemente dalla sua volontà, e non gli ha richiesto, per essere felice, un'innaturale virtù, il controllo degli appetiti, il dominio di sé, il desiderio razionale di essere buono e altruista. Certo che possono esistere uomini capaci di rinunciare al loro egoismo e di non assecondare le loro debolezze, ma anche questi sono mossi dall'orgoglio e dal piacere che deriva dalla contemplazione del proprio valore (*Ricerca sull'origine delle virtù morali*, p. 34). È chiaro che, per Mandeville, i componenti dell'idea di felicità di Shaftesbury non trovano nessun fondamento nell'analisi della natura umana e della società reale: la pretesa armonia tra interesse egoistico e tensione altruistica è un'invenzione metafisica. Vero è, invece, che il sistema di interazione tra gli uomini produce una morale che simula la virtù, dotando tuttavia la società di una positiva stabilità. Nel paradiso terrestre, l'uomo non mancava di nulla ed era felice; poteva forse anche conversare quotidianamente con Dio (*Indagine sulla natura della società*, p. 247); ma, fuori da quell'età dell'oro, sono stati prima il bisogno, poi i desideri, la vanità, l'orgoglio e l'amore per il lusso a permettergli di migliorare le sue condizioni. Da ogni ostacolo affrontato, è nato qualcosa di utile: le arti, i mestieri, il commercio, le tecniche di governo, le forme più raffinate della civiltà. Mandeville conferma i pilastri dell'antropologia hobbesiana, ma li pone a sostegno dei tratti evolutivi della specie, che, spontaneamente e progressivamente, producono l'attenuazione dell'aggressività naturale.

Miracolo della civilizzazione è il sistema delle buone maniere, «messo in pratica da milioni di uomini, senza che essi abbiano mai riflettuto sull'origine della cortesia o conoscano il beneficio reale da essi arrecato alla società» (*Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, p. 94). Grazie alle sue regole consolidate, gli uomini non sono più guidati semplicemente dall'istinto di autoconservazione. La passione fondamentale in una società evoluta è l'orgoglio, perno dell'amore civile di sé, utile al sistema sociale grazie all'«elegante abitudine» «di adulare l'orgoglio e l'egoismo degli altri, e di nascondere il nostro, con abilità e con giudizio» (*La favola delle api*, nota C, p. 48). L'orgoglio, dice Mandeville, è infatti «la facoltà naturale per cui ogni mortale che abbia intelligenza si sopravvaluta, e immagina riguardo a se stesso cose migliori di quelle che gli concederebbe un giudice imparziale,

perfettamente a conoscenza delle sue qualità e condizioni» (nota M, pp. 79-80). Ma è molto cortese, in società, incoraggiarsi reciprocamente le illusioni: l'amore di sé diventa così tramite di un sistema di interazioni. Con il nome di *self-liking*, «predilezione per se stessi», Mandeville lo utilizza nella seconda parte della *Favola delle api (Dialoghi tra Cleomene e Orazio, 1728, pp. 87-88)* per spiegare le forme dell'agire individuale e i meccanismi sociali di risposta.

Il *self-liking* si manifesta nel cosiddetto «secondo gradino della società», quello in cui, superate le difficoltà originarie, tra gli uomini si avvia il confronto; il contesto relazionale spinge la preferenza che ciascuno accorda a sé ad esprimersi in una continua competizione per la stima pubblica. Sentimento naturale, come il *self-love* da cui deriva, ma espressione nuova del bisogno di trovare conferma di sé, il *self-liking* si presenta in forme sempre più sofisticate. Diventa una passione distinguibile dal *self-love*: la versione «positiva» dell'orgoglio, privata del discredito sociale di cui soffriva negli ambienti culturali inglesi. Nella *Ricerca sull'origine dell'onore* (che è una continuazione della seconda parte della *Favola*, pubblicata nel 1732) Mandeville ne dà forse la definizione più completa: «Io ho chiamato predilezione per se stessi – dice Cleomene, portavoce del punto di vista di Mandeville nei dialoghi con Orazio, maschera di Shaftesbury – quel grande valore che ogni individuo attribuisce alla sua stessa persona; quell'alta stima di se stessi con la quale ritengo siano nati tutti gli uomini ... Quando questa predilezione per se stessi è eccessiva, ed è così apertamente palesata da recare offesa agli altri, so bene che è annoverata tra i vizi, e chiamata orgoglio; ma quando è dissimulata, o quando è così ben mascherata da non mostrarsi nei suoi veri colori, essa non ha nome, sebbene gli uomini agiscano unicamente dietro il suo impulso e non quello di altri principî»; si tratta di una guida «che domina la natura umana, ed è sentita da ciascuno prima ancora di avere il tempo o la capacità di riflettere e di pensare ad altro» (pp. 17-19). È questa passione che distingue veramente l'uomo dagli animali ed è così fondamentale nel sistema sociale più avanzato che quando viene a mancare spinge al suicidio, in quanto fa perdere all'uomo il suo oggetto più amato, la stima incondizionata di sé: «Nella prosperità essa raddoppia la felicità e ci sostiene contro i colpi avversi della fortuna: è la madre delle nostre speranze, il fondamento e il fine delle più care aspirazioni, la corazza più sicura contro la disperazione. Purché riusciamo ad amare, comunque, la nostra esistenza, sia in relazione al presente sia in relazione al futuro, ci prenderemo cura di noi stessi e nessuno si suiciderà se gli rimane un minimo di *self-liking*» (*Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, p. 91).

Radice di ogni nostra vera felicità, il *self-liking* è dunque una passione che, quando è moderata e ben regolata, può essere considerata virtù sociale; solo quando «è eccessiva o male impiegata viene chiamata orgoglio» ed *appare* come un vizio.

Questa passione ha la sua radice remota nella debolezza dell'uomo ed è legata al meccanismo dell'autoconservazione: è per sostenere meglio se stesso che, complice la natura, ogni individuo tende a stimarsi al di sopra del suo reale valore. «È questo che ci rende tanto interessati all'approvazione, alla stima e al consenso degli altri perché essi rafforzano e confermano in noi la buona opinione di noi stessi» (*Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, pp. 87-88). Ecco perché questa passione, condivisa da tutti, funziona come lievito e cemento della società: da essa si generano i valori comuni e quel sistema delle belle maniere, che, per quanto possa apparire all'occhio del moralista nient'altro che ipocrisia, è invece la base della convivenza sociale. Il vero ipocrita è Shaftesbury, che finge di non sapere quale sia la radice della «civiltà» dei comportamenti sociali. «Un uomo non ha bisogno di vincere le sue passioni, gli basta nasconderle. La virtù ci

comanda di sottomettere i nostri appetiti, ma la buona educazione ci chiede soltanto di celarli» (*La favola delle api*, nota C, p. 45).

Dunque, il vero fondamento e «linfa vitale» della società è ciò che gli uomini chiamano male, sia in senso naturale (la precarietà, l'imperfezione, il bisogno), sia in senso morale (l'amore di sé, l'egoismo, l'orgoglio): «la fame, la sete, la nudità sono i primi tiranni che ci costringono ad agire; in seguito il nostro orgoglio, la nostra pigrizia, sensualità e incostanza diventano i grandi protettori che promuovono tutte le arti e le scienze, i commerci e i mestieri e professioni, mentre quei grandi imprenditori che sono la necessità, l'avarizia, l'invidia e l'ambizione, ognuno operando nel ramo che le compete, fanno sí che ogni membro della società rimanga al proprio lavoro e si sottometta, nel maggior numero dei casi di buon grado, alla propria ingrata condizione, senza eccezione nemmeno per i re e i principî» (*Indagine sulla natura della società*, p. 264).

La società moltiplica le sue ricchezze, il suo lusso e la sua felicità grazie alla divisione in due parti. I ricchi rincorrono le passioni e cercano di coltivare nuovi piaceri, mantenuti dalla moltitudine dei lavoratori a basso costo; questi, «forti e robusti, non abituati all'ozio e alla pigrizia, si accontentano del solo necessario per vivere», sono felici della semplice soddisfazione dei loro elementari bisogni (*Saggio sulla carità*, p. 198). La tesi di Mandeville è che essi devono essere mantenuti ignoranti e poveri, in quanto «la conoscenza allarga e moltiplica i nostri desideri e quante meno cose un uomo desidera, tanto più facilmente si può provvedere alle sue necessità». La vita dei poveri è in fondo accettabile: «i lavori duri sono considerati veri piaceri quando impediscono a un uomo di morire di fame» (p. 199); e, poiché «essere felici consiste nell'essere soddisfatti», è molto meglio che essi non possano immaginarsi un modo di vita migliore (p. 220). Più felice nel suo vissuto interiore, sarà probabilmente il contadino, «ignorante e laborioso» (p. 221); più felice di un re, se si potessero fare comparazioni (ma, in realtà, *de gustibus non est disputandum*). Forse, se il re potesse liberarsi per un attimo della sua ripugnanza per gli aspetti faticosi e «abominevoli» della vita del contadino, troverebbe la sua condizione di tranquillità interiore «incantevole». Lo stereotipo del contadino felice farà ancora molta strada nella cultura del Settecento, a giustificazione di una realtà che deve essere accettata anche nei suoi lati oscuri.

L'analisi di Mandeville si segnala per la raffinatezza con cui usa la relatività dei parametri di valutazione a sostegno di un modello sociale che non può essere riformato senza andare in frantumi e che deve essere accettato come sistema delle felicità compatibili. E fornisce anche una memorabile lezione di realismo, destinata ad essere spesso e volentieri replicata.

Nella civiltà del lusso e della ricchezza, i vizi e i piaceri devono essere considerati virtù. Nessun limite morale può porsi a un tipo d'uomo che, attraverso la vanagloria hobbesiana, corretta dall'inquietudine di Locke e dall'amore di sé di Nicole, guida la società ad un incremento continuo di benessere.

Il sistema della cortesia, delle buone maniere e della *politesse* si incarica spontaneamente di correggere gli aspetti urtanti dell'egoismo: «ci aiutiamo vicendevolmente a godere della vita e inventare piaceri sempre più raffinati; e ciò permette a ciascun individuo di godere di tutti i beni acquisiti sentendosi più felice di quanto lo sarebbe senza un tale comportamento» (*Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, p. 98). Lusso e cortesia hanno sempre marciato insieme, ricorda Mandeville, così come «gli agi e il diletto sono sempre stati in cima ai desideri del *Beau Monde*», la cui principale cura è sempre stata, e continuerà ad essere, la «voluttuosa» felicità mondana.

Lasciar agire l'orgoglio è lungimirante filantropia. Chi, come Shaftesbury, vuol far credere che

tutto questo sia nato dalla disposizione virtuosa degli uomini, o è un'ipocrita o inganna se stesso: la virtù vera costa troppo, comporta abnegazione e fatica e non è certo il collante della società.

4. *Hutcheson: il calcolo virtuoso.*

Come risulta dal lungo sottotitolo della sua prima importante opera del 1725, *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù (Two treatises in which the Principles of the late Earl of Shaftesbury are Explain'd and Defended, against the Author of the Fable of the Bees: and the Ideas of Moral Good and Evil are establish'd, according to the Sentiments of the Ancient Moralists, with an Attempt to introduce a mathematical Calculation in Subjects of Morality)*, tra i suoi obiettivi Hutcheson colloca anche la difesa delle buone intenzioni etiche di Shaftesbury contro l'immoralismo di Mandeville, e la formulazione di un sistema di calcolo del valore morale delle azioni, in relazione alla loro capacità di contribuire alla felicità individuale e pubblica.

In difesa di Shaftesbury e contro Hobbes e Mandeville, Hutcheson intende mostrare che nell'uomo agisce una finalità positiva e altruistica, senza la quale si abbasserebbe la soglia dell'umano ad un livello inaccettabile; rispetto a Shaftesbury, tuttavia, egli accentua gli elementi rigoristici della virtù, condizione di una sicura felicità, partendo dall'idea che qualunque essere razionale che agisce nel mondo può riconoscere e coltivare come prioritario il desiderio del bene dell'intero rispetto al proprio; e, dunque, contro ogni modello di felicità basato sul compromesso tra agire egoistico ed agire altruistico, afferma che edonismo e virtù tendono ad essere in antitesi, non perché non sia lecito attendersi piacere dall'agire virtuoso (cosa che sarebbe assurda e contro ogni idea di umanità), ma perché non può essere mai considerato virtuoso il comportamento di chi agisce in funzione del piacere e dell'interesse: approvate pienamente come virtù dal senso morale, che tutti gli uomini possiedono, sono solo le azioni che derivano dalla «benevolenza», dalla preoccupazione disinteressata per la felicità altrui (principio naturale come l'amore di sé), che sanno esprimere una bellezza morale, indipendentemente dagli effetti positivi che raggiungono (*Ricerca*, II, III, pp. 150-51). Quello che conta nella valutazione di un'azione è allora l'intenzione. Il piacere che deriva dalla perfezione non può essere il fine dell'azione virtuosa, ma solo un effetto secondario. In questo modo, almeno nelle dichiarazioni di principio, la felicità è un effetto e non un fine.

Richiamando direttamente Shaftesbury, Hutcheson può dunque affermare che l'uomo virtuoso e felice trarrà piacere dal suo carattere generoso, amichevole, animato dall'altruismo, condizione preferibile ad ogni piacere prodotto dai beni esterni e approvabile da qualunque «spettatore» esterno (*Saggio sulla natura e condotta delle passioni*, pp. 137-38). In nessun modo, però, pena la decadenza dell'azione dallo stato virtuoso, la felicità degli altri può diventare «un piacere privato dell'osservatore» (p. 15), essendo oggetto di un desiderio disinteressato.

Se solo la virtù perfeziona la natura umana e rende veramente felici, è anche possibile calcolare la virtuosità di un'azione che tenga conto delle diverse componenti motivazionali; ma in nessun conto il calcolo è in funzione dell'interesse privato, e in nessun caso può essere considerato normativo rispetto all'azione. È solo uno strumento di valutazione per misurare il grado di moralità di un'azione. Il senso morale approva e raccomanda alla ragione (che ha valore puramente strumentale) azioni che tendono «alla massima e più estesa felicità di tutti gli agenti razionali a cui può giungere il nostro influsso» (*Ricerca*, II, III, p. 165). È possibile calcolare in ogni occasione la qualità morale di un'azione, tenuto conto della benevolenza universale, dell'amore di sé, delle circostanze, del numero

di persone che potranno godere dei suoi effetti e della quantità di bene o piacere che essa è in grado di distribuire (p. 163): «cosicché, l'azione migliore è quella che procura la maggior felicità per il maggior numero; la peggiore è quella che, in modo simile, produce sofferenza» (p. 164).

Si trova formulata qui, per la prima volta, quella massima che avrà grande fortuna nella successiva tradizione utilitaristica: è migliore l'azione che procura la più grande felicità per il più grande numero (*the greatest Happiness for the greatest Numbers*). Ma, mentre Hutcheson, che è spinto da un intento di moralizzazione, mette a punto un meccanismo di calcolo per estrarre la quota di valore morale all'interno di una scala basata sul primato dell'amore per il tutto, Helvétius, Beccaria e Bentham si appropriarono di questo meccanismo per calcolare direttamente l'utilità sociale di un'azione, a partire dall'interesse personale, in funzione dell'edonismo.

Il calcolo di Hutcheson presuppone (e in parte promuove) il fatto che, in linea di massima, l'interesse generale sia assolutamente compatibile con la felicità privata, cioè che i due termini non si elidano e che la benevolenza non porti ad un sacrificio delle inclinazioni individuali. Rapportandosi all'intero, l'individuo realizza quel perfezionamento personale che è il suo bene e, quindi, non si può dire che egli abbia soltanto una quota del bene collettivo e che questo sia solo la somma delle felicità particolari. Siamo ben lontani da quella che sarà la logica compositiva del calcolo su base materialistica ed edonistica.

All'origine dell'ottimismo di Hutcheson c'è l'idea che Dio abbia creato l'uomo al centro di un universo animato da una generale forza simpatetica, diretto ad una progressiva perfezione e felicità. Realizzare la propria felicità, condotti dalla benevolenza e dall'approvazione del senso morale, significa così completare il disegno divino: «I nostri diversi sensi e affezioni, pubblici e privati, e i nostri poteri di ragionamento e di riflessione, mostrano che la perfezione della mente è questa: conoscere, amare e rispettare il grande Autore di tutte le cose; formarsi le idee più estese dei nostri reali interessi e di quelli di tutte le altre nature, razionali o senzienti; astenersi da ogni offesa, perseguire regolarmente e imparzialmente il bene assoluto più universale, per quanto ci è possibile; godere dell'approvazione di sé e dell'onore da parte degli uomini saggi; con fiducia nella Provvidenza divina, speranza in una felicità eterna, una piena soddisfazione della mente e la sicurezza che l'intera serie degli eventi è diretta da un'infalibile Sagesse verso la maggiore felicità universale del tutto» (*Saggio sulla natura e condotta delle passioni*, pp. 199-200).

Nonostante questo ottimismo, è innegabile nel pensiero di Hutcheson la presenza di una tensione tra l'edonismo psicologico e la morale della virtù, un'oscillazione tra l'idea che la virtù tragga un certo sostegno dall'attesa di un piacere più puro degli altri e l'idea più rigorista che la virtù da sola basti a garantire la felicità. Hutcheson sembra inclinare verso una concezione ascetica della virtù, e questo forse spiega la simpatia che, per un certo periodo, Kant ebbe nei suoi confronti, anche se finì per trovarlo troppo poco rigoroso.

5. Hume: simpatia e un buon carattere.

Anche per Hume la felicità individuale non può che essere strettamente legata al piacere; ma l'analisi della natura umana lo porta ad allargare l'orizzonte della felicità a considerazioni molto più complesse rispetto a quelle elaborate dai teorici dell'edonismo puro.

Hume ne contesta innanzitutto il monismo psicologico, sostenendo che nell'uomo convivono l'egoismo e una «generosità limitata» naturale verso gli altri (*Trattato sulla natura umana*, III, II, II,

p. 522); gli sembra semplicemente indiscutibile, su base empirica, «che c'è un po' di benevolenza, per quanto poca, infusa nel nostro cuore, qualche scintilla di amicizia per la specie umana» (*Ricerca sui principî della morale*, IX, p. 343), quel tanto che basta a produrre «una calma preferenza per quello che è utile e giovevole all'umanità, rispetto a ciò che le è dannoso e pericoloso».

Sulla base di una piú articolata ricostruzione dei principî della natura umana, egli pensa di poter confutare sia Hobbes che Hutcheson, sia i teorici dell'esclusiva potenza dell'amore di sé, sia i sostenitori della benevolenza universale e del senso morale come principio di una morale non artificiale. L'immagine che emerge è quella di un uomo collocato all'interno di una rete di relazioni sociali, a loro volta fondate sul riconoscimento simpatetico e passionale degli altri, sull'attribuzione di valore morale a quelle azioni e a quei caratteri capaci di suscitare approvazione per la loro utilità o per il piacere che sanno comunicare.

Chiunque voglia rinunciare a dare risposte semplificanti a fenomeni tra di loro irriducibili, deve ammettere che non tutti i sentimenti siano comprensibili solo con «raffinate deduzioni di interesse personale» («Appendice», II, p. 377): l'amore tra i sessi, la tenerezza verso la prole, l'amicizia disinteressata, la generosità, la compassione, la tristezza per il dolore degli amici, sono tutti «segni d'una generale benevolenza nella natura umana, quando nessun interesse reale ci lega all'oggetto»; ed è difficile pensare che dietro ci siano «interessi immaginari». L'esperienza stessa dell'esistenza di sentimenti e comportamenti disinteressati è prova, dunque, dell'esistenza della benevolenza. La dinamica delle passioni interna agli individui è irriducibile a una matrice unitaria.

Ci sono «passioni mentali», come il desiderio di fama, o di potere, o di vendetta (simili nel loro funzionamento ai bisogni fisici primari come la fame e la sete), che spingono verso determinati oggetti; dalla soddisfazione di esse è possibile ricavare un piacere che a sua volta entra a far parte di ciò che è desiderato come componente della propria felicità: allora il nostro interesse o amore di sé, ci porta a ricercare quel tipo di piacere (*Trattato*, II, III, IX, pp. 461-62); in questo senso l'interesse riflesso è passione secondaria rispetto alle passioni originarie, dirette, che precedono l'esperienza del piacere. Ma la benevolenza e l'amicizia sono passioni primarie, che ci spingono, «per l'originaria struttura del nostro temperamento, a sentire il desiderio della felicità e del bene degli altri». Si tratta di «un istinto totalmente inesplicabile», che non deriva dal bene e dal male, ma li produce.

Il piacere che noi, in maniera spontanea e disinteressata, proviamo per la felicità altrui tramite la benevolenza, può essere poi ricercato anche in modo secondario e riflesso, perché entra a far parte della nostra idea di felicità, cioè del nostro personale desiderio di accumulare godimenti. In questo senso il bene degli altri viene ricercato «in base ai moventi combinati della benevolenza e del piacere personale» (*Ricerca*, «Appendice», II, p. 379). La struttura dei desideri e delle passioni è dunque ben piú complessa di quanto affermino gli edonisti: se è vero che gli uomini ricercano come fine principale il piacere, non è vero che ogni desiderio è rivolto immediatamente al piacere. Esistono inclinazioni naturali, come il desiderio della felicità dei nostri amici, che, assecondate, producono piacere. Amore di sé e benevolenza sono dunque passioni che convivono in misure differenti in ogni uomo e che si attivano all'interno di relazioni ed esperienze concrete.

Ricorrendo esclusivamente alle passioni egoistiche, non solo non si può spiegare il comportamento morale, ma neppure come mai gli uomini, portati ad approvare o biasimare le azioni in base al piacere che queste sanno produrre, traggano da ciò l'idea della bellezza, della bontà e della piacevolezza della virtù.

Per comprendere meglio che cosa sia la felicità per un individuo, bisogna pensare che ciascuno entra empaticamente all'interno di un sistema di relazioni dentro il quale costituisce la sua identità e la sua idea di felicità. «In tutte le creature che non vivano di preda e che non siano agitate da violente passioni riscontriamo un notevole desiderio di compagnia, che le fa associare a prescindere da qualsiasi vantaggio possano mai proporsi di ricavare da tale unione. Questo lo si vede ancor più chiaramente nell'uomo, che nell'universo è la creatura più ardentemente desiderosa di associarsi, e che a ciò è spinta da innumerevoli vantaggi. Non possiamo mai formulare un desiderio che non abbia un riferimento alla società. Una solitudine totale è forse il peggior castigo che ci si possa infliggere» (*Trattato*, II, II, V, p. 380).

Nel *Trattato*, Hume pone, al centro di questo mondo di relazioni, la simpatia, un principio esplicativo generale, che, tramite l'immaginazione, ci permette di trasformare le passioni degli altri in nostra esperienza, provando piacere o dolore. Questo «principio potentissimo della natura umana» (III, III, VI, p. 652) è comune a tutti gli uomini ed è il meccanismo psicologico alla base del sentimento che rende possibile l'approvazione morale: «non inferiamo che una qualità sia virtuosa perché ci piace: ma, nel sentire che ci piace in un certo modo particolare, sentiamo che in effetti è virtuosa ... La nostra approvazione è implicita nel piacere immediato che tutte queste cose ci danno» (II, I, II, p. 498). Se la simpatia è spontanea, per passare dalla simpatia all'approvazione morale è richiesta la stabilizzazione del giudizio tramite regole generali.

La simpatia è il presupposto di un sistema di reciprocità emotiva, ma dispone di un potere di motivazione e di valutazione estremamente variabile, mentre, nel momento in cui si giudica buona o cattiva quell'azione, ci si riferisce tendenzialmente ad un sistema di regole morali sedimentate nel linguaggio della tradizione e della società di appartenenza, che trascende il singolo individuo e la singola azione. Nel linguaggio morale i giudizi sono sottratti alla fluttuazione delle esperienze e formulati secondo il codice dei valori sociali. L'approvazione morale si fonda così su un sentimento naturale, corretto dall'assunzione di regole interne alla cultura di appartenenza; essa identifica le azioni e i caratteri capaci di produrre piacere per la loro bellezza o utilità sociale. Un carattere improntato alla benevolenza non potrà che catturare il consenso e l'approvazione, soprattutto se il suo sviluppo avviene nell'ambito della giustizia, virtù artificiale, senza la quale sarebbe impensabile ricercare la propria privata felicità: spingendo ad agire in vista del bene collettivo, per meglio tutelare il proprio, la giustizia ispira infatti comportamenti sociali che inseriscono il soggetto in un circuito di approvazione per lui molto importante.

La conclusione che Hume trae nel *Trattato* è che un'analisi della natura umana fondata sulla simpatia «può aiutarci a formare una nozione corretta della felicità e della dignità che accompagnano la virtù, e può sollecitare tutti i principî della natura umana ad abbracciare e alimentare questa nobile qualità» (III, III, VI, p. 654); infatti, «una persona che non abbia svolto convenientemente il proprio ruolo nei confronti dell'umanità e della società non riuscirà mai a sopportare la vista di se stessa».

Il fatto che la valutazione morale, frutto della simpatia e del sentimento, rintracci dei criteri generali, stabilizzati nel linguaggio, non significa che il sentimento diventi immediatamente un movente delle azioni e che gli uomini capaci di distinzioni morali, e anche di astrazione dal proprio particolare interesse, abbiano sempre un comportamento morale. Anzi, generalmente le passioni egoistiche dominano e ci spingono a comportamenti coerenti con esse.

Come si può rimediare alla debolezza dei moventi simpatetici?

Quando si tratta di passare dalla genesi delle distinzioni morali al problema dell'obbligazione, il

discorso diventa sostanzialmente retorico: alla diagnosi «anatomica» che spiega i meccanismi interni delle azioni, Hume affianca (soprattutto nelle *Ricerche*) un lavoro descrittivo, che lo avvicina forse troppo al «pittore» di comportamenti esemplari, cui più volte dichiara di non voler assomigliare (*Trattato*, III, III, VI, p. 655). Attraverso un modello di uomo virtuoso e felice vengono presentati i caratteri umani e le azioni che ottengono un'approvazione generale negli osservatori, traendo merito e valore dal piacere che trasmettono e dalla loro utilità sociale.

La connessione tra virtù e carattere è fondamentale per comprendere il valore delle azioni: dietro un'azione approvata o disapprovata c'è un certo carattere morale che è l'oggetto del giudizio; mostrare il miglior tipo di uomo significa allora additare il modello caratteriale da preferire, il paradigma di un uomo utile a sé e agli altri, dunque virtuoso e felice. Dal tipo ideale, molti uomini, diversi per educazione, disposizione naturale, fortuna, pregiudizi e inclinazioni individuali, possono trarre ispirazione per dirigere la propria condotta all'obiettivo della felicità in un contesto civile.

Hume fornisce un esempio di carattere perfettamente virtuoso nell'immagine di Cleante, l'uomo che ciascun padre vorrebbe dare in sposo alla propria figlia. Nel proporlo all'imitazione, Hume non si affida alla sua attrazione come modello di identità desiderabile (che potrebbe scontrarsi con la forza dei desideri più immediati), ma al richiamo più forte del sentimento paterno, che non sbaglia nel valutare, quando si tratta di proteggere la felicità della propria figlia.

Cleante è uomo d'onore, ricco di senso d'umanità, leale e gentile con tutti, possiede così le virtù utili agli altri; si applica assiduamente allo studio delle leggi, è dotato di notevole e precoce capacità di capire le persone e di fiutare gli affari, possiede, dunque, anche le qualità utili a se stesso e alla sua carriera; sa poi animare le conversazioni nei circoli sociali con buone maniere e gran garbo, in modo da farsi amare da tutti e da far desiderare la sua presenza; infine è sempre sereno, gli si riconosce un'invidiabile tranquillità interiore e, pur avendo conosciuto molte avversità, le ha superate tutte grazie alla sua grandezza d'animo: possiede così le qualità che inducono l'autostima e il compiacimento legittimo di sé. Unisce, insomma, al merito morale un'eccellente disposizione naturale (con in più quel certo *je-ne-sais-quoi* di gradevolezza e bellezza, che non guasta mai: *Trattato*, III, III, IV, p. 646); più che un esempio da seguire, può essere considerato (come direbbero i filosofi) un vero paradigma di perfezionamento morale ed estetico.

A questo modello Hume contrappone specularmente l'uomo che abbraccia il «complesso delle virtù monacali», il celibato, il digiuno, la penitenza, la mortificazione, l'abnegazione, l'umiltà, il silenzio, la solitudine: quest'uomo, «malinconico», «scervellato», «fanatico», «dopo la morte, può trovare un posto nel calendario; ma, da vivo, non sarà mai accolto nell'intimità e nella compagnia se non di coloro che sono pazzi e malinconici come lui» (*Ricerca*, IX, p. 342). È così immediatamente visibile l'aderenza del paradigma virtuoso a quanto rende piacevole la vita di relazione tra gli uomini.

Il modello ideale di felicità che Hume disegna è un quadro sofisticato, al cui centro si colloca l'uomo di mondo, raffinato, moderato, socievole, sufficientemente disincantato, dotato di buona fortuna personale e attivo nell'incrementarla, capace di tenere in equilibrio la sua tendenza espansiva con il rispetto degli altri, in grado così, meglio di altri, di dominare le circostanze. Si potrebbe dire, un perfetto incrocio tra un amabile libertino alla Saint-Évremond, un virtuoso alla Shaftesbury e un onesto, ricco e operoso borghese. L'immagine di Cleante è la proiezione dell'alto livello di civiltà e di raffinatezza raggiunto da una società che lo riconosce come modello migliore di uomo.

Qui si completa l'opera retorica. Non resta che mostrare come ne derivi un obbligo «logico» alla

pratica dei doveri morali, per ogni individuo che sia realmente guidato dal suo interesse e desideroso di raggiungere la vera felicità. Non c'è bisogno di molta filosofia, ma solo di buon senso. Cade così, scrive Hume, «l'abito melanconico» con cui teologi e filosofi hanno rivestito la virtù (p. 353).

Vista nella sua vera luce, la virtù si rivela come gentilezza, umanità, beneficenza, affabilità e, ad intervalli, gioco, allegria, gaiezza, vero strumento per una felicità costante; «essa dichiara che il suo unico scopo è di rendere i suoi seguaci e tutti gli uomini, in ciascun istante della loro esistenza, per quanto è possibile felici e contenti»; essa non chiede di sacrificare il piacere se non in vista di godimenti futuri più ampi e calmi e la «sola fatica che richiede è quella di un giusto calcolo e d'una costante preferenza da accordarsi alla felicità più grande».

L'evidenza di questi vantaggi regge anche di fronte alle obiezioni di matrice edonistica, che dubitano dell'efficacia, ai fini della propria felicità e del proprio interesse, delle virtù sociali. Può dimostrarlo un esperimento mentale: chi può dubitare che una persona, supponendo di avere il pieno potere di modellare le sue inclinazioni e di decidere quale desiderio o appetito assecondare per fondarvi sopra il proprio godimento e la propria felicità, non riconoscerebbe, accanto al piacere prodotto dalla piena soddisfazione delle proprie passioni, anche il valore di piacevolezza e dolcezza della benevolenza, della gentilezza, dell'umanità, capaci di sottrarlo in ogni caso al dominio del caso e della fortuna? Evidentemente nessuno. Ma forse le premesse contengono troppe pretese. Ammesso che la virtù sia attitudine a incrementare la piacevolezza della vita, sarebbe sciocco illudersi di avere in mano le chiavi della felicità. Il paradigma vale per la situazione ottimale, che non è in nostro potere determinare; le disposizioni caratteriali non sono mai univocamente virtuose o viziose; e il loro intreccio può produrre un potenziale di felicità, più alto o più basso, in modo abbastanza casuale. Per esempio, «un furfante egoista può possedere un temperamento allegro e alacre ed una certa gaiezza di cuore, che è una qualità veramente buona, ma che viene ricompensata molto più di quanto meriti» (*Lo scettico*, p. 369). E innumerevoli sono gli esempi contrari. Così alla aleatorietà del carattere (dono della fortuna) si aggiunge quella dell'efficacia delle disposizioni virtuose per la felicità. In linea di massima, tuttavia, possiamo aspettarci che le virtù producano insieme un sentimento piacevole, una coscienza soddisfatta, una buona reputazione: «la pace interna dell'animo, la coscienza della propria onestà, la soddisfazione che deriva dalla considerazione della propria condotta: queste sono circostanze molto necessarie alla felicità; esse saranno pertanto amate e coltivate da ogni uomo onesto, che senta la loro importanza» (*Ricerca*, IX, p. 357). L'«uomo onesto» giocherà le sue carte sulla buona reputazione e non sull'egoismo, come fanno invece quei furfanti che tramano in silenzio per soddisfare la loro avidità, ma, colti in fallo e gabbati, sacrificano «il godimento inestimabile della reputazione, quanto meno di fronte a se stessi, in cambio di giocattoli e bagatelle senza valore» (p. 358).

Al contrario, per soddisfare le esigenze veramente fondamentali occorre poco; i migliori piaceri, la «soddisfazione non comprata», derivano dallo studio, dalla conversazione, dalla vita in società, dalla buona salute, dal godimento delle bellezze naturali e soprattutto dalla coscienza tranquilla della propria buona condotta; quale paragone, dice Hume, «si può porre tra queste soddisfazioni e i godimenti febbrili del lusso? I piaceri naturali sono senza prezzo, sia perché costano poco, sia perché non c'è prezzo per quanto grande che possa pagare la gioia che recano».

Che cosa ostacola dunque la ricerca della felicità? Solo l'incapacità di differire il piacere; benché i poeti, scrive Hume, esaltino il piacere immediato e condannino «tutte le prospettive remote di fama, di salute, di fortuna», è invece proprio il restringimento della propria prospettiva di vita al piacere

immediato a generare dissolutezza e pentimento. Solo un uomo di temperamento forte e deciso non si lascia sedurre dal piacere immediato o dalla paura del dolore, «ma tiene sempre davanti ai suoi occhi quegli obiettivi remoti che gli garantiscono ad un tempo felicità ed onore» (VI, p. 303). Si torna così alla dotazione caratteriale, fattore in ultima istanza decisivo. E le ragioni della vita hanno l'ultima parola rispetto a quelle della filosofia. Alla morale rigorista del cinico Diogene e del saggio stoico, fondata sull'indipendenza e sull'*autarkeia*, sull'orgoglio e sull'ostentazione di una superiorità rispetto agli altri, e a quella speculare di Pascal, campione di umiltà e di sottomissione, di odio verso se stesso e di disprezzo verso l'esistenza umana, Hume contrappone «le massime della ragione comune»: essi hanno scelto «vite artificiali», vivendo «in un elemento diverso da quello di tutto il resto dell'umanità», imprigionando la loro mente nelle illusioni del fanatismo filosofico e della superstizione religiosa. La filosofia ha cullato il sogno di poter svolgere un ruolo fondamentale e direttivo rispetto alle passioni, alla fortuna, al temperamento individuale; ma «le riflessioni filosofiche sono troppo sottili e distanti per prendere posto nella vita comune o sradicare qualche passione. L'aria della filosofia è troppo fine per poterci respirare, giacché è sopra i venti e le nubi dell'atmosfera» (*Lo scettico*, p. 361). Da sempre essa predica una felicità prodotta dall'indipendenza dai beni esterni. Ma la vera saggezza consiste nel curare se stessi, il proprio gusto, il talento, la «delicatezza del sentimento», fare di sé un modello di comportamento equilibrato, duttile, ragionevole, capace di azione e di cautela, amabile per sé e per gli altri. Contro ogni paranoia di filosofi, che pretendono di insegnare a regolamentare l'esistenza, bisogna dire che «mentre stiamo a ragionare sulla vita, la vita se ne è andata; e la morte, per quanto *forse* essi la accolgano in modo diverso, tratta tuttavia egualmente lo stolto ed il filosofo. Ridurre la vita ad una regola e ad un metodo esatti è di solito cosa penosa, spesso è un'occupazione senza frutto; e non ne è una prova il fatto che noi sopravvalutiamo il premio per il quale ci battiamo? Anche il ragionare così accuratamente sulla vita e fissarne con diligenza l'idea sarebbe un sopravvalutarla, se non fosse che per alcuni temperamenti quest'occupazione è una delle più divertenti in cui sia possibile impiegare la vita» (p. 370).

Hume indica, dunque, un modello anti-filosofico di vita virtuosa e felice, che presenta, però, un'analogia strutturale con il virtuoso aristotelico. Per Aristotele il modello di vita buona era lo *spoudaios*, il gentiluomo ateniese, «regola e misura» del bene e del male e di ogni vero piacere; per Hume il modello è il *gentleman*, rappresentante riconosciuto della cultura e del gusto delle *élites* nella società scozzese del '700. Con un'importante differenza: per Aristotele lo *spoudaios* rappresenta l'eccellenza dell'ordine naturale nell'uomo, per Hume l'uomo virtuoso è il miglior prodotto dell'evoluzione civile. La virtù di Hume, pur fondata sull'ordine naturale delle cose, è un risultato fragile, non necessario, della storia e resta, come fattore di distinzione, soprattutto una questione di gusto.

6. *Smith: un'etica della competizione.*

Erede del lessico filosofico e dell'orizzonte culturale di Hutcheson e Hume, Smith costruisce una teoria della natura sociale dell'uomo, centrata sull'istanza del progresso: l'uomo «è fatto per l'azione, e per promuovere, attraverso l'esercizio delle sue facoltà, cambiamenti nelle circostanze esterne sia proprie che altrui, tali da sembrare i più favorevoli per la felicità di tutti» (*Teoria dei sentimenti morali*, I, III, III, 3, p. 244). Costruita per superare la naturale debolezza, tramite il lavoro

e lo sfruttamento della natura, la storia dell'uomo racconta di una faticosa, ma continua evoluzione verso forme sociali sempre più complesse.

Se la «ricerca del benessere, del potere, del predominio», del miglioramento della propria condizione materiale può apparire il fine immediato, è però la considerazione pubblica il tramite delle più grandi soddisfazioni (I, III, II, 1, p. 150). La ricerca della stima dà un senso ulteriore al desiderio di arricchirsi: il ricco è al centro dell'attenzione e percepisce intorno a sé l'approvazione; il povero sente che la sua condizione «lo pone fuori dalla vista degli altri», che suscita disapprovazione, ed è così mortificato due volte. Il riconoscimento pubblico è quello che compensa tutta la fatica e l'ansia che l'uomo vive per cercare di arricchirsi e migliorare continuamente la sua condizione, sacrificando anche piaceri e agi più immediati (p. 152).

Il protagonista dell'analisi smithiana è l'uomo medio, l'«uomo comune» (I, III, II, 5, p. 157), che ha a disposizione solo il «lavoro delle sue braccia e l'attività della sua mente»; l'uomo che per migliorare le sue condizioni «deve acquisire un'alta qualificazione della sua professione, e una grande laboriosità nell'esercitarla», deve mostrare probità e prudenza, generosità e franchezza, desiderio di distinguersi e di valorizzare il suo agire. Questo individuo non ha più nulla in comune con l'uomo di «alto rango», l'aristocratico parassita, il cui «grande trionfo è far figura ad un ballo» o «avere successo in un intrigo galante» (p. 158). Solo il borghese è realmente disposto alle virtù pubbliche e private; e si distingue per la sua indipendenza dall'uomo di rango inferiore, che, pur vivendo del suo lavoro, deve limitare le sue possibilità di realizzazione alla sopravvivenza e ha davanti a sé un modesto destino di fatica e di emarginazione sociale.

Anche per Smith, la capacità di partecipare attivamente alle passioni altrui è resa possibile dal sentimento della simpatia: la simpatia, tramite l'immaginazione, ci permette di rappresentare in modo vivo dentro di noi le emozioni e le sensazioni di un altro come se fossimo al posto suo. Questo potere di creare una condizione di reciproca immedesimazione fa della simpatia il perno del sistema morale di Smith e il solo principio esplicativo delle dinamiche della coscienza. Grazie alla sua azione, ciascuno è portato alla consapevolezza di sé per il fatto di essere in un continuo gioco di specchi con gli altri. Un uomo arrivato all'età adulta in un luogo solitario, non avrebbe alcun criterio di appropriatezza morale; ma, scrive Smith usando una metafora già humeana, «portatelo nella società, e sarà immediatamente provvisto dello specchio che prima gli mancava» (III, I, 3, p. 253). Il risultato più maturo di questa educazione reciproca sarà la capacità di controllare preventivamente l'approvazione di ogni azione, sottoponendola al giudizio di un ideale «spettatore imparziale e ben informato» (VII, II, I, 49, p. 558). Prodotto dall'immaginazione, l'«uomo interiore», che abita l'anima, la ragione, la coscienza, è il grande giudice e arbitro della condotta (III, III, 4, p. 295). In virtù di questo sdoppiamento della persona tra lo spettatore e l'agente, possiamo assumere, nel contrasto tra i nostri interessi e quelli altrui, la posizione e «gli occhi di una terza persona», di un arbitro imparziale (III, III, 3, p. 292). È chiaro che nella possibilità di tali acrobazie mentali gioca un ruolo fondamentale l'idea del confronto interno alla coscienza con Dio, secondo la tradizione calvinista recepita dal presbiterianesimo scozzese.

L'approvazione morale, di cui è titolare l'uomo interiore, non coincide con l'opinione condivisa all'interno di un contesto sociale determinato. Smith salvaguarda l'autonomia del giudizio morale e la sua individualità dall'eventuale minaccia di un io collettivo distorto. Infatti se il giudizio di primo grado spetta all'«uomo esteriore», all'opinione pubblica condivisa, il giudizio d'appello, quello definitivo, spetta all'«uomo interiore», allo spettatore imparziale. L'uomo interiore può essere

sorpreso e confuso dalla «veemenza e dal clamore» del giudizio dell'uomo esteriore, fino a mettere in crisi la sua stabilità; ma il giudice interno può sottrarsi al desiderio di approvazione, in nome del desiderio di essere degni di lode. La sua forza, e allo stesso tempo la sua fragilità, sta nell'essere (dice Smith con espressione che richiama l'immagine del *daimon* socratico) un «semidio interiore»: nel caso di conflitto con gli spettatori esterni, egli manifesta la sua natura divina quando i suoi giudizi sono fermamente diretti «dal senso dell'esser degni di lode»; agisce in modo umano, invece, «quando si lascia incantare e confondere dal giudizio dell'uomo debole e ignorante» (III, II, 32, p. 286). Smith è estremamente sensibile al problema della stabilizzazione della coscienza, condizione fondamentale per raggiungere quella «tranquillità della mente», di cui l'uomo ha bisogno per essere felice, e non può abbandonare il criterio di validità del giudizio morale alla fluttuazione dell'opinione pubblica. Si capisce così la necessità di potersi appellare ad un tribunale superiore rispetto a quello dell'umanità, il tribunale di Dio, che, in ultima istanza, è il vero interlocutore dell'uomo interiore: gli «occhi» di Dio non possono mai venire ingannati; in ciò riposa la fiducia nei suoi supremi giudizi, la certezza che la virtù «troverà finalmente ricompensa» (III, II, 33, p. 287), che sostiene l'uomo interiore anche nei momenti di conflitto con il giudizio esterno. Ciò non gli consente, tuttavia, di sentirsi completamente al sicuro dai rischi dell'auto-inganno, provenienti da quell'amore di sé, raffinato ed eticizzato, per cui troviamo sempre «spiacevole pensare male di noi stessi» (III, IV, 4, p. 329). La coscienza di questo elemento di debolezza, di fallibilità, dovrà rendere ancora più attenta, rigorosa, sospettosa la sorveglianza su se stessi.

Partendo da questi presupposti, è possibile confutare le teorie dell'egoismo morale.

Quando la felicità o la miseria di un altro uomo dipendono in qualche modo dalla nostra azione, «noi non osiamo preferire l'interesse di uno a quello di molti, come potrebbe suggerirci l'amore di sé. L'uomo interiore immediatamente ci grida che stimiamo troppo noi stessi e troppo poco gli altri, e che, in questo modo, ci rendiamo oggetti appropriati del disprezzo e dell'indignazione dei nostri fratelli. E questo sentimento non è riservato solo a uomini di straordinaria magnanimità e virtù» (III, III, 5, p. 296). In questo passaggio (e in altri simili che ricorrono nella *Teoria dei sentimenti morali*) l'analisi psicologica di Smith mostra con finezza una sproporzione nel nostro metro di giudizio: quando valutiamo affari nostri e degli altri, ci appare del tutto naturale preferire noi stessi, allorché la relazione tra noi e gli altri non è esplicita; mentre non possiamo fare a meno di sanzionare la parzialità del nostro punto di vista quando siamo implicati nella felicità o infelicità altrui; in questo caso siamo costretti ad assumere la posizione dello spettatore imparziale, perché anche a noi salta agli occhi l'iniquità della valutazione preferenziale.

Hume aveva affermato che nell'uomo coesistono amore di sé e moderata benevolenza. Smith ribadisce la compresenza di sentimenti egoistici e di pietà, benevolenza e umanità, aggiungendo, come novità essenziale, il giudizio dello spettatore imparziale: è vero che ciascuno naturalmente è portato a preferire se stesso e che la benevolenza è generalmente incapace di limitare da sola il potere dell'amore di sé, ma nello stesso amore di sé è presente una forza che spinge a correggere l'istinto autoreferenziale e ad umiliare l'egoismo: «Non è l'amore per il prossimo, non è l'amore per il genere umano, che in diverse occasioni ci spinge a praticare quelle virtù divine. È un amore più forte, un affetto più potente, quello che generalmente si manifesta in tali occasioni: l'amore per ciò che è onorevole e nobile, l'amore per la grandezza, la dignità e la superiorità della nostra natura» (III, III, 4, p. 295).

Mandeville aveva inteso la vanità o *self-liking* come «amore per la lode»; ma per Smith l'amore

per l'essere degni di lode non deriva dall'amore per la lode (III, II, 2, p. 259) e così «il desiderio di diventare oggetti appropriati di stima e approvazione non può essere appropriatamente definito vanità» (VII, II, IV, 8, p. 584). Smith esprime con grande chiarezza la tensione esistente tra la preferenza per sé e il giudizio dello spettatore imparziale: «Se vuole agire in modo che uno spettatore imparziale possa prendere parte ai principî della sua condotta, cosa che più di ogni altra egli desidera fare, deve ... sottomettere l'arroganza del suo amor di sé, e attenuarla fino a un punto che gli altri uomini possano dividerlo. Essi lo potranno tollerare solo fino a consentirgli di essere più preoccupato della propria felicità e di perseguirla con più zelante assiduità che quella di qualsiasi altra persona. Fino a questo punto, ogni volta che si metteranno nella sua situazione, lo divideranno prontamente. Nella gara per la ricchezza, gli onori e le emozioni, può correre più forte che può, tendere al massimo ogni nervo e ogni muscolo per superare i suoi avversari. Ma se dovesse fare uno sgambetto e atterrare uno di loro, l'indulgenza degli spettatori verrebbe del tutto meno. Sarebbe una violazione della competizione leale, che essi non potrebbero ammettere. Per loro quest'uomo è sotto ogni rispetto buono quanto lui: essi non prendono parte a quell'amore di sé per il quale egli preferisce così tanto se stesso all'altro e non possono condividere il motivo per cui l'ha danneggiato» (II, II, II, 1, pp. 206-7).

La metafora della corsa per la ricchezza, gli onori e le emozioni non può che richiamare Hobbes; ma è usata in una cornice profondamente diversa: ciascuno può fare la sua gara, ma a patto di rispettare canoni sociali di convivenza e di moralità pubblica (proprio quelli che Mandeville considerava solo buone maniere, capaci di comporre un modello di ipocrisia sociale); altrimenti il rischio è quello di essere collocati al di fuori della socialità e, soprattutto, di essere in conflitto con se stessi.

Il livello alto della virtù di cui parlano i filosofi, l'astratto e completo dominio di sé, è un ideale regolativo, a cui l'uomo può comunque tendere, esercitandosi a migliorare se stesso e a correggere le sue naturali inclinazioni con riguardo allo spettatore imparziale. Ma, dal momento che la natura ci ha fatto innanzitutto per preservare noi stessi, per salvaguardare e perseguire la nostra felicità, più desiderabile per la generalità degli uomini è la prudenza, la guida nella «cura della salute, delle fortune, del rango e della reputazione dell'individuo, vale a dire la cura di tutti gli oggetti da cui si suppone che dipenda il suo benessere e la sua felicità in questa vita» (VI, I, 5, p. 426); virtù utile, calma e ponderata, essa suggerisce i metodi per incrementare la propria fortuna: competenza e abilità nel lavoro, operosità, frugalità, parsimonia e capacità di sacrificare «la comodità e il piacere del momento presente per aspettare un piacere e una comodità ancor più grandi e più durevoli in futuro» (VI, I, 11, p. 429). Ricompare così anche in Smith l'idea del calcolo razionale in funzione del proprio interesse, ma l'uomo di riferimento non è più quello insocievole di Hobbes e neanche quello fragile e ansioso di Locke: il mercante smithiano è attento al proprio fine fondamentale, sa curare l'interesse e incrementare le sue fortune, anche rinunciando alle piccole passioni e ai piaceri sensibili immediati. Sul suo versante sociale si trovano la giustizia e la beneficenza, virtù che guidano ad un agire auto-interessato alla buona salute della società, ispirate dalle naturali affezioni benevole, come il senso di riprovazione verso coloro che commettono ingiustizie. Sul ruolo dello spettatore imparziale si può misurare la lontananza dall'immagine humanea dell'uomo virtuoso, che non contemplava la giurisdizione di un principio stabilizzante come la «terza persona». E si può capire l'importanza assegnata da Smith al dominio di sé, all'attivo esercizio di autocontrollo: la «freddezza» diventa un requisito fondamentale per poter godere legittimamente di sé. La costruzione

di questo punto di vista è condizione di stabilità per l'individuo complesso cui pensa Smith, che trova sostegno sia nella socialità reale sia in quella immaginaria, per realizzare la sua tranquillità interiore, «per mantenere quel carattere equilibrato e felice, che è così necessario per la propria soddisfazione e la propria gioia» (p. 105).

Chi vince con pieno merito la corsa non è del tutto al sicuro dall'inquietudine.

Ricchezza e potere, di per sé, non sono che «enormi e operosi congegni inventati per produrre qualche insignificante comodità per il corpo, congegni fatti di molle fragili e delicate, che devono essere tenuti in ordine con la più sollecita attenzione, e che, a dispetto di tutta la nostra cura, sono a ogni momento pronti a cadere in pezzi, trascinando nella loro rovina il loro sfortunato possessore. Sono edifici immensi, che richiedono la fatica di una vita per essere costruiti, che minacciano continuamente di schiacciare la persona che li abita, e che, pur potendo, mentre sono in piedi, salvarlo da piccoli inconvenienti, non possono salvarlo da nessuna delle inclemenze della stagione. Tengono lontano l'acquazzone estivo, non la tempesta invernale, ma lo lasciano sempre esposto quanto e forse più di prima all'ansia, alla paura, alla sofferenza, alla malattia, al pericolo, alla morte» (IV, I, 8, p. 373). Può accadere di guardare a questi beni della vita con un pessimismo alla Marco Aurelio, e una «malinconica filosofia» può impadronirsi di una mente intelligente nei momenti di depressione più acuta o di stanchezza e malattia (IV, I, 9, p. 373). Ma, fortunatamente, questa è una condizione mentale «anomala» in un essere complesso, inquieto e dotato di immaginazione come è l'uomo: infatti, quasi sempre, scrive Smith, noi vediamo le cose in una luce meno pura, meno «astratta e filosofica». Così l'immaginazione può contare sul bisogno umano di trovare bellezza e ordine nelle cose, per tornare ad apprezzare beni e ricchezze (che la filosofia disprezza) e a mescolare felicemente soddisfazione fittizia e piacere per l'ordine. Il ruolo dell'immaginazione è, anche per Smith, ambiguo, ma in fondo risolutivo perché la vita acquisti e mantenga il suo senso. Una quota di inganno sul valore effettivo delle finalità perseguite socialmente è fondamentale per il benessere collettivo. Per la felicità dell'individuo conta però di più la qualità dello stato interiore, rispetto al possesso di beni o al semplice raggiungimento di uno status adeguato alle proprie aspirazioni.

L'uomo capace di valutare accuratamente il valore delle passioni potrà capire che, in ogni occasione della vita ordinaria, una mente ben disposta potrà essere sempre calma, allegra, contenta. Ritorna il tema caro allo stoicismo della valutazione di ciò che è in nostro potere, il calcolo equilibrato di ciò che possiamo realmente raggiungere. Dunque è la «perfetta tranquillità» interiore la condizione che bisogna ricercare, ed è solo questa la vera felicità (III, III, 30-31, pp. 314-17).

La stima di sé che caratterizza questa condizione non è soltanto un aspetto complementare della ricerca della felicità. La ragione ci ha spinto in questa direzione per trovare una misura obiettiva, di valore autonomo rispetto all'approvazione sociale. E da qui sembra scaturire una forma privata di felicità che si sottrae del tutto a quella «malinconica filosofia» e rappresenta la garanzia più profonda di stabilità dell'io: l'uomo veramente saggio, scrive Smith, «spesso prova un piacere grandissimo nel fare qualcosa per cui meriterebbe la lode, anche se sa altrettanto bene che non gli verrà mai conferita». L'autoapprovazione «è l'oggetto principale, se non l'unico, per il quale egli può, o dovrebbe, preoccuparsi. L'amore per l'autoapprovazione è amore per la virtù» (III, II, 8, p. 264).

Anche l'agire del mercante, l'«eroe» della *Ricchezza delle nazioni*, andrà misurato sui parametri di qualità dell'autostima. Non è infatti la prosperità in sé il premio dell'impegno, dell'oculata

parsimonia con cui egli cura i suoi affari. Se così fosse, difficilmente potrebbe sfuggire alle vertigini generate dall'ansia, dalla fatica; dal dubbio che gli obiettivi perseguiti abbiano un reale valore, che il lavoro non sia soltanto una condanna per l'uomo. Per Smith nella cura del proprio interesse si esprime qualcosa di più significativo e durevole: la scelta di un «progetto di vita» (III, VI, 6, p. 355), che ha in sé una regola razionale e onesta, condivisibile da tutti coloro con cui si interagisce in società. La «parsimonia» del commerciante, che sarebbe pura grettezza se il suo obiettivo fosse solo il guadagno, diventa un esempio di affidabilità per gli altri, di sicurezza interiore per lui stesso: l'avaro rincorrerà per tutta la vita i suoi dieci *pennies* in più; il mercante virtuoso troverà ogni giorno conferma della validità del suo stile di vita, del suo «piano di condotta», prudente, prevedibile, sicuro (III, VI, 6, pp. 354-55).

1. *I piaceri e la felicità.*

«Tutti gli uomini cercano la felicità, nessuno eccettuato; per quanto siano diversi i mezzi che impiegano, tutti tendono a questo fine ... Ogni più piccolo moto della volontà tende a questo oggetto. Questo è il motivo di tutte le azioni degli uomini, anche di quelli che si impiccano» (Pascal, *Pensieri*, 425).

«Tutti gli uomini si trovano d'accordo nel desiderio di essere felici. La natura ha fatto a noi tutti una legge della nostra felicità. Tutto ciò che non è felicità ci è estraneo; essa sola ha un immenso potere sul nostro cuore; vi siamo tutti trascinati, come lungo una ripida china, da un incanto possente, da un'attrazione cui non sappiamo resistere; è un'impressione incancellabile della natura, che l'ha profondamente incisa nei nostri cuori; ne è l'incanto e la perfezione» (voce «*Bonheur*» dell'*Encyclopédie*).

Vicinissime sul piano fenomenologico-descrittivo, le due diagnosi divergono radicalmente sul senso della ricerca di felicità per il destino dell'uomo.

Pascal legge nel desiderio naturale di felicità l'origine della frustrazione degli uomini, avidi e impotenti di fronte ad un senso di vuoto interiore che solo un «oggetto infinito e immutabile» come Dio può colmare. L'abate Pestré, autore della voce dell'*Encyclopédie*, esprime nel modo migliore la vocazione della cultura, laica e religiosa, del '700: esaltare la naturale felicità che l'uomo può trovare in questo mondo, senza negare o umiliare la sua natura sensibile, la ricchezza delle sue capacità, la varietà delle sue potenzialità, confutando l'apocalittico giansenista, nemico dell'uomo; apprezzare, in quel prezioso dono di Dio che è la natura stessa, la condizione di possibilità di una felicità qui e ora, moralmente accettabile, con o senza premi ultraterreni.

Per i filosofi e moralisti francesi del '700, l'uomo possiede non solo il diritto, ma anche il «dovere di essere felice» (Diderot); l'aspirazione alla felicità è incisa nell'uomo, essere sensibile e razionale, dalla natura stessa, ed egli deve perseguirla realizzando al meglio le sue capacità e attitudini. Da Gassendi a Malebranche, da Saint-Évremond a Voltaire, da Helvétius a d'Holbach, da Diderot a Rousseau, il tema non cambia: già ampiamente declinata nella tradizione anglosassone, in Francia l'idea che il fine dell'uomo risieda nell'essere felice porta ad una trattatistica di tale ampiezza da poter parlare di vera «ossessione della felicità» (Robert Mauzi), condivisa da moralisti (atei e cristiani), libertini, filosofi. La felicità terrena appare possibile e legittima, anche senza il complemento della beatitudine ultraterrena, al punto da rappresentare l'unico vero fine, quello che coincide con il senso dell'esistenza e ne produce i movimenti; e, contro ogni demonizzazione della natura umana, contro ogni antropologia *à la* Pascal, la felicità viene fatta consistere nel piacere, o

almeno, non può prescindere da esso: «Gli uomini si trovano anche sulla natura della felicità – leggiamo ancora nella voce «*Bonheur*» –. Tutti convengono nell'identificarla con il piacere, o quanto meno nel ritenere che deve a quest'ultimo ciò che ha di più vivace e di più delizioso. Una felicità che il piacere non ravvivi ad intervalli, sulla quale il piacere non versi i suoi favori, non è tanto vera felicità quanto uno stato tranquillo: ed è, quella, una ben povera felicità».

La voce segnala così l'ampio consenso su uno dei temi chiave della cultura francese tra fine '600 e inizio '700, quella riabilitazione del piacere che, tra neo-epicureismo, libertinismo, eudaimonismo perfezionista, segna una sconfitta definitiva per l'agostinismo giansenista. Montaigne l'aveva detto con largo anticipo: «Tutte le opinioni del mondo concordano in questo, che il piacere è il nostro scopo, anche se esse scelgono mezzi diversi ... i dissensi delle sette filosofiche, in questo caso, sono verbali» (*Saggi*, I, XX, p. 102).

Pascal aveva letto nel movimento incessante degli uomini verso piaceri disparati e sempre nuovi il comportamento ansioso e dispersivo di chi ha perso l'orientamento. Dimenticato Dio, fatto di se stesso «il suo vero bene», ecco che ognuno si precipita su qualunque cosa gli capiti a tiro: «astri, cielo, terra, elementi, piante, cavoli, porri, animali, insetti, vitelli, serpenti, febbre, peste, guerra, carestia, vizi, adulterio, incesto» (425). Spiegarne invece la logica diventa l'obiettivo fondamentale di una cultura che, attraverso modelli teorici differenti, assume il movimento verso il piacere e la felicità come modalità centrale dell'agire umano e tende a vedere nell'ideale della quiete e della stabilità solo un correttivo interno alla tendenza dominante.

All'interpretazione metafisica dell'inquietudine, come spia di una pulsione interna, più o meno consapevole, al perfezionamento, si affianca l'analisi sensista dei nessi tra sensazione, memoria e immaginazione, che giunge a spiegare e a legittimare con altri mezzi l'inquietudine, come tratto strutturale dell'organizzazione psichica dell'uomo. Con Condillac la dinamica dei desideri esce dal circuito breve del rapporto immediato con gli oggetti esterni: l'esperienza permette di comparare stati mentali più o meno soddisfacenti e di richiamare oggetti-meta di possibili piaceri anche in uno stato di relativa soddisfazione; l'inquietudine che così si genera non è semplice conseguenza di un desiderio determinato (stimolato dall'esterno), ma una disposizione permanente alla ricerca di nuove possibilità di piacere, nella prospettiva di un illimitato sviluppo di «tutta la facoltà di sentire ... nell'esercizio di tutte le facoltà» (*Corso di storia antica*, p. 528). Su ciò si stabilisce la differenza tra i «piaceri di sensazione» e i «piaceri di riflessione»; i primi provocati dall'azione esterna degli oggetti, i secondi dall'estensione delle facoltà dell'anima.

L'espansione dei «piaceri di riflessione» rispetto a quelli di semplice «sensazione» domina la dinamica psichica descritta nel *Corso di storia antica*, che integra e amplia la problematica sensista esposta nel *Trattato sulle sensazioni* del 1754 (I, 3; IV, 1). Nel *Trattato sugli animali* del 1755 questo serve a tracciare una precisa linea di demarcazione tra la felicità degli animali e quella degli uomini, che corrisponde sostanzialmente all'impatto dell'immaginazione sul sentire: nella misura in cui gli uomini sanno di poter sentire di più e di meglio, la parte più consistente delle loro energie si indirizza a configurare scenari nuovi e più complessi per la felicità e a fuggire come la morte quella quiete interiore in cui gli stoici si ostinavano a mortificare la fantasia dei desideri umani. «L'uomo, capace di rendere delicati i bisogni del corpo, capace di crearsi bisogni di una specie tutta diversa, ha sempre nell'anima un principio di attività che agisce di per sé. La vita è sua, egli continua a riflettere e a desiderare nei momenti stessi in cui il corpo non gli chiede nulla ... Ciò che contribuisce soprattutto alla nostra felicità è quest'attività che la moltitudine dei nostri bisogni ci ha

reso necessaria. Siamo felici solo in quanto agiamo, solo in quanto esercitiamo le nostre facoltà; soffriamo per la perdita di un bene, solo perché una parte dell'attività della nostra anima rimane senza scopo» (VIII, p. 654-55). Se la sensazione è all'origine di ogni idea, di ogni piacere e di ogni facoltà, «nella misura in cui essa si sviluppa, il nostro io si sviluppa con essa; esso si estende, per così dire, e i sentimenti piacevoli si moltiplicano» (*Corso di storia antica*, I, p. 528).

Condillac dinamizza così il modello lockeano, fornendo a tutto il pensiero antimetafisico successivo lo schema per muoversi con ottimismo nel guazzabuglio dei desideri, da sempre oggetto della deprecazione moralistica come segno di incontinenza e di squilibrio.

I materialisti come Helvétius e d'Holbach potranno attingere a questo sensismo espansivo per imprimere una dinamica progressiva all'idea della soddisfazione dei bisogni; in particolare Helvétius potrà legare all'inquietudine, prodotta nell'anima dall'assenza di sensazioni, «il principio dell'incostanza e della perfettibilità dello spirito umano», che spinge, dopo secoli di storia, a «inventare, perfezionare le arti e le scienze», insomma ad amare la sorpresa e ogni nuova impressione (*Dello Spirito*, III, V, p. 263).

2. La riabilitazione dell'amore di sé.

La condanna dell'amore di sé e della *philautia* veniva da lontano, nella cultura cristiana che aveva trovato il suo sbocco nel giansenismo.

All'origine della tradizione teologica cristiana troviamo la distinzione tra uomini amanti di se stessi (*philautoi*) e uomini amanti di Dio (*philotheoi*), presentata da Paolo in relazione all'approssimarsi della fine dei tempi (2 *Tm*, 3.2-4). Nella *Città di Dio* Agostino aveva costruito su questa distinzione una opposizione radicale, in una prospettiva di «conversione», che poteva fornire argomenti tanto all'ottimismo quanto al pessimismo antropologico.

Tommaso d'Aquino, richiamando Aristotele e la doppia *philautia*, buona e cattiva, dell'*Etica Nicomachea* (*Somma teologica*, II, II, q. 25, a. 6), aveva distinto tra due forme dell'amore di sé e aveva mostrato la piena «compatibilità» tra *amor sui* e carità: sottolineando, dapprima, che solo amando se stessi si può amare Dio (dal momento che «l'amore con il quale uno ama se stesso è forma e radice dell'amicizia»), poi affermando che l'amore di sé negativo è solo quello che asseconda la natura sensibile e non quello che accontenta la natura razionale dell'uomo, da cui impariamo a desiderare «i beni che formano la perfezione dell'anima» (II, II, q. 25, a. 4).

Una parte della cultura agostiniana francese del '600 richiama la *Città di Dio* per leggervi la sola opposizione radicale tra i due amori (semplificando il complesso percorso agostiniano dell'amore in Dio), non tanto per effetto della scelta libera di ogni singolo individuo, ma della colpa originaria di Adamo che la specie umana è costretta ad espiare. Da Giansenio a Nicole l'amore di sé viene considerato pura concupiscenza, fonte di ogni vizio, contrapposto alla carità, l'amore esclusivo e infinito per Dio. Comune anche ad altre forme di agostinismo, (come quello dell'oratoriano Jean-François Senault, *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le péché*, 1644) è l'idea che senza grazia non ci sia salvezza dal potere dell'amore di sé. Così Pascal poteva affermare che siccome l'amore per se stessi è rimasto «solo, dentro questa grande anima capace di un amore infinito», l'«amor proprio si è esteso e ha debordato nel vuoto che l'amore di Dio ha lasciato; e così egli si è amato da solo, reclamando ogni cosa per sé, cioè infinitamente» (*Lettera alla sorella e al cognato*, p. 496). La miseria dell'uomo è appunto il «vuoto» interiore in cui è condannato a girare,

roso dall'inquietudine.

La diagnosi aveva lasciato l'ambito ristretto dei dibattiti tra dottori della chiesa e teologi, trovando ospitalità nei salotti delle dame gianseniste, con le celebri massime di La Rochefoucauld (destinate a diventare, insieme ai pensieri di Pascal e agli scritti di Nicole, il bersaglio preferito di molti illuministi): questi, pienamente partecipe della cultura giansenista, aveva ribadito «che Dio ha permesso, per punire l'uomo dal peccato originale, che egli si facesse un Dio del suo amor-proprio, per essere così tormentato in tutte le azioni della sua vita»; e aveva costruito su questo movente perverso la più celebre delle fenomenologie mondane. Il lettore delle sue massime era avvertito «che chi le ha composte ha considerato gli uomini soltanto nello stato deplorabile della natura corrotta dal peccato» (senza alcun riferimento, dunque, ai pochi toccati dalla grazia di Dio: *Avviso al lettore*, p. 81).

La Rochefoucauld faceva così dell'amore di sé il perno di ogni azione umana, fornendo un catalogo della potenza devastante e allo stesso tempo insinuante di questo grande e unico movente: «L'*amour-propre* è l'*amour de soi-même* e di ogni cosa in funzione di sé; rende gli uomini idolatri di se stessi e li renderebbe tiranni degli altri se la fortuna desse loro i mezzi; non si sofferma mai fuori di sé e si posa sugli estranei solo per trarne, come le api dai fiori, quanto gli serve. Nulla è più impetuoso dei suoi desideri, nulla più occulto dei suoi disegni, nulla più astuto della sua condotta; le sue astuzie non si possono descrivere, le sue trasformazioni superano quelle delle metamorfosi, i suoi trucchi quelli della chimica ... Ha diverse inclinazioni a seconda della diversità dei temperamenti che lo orientano e lo pongono al servizio della gloria o delle ricchezze o dei piaceri, e le cambia col cambiare dell'età, della fortuna, delle esperienze» (*Massime espunte*, 1, pp. 259-61). L'uomo, in questo gioco di potere guidato dall'amor proprio, appare un burattino, uno strumento strategico, dominato da una potenza che non controlla e che si maschera in mille modi; «spesso l'uomo crede di guidarsi e invece è guidato; e mentre con lo spirito tende a una meta, il cuore insensibilmente lo trascina verso un'altra» (*Massime*, 43, p. 97). L'intero sistema delle relazioni umane è comprensibile come effetto perverso di questo gioco, di questo movente polimorfo: «L'interesse parla ogni genere di lingua e interpreta ogni genere di personaggio, perfino quello del disinteressato» (39, p. 97). Se l'*amour-propre* muove il mondo, «ciò che il mondo chiama virtù in genere è solo un fantasma formato dalle nostre passioni, cui si dà un nome onorevole per fare impunemente ciò che si vuole» (*Massime espunte*, 34 p. 275); e così, «di tutte le nostre virtù si può dire ciò che un poeta italiano [Battista Guarini] ha detto dell'onestà delle donne, che spesso non è altro che l'arte di sembrare oneste» (33, p. 273).

Su questo piano, l'elaborazione più sofisticata, capace di sottolineare dell'*amour-propre* soprattutto la componente di vanità, viene, come si è già visto, da Pierre Nicole, che, attento all'analisi delle dinamiche sociali, aveva sottolineato come l'amore di sé fosse capace di rendere possibile il consolidarsi dei legami sociali «imitando la carità».

Questa lettura complessa e completamente negativa dell'amore di sé, declinata tout-court come amor proprio, viene contrastata in Francia da una linea teorica interna allo stesso agostinismo, che trova il suo esponente fondamentale in Malebranche. Da qui si forma un'altra interpretazione, che considera l'amore di sé come principio sia autoconservativo che espansivo nell'uomo. La riabilitazione dell'amore di sé passa innanzitutto attraverso il tentativo di distinguere lessicalmente tra *amour de soi* e *amour-propre*, distinzione proposta da Abbadie e approvata da Malebranche, nel contesto del dibattito teologico e morale di fine '600 sull'*amour pur*.

Abbadie nel suo *L'art de se connoître soi-même* del 1692 aveva scritto che «l'amore di sé è il principio di tutte le nostre affezioni» (p. 215), legittimo e primario come l'amore naturale per la stima, il desiderio della conservazione e della felicità (p. 199); al contrario, i mali nascono solo «dall'amore sregolato che abbiamo per noi stessi», cioè dalla degenerazione dell'amore di sé in eccessiva ricerca di piacere, in orgoglio e in vanità, vizi che portano l'uomo ad innalzarsi al posto di Dio. A permetterci di evitare confusioni contribuisce in maniera decisiva la lingua francese, assai «felice in questo caso», perché dispone di due termini: amore di sé, principio «legittimo e naturale», «amor proprio, «questo stesso amore, in quanto è vizioso e corrotto» (p. 205). A questa precisazione linguistica si appoggia Malebranche, criticando padre Lamy per aver assegnato «l'odioso nome di amor proprio» al «positivo amore di noi stessi» (*Trattato dell'amore di Dio*, p. 75), senza comprendere la sottile operazione di Abbadie. Le due forme non vanno confuse: l'amore di sé è sostanzialmente buono e, contro ogni mito dell'amore disinteressato, senza di esso sarebbe impossibile per l'uomo amare Dio e gli altri uomini.

Nella sua accezione laica, la distinzione viene ripresentata nel 1746 da Vauvenargues, che, contro La Rochefoucauld, approva e richiama Abbadie e Malebranche, affermando che con l'amore di sé, «naturalmente servizievole e pietoso» (*Massime*, n. 291, p. 229), «si può cercare fuori di sé la propria felicità» (*Introduction à la connaissance de l'esprit*, p. 86); al contrario, l'amor proprio, «senza umanità, senza equità, senza limiti, senza ragione» (*Massime*, n. 291), «subordina tutto alle sue comodità e al suo ben-essere» e come fine « si fa il centro di tutto» (*Introduction à la connaissance de l'esprit*, p. 86). L'uomo è spinto ad agire positivamente dal sentimento del proprio essere e della propria perfezione o, al contrario, da quello della propria imperfezione, che produce inquietudine e malinconia (pp. 85-86). Vauvenargues incrocia così l'antropologia lockeana con il tema del desiderio naturale di aumentare la propria potenza e grandezza, su cui inserisce l'inquietudine malebranchista, completamente laicizzata.

La distinzione trova spazio poi nell'*Encyclopédie* (voci «Amore» e «Passione»), dove troviamo ricuciti insieme il perfezionismo di Malebranche, l'entusiasmo di Shaftesbury, il sentimento della perfezione di Vauvenargues.

La distinzione tra amore di sé e amor proprio è fissata, ma appare debole, ancora passibile di confusioni. Lo stesso Vauvenargues, consapevole della difficoltà a usare correntemente la distinzione, aveva affermato che, «per prevenire l'imbarazzo che le dispute che si hanno su questi termini farebbero nascere, io uso delle espressioni sinonimiche, che mi sembrano meno equivoche» (p. 87) (e sceglie, poi, di indicare nel sentimento della propria perfezione o imperfezione i moventi dell'agire dell'uomo).

La riabilitazione procede oltre, attraverso operazioni e ridefinizioni complesse. La distinzione rigida tra amore di sé e amor proprio non diventa corrente.

Chi usa amore di sé e amor proprio come sinonimi distingue questa coppia di termini da altri come vanità, orgoglio, interesse personale, preferenza di sé, egoismo. In questo senso, Saint-Lambert nella voce «Interesse» dell'*Encyclopédie* può accusare La Rochefoucauld e Pascal di aver «sensibilmente abituato il pubblico francese a prender sempre l'espressione *amour-propre* in modo cattivo» e sottolinea come sia solo da poco tempo che «un piccolo numero di uomini comincia a non più attaccarci necessariamente le idee di vizio, di orgoglio»; al contrario, Shaftesbury (che ha fatto risalire l'amore del bene e del bello morale all'azione originaria dell'amore di sé) ha finito per idealizzarlo, senza prendere in considerazione la sua degenerazione in società corrotte. Come dire: la

Rochefoucauld ha assolutizzato gli aspetti negativi dell'amor proprio, guardando alla società del suo tempo, Shaftesbury ne ha idealizzato gli aspetti positivi, senza considerare la potenza corruttrice della società.

Oltre a distinguere forma originaria e forma derivata dell'amore di sé /amor proprio, Saint-Lambert ha però anche un altro obiettivo: smarcare l'autoriferimento dal concetto emergente di interesse, nell'uso che ne aveva fatto Helvétius.

Se anche l'amor proprio è da intendersi come inclinazione naturalmente buona alla felicità e alla propria conservazione (cioè come amore di sé), esso sarà però virtuoso o vizioso in relazione al suo comportamento sociale (virtuoso se tenderà all'ordine del tutto e ispirerà passioni utili alla società, vizioso se genererà un eccesso di stima nei confronti di se stessi a danno degli altri). Ora, l'interesse, nel senso di tornaconto personale, è generato dal fare astrazione dagli altri, pensando solo a se stessi; questo è sufficiente per dire che il termine è impiegato impropriamente come sinonimo di amor proprio, implicando una torsione dell'amore di sé in senso esclusivamente autoreferenziale. Se l'interesse appare più mite dell'amor proprio, perché non evoca direttamente l'orgoglio o la vanagloria, esso è però legato, come intende il linguaggio comune, all'avarizia e alla bassezza morale.

Siamo già all'interno della discussione aperta dalle tesi proto-utilitaristiche di Helvétius, espresse nel 1758 nel *De l'esprit* (così riassumibili: la valutazione morale riguarda solo l'utilità sociale delle azioni prodotte dall'amore di sé, non le intenzioni individuali), che aveva assimilato il concetto di amore di sé sia all'amor proprio che all'interesse, generando una sovrapposizione di significati che l'estensore della voce considera fonte di abusi linguistici e di discredito sul valore sociale positivo dell'amore di sé. Il concetto di interesse, asse portante della proposta teorica dei materialisti, farà fatica ad imporsi proprio per questa assonanza linguistica con la più condannabile forma di egoismo, l'avidità.

La confusione concettuale in merito all'amore di sé perdura insieme alle polemiche.

Un osservatore interessato come Hume registra, nel 1764, il dominio linguistico dell'*amour-propre*: alla ricerca di un termine inglese adatto ad esprimere il «sentimento della coscienza del proprio valore, l'essere soddisfatti di se stessi che deriva dalla riflessione che uno fa sulla propria condotta e sul proprio carattere», egli prende atto della sua assenza nel vocabolario inglese; il termine «orgoglio (*pride*)» ha un significato corrente negativo (che del resto era già stato abbandonato da Mandeville per l'espressione *self-liking*), e come tale è inadeguato; i moralisti francesi, annota Hume, usano *amour-propre*, facendo però una gran confusione, in quanto «con lo stesso termine indicano «tanto l'amore di sé quanto la vanità» (*Ricerca*, «Appendice» IV, p. 396).

In realtà, in quel tempo, almeno un filosofo la distinzione concettuale l'aveva già fatta in maniera precisa.

È infatti all'interno degli usi linguistici confusi e promiscui, in cui il moralista avverte un'oscillazione pericolosa di valori, che Rousseau sente la necessità di distinguere *ab origine* amore di sé e amor proprio: il primo è un sentimento naturale di tipo esclusivamente autoconservativo, originariamente non relazionale, che guida l'uomo dell'ipotetico stato di natura; il secondo «è solo un sentimento relativo, artificioso, nato nella società» (*Discorso sull'origine della disuguaglianza*, nota Q, p. 239), generato dunque dalla comparazione che si produce tra gli uomini e che spinge ciascuno a privilegiare l'apparenza sulla verità interiore, con effetti distorsivi (*Rousseau giudice di Jean-Jacques*, p. 765; *Emilio*, IV, p. 364). Rousseau dipende, forse, da Mandeville, per l'idea che

L'amor proprio sia un prodotto sociale, ma lo legge come una perversione, generata dalla società civile. Questo amor proprio, in Rousseau come in Mandeville, fagocita le energie dell'uomo e le convoglia sul piano dell'apparenza sociale, ma in modo, per Mandeville, positivo (in quanto generatore del sistema delle belle maniere), per Rousseau distruttivo del vero amore di sé. Un'ipotesi di civiltà che riprenda il cammino dell'originaria perfettibilità dell'uomo dovrebbe (secondo Rousseau) azzerare l'amor proprio, ripartire da un amore di sé diretto a valorizzare lo spazio della volontà interiore, capace di sostenere la virtù e la coesione sociale, all'interno di relazioni improntate alla trasparenza e alla condivisione.

Lasciando da parte, per ora, Rousseau (cui non interessava tanto la distinzione lessicale quanto la revisione dell'antropologia), non si può che constatare come la cultura illuminista abbia riabilitato, infine, l'amore di sé, sorgente naturale e buona di tutte le passioni umane.

Da Voltaire in poi assistiamo ad una vera e propria riscossa dell'amore di sé, al punto che si potrebbe riempire facilmente un volume di citazioni; il suo ruolo è sottolineato da un ricco uso di metafore: l'amore di sé è come il sangue, linfa vitale, come il principio di inerzia o come il principio di gravità, come una molla che sospinge in alto, come il vento che anima le vele (Voltaire, *Trattato di metafisica*, VIII, p. 185; Mme du Châtelet, *Discorso sulla felicità*, pp. 51-52; d'Holbach, *Sistema della natura*, p. 126). Ciascuno sceglie la metafora più adeguata, in relazione al suo orientamento filosofico o scientifico, alle letture di cui si è nutrito, al salotto che frequenta; ma il risultato è lo stesso: non c'è testo di moralista o filosofo che non esalti questa inclinazione primaria, molto più che semplice istinto di autoconservazione, vero centro di propulsione dell'agire umano. Le passioni, che traggono origine da questa potente matrice, sono attratte nello stesso circuito metaforico, con una particolare influenza dell'antica immagine meteorologica: sono i venti che muovono l'universo umano, conferendo «l'anima e la vita alle sue diverse parti. Quelle che si rapportano a noi stessi, ci sono state date per la nostra conservazione, per avvertirci e per eccitarci a ricercare ciò che ci è necessario e utile e a fuggire da ciò che ci è dannoso. Quelle che hanno per oggetto gli altri servono al bene e al mantenimento della società» (voce «Passioni» dell'*Encyclopédie*). L'uomo, «spinto da mille venti contrari», dovrà registrare la sua rotta come un buon pilota, avvalendosi in questo delle virtù strategiche della ragione, ma la prospettiva è decisamente ottimistica: il contrasto tenderà a bilanciare gli eccessi, per produrre un equilibrio autonomo intorno al nucleo migliore delle passioni compatibili. Imparare a dirigerle è l'obiettivo-guida dei nuovi catechismi della morale illuministica. La ragione, a torto considerata nemica di ogni passione, non potrebbe fare nulla di grande (e neppure di significativo) senza il loro sostegno: essa deve servirsene come fa un musicista con le corde del suo strumento, cioè bilanciando le loro vibrazioni in modo che suonino all'unisono (Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, p. 75; *Pensieri filosofici*, IV, p. 20).

Amore di sé, desiderio della gloria, vanità, sono temi che fanno la cultura moderna della felicità, tra edonismo, moralismo cristiano, analisi scientifica dell'uomo. Sempre, sullo sfondo, leggiamo la presenza del grande nemico, Pascal; accanto a lui, il fantasma libertino, a ricordare il rischio (isolato e remoto, per la società delle buone maniere) dell'uso senza freni dei desideri (Diderot, *Pensieri filosofici*, IV, p. 20).

3. La cultura del piacere nei salotti francesi.

La riabilitazione del piacere, come movente immediato e naturale della ricerca della felicità, è il

processo che incide sotterraneamente in modo piú profondo nel mutamento dell'orizzonte culturale. L'odiato e amato Epicuro, riscoperto in molti modi, impartisce nuove lezioni sul rapporto virtú-felicità, tanto da apparire, come precisa con molto *fair play* Diderot, la piú sensata e ragionevole voce tra quelle antiche, per nulla in disaccordo con la morale cristiana (*Encyclopédie*, voce «Epicureismo»).

Nella versione moderata di Gassendi, l'epicureismo può essere accettato anche dai moralisti cristiani, che hanno solo da aggiungervi uno sguardo rivolto alla beatitudine eterna: cosí il neo-epicureismo mette radici profonde nei salotti francesi, incontrando assai meno ostacoli che in Inghilterra. Nella seconda metà del '600, in rue des Tournelles a Parigi, in casa di Ninon de Lenclos, potevano già «conversare», nello spazio aperto dalla legittimazione del piacere, i moralisti convinti della sua devastante pervasività (come La Rochefoucauld) e i piú audaci sostenitori dell'epicureismo libertino come Saint-Évremond.

Non che il compromesso di Gassendi potesse conciliare realmente le posizioni estreme nella cultura del piacere. Saint-Évremond (grande mediatore della cultura libertina tra Parigi e Londra) racconta di aver scelto di abbandonare la strada complicata, austera e, in fondo, sterile, della filosofia (indicatagli da Gassendi), per dedicarsi alle scienze che riguardano gli *honnêtes hommes*, la morale, la politica e le *belles lettres*; e, sottolineando l'ipocrisia degli epicurei moderati che «filosofano nell'ombra, nascondendo la loro vita secondo il precetto», si colloca evidentemente tra quelli che «non potendo approvare l'austerità dei filosofi, si lasciano andare a opinioni piú naturali» (*Jugement sur les sciences o'ù peut s'appliquer un honnête homme*, pp. 37-39). Quando gli si attribuisce un'opera di Sarasin, improntata all'epicureismo alla Gassendi, se ne difende con ironia in una lettera di risposta a Ninon de Lenclos (che gli chiedeva se ne fosse veramente l'autore), confutando la moralizzazione eccessiva del piacere: rintracciare in Epicuro solo una «senile» dominanza dei piaceri legati al quieto vivere, alla *volupté en repos*, all'autocontrollo e alla residualità gli sembra davvero contrario alla vitalità dell'edonismo e al buon senso. Un'idea della felicità fatta di lontananza dai sensi e dalle passioni valorizza uno stato di indolenza e di immobilità in modo troppo vicino allo stoicismo, esaltando «un piacere senza piacere (*une volupté sans volupté*)»; è solo per gli stoici che vivere «voluttuosamente» significa non esser troppo attaccati ai beni del mondo, resistere ai cattivi desideri, per essere padroni del proprio destino.

Saint-Évremond denuncia cosí il nuovo conformismo neo-epicureo, venato di stoicismo moraleggiante, incline a teorizzare la mortificazione dei sensi in nome di un astratto piacere spirituale; l'indolenza e la tranquillità potevano «essere il bene supremo di un Epicuro infermo e languente»; ma, per un uomo giovane e sano in condizione di poter godere interamente dei piaceri (come era stato in gioventú e ancora nella sua maturità l'antico maestro), la felicità consiste certamente in qualcosa di piú vivo (*Sur la morale d'Epicure*, p. 87). Difendendo la memoria di Epicuro, Saint-Évremond attribuiva al padre del piacere un amore per la voluttà che egli certo non avrebbe condiviso.

Al di là della genealogia, la ricetta libertina della felicità era facile da seguire anche «senza tanta filosofia»: «Per vivere felici – scrive Saint-Évremond – bisogna riflettere poco sulla vita» (*Sur les plaisirs*, p. 89). Di Pascal egli sembra condividere la diagnosi di fondo sulla condizione precaria dell'uomo, ma, proprio per la fragilità dell'esistenza, il *divertissement* appare l'unica scelta sensata (p. 90). Saggiamente, la società delle buone maniere ha dismesso gli abiti pesanti che la filosofia aveva ritagliato addosso alla virtú, ritenendo che «la *politesse*, la galanteria, la scienza dei piaceri

fanno parte del merito» (*Sentiment d'un honnête et habile courtisan sur cette vertu rigide et ce sale intérêt*, pp. 60-61).

L'anti-Pascal di Saint-Évremond è all'origine di altre analoghe posizioni anti-gianseniste. In esse il principio del piacere si afferma contro la morale della virtù come rinuncia e sacrificio: l'uomo di riferimento è l'*honnête homme*, il gentiluomo, il frequentatore di salotti, il raffinato cultore di piaceri sensibili ed estetici, disegnato in maniera perfetta da Voltaire nei versi di *Le mondain* (1736). Contro ogni idealizzazione del passato o di mitiche età dell'oro, evocate dalle utopie, Voltaire scrive:

«Per i miei gusti è fatto questo tempo profano.

Amo lusso e mollezza,

piaceri d'ogni specie,

l'arte, il decoro, il gusto, gli ornamenti:

ogni *honnête homme* ha tali sentimenti»

(*Le mondain*, p. 203).

4. La felicità dei «Trattati».

Sulla scia della riabilitazione dell'amore di sé, delle passioni e del piacere si sviluppa nella prima metà del '700 un'ampia trattatistica sul *bonheur* e non c'è figura intellettuale, tra moralisti, letterati, filosofi che non si sia soffermata a ricamare la sua opinione, contribuendo a dar vita a una sorta di *tourbillon* di ripetizioni e di luoghi comuni.

Se Gassendi, da una parte, i libertini, dall'altra, avevano aperto la strada alla mondanizzazione della felicità e del piacere, la riflessione filosofico-salottiera si incarica di fornire una base «scientifica» alle ragioni del piacere sensibile e delle passioni; si diffonde inoltre l'idea che non tutti i piaceri siano dello stesso tipo, che essi possano essere differenziati e collocati su una scala gerarchica di valore in relazione all'intensità, alla durata, alla purezza del godimento che sanno produrre in connessione con il perfezionamento delle capacità di ciascuno. Infine viene rielaborata anche un'antica verità: la felicità coincide con «uno stato permanente» e ha dunque a che fare con l'esistenza nella sua continuità, con il suo significato e non con la gioia prodotta da momenti. Se la felicità è una condizione permanente, essa deve fare i conti con alcuni inevitabili fattori che rischiano di renderla una chimera: il dinamismo che agita il mondo, la natura inquieta dell'uomo, l'incidenza del caso, della società, della fortuna, dell'imponderabile, vecchie minacce da cui anche l'uomo moderno deve guardarsi.

Il problema è dunque quello di coniugare la legittima aspirazione ai piaceri con una condizione interiore che non si perda nel movimento disordinato delle passioni.

La felicità va ricercata in un punto di equilibrio tra flusso e apatia (tra «le convulsioni dell'inquietudine» e il «letargo della noia», dirà Voltaire nel *Candide*), in una condizione che, se non è di riposo (immagine attraente, ma vagamente mortuaria), è godimento calmo e continuo di uno spessore interiore, non soggetto al dominio delle variabili esterne. È in questo spazio ambiguo e indefinito (tutto da costruire) che viene collocato il luogo della felicità; una felicità che non appartiene immediatamente all'ordine delle cose, che non si produce spontaneamente come il piacere e che ha bisogno di tecniche adeguate.

Emergono così diversi modelli di stabilità «in movimento»: un tipo di felicità come bilancio attivo tra beni e mali, tra stati piacevoli e stati dolorosi, frutto di una diagnosi sulla propria esistenza (in questo caso si ammette che ciascun individuo possa calcolare, alla fine della sua vita, o magari *in progress*, il tasso di felicità di cui gode, con uno schema aritmetico che contempla diversi fattori); un tipo di felicità come risultato della valutazione che ciascuno dà sul livello di stabilità interiore raggiunta, più o meno arricchita da piaceri moderati; un tipo di felicità come adesione intima alla parte più nascosta e riparata di se stessi (si tratta, in quest'ultimo caso, di un'esperienza episodica e discontinua della propria auto-consistenza, della propria pienezza, sintetizzabile in un acuto «sentimento dell'esistenza»); ne parlano, sulla scia di Montaigne, Montesquieu e, dopo di lui, Rousseau e Diderot); infine, un tipo di felicità come effetto dell'attivazione e del perfezionamento delle proprie capacità, come esperienza della propria «controllata» espansione, che permette di godere di diversi piaceri, gerarchicamente classificati.

Al di fuori di questi modelli si colloca la sfida di La Mettrie. Il suo modello di felicità, riproponendo tratti edonistici puri su una solida base di fisiologia materialistica, infrange il mito della stabilità, facendo del piacere sensibile l'unico, assoluto criterio di orientamento, oltre ogni idea di moderazione e di virtù. Questo modello rappresenta il volto di un nuovo libertinismo materialista, prefigurando, agli occhi dei *philosophes*, la minaccia dell'immoralismo che sarà di Sade, teorico di un piacere solipsistico e a suo modo ascetico, che rovescia ogni mito della virtù e considera apice del piacere infliggere ad altri il dolore.

5. Il «bonheur» nell'«Encyclopédie».

La voce «*Bonheur*», scritta dall'abate Pestré, inclusa nel secondo volume dell'*Encyclopédie* (1752), sintetizza un modello largamente condiviso. Alle spalle del curatore esisteva ormai una letteratura filosofica, non solo da salotto, ben consolidata, che annoverava tra gli altri un trattato *Sulla felicità* di Fontenelle (scritto nell'ultimo decennio del secolo precedente, ma apparso solo nel 1724), i primi sette *Discorsi sull'uomo* di Voltaire (1738), la *Théorie des sentiments agréables* di Lévêque de Pouilly (1747), il *Discorso sulla felicità* di La Mettrie del 1748 (ripubblicato, con il titolo *l'Anti-Seneca*, nel 1750), il *Saggio di filosofia morale* di Maupertuis del 1749. Cosa seleziona l'abate Pestré?

La parola felicità «indica uno stato, una situazione di cui si desidererebbe la durata senza mutamento; in questo la felicità è diversa dal piacere, che è un sentimento gradevole, ma breve e passeggero, e non può mai essere uno stato». La formula ha presupposti e implicazioni condivisi; la natura ci ha fatto per ricercare la felicità e la felicità deve al piacere ciò che la fa essere viva e deliziosa. Tuttavia la felicità non coincide con il piacere: una condizione di piacere continuo è assurda e inverosimile, poiché l'esistenza è intervallata da dolori e momenti di noia. Dunque «la nostra felicità, anche la più perfetta che ci sia consentita sulla terra», non può che essere «uno stato tranquillo, disseminato qua e là di piaceri che ne ravvivano il fondo». Ogni scelta, anche quella della virtù, è una selezione tra forme di piacere.

Nella varietà dei piaceri, che spiega la diversità dei comportamenti e delle opzioni, si fa strada una idea gerarchica: infinitamente più alta è la felicità di chi, sull'esempio di Cristo, sa trovare i suoi piaceri nella moderazione, nella carità, nella temperanza, nella coscienza del proprio dovere, tutti «piaceri puri, nobili, spirituali», che aprono la strada alla felicità eterna, formando anche un piacere

di qualità superiore. Si avanza poi un criterio prudenziale di preferibilità: «non dipende da noi farci porre dalla fortuna in una condizione mediocre, la piú adatta di tutte ad un'esistenza tranquilla e quindi felice», ma ciascuno può, con l'aiuto della sua ragione, fare qualcosa per conquistarla. Troviamo cosí una elaborazione che accoglie echi del tardo stoicismo di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio (il richiamo a ciò «che è in nostro potere e ciò che non lo è»), che invita ciascuno a cercare, nei limiti delle sue condizioni reali, una tranquillità intervallata e accompagnata da piaceri moderati e gradevoli, tra cui si stabilisce un ordine di valore.

La contrapposizione tra felicità e piacere è molto importante, per l'ottica moderata del curatore della voce: il piacere si prova anche casualmente, ma la felicità si trova con un atto riflessivo, analizzando la continuità della propria condizione interiore, dove il flusso di coscienza deve mantenere un «tono» identico, uniforme e moderato, di cui i piaceri sono componente essenziale, ma non esclusiva.

6. *Bernard de Fontenelle, ovvero basta la salute dell'anima.*

La prima delle fonti della voce «*Bonheur*» è un piccolo trattato di Fontenelle, importante scienziato e accademico di Francia, protagonista della disputa «degli antichi e dei moderni», tramite (con la sua vita centenaria: 1657-1757) tra il *grand-siècle* della filosofia e la cultura illuministica.

Fontenelle combina il meccanicismo cartesiano con la fisica materialistica di derivazione epicurea, traendone implicazioni morali con largo anticipo rispetto al dibattito sul materialismo degli anni cinquanta e sessanta. Sul libero arbitrio, ad esempio, tema discusso in Francia tra il 1754 e il 1759, egli aveva già scritto nell'ultimo decennio del '600 (*Trattato della libertà dell'anima*), sostenendo che l'uomo, in quanto parte del meccanismo naturale, è determinato dalla sua costituzione fisica e biologica, prevedibile come un'eclissi agli occhi di Dio. Se la costituzione psico-fisica produce l'inclinazione naturale del temperamento, la disposizione alla virtù va considerata una fortuna e l'inclinazione al vizio una vera sciagura; chi ha avuto una cattiva disposizione merita pietà e va sostenuto con un'educazione che corregga la sua cattiva organizzazione mentale. I piú favoriti dalla natura possono fortificare le disposizioni naturali con la ragione. Al determinismo della virtù corrisponde il determinismo della felicità, già sostenuto da Fontenelle nei *Dialoghi dei morti* del 1683: «La felicità è come la salute», faceva dire a Maria Stuart, attribuendo al temperamento un potere difficilmente contrastabile (p. 283); terapie eudaimonistiche di modeste pretese possono al piú assecondare chi è già ben disposto, tenendo conto, in ogni caso, delle limitate possibilità di incidenza sulle condizioni esterne dell'azione, in un mondo determinato dalla causalità.

Se non è dunque completamente padrone della sua vita, se non è libero di essere altro che quello che è, l'uomo ben disposto per natura può tuttavia conoscere l'ordine del mondo grazie alla ragione e guardarsi dal concepire felicità immaginarie. È in questo mondo che dobbiamo cercare la nostra felicità, e spetta alla ragione indicare il modo realistico per realizzarla.

La felicità non si può misurare sul numero e sulla vivacità dei piaceri che ciascuno può provare nel corso della sua vita, attraverso parametri sommatori che permetterebbero di avvicinare e comparare fittiziamente esistenze molto diverse; è necessario prendere in considerazione «il fondo delle vite stesse» (*Sulla felicità*, p. 203), ciò che rende gli stati abituali fortemente diversi: è «lo stato che fa la felicità». Il «fondo» valorizza i momenti di vera gaiezza; se il fondo è triste, i momenti di gioia perdono il loro valore.

L'attenzione di Fontenelle è rivolta allo scorrere della vita, su cui è possibile misurare l'accettabilità di un'esistenza, in base alla sua nota dominante. A dispetto delle pretese stoiche, Fontenelle ritiene che il *bonheur* dipenda in gran parte da cause esterne e non da noi. Persuadersi di questo evita di comportarsi come la maggior parte degli uomini che credono di poter dominare il caso e la fortuna, finendo per sottomettersi al loro potere. Non agitarsi e riflettere bene sulla propria condizione è regola metodica essenziale: prima bisogna accettare l'idea che c'è solo «una parte della nostra felicità che può dipendere da noi», poi il fatto che solo pochi hanno la possibilità di procurarsela. Sono senza speranza i deboli, i pigri, i violenti, i tristi; ma chi ha un carattere dolce e moderato può lavorare per la sua felicità.

Ristretta così la rosa dei possibili candidati, la prima regola è far piazza pulita da «tutti i mali immaginari» (p. 206), i fantasmi che la mente umana è così abile a produrre, proiettando sulla vita ombre pericolose. L'uomo che vuole essere felice deve lottare contro l'immaginazione: se l'infelicità nasce dalla confusione tra realtà e fantasia, la dote più preziosa è la lucidità.

Non bisogna aspettarsi troppo dalla felicità. Un utile esercizio intellettuale consiste nell'immaginare di poter vedere, prima di nascere, il gran numero di mali che sono distribuiti nel mondo, per capire di aver avuto una «fortuna prodigiosa» sfuggendo ad una di quelle condizioni insopportabili tanto diffuse tra gli uomini; schiavi, miserabili, lavoratori costretti a vivere «del sudore della loro fronte», malati cronici. «Impariamo quant'è pericoloso essere uomini» (p. 210). Valutiamo poi a quanti e quali oggetti esterni lasceremo il diritto di agire su di noi, calcolandone l'importanza: quanto valgono i piaceri che ne verranno e quanto valgono le pene attraverso le quali bisognerà acquistarli, o che li seguiranno? Per non correre dietro a tutti i piaceri e beni che ci attraggono, bisogna saper calcolare preventivamente rischi e convenienza, mettere su una bilancia piaceri e dolori. Constateremo allora quanto sono preferibili i «piaceri semplici», come la tranquillità, la socialità, le letture, che non producono minore godimento di altri, ma, in più, «non costano niente» e sono al riparo dai colpi del destino (pp. 213-14).

Può sembrare una felicità grigia, ammette lo stesso Fontenelle, troppo «insipida» (p. 214) per chi è abituato a passioni violente; ma ciò che i più trovano senza gusto è lo stato migliore cui possiamo giungere: la tranquillità di una felicità a portata di mano per chi voglia costruirla, da cui non sono esclusi i piaceri, ma il disordine e la tirannia delle passioni. Fontenelle, erede di Cartesio, non nega affatto il ruolo delle passioni, ma afferma la necessità di indirizzarle e guidarle come un buon pilota può fare con la sua nave in balia dei venti impetuosi. Essere padroni di se stessi significa diventare una «macchina» semplice, fare della propria anima un luogo di ritrovo ben protetto, dove godere di sé, muoversi poco e occupare poco spazio (p. 216). È una posizione che influenzerà anche il Rousseau delle *Rêveries*.

Chi si espande, chi occupa troppo volume si offre di più ai colpi della fortuna. Basta poco, invece, perché il rifugio interiore sia stabile e sicuro: quel tanto di stima di sé che consente di stare bene in propria compagnia, di godersi la ricompensa di quel giudice interno cui rispondiamo del valore che abbiamo acquisito; una mediocre fortuna, che ci consenta di sottrarci ai pericoli estremi della povertà e del lusso, portatori di infelicità.

A chi sa esser «tecnico» della sua felicità, Fontenelle si propone come potenziale direttore spirituale, largamente seguito dai contemporanei. Egli non insegna a vivere intensamente, ma ad essere intensamente padroni di se stessi, consapevoli che nessun uomo è mai veramente intoccabile.

7. *Lévesque de Pouilly, maestro della perfetta gioia di vivere.*

Un secondo grande maestro di felicità è Lévesque de Pouilly, ispiratore di alcune importanti voci dell'*Encyclopédie*.

Dalla sua *Théorie des sentiments agréables* (1747) esce un modello di felicità che assume il parametro della purezza dei piaceri in posizione eminente e si orienta ai valori della perfezione, della pienezza, dell'espansione moderata di sé. Lévesque si affianca così a Malebranche, a Shaftesbury e a Leibniz, verso i quali porta un evidente debito. La sua gerarchia dei piaceri è legata al criterio del perfezionamento, al fine dello sviluppo armonioso delle proprie facoltà e capacità. Nella sua prospettiva, l'istanza antica della moderazione e quella cristiana di una esistenza conforme al volere del Dio si conciliano in modo sorprendente con il nuovo edonismo dinamico a base sensistica, grazie a un'idea trasversale di perfezionamento che sostiene una rete di implicazioni reciproche tra i modelli e ne potenzia il fascino. L'antica distinzione tra piaceri del corpo e piaceri dell'anima viene riscritta in chiave espansiva.

Lévesque intende mostrare che, all'interno di una natura animata da leggi meccaniche e cieche, le leggi dell'uomo, quelle del sentimento, si orientano invece finalisticamente al disegno divino, guadagnando la libertà di sottrarsi alla ripetizione. La *Théorie des sentiments agréables* (equiparata, come scienza della natura dell'uomo, ad una branca della fisica) invita gli uomini a cercare la quota di felicità cui ciascuno può aspirare, coltivando le sue migliori qualità. Un primo livello è costituito dall'uso moderato delle facoltà naturali e degli organi del corpo: qui si producono sentimenti e piaceri che non provocano indebolimento, cioè dolore; infatti ovunque ci sia esercizio moderato delle facoltà c'è piacere; l'uso dei sensi ci trasmette luci, colori, sapori, suoni piacevoli e armonici. Ad un livello superiore sta la percezione intellettuale dell'armonia nelle opere d'arte e in tutti i prodotti dell'«entusiasmo» umano; infine si troverà gioia nella conoscenza, nel sentimento del nostro stato di perfezionamento interiore, nella virtù, nell'amore verso gli altri e verso Dio. Il piacere non sta dunque nel godimento di beni, ma nell'agire stesso, capace di eccitare le nostre funzioni traendone il meglio, secondo parametri di durata, intensità e purezza.

Una generica ispirazione platonica muove Lévesque: egli vuole dimostrare che Socrate aveva ragione, nella *Repubblica*, a sostenere che la virtù è premio a se stessa, che essa ha i suoi propri *charmes* (cap. I, p. 88); che aveva ragione anche nel *Filebo* ad esaltare la superiorità dei piaceri puri dell'anima contro l'edonismo (mito degli epigoni di Epicuro) (p. 89; cap. XII, pp. 217-19). A suo parere, pochi preferirebbero ai piaceri difficili dell'intelletto e della virtù «la felicità di un'ostrica», cioè dell'animale più distante dall'uomo (p. 219; il riferimento è a *Filebo*, 21c). Il suo ideale, un nuovo modello di «vita mista», non svaluta però gli altri piaceri in nome delle gioie della mente e del cuore: la vera felicità nasce da una miscela equilibrata di tutti i tipi di piacere, calibrata in modo da assicurare la preminenza dei migliori dentro la massima varietà possibile. L'armonia nell'uso delle nostre differenti facoltà è il modo migliore per valorizzare quella «infinità di germi preziosi, che l'inettitudine della cultura lascia perire» (p. 228): la varietà e l'esercizio in successione delle nostre capacità producono infatti lo stesso effetto raffinato della differenza degli accordi in un'unica composizione musicale. In ciò consiste la piena realizzazione della natura umana. Il sentimento interiore della perfezione completa il quadro della vera felicità, facendoci provare una gioia segreta, che è il massimo piacere possibile, *le gage du bonheur* (cap. VI, p. 150). Ponendosi sulla scia di Cartesio («ogni nostra felicità consiste solo nella testimonianza interiore di possedere qualche

perfezione») e di Leibniz (il vero piacere è nel «sentimento di una perfezione»), Lévesque si limita a spiegare, in un'accezione assai ampia e comprensiva, cosa sia la perfezione: essa «consiste nel possesso delle qualit  del corpo, dello spirito e dell'anima, che ci mettono in condizione di procurarci un solido *bonheur*, in conformit  alle intenzioni del nostro Autore, scolpite nella natura del nostro essere» (p. 152). In virt  di queste intenzioni siamo proiettati oltre i limiti temporali della nostra esistenza, verso una felicit  che continuer  anche dopo la nostra morte, con sicura garanzia per l'uomo virtuoso.

In accordo anche con la morale cristiana, la ricetta di Lévesque   per tutti quelli che saranno in grado di cercare dentro di s  la perfezione, evitando l'inquietudine disordinata dell'immaginazione e trovando un felice accordo con gli uomini e con Dio. Gli uomini onesti, solleciti di s  e dei propri cari, «portano nel fondo del cuore una gioia segreta sempre pronta a svilupparsi. Se i loro giorni non sono filati d'oro, essi lo sono almeno di seta;   un tessuto di sentimenti dolci, dove non entra il piacere vivo, n  la tristezza amara» (cap. xv, p. 271).

Con l'immagine dei fili di seta Lévesque respinge i bagliori dell'opulenza. Egli si muove, cos , tra l'idealizzazione dell'equilibrio interiore, ispirato alla perfezione, e l'esaltazione della socievolenza umana come virt  capace di rendere felici. Il suo perfezionismo individuale e sociale non ha per  nulla di aristotelico; non c'  alcuna forma o *telos* precostituito, da raggiungere, ma piuttosto l'uso dinamico delle proprie facolt  da espandere. Il movimento dell'uomo trova la sua idealizzazione in una condizione permanente che evita l'apatia, garantisce l'intreccio dei massimi piaceri possibili, sublima ogni tendenza al disordine e all'egoismo nell'amore per Dio e per gli altri.

Le voci «Passioni» e «Piacere» dell'*Encyclopédie* attingono letteralmente al testo di Lévesque, assumendone il perfezionismo in un quadro di compatibilit  che include ogni tipo di piaceri. I riferimenti alla teoria dei sentimenti «*agréables*», accanto al recupero della positivit  dell'amore di s  e delle passioni, aumentano l'eclettismo, tipico dell'*Encyclopédie*, disegnando una complessa *koine* teorica. Ma se leggiamo dietro queste voci la presenza redazionale di Diderot, comprendiamo meglio il senso dell'operazione: gli elementi di finalismo e di deismo, che sono ben potenti nel pensiero di Lévesque, vengono proiettati in seconda fila, quasi degradati a maschera morale, per ottenere un quadro perfettamente laico di felicit  espansiva, capace di valorizzare lo sviluppo delle qualit  individuali nel complesso sistema di relazioni con il mondo e con gli altri, senza far torto alla virt ; un'immagine di felicit  che poteva trovare senza fatica l'avallo delle molte anime dell'*Encyclopédie*.

8. Maupertuis: come calcolare (e ridurre) il tasso di infelicit .

Maupertuis conferisce centralit , nella cultura francese della met  del secolo, all'idea di un'aritmetica dei piaceri, che era stata appena abbozzata da Fontenelle. Nel suo *Saggio di filosofia morale* del 1749, egli definisce «piacere ogni percezione che l'anima preferisce provare piuttosto che evitare», ogni stato momentaneo che l'anima vorrebbe trovare e conservare (p. 1). Il tempo in cui dura questa percezione   «il momento felice», la base di ogni calcolo elementare della felicit ; da parte sua, il dolore va incluso nel calcolo con il segno «meno». Per calcolare la felicit  bisogna considerare la durata e l'intensit , la misura o grandezza del piacere e del dolore: in generale si pu  dire che «la stima dei momenti felici o infelici   data dal prodotto dell'intensit  del piacere o del dolore per la durata» (p. 5). Su questa base, si possono sommare i momenti felici e i momenti infelici

producendo una stima complessiva (che può evidentemente essere fatta alla fine della vita o *in progress*), da cui otterremo che «la felicità è la somma dei beni che restano dopo che sono stati sottratti i mali» (p. 8). Alla base del calcolo c'è dunque l'omogeneità dei dati elementari e un presupposto di confrontabilità delle esperienze. La stima effettiva è però a carico di ogni individuo, perché il vissuto è irriducibile ad una misura comune e ciascuno è buon giudice di se stesso.

Per Maupertuis l'unica gerarchia di valore oggettivo tra i piaceri è quella determinata dalla durata e dall'intensità: tutti i piaceri appartengono all'anima e si distinguono solo per la «grandezza». L'esperienza mostra però che quelli legati al corpo sono limitati e che la loro durata diminuisce l'intensità (al contrario di quello che accade per il dolore), mentre i piaceri dello spirito aumentano di intensità con il tempo. Se ne deduce che dedicarsi al lavoro intellettuale e alla pratica della virtù è semplicemente più piacevole e meno stancante, permettendoci di godere più intensamente e più a lungo.

Incombe però sulla felicità di Maupertuis una diagnosi implacabile, tragicamente anti-leibniziana. La vita dell'uomo, che è un continuo succedersi di percezioni, si consuma nel correre dietro alla «molteplicità dei desideri». La natura ha dato a ciascuno la possibilità di godere di un numero limitato di piaceri, ma ciò nonostante la maggior parte degli uomini non fa che desiderare all'infinito. Ora, da un semplice calcolo che tenga conto della durata e dell'intensità dei momenti felici e di quelli infelici risulta inequivocabilmente che nella vita la somma dei mali supera quella dei beni (esattamente il contrario di quanto aveva affermato Leibniz nei *Saggi di Teodicea*). Per sfuggire a questa condizione l'uomo non fa che rincorrere svaghi e distrazioni nel gioco, nella caccia, in occupazioni serie o frivole, e, se tutto questo non basta, si rifugia nell'alcol, nel fumo, nell'oppio, come a cercare «un rimedio al male di vivere» (p. 30).

Maupertuis sembra così dare ragione, su base empirica e senza moralismo, al pessimismo di Pascal, diagnosticando nel *mal de vivre* dell'uomo la ragione dell'inutile ricerca del *divertissement*.

L'unico vero rimedio consiste invece, per lui, nel cambiare il rapporto tra beni e mali, usando correttamente la ragione e identificando i modi per rendere migliore l'esistenza. Ci avevano provato gli epicurei, prendendo la strada della massimizzazione dei piaceri, e gli stoici, cercando di minimizzare i dolori (pp. 40-41). Maupertuis, grande estimatore di Marco Aurelio, ritiene quest'ultima l'unica soluzione da prendere in considerazione, anche se non la può accettare: negando il potere delle impressioni e dei moti naturali, gli stoici hanno prodotto un'iperbolica terapia razionale, che rappresenta, comunque, il limite cui «la ragione da sola può spingersi» (p. 51). Fuori dal calcolo razionale dei piaceri e dei dolori, a titolo aggiuntivo, possiamo solo collocare la speranza che viene dalla fede: meglio allora la felicità caritatevole del cristiano che la prassi dello stoico. Amare Dio con tutto il cuore, identificandosi con la sua volontà, e amare gli altri può produrre la «più grande felicità che si possa trovare in questa vita» (p. 52): abbandonando se stessi, si può giungere a procurarsi quello stato di dolce tranquillità che lo stoico non può conoscere, mettendosi in condizione di meritare anche la felicità ultraterrena. Si massimizzano così tutti i vantaggi. Maupertuis sembra svelare, infine, che si può fare ben poco per la propria felicità in questa vita, senza la speranza nell'aldilà: il godimento solitario e «apatico» del saggio stoico, il novello Diogene che «fa consistere la sua perfezione nel curare una botte più angusta di quella del vicino» (p. 55), è assai poco attraente rispetto ai premi promessi a chi segue i semplici precetti della religione cristiana. Noi possiamo contemporaneamente lavorare per la felicità terrena e per quella eterna, suggerisce Maupertuis, e, restando all'interno della logica del calcolo, accettare la scommessa di

Pascal può considerarsi, in fondo, un buon investimento: «non è necessario considerare il Cristianesimo divino per seguire le regole pratiche che esso insegna; è sufficiente voler essere felici e ragionare bene» (p. 57). D'altra parte, «se la religione fosse rigorosamente dimostrabile tutti sarebbero, e non potrebbero non esserlo, Cristiani». La probabilità deve bastarci: anche se la ragione non ci soccorre pienamente, è lo stesso desiderio naturale di essere felici che ci spinge ad accettare come certezza quella che è solo una possibilità.

La triste felicità di Maupertuis sarà oggetto di diverse critiche e reazioni, proprio perché osava rompere, con l'idea del calcolo, l'ampio unanimità intorno ai caldi colori del *bonheur* intessuto di piaceri. Accuse più malevole attribuiranno alla cattiva e malinconica disposizione naturale di Maupertuis la sua pessimistica visione dell'uomo. Montesquieu lo critica invece per non aver inserito nessun elemento di continuità nel suo calcolo dei piaceri e delle sofferenze, come se la vita fosse fatta solo di momenti: «Egli non tiene per nulla conto della gioia dell'esistenza (*bonheur de l'existence*) e della felicità abituale (*félicité habituelle*), che non segnala niente, perché è abituale» (*Pensieri*, n. 2010). Per Montesquieu non c'è nulla da calcolare, perché la felicità dell'uomo non è legata all'immediatezza del piacere (come quella animale): con la memoria l'uomo possiede il *bonheur de l'existence* (*Pensieri*, n. 31), superiore a ogni possibile somma di godimenti.

Anche Kant, nel 1763 (ancora lontano dalla radicale critica all'eudaimonismo come principio dell'etica), pur constatando con Maupertuis che l'unico mezzo per valutare lo stato di felicità sarebbe il calcolo aritmetico, afferma che questa operazione rappresenta per l'uomo un problema «insolubile»: «si possono sommare soltanto le sensazioni omogenee, mentre il sentimento, nel complesso stato della vita, è assai vario e segue una quantità di impulsi diversi» (*Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, pp. 265-66). La critica è di metodo e contrappone al criterio quantitativo l'incommensurabilità qualitativa degli stati che si provano nella vita.

Non molto amato, dunque, per la sua triste diagnosi sulle possibilità di una felicità privata e terrena, Maupertuis aggiunge però un tassello importante alla sua teoria, destinata ad avere notevole influenza: propone l'allargamento del criterio del calcolo alla felicità pubblica, collocandosi sulla linea proto-utilitaristica inaugurata in Scozia dalla formula di Hutcheson.

Nell'*Elogio di Montesquieu* del 1755, pronunciato per la sua morte di fronte agli accademici di Prussia, Maupertuis propone un modello di felicità per uomini che vivono in società e sono interessati a rendere compatibile il benessere individuale con quello pubblico. Per raggiungere questo obiettivo, unendo il minimo cedimento del vantaggio individuale al massimo accrescimento del bene pubblico, sarebbe necessario un calcolo della felicità sociale: «la somma che resta dopo la sottrazione fatta di tutti i *malheurs* particolari» (p. 404).

Disponendo di un legislatore matematico, capace di interpretare e prevedere il comportamento degli uomini e di procurare «la più grande somma di felicità che sia possibile» (p. 407), il calcolo potrebbe estendersi, teoricamente, alla società universale, all'insieme del genere umano: ciascuna società particolare dovrebbe sacrificare una parte del suo benessere per la più grande felicità della società intera (p. 406). Anche se non identifica chiaramente la natura dei beni in questione, e non spiega dettagliatamente che cosa intenda parlando di eventuali rinunce individuali in nome della felicità pubblica, è facile pensare che Maupertuis avesse in mente i discorsi della nascente analisi economica, attenta alla valutazione della ricchezza e della felicità delle nazioni; e, se è così, è possibile pensare che egli assumesse nell'analisi i beni economici come fattori elementari del

calcolo sociale.

Helvétius, riprendendo la formula di Hutcheson (la *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù* viene tradotta in francese nel 1749), aggiungerà al principio di Maupertuis l'idea che il calcolo debba tendere alla felicità per il più grande numero, aprendo la strada all'utilitarismo.

9. La Mettrie, l'immoralista.

La Mettrie, apologeta del vizio, si meritò (secondo il celebre giudizio di Diderot) il disprezzo dei suoi contemporanei, dotti ed ignoranti, uomini dabbene e malvagi, per i suoi scandalosi paradossi; e si meritò di morire come fece, ingozzandosi di *pâté* (Diderot, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, p. 130; *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, pp. 228-29).

Questo e altri giudizi analoghi, uniti alla più tarda rivendicazione di una ascendenza da parte del marchese de Sade, peseranno a lungo sulla sua figura, anche se La Mettrie condivide con i suoi contemporanei alcune importanti convinzioni: tutti gli uomini cercano la felicità e sono sospinti irresistibilmente verso di essa dal desiderio di godere dei piaceri più naturali; ogni morale punitiva nei confronti delle inclinazioni nega l'essenza dell'uomo e non bastano le esigenze di garanzia sociale a giustificare tale sacrificio; lungi dall'identificarsi banalmente con il piacere, la felicità è uno stato, una condizione permanente, di cui il piacere è solo il fondamento. La Mettrie fa scandalo perché questi elementi di valutazione dell'esistenza umana vengono rintracciati con lo sguardo attento ed analitico dello scienziato materialista, che non intende lasciare spazio a residui di una morale religiosa o metafisica, radicando nell'uomo stesso e nella sua struttura corporea ogni motivazione e ogni principio di azione. Così, per esempio, la condizione nefanda del criminale vizioso, coerente e rigoroso nelle sue azioni, è indicata come quella potenzialmente più felice proprio in nome del criterio della stabilità: «Chi non nutre alcun rimorso, perché vive in una tale familiarità col delitto che i vizi sono per lui come virtù, sarà più felice di un altro che, dopo una bella azione, si pentirà di averla fatta e così ne perderà tutto il valore. Tale è il meraviglioso potere di una tranquillità che nulla può turbare. O tu, che sei chiamato di solito infelice, e che in effetti lo sei agli occhi della società, davanti a te stesso puoi dunque essere tranquillo. Devi solo soffocare i rimorsi con la riflessione (se essa ne ha la forza) o con abitudini contrarie assai più potenti. Se tu fossi stato educato senza le idee che ne sono la base non avresti avuto da combattere contro questi nemici. E non è tutto: bisogna che tu disprezzi la vita quanto la stima o l'odio pubblico. Allora veramente sostengo che tu, parricida, incestuoso, ladro, scellerato, infame e giusto oggetto dell'esecrazione delle persone oneste, sarai malgrado tutto felice» (*Anti-Seneca*, pp. 355-56). L'abilità del paradosso punge nel vivo la cultura del *bonheur*, adagiata nella convinzione di poter conciliare facilmente edonismo e morale.

Le inoppugnabili, fisiologiche ragioni del materialismo sono esposte nel suo *Anti-Seneca*, che assume come obiettivo polemico le moderne filosofie dell'indifferenza, convinte di poter insegnare a vivere senza desideri, inquietudini e piaceri. Prendendo di mira soprattutto le ambiguità del pensiero di Cartesio, in bilico tra una concezione materialistica e passionale del corpo e l'attrazione per la morale stoica, La Mettrie si muove contro ogni artificiosa strategia di stabilizzazione della vita interiore, rivendicando la naturalità del «corpo animato», per il quale solo il «sentire» è fonte di felicità.

Non basta: egli punta a smontare ogni gerarchia di valore tra i piaceri, soprattutto quella che

colloca al vertice dell'esperienza umana il godimento prodotto dalla virtù e dal lavoro intellettuale: ad una valutazione realistica, questi si mostrano, più di tutti gli altri, limitati nella durata e nella vivacità; in più, sono alla portata di uomini piuttosto rari e che non possono certo diventare un modello per l'umanità. Nessun tipo umano può rappresentare in realtà il paradigma dell'uomo migliore. La tesi di La Mettrie è che ognuno, in base alla sua costituzione e alla sua educazione sociale, ha il diritto e il dovere di essere felice a modo suo e «secondo la propria fantasia: *trahit sua quemque voluptas*» (p. 347).

La felicità è infatti alla portata di tutti, perché tutti «sentono con piacere il loro modo di esistere e di agire» (p. 360). Non si potrebbe essere meno normativi: «Come ci sentiamo anti-stoici! Questi filosofi sono severi, tristi, duri; noi saremo dolci, allegri, compiacenti. Tutti anima, essi prescindono dal loro corpo; tutti corpo, noi prescinderemo dalla nostra anima» (p. 302). Visto che la completa felicità è inafferrabile per l'uomo, tanto vale definirla iperbolicamente, in precisa antitesi allo stoicismo, antico e moderno: «Aver tutto secondo i propri desideri, un felice organismo, bellezza, intelligenza, grazia, talento, onori, ricchezze, salute, piaceri, gloria: questa è la felicità reale e perfetta» (p. 303).

Poiché il piacere e la felicità dipendono esclusivamente dal modo con cui vengono stimolati i nervi, non importa quale sia la causa che genera questa sensazione, l'esperienza che fa muovere le corde della nostra macchina nervosa: conta solo l'effetto. Parlando da medico e studioso dei processi fisiologici, La Mettrie considera una perdita di tempo e un'insensatezza cercare di istillare il rimorso: principale nemico dell'uomo, il rimorso è l'effetto perverso di una morale artificiale ed è, soprattutto, socialmente inutile; se il potere dell'organismo è sovrano, il rimorso nuoce ai buoni e non è in grado di porre un freno ai malvagi (p. 326). Se proprio si vuole incoraggiare la virtù, bisogna dunque trovare modi più efficaci.

L'educazione alla virtù può cercare di modificare in meglio la dotazione naturale, ma deve puntare sul piacere che è in grado di distribuire, sulle lusinghe dell'amor proprio, sulle ricompense, sulla vanità degli uomini (e non certo sul rimorso). Essa può così integrare la potenza coercitiva delle leggi, garantire una migliore coesione sociale, limitare l'uso della forza e del patibolo, come è auspicabile per ogni buon filantropo. Se ciò non avviene, resta il primato dell'interesse pubblico, che rende «necessario ammazzare i cani arrabbiati e schiacciare i serpenti» (p. 332).

L'uomo La Mettrie deplora di non poter forgiare gli uomini («vere e proprie girandole», p. 332) con gli strumenti dell'educazione e delle leggi, rendendoli definitivamente virtuosi, generosi e disinteressati, ma come scienziato non può non constatare l'inefficacia dei tentativi di indurre gli uomini alla virtù attraverso il rimorso, come piacerebbe ai fanatici teologi; le regole morali non hanno nessun legame con la felicità e ciò che è necessario dal punto di vista della società è per gli uomini innaturale; non bisogna dunque spacciare la virtù e la morale per qualcosa di desiderabile in sé: «Essendo il piacere dell'anima la vera fonte della felicità, è evidente che il bene e il male sono in sé del tutto indifferenti in rapporto alla felicità, e che chi proverà una soddisfazione maggiore a compiere il male sarà più felice di chiunque ne proverà meno a compiere il bene» (p. 331).

Questa diagnosi realistica della natura convenzionale e fittizia della morale, possibile solo su base coercitiva, susciterà lo sdegno di Maupertuis (che aveva aperto la strada dell'Accademia di Berlino a La Mettrie) e degli altri *philosophes*, soprattutto di quelli come Helvétius, d'Holbach e Diderot che continueranno a lavorare sulla strada del materialismo, contraendo un debito, taciuto, nei confronti di La Mettrie. Essi, come si vedrà, si assumeranno il compito di fondare altrimenti la

morale e di trovare nella virtù la componente fondamentale della migliore e più naturale felicità.

10. *L'ombra del male sul «bonheur».*

Lo slancio fiducioso che aveva caratterizzato nel complesso le elaborazioni sulla felicità nella prima metà del secolo subisce una battuta d'arresto per cause almeno in parte fortuite.

Era il 1755, l'anno in cui la prestigiosa Accademia di Berlino dedicava un pubblico concorso alla discussione di un tema nuovo, l'«ottimismo» filosofico, invitando gli studiosi a misurarsi con il modello di Leibniz e quello di Pope.

Il terremoto di Lisbona rompe brutalmente il clima. Per Voltaire è l'occasione di una svolta, l'evento intollerabile di fronte al quale un disagio latente si trasforma in crisi aperta. Di fronte alla presenza innegabile del male nelle mille forme della sofferenza individuale, Voltaire aveva potuto mantenere la fiducia in un ordine razionale (e divino) della natura, separandolo dalla casualità in cui si aggirano le singole esistenze, dove, tuttavia (proprio in virtù dell'allontanamento di Dio dal mondo), gli individui dispongono della libertà di agire in vista della felicità. Negli anni precedenti era già emersa più di un'incrinatura nell'ottimismo di Voltaire, che, ridimensionata la formula di Alexander Pope «tutto è bene» (che lo aveva per un certo periodo affascinato), passava al più dimesso «tutto è sopportabile» (*Il mondo come va*, 1748, p. 400). Ora, di fronte ad un evento che dimostra quanto poco gli uomini possano controllare razionalmente il loro spazio di azione, l'equilibrio ottimistico si spezza: come si può ancora pensare che «tutto è bene», «quando il male è sulla terra e sul mare», quando si sa che nessuno è sicuro nemmeno della terra che ha sotto i piedi?

«Tutto è bene, voi dite, e tutto è necessario.

Ma come! Peggio ancora sarebbe stato il mondo,

Senza che questo abisso inghiottisse Lisbona?

Ma siete ben sicuri che quella causa eterna

Che tutto sa, che tutto fa e crea da sola

Non poteva gettarci in questi tristi climi

Senza che sotto i piedi ci accendesse vulcani?

...

Ebbene sí, ammettiamolo, il male è sulla terra,

Il suo oscuro principio a noi è sconosciuto

Dall'autore del bene il male ci è venuto?

...

Leibniz non m'insegna per quali occulti nodi

Nel migliore dei mondi, quello meglio ordinato

Un disordine eterno, un caos di disgrazie

Mescola ai nostri vani piacer veri dolori

Né perché l'innocente, così come il colpevole,

Subisce in ugual modo il male inevitabile.

...

Io abbandono Platone, io rigetto Epicuro

Bayle ne sa più di tutti; io vado a consultarlo:

con la bilancia in mano, mi insegna a dubitare

...

Atomi tormentati sopra un mucchio di fango
Che la morte si ingoia, la cui sorte si gioca,
Ma atomi pensanti, atomi che hanno occhi
Guidati dal pensiero a misurare i cieli;
In seno all'infinito lanciamo il nostro essere,
Senza vederci un attimo, senza di noi sapere.
Questo mondo è teatro e d'orgoglio e d'errore
Pieno di disgraziati che parlan di *bonheur*»

(*Poema sul disastro di Lisbona*, 1756, pp. 305-9).

Pochi anni piú tardi, Voltaire portava a termine la sua resa dei conti con l'ottimismo filosofico nel sarcasmo feroce di una favola, la storia dell'ingenuo *Candide*, alla ricerca del bene in un mondo insensato. Se questo è il migliore dei mondi possibili (come pensava Leibniz), dopo averlo percorso in lungo e in largo con un protagonista che non potrebbe avere migliori intenzioni e peggiore fortuna, non resta che chiudere in un minuscolo spazio il residuo ottimismo della ragione: «bisogna coltivare il nostro giardino» è l'ultima parola sul bene di *Candide*, versione «minimalista» del sempreverde precetto stoico sul senso dei propri limiti (*Candide*, cap. xxx). Voltaire sembra seguire alla lettera questo consiglio, quando si ritira a Ferney per occuparsi della sua proprietà e di beneficenza, lontano da coinvolgimenti immediati con il mondo. Il suo ininterrotto impegno nella produzione culturale, inequivocabilmente rivolto a lottare con la ragione contro il male dell'insensatezza, della violenza e della superstizione, smentisce però che il suo messaggio possa racchiudersi nell'idea di un buon ritiro. Dal sostenere le ragioni della felicità Voltaire si è spostato a considerare piú seriamente quelle della sofferenza e ciò gli dà buoni motivi per contestare definitivamente l'ottimismo filosofico, non solo per la sua inverosimiglianza, ma per la sua insignificanza e inconcludenza sul piano pratico dell'interpretazione della vita. Nel suo *Dizionario filosofico* (1764), polemizzando con Shaftesbury, Bolingbroke e Pope, convinti sostenitori di un bene universale *comprensivo* delle disgrazie dei singoli, Voltaire reclama almeno il diritto del disgraziato a urlare la realtà della propria sofferenza e conclude: «Quel sistema del *Tutto è bene* rappresenta in sostanza il creatore come un re potente e malvagio, che non si preoccupa se debbano perire quattro o cinquecentomila uomini, e gli altri trascinare la loro vita nella carestia e nei dolori, purché egli possa venire a termine dei suoi progetti. Lungi dunque dal consolarci, questa tesi del migliore dei mondi possibile è disperante per i filosofi che la adottano. La questione del bene e del male resta un caos oscurissimo per quelli che la esaminano in buona fede; ed è un semplice gioco d'intelligenza per quelli che la discutono: forzati che giocano con le loro catene. In quanto al volgo, che non sta a ragionare, esso è simile a quei pesci che l'uomo ha fatto passare da un fiume in un vivaio, e non sospettano che si trovano là soltanto per essere mangiati quando verrà la quaresima. Così anche noi, con la nostra ragione, non sappiamo proprio niente sulle cause del nostro destino. Decidiamoci a mettere alla fine di quasi tutti i capitoli della nostra metafisica la sigla dei giudici romani quando non riuscivano a chiarire una causa: N. L., *non liquet*, la cosa non è chiara» (*Dizionario filosofico*, voce «Bene (tutto è bene)»).

La questione sociale della felicità

1. *L'obiezione del «paysan».*

Viaggia nel subconscio collettivo l'imbarazzante dubbio che il *bonheur* di cui si parla non sia affare di tutti. Ma pochi riescono ad ammetterlo con la franchezza di Mme du Châtelet in apertura del suo scritto sulla felicità: «scrivo solo per la gente di mondo, cioè per coloro che, per nascita, chi più chi meno, si trovano a vivere in circostanze fortunate, coloro insomma che non devono arrossire della propria condizione» (*Discorso sulla felicità*, p. 38).

Nella prima metà del secolo si risponde, in genere, indirettamente all'obiezione del *paysan* (il villano povero, dunque infelice), presentando la condizione sociale come un prodotto del destino, della fortuna, della provvidenza, fattore comunque poco rilevante per la felicità, che può essere raggiunta da chiunque, indipendentemente dal suo stato. Più ranghi, più condizioni sociali, più felicità: ciascuno al suo livello; non è certo il benessere materiale ad essere discriminante. Si fa anche di più, nella maggior parte della trattatistica circolante nei salotti: una vera e propria mitizzazione della vita agreste interviene a far dimenticare la cruda e devastante raffigurazione che La Bruyère aveva dato della condizione contadina alla fine del '600: «Si vedono, sparsi per la campagna, certi animali selvaggi, maschi e femmine, neri, lividi, tutti bruciati dal sole, attaccati alla terra, che essi rovistano e smuovono con un'ostinatezza invincibile; hanno come una voce articolata e, quando si alzano in piedi, mostrano un volto umano: sono uomini, infatti. La notte si ritirano in tane dove vivono di pane nero, d'acqua e di radici; risparmiano agli altri uomini la fatica di seminare, di arare e raccogliere per vivere, e meriterebbero, per tanto, di non mancare di quel pane che essi hanno seminato» (*I caratteri*, 1688, *Dell'uomo*, § 128). Si sviluppa un'ampia letteratura che esalta la felicità dei *paysans*, uomini senza crucci e più liberi di godere la vita. Si diffondono luoghi comuni rassicuranti: non solo la condizione sociale è indifferente alla felicità, ma, anzi, le semplici gioie del povero sono superiori a quelle del ricco, costantemente preoccupato dei suoi affari, dei suoi impegni mondani, anche della sorte dei suoi beni; d'altra parte se la felicità consiste in una condizione interiore, perché dare tanta importanza allo status sociale e all'obbligo del lavoro?

Voltaire nel 1738 può così riprodurre, nel contesto del *bon ton* da salotto, le argomentazioni di Mandeville (*Saggio sulla carità*, 1723) sulla felicità per tutti:

«Ci dicono che prima del vaso di Pandora
fossimo tutti uguali: e noi lo siamo ancora.
Aver stessi diritti alla felicità,
questa è per noi la sola uguaglianza perfetta.

...
Disgrazia è dappertutto, ma anche felicità (*bonheur*),
e non è la grandezza, e non è la bassezza,
o beni, o povertà, vecchiaia o giovinezza
che fanno la sfortuna o la felicità (*felicité*)»

(Primo discorso sull'uomo, pp. 212-14).

Montesquieu proietta il sogno del contadino felice su altri derelitti: dopo aver visitato le miniere dello Hartz in Germania e le galere di Livorno e Venezia (*Lo spirito delle leggi*, XV, 8; *Pensieri*, n. 31), rivela di avervi trovato uomini beati, capaci di accontentarsi di quello che hanno e di goderne pienamente. Un'ingenuità o un'ipocrisia che troverà sempre meno scusanti.

Bruciante è la risposta di Diderot a Montesquieu, dopo aver visto di passaggio le famose miniere: questi luoghi infernali «celano nelle loro immense profondità migliaia di uomini che conoscono a malapena la luce del sole e che raramente raggiungono i trent'anni. Qui si trovano donne che hanno avuto dodici mariti» (*Confutazione di Helvétius*, p. 430); lo stesso discorso vale per gli opifici francesi, «quasi altrettanto funesti». Diderot non indulge all'autoinganno; ma, per quanto terribile e subumana possa essere la condizione di quei minatori, finisce per prendere atto che chiudere «queste enormi tombe» significherebbe rovinare lo Stato e «condannare tutti i sudditi della Sassonia a morire di fame o ad emigrare». Lo stesso vale anche per le altre realtà di lavoro; lo sguardo borghese esce dalla campagna felice e comincia a guardare le nuove realtà produttive. Un velo di pudore sembra calare sulla felicità dei privilegiati, mentre la disuguaglianza sociale comincia a diventare una questione politica rilevante. Il ceto intellettuale illuminista si sente in qualche modo investito del problema di ridurre le condizioni di palese infelicità della maggior parte della popolazione. Così la felicità pubblica diventa la sua nuova parola d'ordine.

Voltaire ricicla in un pessimistico disincanto della ragione la sua solida appartenenza all'ordine del privilegio. Riprendendo temi di Mandeville, nel suo *Dizionario filosofico* ammette che i rapporti di necessaria interazione, che gli uomini stabiliscono tra loro per soddisfare i bisogni, generano disuguaglianza economica e di potere; ma aggiunge: «è impossibile, nel nostro sciagurato globo, che gli uomini che vivono in società non siano divisi in due classi: dei ricchi che comandano, dei poveri che servono; e queste due si suddividono in cento altre, e ciascuna di queste cento ha le sue sfumature». E si consola: tra i poveri lavoratori «non tutti sono assolutamente infelici. La più parte sono nati già in tale stato, e il lavoro continuo, abbrutendoli, impedisce loro di riflettere troppo sulla loro situazione». Voltaire sa bene che la prosperità dei ricchi dipende dall'esistenza di «un gran numero di uomini utili che non posseggono nulla» (*Dizionario filosofico*, voce «Uguaglianza»); e tanto basta a fargli pensare che l'uguaglianza, naturale sul piano del diritto, è di fatto una chimera; solo «nel fondo del suo cuore», ciascuno può «credersi interamente uguale agli altri uomini».

Analoghe considerazioni, espresse in modo più vicino al moralismo di matrice stoico-cristiana, si trovano nella voce «Società» dell'*Encyclopédie*, di cui autore è probabilmente Diderot. Gli uomini, uguali per natura, devono tener conto del fatto che la differenza delle condizioni sociali «è stata introdotta solo per farli meglio arrivare, secondo il loro stato presente, alla meta comune a tutti»; il meno fortunato si potrà consolare pensando che questa differenza è breve quanto è breve la vita, dal momento che la morte mette tutti sullo stesso piano. È la morale della «livella» di Totò, per cui gli uomini sono attori di un dramma destinato a finire senza vincitori né vinti, senza superiori o inferiori.

La critica dei *philosophes* della generazione di Diderot è limitata al modello di umanità rappresentato dall'aristocrazia oziosa e parassita, ma non ritiene possibile l'eliminazione delle gerarchie sociali.

Voltaire, apologeta dei nuovi ricchi, della borghesia finanziaria favorita nell'età di Luigi XV, aveva difeso il lusso (sulla strada aperta da Mandeville), contro ogni moralismo; e la sua battaglia era parte di una polemica contro gli arcaici modelli antichi di coesione sociale, basati sulla virtù della frugalità (*Apologia del lusso*, 1737; *Dizionario filosofico*, voce «Lusso», 1769). Altri avevano sostenuto, come lui, che il lusso è conseguenza inevitabile dell'alto livello di civiltà cui è pervenuta la società (come il mercantilista Jean-François Melon nel *Saggio sul commercio* del 1734), e che, sul piano morale, corrisponde al diritto che ogni uomo ha di godere al massimo dei beni che gli appartengono.

C'era però chi cominciava a porre almeno problemi di misura. Così Helvétius, d'Holbach e Diderot considerano (in modo diverso tra loro) il lusso senza limiti segno di decadenza morale, fattore di conflitto e di spaccatura tra i ceti. L'ostentazione, maschera della miseria morale, è unanimemente condannata, mentre accettato è il lusso «indice del benessere pubblico e della felicità generale» (Diderot, *Colloqui con Caterina*, p. 266), ritenuto possibile con «una ripartizione più uguale delle ricchezze e un'agiatazza nazionale proporzionata alle differenti condizioni» (*Confutazione di Helvétius*, p. 415).

Emerge il tema del merito, come criterio distributivo delle risorse sociali. Diderot, d'Alembert, Helvétius, d'Holbach sono tutti schierati per difendere il riconoscimento dell'operosità e del talento a scapito dei privilegi derivanti dal ceto e dalla proprietà. L'uguaglianza sociale resta il sogno scomodo degli utopisti, da cui tutti i grandi *philosophes* prendono accuratamente le distanze. Meslier, Morelly, Dom Deschamps e, in parte, Mably, ciascuno a suo modo, trovano nella proprietà privata l'origine dei mali. Ma si tratta di voci che vengono ignorate o abilmente rimosse dai circoli e dai salotti dei *philosophes*, che si autotutelano: l'abolizione della proprietà privata sarebbe regressione ad uno stato di vita pre-sociale, selvaggio e incivile, dove i livelli di piacere e consumo assimilerebbero paurosamente l'uomo agli animali.

Entra in gioco anche la valorizzazione del lavoro: «l'uomo che lavora è l'uomo felice», scrive Helvétius (*L'uomo*, VIII, 2, p. 662) contro l'aristocratico, ozioso e parassita: mentre questo è condannato alla noia, l'artigiano e l'operaio gustano i piaceri che rinascono continuamente nell'attività quotidiana; «la gioia con cui, al mattino, il contadino attacca l'aratro, e l'esattore apre la cassaforte e il libro dei conti, ne è la prova» (p. 664). Contro questa apologia del lavoro si leva l'ironia di Diderot, che, riferendosi alla condizione sociale di Helvétius (appaltatore delle regie imposte), spiega: avrei «maggiore fiducia nelle delizie della giornata di un carpentiere, se fosse un carpentiere a parlarmene, e non un appaltatore, le cui braccia non hanno mai sperimentato la durezza del legno e la pesantezza dell'ascia» (*Confutazione di Helvétius*, p. 427). Non tutti i lavori sono uguali e certamente non possono essere definiti attraenti e piacevoli quelli che usurano il fisico e la mente; alla fine della giornata l'operaio non pensa alla paga e a ciò che potrà farne, ma solo al fatto che «almeno per oggi è finita»; e quando torna a casa, non ha certo la forza e la voglia di dedicarsi ai piaceri d'amore con la propria moglie (come pensa Helvétius). Certo, nei luoghi comuni che circolano nei salotti si dice che la condizione del cortigiano è ben più infelice di quella del tagliapietre, e questo in *taluni* momenti sarà pur vero; ma, commenta Diderot, se il ricco parassita è infelice lo deve solo al suo «misero cervello» (p. 428). Helvétius preferirebbe forse fare il

tagliapietre, ma otto o dieci ore di lavoro duro gli lenirebbero «i fastidi dell'*Œil-de-Boeuf*», il gran salone dei pranzi ufficiali di Versailles (p. 429). La denuncia tagliente non si accompagna alla capacità di trovare una soluzione sociale e politica al problema dell'infelicità dei lavoratori. La critica dell'esistente ripiega così solo su affermazioni di principio, ma il dibattito sulla questione sociale della felicità è ormai aperto.

Declina l'interesse per gli scritti sul *bonheur* individuale e il fenomeno colpisce innanzitutto i più celebri Fontenelle, Lévêque e Maupertuis. Diderot liquida lapidariamente tutti i trattati di questo tipo per l'inutilità derivante dal loro stesso principio: la felicità individuale dipende dal carattere, dunque dalla pluralità dei tipi di uomini e dalla diversità dei loro desideri; discuterne non serve né a incrementare le possibilità del singolo né a favorire il bene pubblico. Così d'Holbach conclude: «Niente di più vago, di più affliggente, di più impraticabile che i consigli che la maggior parte dei Moralisti ci hanno dato per condurci alla felicità» (*Sistema sociale*, I, XV, p. 189).

2. *Le virtù socialmente utili e il disagio della civiltà.*

Per parlare seriamente di felicità, bisogna ripartire dalla virtù, fuori dalle secche delle prescrizioni individuali.

Nella Francia dell'iniquità *ancien régime*, la nuova idea di virtù deve uscire dal rapporto con i precetti e con Dio, per misurarsi sull'utilità sociale. «La virtù e il vizio, il bene e il male morale, sono ... in ogni paese quel che è utile o nocivo alla società», scrive Voltaire nel 1734, aprendo la strada ad un'idea che metterà salde radici nella cultura francese (*Trattato di metafisica*, IX, p. 188); non «si può fondare la morale su altri principî che non siano quelli dell'utilità pubblica», scriverà poi Helvétius (*L'uomo*, IX, 2, p. 752). La fine del dominio delle virtù cristiane (cardinali e teologiche) appare all'inizio solo una metamorfosi e una laicizzazione, dove la *bienfaisance* prende il posto della carità: «Che cos'è la virtù? – scrive Voltaire – *Bienfaisance* verso il prossimo ... Noi viviamo in società, dunque non c'è nulla che sia veramente bene per noi se non è bene per la società. Un solitario potrà essere sobrio, pio, e vestirsi con un cilicio: vuol dire che sarà santo, ma io non lo chiamerò virtuoso se non quando avrà fatto qualche atto di virtù di cui gli altri uomini avranno profittato ... La virtù fra gli uomini è un rapporto di buone azioni» (*Dizionario filosofico*, voce «Virtù»).

La *bienfaisance* (termine usato dall'abate Saint-Pierre e adottato con entusiasmo da Voltaire nel *Settimo discorso sull'uomo*) nasce come dovere sociale dei ricchi nei confronti dei poveri, in cambio dell'immobilità della struttura sociale. È l'ideale umanitario che deve guidare il nuovo *honnête homme*, colto, illuminato, deista, per il quale Voltaire tratteggia un semplicissimo vademecum: «Fare il bene, ecco il suo culto; obbedire a Dio, ecco la sua dottrina. Il maomettano gli grida: “Bada a te, se non fai il pellegrinaggio alla Mecca!”. “Sventura a te”, gli dice un colletto bianco, “se non fai un viaggio a Nostra Signora di Loreto!”. Egli sorride di Loreto e della Mecca, ma soccorre il misero e difende l'oppresso» (*Dizionario filosofico*, voce «Teista»).

Questa virtù porta però con sé un'ambiguità originaria, che la rende inadatta a fondare da sola un sistema di reciprocità. Virtù unilaterale della parte ricca della società, che si attribuisce il compito di garantire la felicità pubblica, resta al di qua della giustizia, al di qua di un legame civile paritario.

Di fronte alla devastante disuguaglianza che spacca la società e la divide tra privilegio e miseria, la filosofia prende atto che il problema fondamentale è garantire un sistema che possa vincolare tutti

alle regole comuni.

La sfida è complessa: se vuole diventare legislatrice, la filosofia deve mostrare con i suoi strumenti che l'agire virtuoso è potenzialmente radicato nella natura umana e, a condizioni date, contribuisce a massimizzare o perfezionare la felicità cui ogni individuo può aspirare; deve, in altri termini, ripensare la civiltà in modo che essa non appaia solo il paradiso dei ricchi, ma un contesto che, adeguatamente riformato, possa assicurare a tutti almeno un dignitoso percorso individuale di felicità.

La cassetta degli strumenti di cui dispone la società dei filosofi è piena di teorie che possono aprire spazi di ottimismo sulla creazione di una reciprocità virtuosa.

L'idea della «sociabilità» naturale giunge nel dibattito francese attraverso fonti di cui abbiamo già avuto modo di parlare: Grozio, Pufendorf, Cumberland e Locke; poi Shaftesbury, Hutcheson e, più avanti nel secolo, Hume e Smith. Tra la prospettiva del bisogno di interazione, quella di un amore in tensione verso la società e quella della «benevolenza», tutte le strade vengono percorse (generalmente in maniera eclettica) per affermare l'esistenza di una disposizione sociale dell'uomo, presente anche solo come potenzialità, come «germe della virtù» (secondo la formula cara a Diderot). Domina l'idea che la civiltà rappresenti l'esito di un'evoluzione progressiva dell'uomo e che la ragione sia lo strumento per appropriarsene consapevolmente, traendo dal sistema perfezionato delle relazioni ciò che serve per essere felici. Tra le voci dell'*Encyclopédie*, sono emblematiche, in questo senso, «Benevolenza» (scritta dall'abate Yvon), «Legge naturale» e «Sociabilità» (scritte da Louis de Jaucourt, sotto l'influenza di Pufendorf/Barbeyrac), «Società» (scritta, forse, da Diderot, che attinge largamente ad un trattato del gesuita Buffier, dove bisogno e benevolenza convivono come fondamenti della socialità, tra Pufendorf e Locke).

Il richiamo alla benevolenza naturale nel dibattito francese è sempre coniugato, secondo criteri rigorosamente anti-metafisici, con una psicologia sensistica, che nega l'esistenza di idee o sentimenti innati. Ne deriva che la benevolenza viene generalmente interpretata come una disposizione blanda, che la storia e il progresso civile, da una parte, adeguati programmi di riforma educativa e politica, dall'altra, potrebbero sviluppare in un sistema di convivenza sotto il segno della giustizia. Se la debolezza e il bisogno spiegano da sé le prime forme di aggregazione, il progresso e l'educazione morale le possono perfezionare (secondo lo schema sempre attivo che rimanda all'autorità, alta e lontana, di Cicerone).

Voltaire sceglie invece Mandeville. Da una parte afferma che la «benevolenza naturale» si presenta, accanto all'amore di sé, come movente dell'uomo e come principio della *bienfaisance* (*Trattato di metafisica*, VIII, p. 182; *Dizionario filosofico*, voce «Legge»); ma ci ricorda subito che essa non è altro che la compassione (*pitié*), l'inevitabile effetto di risonanza che subiamo di fronte alla sofferenza altrui, privo di forza morale normativa, destinato a soccombere sotto l'azione sempre vincente dell'amore di sé: l'uomo è portato ad aiutare un suo simile, solo «quando ciò nulla gli costi» (IX, p. 190). Per fortuna le grandi passioni, come l'orgoglio, spingono gli uomini a temperare l'amor proprio in favore del benessere comune (naturalmente in funzione dei riconoscimenti che possono ottenere). Voltaire ripropone così, integralmente, gli argomenti di Mandeville a favore dei «vizi privati» (la vanità, l'avarizia, l'invidia, figli dell'amore di sé) come strumenti del progresso e della civiltà: «L'amore di sé e tutte le sue diramazioni sono necessarie all'uomo quanto il sangue che scorre nelle sue vene; e togliergli le sue passioni, perché sono pericolose, sarebbe come togliere ad un uomo tutto il sangue, perché può esser colpito dall'apoplezia» (VIII, p. 185); «è altrettanto

impossibile che una società possa formarsi e sussistere senza amore di sé, quanto lo sarebbe generare figli senza concupiscenza, o pensare a nutrirsi senza appetito etc. È l'amore di noi stessi che favorisce l'amore degli altri; sono i nostri reciproci bisogni a renderci utili al genere umano; è questo il fondamento di ogni civile commercio; è questo l'eterno vincolo degli uomini» (*Lettere filosofiche*, XXV, § 11). E infine, chiudendo i conti con le verità della morale religiosa: «è certamente vero che Dio avrebbe potuto creare delle creature unicamente attente al bene degli altri. In questo caso, i mercanti sarebbero andati nelle Indie per carità, e il muratore avrebbe squadrato la pietra per fare piacere al prossimo. Ma Dio ha stabilito le cose altrimenti. Non accusiamo più l'istinto che ci dà, e facciamone l'uso che egli ci ordina». L'amor proprio «è lo strumento della nostra conservazione: qualcosa di simile allo strumento per perpetuare la nostra specie: una cosa necessaria, che ci è cara, che ci fa piacere, e che bisogna nascondere» (*Dizionario filosofico*, voce «Amor proprio»). Naturalmente, con una teoria antropologica di questo genere Voltaire (anti-hobbesiano per principio) si trova scoperto di fronte all'insidie dell'immoralismo; lo soccorre la convinzione che esista un codice morale naturale iscritto nella natura umana (il «vincolo segreto» col quale Dio ha legato gli uomini gli uni agli altri), che tutti acquisiscano l'idea del giusto e dell'ingiusto «nell'età in cui la ragione si sviluppa» (*Il filosofo ignorante*, XXXI), e che, nel contesto sociale, svolgano la loro necessaria funzione coercitiva sia la legge della reputazione che quella del potere. Gli basta pensare, insomma, che in una società ben organizzata la moralità collettiva sia garantita dal concorso di diverse agenzie normative: per i più, l'amor proprio «avverte di rispettare quello degli altri», «la legge dirige tale amor proprio, e la religione lo perfeziona» (*Lettere filosofiche*, XXV, § 11); agli uomini dabbene dovrebbero bastare la ragione e il senso dell'onore (*Trattato di metafisica*, IX, p. 195).

Isolata è la voce di Rousseau, nel denunciare la truffa che si nasconde dietro l'idea della vocazione sociale degli uomini: non esiste nessun legame naturale di specie che spinga gli uomini (per sentimento o per calcolo) ad una socialità «buona» e pacifica (*Manoscritto di Ginevra*, I, II); nello stato di natura pre-sociale solo la debolezza delle passioni preserva l'uomo dal conflitto e dall'ingiustizia; ma, non appena l'amore di sé ha la possibilità di svilupparsi nel contesto sociale, l'originaria voce simpatetica della *pitié* si affievolisce a vantaggio delle passioni dell'amor proprio. Socievolenza e dominio dell'amor proprio vanno dunque di pari passo, generando soprusi e conflittualità. Per ripristinare la voce della «pietà», l'unico principio naturale di benevolenza, sarebbe necessaria una vera rifondazione della socialità tramite l'artificio della legge, che si appoggi sia sulla potenza del sentimento che sulla forza e autonomia della ragione individuale: bisognerebbe dirottare gli individui dagli interessi privati ad «una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato» (*Contratto sociale*, I, 6, p. 93), ma contemporaneamente realizzi il «bene comune», superiore alla somma degli interessi privati (II, 1, p. 101). Rousseau sposta così la ricerca della felicità dall'interesse apparente, concepito da uomini corrotti, a quello vero e autentico di uomini trasformati radicalmente.

A parte Rousseau, i più decisi nell'avanzare nuove proposte antropologiche e politiche sono i materialisti Helvétius e d'Holbach, che eliminano ogni enfasi sulla socievolenza naturale e sulla benevolenza, limitandosi a valorizzare l'idea che la società sia la risposta razionale data dagli uomini alla loro condizione di debolezza naturale, e portano in primo piano il concetto di interesse e il primato del calcolo utilitaristico.

Nel secolo precedente, già Gassendi si era mosso sulla strada del convenzionalismo epicureo,

indicando nell'utilità individuale il principio chiave del comportamento umano e nella salvaguardia del diritto alla vita e al benessere la ragione della formazione della società. Rispetto a Hobbes, egli aveva sottolineato maggiormente la trasformazione della convivenza in un bene primario ed essenziale ai fini del perseguimento dei propri personali interessi. Tanto bastava ad integrare il vantaggio individuale in quello pubblico e a produrre la socievolezza, senza ricorrere a sentimenti innati e senza seguire la tradizionale strada ciceroniano-stoica dell'*oikeiosis*.

Anche Cartesio aveva già scritto nel 1645 che, grazie a Dio, «anche se ciascuno pensasse solo a se stesso, e non avesse carità alcuna per il prossimo, non per questo smetterebbe di adoperarsi continuamente per gli altri», purché usasse bene la sua prudenza; ma precisava che questa felice convivenza in società sarebbe possibile se si vivesse in un mondo non corrotto come questo (*Lettera a Elisabetta del Palatinato del 6 ottobre 1645*).

In un certo senso, i materialisti raccolgono questa sfida e si incaricano di mostrare come l'altruismo possa essere il prodotto dell'amore di sé perfezionato dalla ragione, in individui messi in condizione di agire secondo il loro «interesse bene inteso». Nicole e Mandeville avevano visto nelle virtù sociali solo la maschera ipocrita dell'egoismo; il materialismo filosofico di Helvétius e d'Holbach si incarica di cambiare segno a questa prospettiva, mostrando la positività di intenzioni della virtù, in relazione alla felicità individuale e al benessere pubblico. Questa virtù, integralmente rivalutata all'interno di progetti teorici di riforma sociale, dovrebbe essere la nuova forma del comportamento razionale. Rispetto al materialismo di La Mettrie, che esclude, in linea di massima, il piacere dalla pratica della virtù, i «materialisti sociali» cercano di mostrare che il comportamento virtuoso non può essere concepito come sacrificio individuale, ma come esplicitazione di un livello superiore di umanità. La peculiarità dell'uomo, come animale sociale, consiste per loro nel fatto che egli è in grado di raggiungere la sua felicità solo in quanto esistono gli altri uomini, e trova dunque nell'agire virtuoso verso i suoi simili un completamento di identità. Non c'è nessun motivo di ricorrere a sentimenti morali e di benevolenza, aggiuntivi rispetto alla dotazione sensibile e razionale dell'uomo: la bontà o il senso morale si generano in proporzione agli effetti utili che ciascuno ottiene per sé dal sistema sociale; la benevolenza è solo «l'effetto dell'esperienza e della riflessione, che ci mostrano che gli altri uomini ci sono utili, sono nella condizione di contribuire alla nostra propria felicità» (d'Holbach, *La morale universale*, I, I, VI, p. 26); ed è questa esperienza che spinge ognuno ad amare gli esseri con i quali ha dei rapporti. La sensibilità edonistica è sufficiente a far comprendere il beneficio che deriva da un sistema fondato sul riconoscimento reciproco, e a vincolare gli uomini al benessere collettivo, come propongono gli architetti della felicità: la ricetta educativa sta nella «conoscenza di ciò che devono necessariamente fare o evitare gli esseri intelligenti e ragionevoli che vogliono conservarsi e vivere felici in Società» (d'Holbach, *La morale universale*, I, I, I, p. 1).

Queste teorie sono figlie dell'intenso dibattito che si snoda tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta. L'attacco alla degenerazione della società civilizzata, all'opulenza e all'ingiustizia sociale produce esiti profondamente diversi, ma impegna tutti su un unico banco di prova. Si costruiscono contrapposizioni: da una parte la società *policée*, civilizzata, con il suo sistema politico-sociale; dall'altra due nuovi termini di confronto, i selvaggi e le repubbliche antiche. I selvaggi, americani o tahitiani che siano, rappresentano un miraggio di felicità naturale, sensuale, libera dai vincoli e dai vizi prodotti dal sistema politico, sociale e religioso della civiltà europea; le repubbliche antiche (Sparta e Roma più di Atene) rappresentano innanzitutto il tempo della virtù pubblica, dell'amore

per la patria, dell'adesione dei singoli al bene comune. Nel caso di Sparta, poi, si tratta anche di un modello di comunità civile da richiamare contro gli abusi del privatismo; essa evoca a taluni, come Mably, una forma di comunismo dei beni, assimilato al progetto platonico della *Repubblica*. Prendere posizione sulla degenerazione della società civilizzata significa misurarsi con questi paradigmi che vengono utilizzati non tanto per produrre spirito di emulazione, quanto per misurare il presente. Con maggior realismo, alcuni cercano più vicino nel tempo e nello spazio alternative alla corruzione: Helvétius arriva ad augurarsi che prevalga in Europa lo spirito del Nord e che Federico II invada la Francia, portando con sé un maggior rigore morale; Diderot passa dai tahitiani al mito dell'Olanda repubblicana, per consegnare poi le ultime speranze agli insorti d'America. La discussione ruota così intorno al lusso e all'opulenza raggiunta in Europa, segnali di una malattia cui antichi e selvaggi sono sfuggiti. La società presenta due diversi aspetti degenerativi che si prestano alla critica della civiltà: da un lato, l'allontanamento dalle condizioni di una semplice felicità naturale che produce l'infelicità dei miseri e l'incontentabilità dei ricchi; dall'altro, l'allentamento del legame sociale, la decadenza della morale pubblica e del senso civico.

Anche la legittimità della proprietà privata torna in gioco, proprio perché viene considerata, nelle forme attuali, all'origine di una inaccettabile disuguaglianza sociale, basata sull'enorme divario tra lusso e miseria. Le posizioni su questo punto sono differenti: Helvétius pensa che un progetto di riforma radicale della società debba tornare a garantire un diritto di tutti alla proprietà, legato strettamente al lavoro e alla soddisfazione dei bisogni. Molto più cauti, su questo punto, sono d'Holbach e Diderot, mentre Rousseau lega il diritto di proprietà al potere della volontà generale, attraverso una logica di redistribuzione che ponga l'interesse di tutti come prioritario sull'interesse personale. La differenza investe la concezione dell'identità personale: Helvétius, d'Holbach e Diderot non mettono mai in discussione (come fanno Rousseau e gli utopisti) l'idea che essa si formi sulla proprietà privata, intesa come espressione primaria della libertà. Per quanto la proprietà non sia, per loro, un diritto naturale, ma un frutto dell'evoluzione delle relazioni sociali, essa rappresenta il punto di partenza della civiltà e della giustizia, il fondamento primario di questa socialità. Il problema non è contestare *tout-court* la proprietà e neppure il lusso in sé, ma ciò di cui esso è il «segno»: una società spaccata, priva di giustizia, incapace di garantire un legame sociale virtuoso, entro il quale a ciascuno sia garantita la sua ricerca della felicità.

Su queste teorie incombe però una contraddizione mortale: se il popolo è incolto e feroce, se i sovrani sono distanti e disinteressati a reali progetti di riforma, se i ceti intermedi sono occupati a fare affari e a conquistare quote di potere ad uso privato, chi salverà la patria? La filosofia resta sola, in questo compito inaudito. Anche se non è per la maggior parte degli uomini, e tanto meno «per il volgo», che il filosofo medita e scrive (come dice emblematicamente d'Holbach: *Sistema della natura*, p. 650), con tragica ingenuità Helvétius, d'Holbach e Diderot pensano, ad un certo punto, di diffondere nella forma del catechismo essenziale e popolare le loro idee, saltando la mediazione del potere e delle istituzioni (Helvétius, *L'uomo*, X, 7); persino Voltaire, che aveva pensato che il popolo andasse solo guidato e non istruito, sembra indirizzarsi all'idea che il filosofo possa educare chi è stato spinto ai margini dal progresso civile e sociale.

Matura lo scollamento finale tra filosofia e potere. Nel 1770 d'Holbach aveva espresso critiche durissime ai sovrani corrotti, sottolineando anche l'impotenza dell'intellettuale: nell'attesa indefinita di una nuova generazione di principi illuminati, il filosofo può aspettarsi solo di spargere semi di verità destinati a essere compresi da pochi e a fruttificare con inesorabile lentezza. Anche se quattro

anni dopo (nella *Morale universale*, scritta nel 1774, ma pubblicata nel 1776) egli rivolge ancora un timido invito al nuovo re, Luigi XVI, perché diventi il tanto atteso riformatore dei costumi (*La morale universale*, II, IV, II, pp. 31-32), il disincanto è ormai completo e sarebbe stato aggravato nel 1776 dalla cacciata di Turgot, il primo e solo *philosophe* al governo.

A colloquio con Caterina di Russia, nel 1774, Diderot ribadisce la disillusione in un'azione concreta della filosofia, limitandosi a difendere con orgoglio il proprio status: «se il filosofo parla invano per il momento presente», perlomeno «scrive e pensa utilmente per il futuro» (*Colloqui con Caterina*, p. 294). Testimone e funzionario di una verità che marcia lenta nella storia, «il filosofo aspetta il cinquantesimo buon re che trarrà profitto dai suoi lavori». Nel frattempo, non perde tempo: «illumina gli uomini sui loro diritti inalienabili», «tempera il fanatismo religioso», «dice ai popoli che sono loro i più forti e che, se vanno al macello, vuol dire che ci si lasciano portare»; e, in fondo, «prepara alle rivoluzioni, che sopraggiungono sempre quando si è arrivati all'estremo dell'infelicità, e sono conseguenze che compensano il sangue sparso» (p. 295). Senza troppa speranza, però: portati all'exasperazione, gli uomini torneranno forse ad ammazzare i loro padroni, ma da ciò non trarranno nulla di buono, per sé o per i propri discendenti, perché non sanno ascoltare la voce del filosofo. Tra dispotismo e ignoranza, la filosofia è destinata a parlare di libertà e felicità solo ai posteri.

3. *Helvétius: la difesa dell'«interesse bene inteso».*

È Helvétius a porre in maniera decisiva il problema dell'indissolubilità tra felicità privata e felicità pubblica, mostrando come l'uomo (pur guidato dal solo amore di sé) non possa trovare la *sua* felicità al di fuori di una società felice, giusta e ben ordinata.

Dal poema *Le bonheur* (scritto giovanile, rimaneggiato fino agli ultimi anni di vita), all'opera che lo fece conoscere e condannare nel 1758, *Dello spirito*, per arrivare a *L'uomo*, scritto nel 1767 (ma pubblicato postumo, per volontà dell'autore, nel 1773), questa idea attraversa tutta l'elaborazione di Helvétius.

La sua antropologia non è particolarmente originale, se non per la coerenza con cui riporta al principio dell'amore di sé ogni azione umana e ogni passaggio dell'evoluzione civile. L'edonismo a base materialistica e sensistica gli suggerisce i consueti modelli di spiegazione dei comportamenti (fuga dal dolore e ricerca del piacere), ma ogni suo sforzo è diretto a mostrare che «il sentimento di preferenza che ciascuno prova per sé» non conduce necessariamente agli scenari hobbesiani di espansione incontrollata e di ostilità reciproca. L'amore di sé è l'«albero proibito» che reca «sugli stessi rami i frutti del bene e del male», la radice passionale di ogni nostro affetto che può «produrre i nostri vizi e le nostre virtù» (*Dello spirito*, II, XXIV, p. 218).

Come cancellare la connotazione negativa dell'amore di sé nel suo significato male inteso? Non si tratta soltanto di riformare il cattivo uso che di questo concetto è stato fatto fin dai tempi di La Rochefoucauld, ma di indicare la via perché l'albero dia buoni frutti. Il tanto vituperato La Rochefoucauld aveva visto l'uomo così com'era, ma dalla stessa radice possono venire sia il vizio che la virtù: «l'uomo obbedisce sempre al suo interesse, bene o mal inteso. *Questa è una verità di fatto; che la si taccia, o che la si dica, la condotta dell'uomo sarà sempre la stessa*» (*L'uomo*, IX, 6, p. 773).

Il punto di svolta, che segnala la maturazione teorica di Helvétius, sta nell'adozione del concetto di interesse, come elaborazione razionale dell'amore di sé, che gli fornisce un criterio di

interpretazione della storia civile dell'uomo e una prospettiva di correzione strategica. Se il termine interesse evoca la gestione dei patrimoni e l'avidità di denaro, esso implica anche quella attitudine alle decisioni razionali, che è il fulcro su cui Helvétius ritiene di poter agire.

A questo calcolo dei benefici, un giudizio che ogni individuo è portato a dare su ciò che è vantaggioso per sé, egli fa risalire la costituzione della società (*Dello spirito*, III, IV, pp. 250-51). In modo più complesso, nell'opera successiva, *L'uomo*, Helvétius addita il punto di equilibrio (quello in cui le società umane pervengono ad un ordinamento giusto) nel momento in cui si rende necessaria una tutela collettiva giuridicamente fondata del lavoro degli agricoltori; è qui che prende corpo il «desiderio comune di assicurare la proprietà dei loro beni, della loro vita, della loro libertà» da parte degli uomini (IX, 2, p. 747); Helvétius vi aggiunge l'assoluta necessità di mantenere i legami dell'unione sociale, conservando «un certo equilibrio di potenza tra le differenti classi», pena la perdita di ogni legame di solidarietà civile e l'abbandono ai rischi del dispotismo. Questo punto di equilibrio nella distribuzione della proprietà, garante del co-interessamento dei cittadini all'ordine e all'utilità pubblica, è stato evidentemente superato dagli sviluppi storici della civiltà.

«Nella forma attuale del nostro governo, gli individui non sono uniti da alcun interesse comune» (*Dello spirito*, III, XIV, p. 319). Con l'incremento della popolazione, l'introduzione del denaro, l'aumento degli scambi e la nascita di un'economia fondata sul commercio, nascono contemporaneamente i bisogni fittizi, il lusso esasperato, l'opulenza e la miseria, che alterano le relazioni tra gli individui; a questo punto la nazione risulta irrimediabilmente divisa tra i ricchi e coloro che mancano del minimo necessario, smarrendo nella fatica di un lavoro eccessivo, che toglie senso alla loro vita, ogni nozione di appartenenza e di solidarietà sociale (VIII, 3-4). Ciò determina non solo una situazione di disagio e di lacerazione reale, ma anche una deformazione permanente dell'immaginario della felicità: il mito della ricchezza opulenta nasce dall'esposizione ad ogni abuso, che colpisce il povero in una situazione ingiusta; il timore di poter cadere in tale disgraziata condizione trascina anche il cittadino medio a considerare «l'opulenza come un mezzo per sottrarsi alle ingiustizie, alle vessazioni del forte, al disprezzo, infine, compagno della debolezza» (VIII, 5, p. 669). Il dispotismo non fa che estendere, a tutti coloro che non dispongano (in quanto privati) di poteri forti, la condizione di insicurezza degli ultimi, riproducendo a tutti i livelli la dissoluzione del legame sociale. Con l'espressione «*Nazione avvilita*» – scrive Helvétius riferendosi alla Francia – si intende «quella in cui la parte governante, cioè i potenti, sono nemici della parte governata, o perlomeno indifferenti alla sua felicità. Ora, questa indifferenza non è effetto del lusso, ma della causa che lo produce, cioè dell'eccessivo potere dei Grandi, e del disprezzo che di conseguenza essi concepiscono per i loro concittadini» (VI, 5, pp. 542-43).

Qual è il rimedio per una simile situazione che distorce ogni idea e sentimento e impedisce anche un calcolo razionale della compatibilità degli interessi individuali con quelli pubblici?

Helvétius ne fornisce una limpida sintesi sotto forma di ipotesi concatenate; egli si domanda: «Se è sufficiente perché una legislazione sia buona che essa assicuri la proprietà dei beni, della vita e della libertà dei cittadini, che essa metta un minor grado di disuguaglianza nelle ricchezze nazionali, e i cittadini più in condizioni di provvedere con un lavoro moderato ai loro bisogni e a quelli della loro famiglia; se non sia ancora necessario che questa legislazione esalti negli uomini il sentimento dell'emulazione; che lo stato proponga a questo scopo grandi ricompense ai grandi talenti e alle grandi virtù; se queste ricompense, che sempre consistono nel dono di qualcosa di superfluo e che furono una volta il principio di tante azioni forti e magnanime, non potrebbero ancora produrre lo

stesso effetto» (IX, 2, pp. 754-55).

Il progetto si articola su due piani distinti: da un lato la legislazione dovrà fornire una tutela del necessario nelle condizioni di vita di tutti i cittadini, alterando, sia pur di poco, il rapporto di ineguale distribuzione della ricchezza, per consentire a ciascuno di gestire senza timore la propria esistenza; dall'altro essa potrà indicare una strada sociale all'ambizione, ricompensando coloro che concorrono a obiettivi di utilità pubblica, senza temere in questo caso gli effetti corruttori del superfluo (contro cui moralisti e «primitivisti» avrebbero tuonato). Una società ben ordinata dovrebbe essere in grado di rispondere a tutte le esigenze delineate da Helvétius nella sua antropologia, consentendo, entro un quadro di garanzie essenziali per la vita, l'armonico sviluppo degli interessi, dei desideri e delle facoltà degli individui nel contesto civile.

È qui che possono acquistare il giusto rilievo i «piaceri di previdenza», che danno all'uomo il senso di una strategia riuscita, l'amore per l'azione e per l'impiego delle energie fisiche e mentali. Questi piaceri, che comprendono «i mezzi per provvedere ai bisogni fisici», «sempre convertiti in piaceri reali» (assimilabili cioè ai piaceri dei sensi), sono sconosciuti all'uomo «opulento, che trova nella sua cassaforte l'equivalente di tutti gli oggetti dei suoi desideri» (VIII, 2, p. 663). Essi costituirebbero la base comune di felicità per gli uomini di una società rinnovata, che, nella promozione di attività significative, restituisse a tutti il gusto di progettare con il lavoro la propria vita.

Nei termini di Helvétius, la validità di un progetto politico si può misurare a partire da un limite minimo di mediocrità garantita: «Un governo assicura ai propri sudditi la proprietà dei loro beni, della loro vita, e della loro libertà? Si oppone alla troppo disuguale divisione delle ricchezze nazionali? Conserva infine tutti i cittadini in un certo stato di agiatezza? Ha fornito a tutti i mezzi per essere all'incirca tanto felici quanto possono esserlo» (VIII, 24, p. 729). Ancora: «delle leggi sagge potrebbero senza dubbio operare il prodigio di una felicità universale. Tutti i cittadini hanno qualche proprietà? Sono tutti in un certo stato di agiatezza, e possono, con il lavoro di sette o otto ore, sovvenire abbondantemente ai propri bisogni e a quelli della loro famiglia? Essi sono tanto felici quanto possono esserlo» (VIII, I, p. 659). Ma non dimentichiamo che è solo *a partire* da questa garanzia che l'uomo sviluppa il piacere di sentirsi vivo, da cui dipende l'amore che egli ha per ogni genere di sensazioni: «Noi vorremmo che l'intervallo necessario che separa i piaceri vivaci, sempre legati alla soddisfazione dei bisogni fisici, fosse riempito da qualcuna di quelle sensazioni che sono sempre piacevoli quando non sono dolorose. Noi desidereremmo, dunque, attraverso delle impressioni sempre nuove, essere in ogni istante avvertiti della nostra esistenza; perché ognuno di questi avvertimenti è per noi un piacere. Ecco perché il selvaggio, dopo che ha soddisfatto i suoi bisogni, corre al bordo di un ruscello, dove la successione rapida dei flutti, che si spingono l'uno con l'altro, gli forniscono in ogni istante delle nuove impressioni: ecco perché noi preferiamo la vista di oggetti in movimento a quella di oggetti in riposo: ecco perché si dice proverbialmente, *il fuoco fa compagnia*, cioè ci strappa dalla noia» (*Dello spirito*, III, V, pp. 262-63). Da questo desiderio di novità, che si esprime non appena abbiamo superato il problema di sopravvivere, da questo odio per la noia, in cui scorgiamo un pericolo mortale, nasce ogni stimolo per la creatività, ogni impulso al perfezionamento delle scienze e delle arti.

Helvétius si sofferma troppo a lungo sul «piacere della sorpresa» per sospettare in lui il teorico di un'antropologia appiattita sulla mediocrità e di una politica dell'uniformità sociale (come gli rimprovera Diderot). Il paradosso del pastore, enunciato come possibilità che una ricerca radicale

non può escludere, non è il punto di approdo della sua proposta: per dare la felicità agli uomini «sarebbe forse necessario farli vivere come pastori»; e «non è escluso che le scoperte in materia di legislazione ci riconduranno al punto da cui siamo partiti», aveva scritto in *Dello spirito* (I, III, nota C, p. 33). Ma la sua prospettiva più ambiziosa è un'altra. Essa è indicata senza speranza, perché la verità non parla all'intelligenza di uomini deformati da un iniquo sistema di potere e Helvétius è ben consapevole che presentare un piano per una buona legislazione in un paese corrotto può apparire soltanto ridicolo; possiamo riassumerla dicendo che Helvétius mira ad una forma di coinvolgimento politico e sociale che rafforzi in ciascuno la fiducia nel suo progetto di vita e anche il desiderio di perfezionamento individuale: «Dove i cittadini non hanno parte al governo, dove ogni emulazione è spenta, chiunque sia al di sopra del bisogno non ha motivi per studiare e istruirsi; la sua anima è vuota di idee» (*L'uomo*, VIII, 5, p. 670). Per mantenere attivo questo stimolo, egli si schiera così per il «governo di tutti», contro ogni forma di dispotismo, di uno o di pochi (IV, 11) e usa il modello spartano, provocatoriamente, solo per escludere, dai motivi essenziali di felicità, il denaro ed il lusso. Senza mitizzare Sparta, Helvétius apprezza il lavoro del grande Legislatore, Licurgo, nel produrre le condizioni della virtù e della felicità pubblica, premiando l'agire virtuoso in funzione del bene comune.

Nel programma del suo legislatore, la società riformata dovrà essere considerata come fosse un individuo: dal momento che «la felicità pubblica è composta da tutte le felicità individuali» (VIII, 1, p. 659), l'«interesse comune» sarà dato dal «complesso di tutti gli interessi particolari» (*Dello spirito*, III, IV, p. 659), o, almeno, da quello «del più grande numero» (II, XXIII, p. 204). Un'operazione matematica dovrebbe dunque definire l'interesse comune, la somma degli interessi particolari; la giustizia, il vincolo artificiale che tiene uniti gli uomini in società, la grande virtù, dovrebbe consistere allora «nella pratica delle azioni utili al più grande numero» (II, XXIV, p. 210). Helvétius fornisce così le coordinate fondamentali dell'impostazione utilitaristica, nella quale il circolo virtuoso tra interesse particolare e virtù si potrà attivare se le opinioni dei singoli, circa il loro interesse e la loro felicità, non saranno minate dall'effetto distorsivo prodotto da una cattiva educazione sociale e se il legislatore sarà capace di costruire su base matematico-statistica un calcolo per massimizzare gli interessi diffusi, di cui egli deve essere più l'interprete che il codificatore. Per creare una società ordinata e felice è necessario che un legislatore assuma il punto di vista dell'utilità pubblica e sappia indirizzare i soggetti a chiarire a se stessi qual è il loro vero interesse. Il suo compito e quello del filosofo-moralista si integrano in un progetto di educazione civile; sta al secondo «indicare le leggi di cui il legislatore assicura l'esecuzione apponendovi il sigillo del suo potere» (II, XV, p. 152).

L'influenza di Helvétius e della sua teoria dell'«interesse bene inteso» sarà importantissima, e non solo nel contesto culturale francese. Il *salon* che egli teneva insieme a sua moglie in rue Sainte-Anne a Parigi era centro culturale di primaria importanza; dopo la sua morte, il nuovo *salon* aperto dalla moglie ad Auteil, nei pressi della capitale, divenne crocevia della migliore cultura illuminista, europea e americana, e luogo di formazione degli *ideologues*, gli eredi diretti dei *philosophes*.

3.1. Helvétius in Italia.

Un breve passaggio in Italia, per Milano, può dare l'idea dell'influenza a largo raggio del pensiero di Helvétius.

La sua antropologia e l'idea del calcolo razionale come fondamento della società giusta misero radici profonde in Verri e Beccaria: è stato Helvétius, scrive Beccaria nel 1766, «che mi ha spinto con forza sul cammino della verità e che per primo ha risvegliato la mia attenzione sulla cecità e le sfortune dell'umanità. Io devo alla lettura di *De l'esprit* una gran parte delle mie idee» (*Lettera a André Morellet del 26 gennaio 1766*).

Nel 1763 Pietro Verri scrive le sue *Meditazioni sulla felicità*, largamente ispirate da Helvétius e dall'antropologia sensista (dietro la quale è ben riconoscibile la presenza di Locke). Riproponendo lo schema della fondazione della società sull'obiettivo della massimizzazione del piacere in ragione dello scambio di servizi, e della virtù come utilità sociale (pp. 60-61), Verri afferma il valore della felicità come garanzia di benessere per ciascuno e per tutti, «il che si risolve nella felicità pubblica o sia la maggior felicità possibile divisa colla maggiore uguaglianza possibile. Tutte le leggi fattizie devono dunque avere per iscopo la pubblica felicità, ed essendo interesse di ogni membro di mantenere sí fatta unione, è interesse pure di ogni membro che si osservino le leggi per le quali sussiste, giacché violandole ecciterebbe gli altri a rimettere contro lui unitamente in vigore la primigenia legge della forza. La legislazione piú perfetta di tutte è quella in cui i doveri e i diritti d'ogni uomo sieno chiari e sicuri, e dove sia distribuita la felicità colla piú eguale misura possibile su tutti i membri» (p. 61). Destinata a ricomparire successivamente in altri suoi scritti, la formula «la maggior felicità possibile divisa colla maggiore uguaglianza possibile» (che ha la sua matrice nella *Ricerca sull'origine delle idee di bellezza e di virtù* di Francis Hutcheson, tradotta in francese nel 1749 e ben nota anche in Italia) viene assunta da Verri come fondamento dell'unico, razionale, progetto politico da offrire ad un sovrano capace di metterlo in pratica. Tornando sul tema nel *Discorso sulla felicità* del 1781 (rielaborazione delle *Meditazioni*, pubblicato insieme al *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*), l'influenza concomitante della diagnosi di Maupertuis (autore molto noto e discusso in Italia a partire dal 1754) vira il tono al pessimismo: «Se la condizione dell'uomo è tale che, qualunque sia lo stato suo o di propizia o di avversa fortuna, sempre la somma delle sensazioni dolorose che avrà sofferte sarà maggiore della somma delle sensazioni piacevoli ... per necessità converrà dire, che non può darsi nell'uomo la felicità pura e costante, ed all'incontro può darsi la miseria e la infelicità» (cap. I, p. 73). Così in apertura di *Discorso*. Ma si tratta soprattutto di costruire piú saldi argini, contro il velleitarismo delle illusioni: la felicità priva di dolore è «un sogno»; quello che possiamo ragionevolmente fare è diminuire il numero dei dolori: così «cercheremo di render piú piccola la nostra infelicità coll'industrioso maneggio della ragione, ripiegandoci in noi medesimi, e contrapponendo cosa a cosa, e bilanciandoci cogli avvenimenti, come appunto un abile architetto la stessa gravità distruttrice fa servire alla solidità dell'edificio» (p. 74). Se il dolore e l'inquietudine (l'*uneasiness* di Locke) sono il vero principio motore dell'uomo, origine di ogni progresso e di ogni novità (*Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, cap. XI), il piacere è solo fuga dal dolore, «una cessazione d'azione», «una quantità negativa ed un accostamento al non essere» (cap. XIII, p. 63). Così la ricetta di Maupertuis è il modello migliore per una prudente strategia volta a minimizzare i dolori e a calcolare continuamente ciò che è in nostro potere contenere e controllare, collocandosi «lontano egualmente dal gregge degli epicurei, come dall'insensibilità della Stoa» (cap. XIV, p. 68).

A rafforzare il pessimismo lavora il disincanto sulla possibile realizzazione storica della felicità pubblica: l'«immaginato patto sociale» non può indurci a credere nell'«età dell'oro», «un'immagine deliziosa, ma tanto vana quanto la perfetta felicità nell'uomo. Non s'è data, né si darà nel mondo una

società così esattamente organizzata dove ogni atto della podestà pubblica sia una spinta verso la pubblica felicità» (*Discorso sulla felicità*, cap. v, p. 101); e tuttavia il saggio (l'unico che possa aspirare realmente alla felicità in quanto «uomo illuminato e virtuoso», p. 121) è tale perché continua a perseguire la scienza e il progresso, anche al solo fine di migliorare se stesso.

Elaborando il punto di vista del legislatore, nel 1764 Cesare Beccaria (*Dei delitti e delle pene*) conferma la validità razionale dell'antropologia e della strategia politica di Helvétius (cui egli sembra riferirsi direttamente, citando, nell'introduzione, «il filosofo ch'ebbe il coraggio, dall'oscuro e disprezzato suo gabinetto, di gettare nella moltitudine i primi semi lungamente infruttuosi delle utili verità»): «freddo esaminatore della natura umana», capace di concentrare «in un sol punto ... le azioni di una moltitudine di uomini», il legislatore dovrà puntare alla «massima felicità divisa nel maggior numero» (*Introduzione*, p. 9). Questo «saggio architetto, faccia sorgere il suo edificio sulla base dell'amor proprio, e l'interesse generale sia il risultato degl'interessi di ciascuno, e non sarà costretto con leggi parziali e con rimedi tumultuosi a separar ad ogni momento il bene pubblico dal bene de' particolari, e ad alzare il simulacro della salute pubblica sul timore e sulla diffidenza» (§ XLVI, pp. 103-4). Assumendo specularmente, come misura dei delitti *il danno della società* e, come base della giustizia umana, *l'utilità comune* (§§ VII-VIII), il suo strumento sarà innanzitutto l'educazione e non la repressione; così la condanna a morte rivela la sua inutilità, come pena intensiva, a fronte di una pena estensiva, capace di obbligare il colpevole a ricompensare «la società che ha offesa» e gli altri uomini a riflettere su una punizione ben più «possente che non l'idea della morte» (§ XXVIII, pp. 63-64). Il sovrano illuminato è chiamato a misurarsi su un progetto di equilibrio difficile e fragile: «È impossibile di prevenire tutti i disordini nell'universale combattimento delle passioni umane. Essi crescono in ragione composta della popolazione e dell'incrocicchiamento degl'interessi particolari che non è possibile dirigere geometricamente alla pubblica utilità. All'esattezza matematica bisogna sostituire nell'aritmetica politica il calcolo delle probabilità» (§ VI, pp. 19-20). «Le vere e più utili leggi» sono quelle che tutti vorrebbero osservare «mentre tace la voce sempre ascoltata dell'interesse privato o si combina con quello del pubblico» (§ XXVIII, p. 70). Il massimo impegno del legislatore (far passare la società dal male al bene, accelerando «i passaggi intermedi con buone leggi»: p. 10) è un presupposto logico che non dipende dalla reale, storica volontà di un principe. Disegnando in astratto la sua figura, Beccaria sottolinea l'estrema determinazione, oltre che lucidità, richiesta per sobbarcarsi un compito di enorme complessità, che dovrà forse attendere inutilmente accoglienza tra i depositari del potere, ma non può essere smentito dai fatti, nel suo valore di progetto normativo razionale. La misura dell'interesse vero, «ben inteso», non può essere infatti dedotto da ciò che la maggioranza ritiene bene per sé, e neppure dal corso effettivo della storia; essa è rappresentata da ciò che un buon legislatore-educatore potrebbe imporre come criterio razionale della felicità pubblica.

Attraverso la Lombardia di Beccaria e Verri passava la strada che, partendo da Helvétius, avrebbe trovato il suo sbocco nell'utilitarismo, come avrebbe riconosciuto, qualche anno dopo, Jeremy Bentham chiamando Helvétius «mio oracolo» (*Lettera a de Chastellux della primavera 1778*) e Beccaria «luce ai miei passi» (*lucerna pedibus – Lettera a Voltaire del novembre 1776*).

4. D'Holbach: il materialista sociale.

In d'Holbach si manifesta, nel modo più sistematico, la vocazione pedagogica e costruttiva

dell'antropologia materialista, ottimista nel pensare che l'aspirazione al piacere e alla felicità sia perfettamente compatibile con i doveri di una morale sociale.

Compito della filosofia è combattere i pregiudizi coltivati dalla religione e dalla cattiva politica, al fine di illuminare gli uomini e di indurli a lavorare per la loro felicità (*Sistema sociale*, I, II, pp. 33-40). Richiamare l'uomo alla natura significa strapparli al dominio della morale dominante, che nasconde i veri motivi dell'azione sotto l'ipocrisia delle norme, e mostrargli che la stessa macchina umana è fatta per desiderare e per trovare ovunque beni e piaceri: «Finché viviamo, finché la molla della nostra anima sussiste nella sua forza, l'anima desidera; finché desidera, avverte l'attività che le è necessaria; finché agisce, vive. La vita può essere paragonata ad un fiume, le cui acque si spingono, si succedono e scorrono senza interruzione: costrette a scorrere in un letto ineguale, incontrano ad intervalli ostacoli che ne impediscono il ristagno; non cessano di zampillare, di saltellare e di scorrere, finché non siano ritornate nell'oceano della natura» (*Sistema della natura*, p. 354).

Anche l'antropologia di d'Holbach ruota intorno all'asse dell'amore di sé, centro gravitazionale dell'individuo, che si esprime come tendenza a conservarsi, desiderio della felicità, ricerca del piacere e disposizione a perseverare nello stato di godimento; e anche lui, come Helvétius, declina senz'altro l'amore di sé come interesse (*La morale universale*, I, I, VI). Da questo punto di vista, nessuna azione dell'uomo può essere mai considerata disinteressata.

La «macchina» psicofisica e biologica è dotata di un «temperamento», determinato dalla trasmissione genetica e poi modificato dal clima, dall'educazione, dall'ambiente sociale e culturale di appartenenza. Nella varietà di tipi umani, ciascuno è indotto a desiderare una felicità conforme alla sua costituzione, alle sue passioni, alle sue facoltà intellettuali, alle sue specificità culturali; se le strategie sono individuali, nessuno può essere giudice delle scelte di un altro (*Sistema della natura*, p. 326). Tutti hanno però in comune il desiderio di una felicità durevole e la necessità di associarsi per realizzarla: la disuguaglianza dei temperamenti e delle capacità e «l'impossibilità in cui ciascuno di noi si trova di lavorare efficacemente da solo a conservarsi e a procurarsi il benessere ci mettono nella felice necessità di associarci, di dipendere dai nostri simili, di meritarnegli aiuti» (p. 181). La società nasce, dunque, come sistema necessario di relazioni per soddisfare bisogni, sopperire alla debolezza e fruire della varietà della specie con l'interazione dei temperamenti e delle inclinazioni dei suoi partecipanti. Se un uomo potesse conseguire una stabile felicità da solo, lo farebbe; ma in realtà ciascuno «ha bisogno degli associati per la propria felicità» (*Elementi di morale universale*, p. 20); e l'esperienza mostra «che, di tutti i nostri progetti, il più ineseguibile per un essere che vive in società è quello di voler rendere felici esclusivamente se stessi» (*Sistema della natura*, p. 340). Tutta la ricerca di d'Holbach si sforza di dimostrare, da un lato, la funzionalità della virtù ad ogni progetto di stabile felicità, dall'altro, il carattere esclusivamente sociale di una morale che nasce dal vivere in relazione con gli altri e non ha bisogno di alcun supporto metafisico.

Sul primo punto l'elaborazione di d'Holbach è profonda e ad ampio raggio: non si tratta soltanto di accettare, in nome degli interessi che ci legano alla vita sociale, gli obblighi che ne derivano (secondo l'idea corrente di calcolo dei vantaggi e degli svantaggi, che resta comunque la premessa di ogni valutazione razionale); d'Holbach vuole mostrare che la pratica della virtù produce, di per sé, il miglior tipo di piacere per l'individuo ed è condizione essenziale per raggiungere la vera felicità.

Per capirlo, occorre in primo luogo sottrarsi alla tirannia delle apparenze e dei pregiudizi, che impedisce «di distinguere la felicità da ciò che ne è il segno» e induce a prendere strade sbagliate:

«È così che il denaro, divenuto la rappresentazione della felicità in tutte le società civilizzate, è l'oggetto dei desideri di quasi tutti i cittadini; essi si persuadono che saranno felici non appena ne possederanno abbastanza per essere in grado di soddisfare tutti i loro desideri» (*Saggio sui pregiudizi*, p. 156). La stessa cosa accade per il potere, simbolo universale della possibilità di procurarsi ogni tipo di bene. Ma se conveniamo che la felicità debba essere una condizione di «piacere durevole e continuato» (*La morale universale*, I, I, IV, p. 12), la scienza morale è fatta apposta per additare all'uomo «la felicità o il piacere più durevole, più reale, più vero, e per mostrargli che egli deve preferirlo a quello che è solo transitorio, apparente e ingannevole» (*Sistema sociale*, I, VI, pp. 75).

Entro un progetto di stabilità che include una gerarchia tra i piaceri, la virtù ha il compito di produrre lo stato di costante felicità interiore che libera l'uomo dalla dipendenza dai piaceri sensibili e dai beni esterni. La buona coscienza, «giudice incorruttibile», è la vera fonte di quel solido e continuo piacere che nasce dall'auto-approvazione, quand'è accompagnata dalla stima degli altri (*La morale universale*, III, V, VIII, pp. 199-200). Una coscienza soddisfatta permette di raddoppiare la durata della vita, perché vissuta sia nel godimento del presente che nella visione retrospettiva: al ripercorrere della memoria, la vita appare all'uomo virtuoso e *bienfaisant* «una suite di immagini deliziose e di quadri ridenti» (il riferimento di d'Holbach è qui al Cicerone del *De senectute*). Non è però il giudice interiore il referente ultimo della coscienza di sé. Questa appare, piuttosto, costitutivamente e affettivamente fondata sul giudizio che gli altri danno del nostro agire. «Che cosa chiamate coscienza?» recita il suo *Catechismo*; «la conoscenza che l'esperienza ci dà dei sentimenti di amore o di odio che le nostre azioni buone o cattive fanno nascere in quelli con i quali viviamo» (p. 63). La percezione del bene e del male e l'immagine che abbiamo di noi stessi dipendono dai sentimenti che gli altri provano nei nostri confronti. È così che essi influenzano profondamente la nostra felicità: «l'uomo virtuoso gode ad ogni istante: egli legge in tutti i volti i diritti che si è acquistato sui cuori» e trae da questo godimento un senso di sé che lo accompagna in ogni sua azione e in ogni momento della sua vita (*Sistema della natura*, p. 696). Di contro, il «sentimento penoso» che la cattiva coscienza ci fa provare si converte in un fattore altamente positivo: il rimorso è una guida sicura ed efficace per la morale; si tratta di «un vivo sentimento di vergogna o di paura, suscitato dalla coscienza di essere incorsi giustamente nell'odio, nel disprezzo e nei castighi della società» (*Catechismo*, p. 63), che ci trattiene dall'agire in modo da meritarcene l'odio e il risentimento degli altri.

D'Holbach recupera così (con operazione inversa rispetto a quella di La Mettrie) il valore sociale e educativo del senso di colpa, funzionalizzando alla felicità lo sdoppiamento autopunitivo dell'io: l'«io migliore» usa il rimorso per tenere sotto controllo l'io peggiore e per ricondurlo ad una prospettiva di virtuosità felice. L'indipendenza e la stabilità trovano infatti il loro punto di saldatura nell'auto-approvazione, che riceve continue conferme dagli effetti sociali delle nostre azioni. Un tocco affettivo illumina costantemente il desiderio di stima pubblica: «Portare gli uomini a stabilire l'ordine e la pace in se stessi attraverso la contentezza che essi procurano agli altri, ecco il grande oggetto che la morale deve proporsi» (*La morale universale*, I, I, XIV, p. 64). Vicino per molti aspetti alla soluzione di Adam Smith per il rapporto tra virtù e felicità, d'Holbach non chiude però il circuito nell'ambito del giudizio morale e mantiene le distanze rispetto alle idee di rinuncia e di sacrificio, tipiche di ogni morale religiosa. Allo stesso tempo si guarda bene dal ricorrere a principi come la benevolenza, la simpatia, la *pitié*, che, ai suoi occhi, hanno il valore di semplici

escamotages metafisici. Per spiegare l'attitudine a prendersi cura degli altri basta l'esperienza sociale, l'educazione a comprendere le implicazioni dell'interdipendenza, il valore affettivo del giudizio che gli altri danno su di noi, che riempie di «calore» le nostre relazioni sociali.

Per quanto possa apparire paradossale, tutto ciò non è altro che l'elaborazione dell'«interesse ben inteso»: ogni individuo che rifletta e calcoli non può che coltivare le affezioni positive che prova verso gli altri, perché sa che così gli altri potranno essere «gli strumenti della sua propria felicità» (I, I, VI, p. 30). Dietro il freddo linguaggio, che gioca sul lessico dell'utilità, lavora un'idea più profonda di interazione con gli altri, che trova il suo sbocco in una morale sociale del tutto autonoma dalla religione. L'uomo virtuoso e felice agirà nel mondo con *politesse*, decenza, gaiezza, dotato di quel gusto o istinto morale che avrà acquisito con l'esercizio, l'abitudine, la riflessione.

In modo diretto questo riguarda i pochi che hanno avuto in dono dalla natura un temperamento moderato, flemmatico, con passioni «dolci e poco impetuose» (*Sistema della natura*, p. 205; *La morale universale*, I, I, XIII), con un equilibrio interno capace di produrre desideri che siano «all'unisono» con le facoltà (*Saggio sui pregiudizi*, p. 157). Per un uomo di questo tipo praticare la filosofia «è accrescere il proprio essere, è diversificare le proprie sensazioni all'infinito, è assaporare in ogni istante la sua durata, è percepire se stesso e mettere l'universo nella bilancia, è apprendere ad amarsi quando si è veramente degni di sé, è apprendere a correggersi per meritarsi di stare bene con se stesso» (p. 159).

Se assumiamo il punto di vista di un'ingegneria sociale, esclusi i saggi (che non ne hanno bisogno) e coloro che hanno ricevuto dalla natura una cattiva «organizzazione» caratteriale (non educabili e perduti per la società), tutti dovrebbero essere facilmente sensibilizzati ai vantaggi di un comportamento morale, dai modelli esemplari forniti dalla società stessa (*Sistema della natura*, pp. 205-6).

Di più: il comportamento morale dovrebbe diventare una questione di gusto, secondo i canoni dell'estetizzazione della morale, già seguiti dai «sentimentalisti»: «l'esperienza, la riflessione, l'abitudine, la ragione ci hanno dato il gusto morale e proviamo tanto piacere ad essere i testimoni di un'azione grande e generosa quanto ne prova un uomo di gusto alla vista di un bel quadro di cui non è il proprietario» (*Sistema della natura*, p. 327; *Sistema sociale*, I, IX, p. 94). L'istinto morale, tanto naturale da ingannare i filosofi «innatisti», dipende in realtà dall'abitudine e dall'esercizio, ed è il risultato possibile di un cammino di civiltà; ne è prova il fatto che sia il selvaggio che l'uomo del volgo difettano nel giudizio perché ne sono privi. La virtù è *natura perfezionata*, scrive d'Holbach citando Cicerone (*La morale universale*, I, II, III, p. 76); ed ecco il quadretto definitivo della situazione dell'uomo virtuoso: egli è «un oggetto interessante per tutti quelli che lo avvicinano»; «gode in ogni istante, legge con piacere la contentezza e la gioia su tutti i volti; sua moglie, i suoi figli, i suoi amici, i suoi servitori gli mostrano una fronte aperta e serena, gli rappresentano la contentezza e la pace in cui riconosce la sua opera; tutto ciò che lo circonda è pronto a condividere i suoi piaceri e le sue pene; caro, rispettato, considerato dagli altri, tutto lo riporta piacevolmente a lui stesso; conosce i diritti che ha acquisito su tutti i cuori; si compiace di essere la fonte di una felicità per la quale tutti sono legati alla sua sorte» (*Sistema della natura*, p. 330).

La traduzione politica della morale deve badare all'essenziale: la felicità sociale è la somma di vantaggi che agiscono come pre-condizioni per la ricerca individuale; la giustizia è la garanzia del diritto di ciascuno di esercitare la libertà, cercando la felicità nel rispetto dei diritti degli altri. Le leggi devono garantire «al maggior numero dei cittadini i vantaggi per i quali si sono associati» (p.

197), cioè la libertà, la proprietà, la sicurezza.

Ostile al mito democratico delle antiche repubbliche greche, d'Holbach ritiene che le leggi debbano promuovere «la vera libertà», se possibile ponendo rimedio, almeno in parte, alla differenze naturali tra gli uomini, ma soprattutto proteggendo «ugualmente il ricco e il povero, i grandi e i piccoli, i sovrani e i sudditi» (*Sistema sociale*, II, III, p. 269). Un sistema di distinzioni sociali ben governato potrebbe diventare uno specchio fedele e non iniquo della disuguaglianza naturale (*La politica naturale*, I, 32, p. 48).

Resta da risolvere il problema di far convergere in un comune «interesse» ben inteso i membri di una società che resterebbe comunque disuguale. Potrebbe essere relativamente facile mostrare al ricco proprietario e al borghese soddisfatto del suo lavoro e del suo ruolo che la pratica delle virtù sociali, della *bienfaisance* e della giustizia, è componente della sua felicità; ma chi può essere in grado di convincere anche i lavoratori poveri che è loro interesse stare in un contesto basato su questo tipo di reciprocità? Per il ricco la questione si risolverebbe così: egli dovrebbe praticare tutte le virtù, guardando all'indigente come ad un suo associato, necessario al suo benessere, meritevole del soccorso proprio per le pene che deve subire lavorando duramente: sarebbe «suo interesse» mettere il lavoratore in grado di «rendersi felice alla sua maniera», esercitando quella che d'Holbach chiama «equità» (*La morale universale*, II, IV, VIII, p. 158).

Ma come far rispettare i doveri sociali al povero? Innanzitutto sarebbe necessario che una *politique éclairée* mettesse il più gran numero possibile di cittadini in grado di possedere qualche cosa di suo o almeno garantisca un lavoro non troppo pesante; poi i ricchi dovrebbero fare la loro parte, per meritarsi la riconoscenza dei meno abbienti, comportandosi da padroni meritevoli. Così anche il povero lavoratore, dai pochi e limitati desideri, avrebbe la sua felicità: «contento di sussistere», egli non penserebbe all'avvenire e la sua condizione potrebbe essere anche migliore di quella dei grandi e dei ricchi. «Che il povero si consoli, dunque, e si conformi alla sua umile fortuna; egli ha il diritto di pretendere il soccorso e gli aiuti dei suoi concittadini più fortunati, dal momento che lavora utilmente per loro. Se egli ha bisogno dei ricchi e dei Grandi, che egli mostri loro la sottomissione, la deferenza, il rispetto e le cure che essi hanno il diritto di attendersi in cambio della loro assistenza e della loro protezione. Che egli si sforzi di guadagnare la loro benevolenza attraverso vie oneste e legittime» (II, IV, IX, pp. 183-86).

Dopo aver tanto esaltato la positività di una condizione umana ricca di stimoli, di piaceri e di godimenti, d'Holbach costruisce così una piccola felicità per l'uomo della fatica e della ripetizione, riproponendo l'idea che il basso livello di conoscenze, esperienze e desideri sia una fortuna (per lui e per tutti, come insegnava Mandeville), dal momento che gli permette di sottrarsi alla faticosa vita dei ricchi, carica di fastidi e di responsabilità. Torna lo stereotipo un po' stilizzato del *paysan*, che, al ritorno serale nella sua capanna, trova la zuppa calda, la moglie amorosa, i figli contenti, con in più la certezza di essersi meritato la *bienfaisance* del suo protettore (pp. 189-90).

Il riformismo di d'Holbach si sviluppa così entro precisi limiti, fissati da una forma di interdipendenza tra le classi, che non può superare il suo «naturale» squilibrio costitutivo. Ciò non gli impedisce di affondare ripetutamente il bisturi dell'analisi nelle piaghe degenerative della civiltà dell'opulenza.

I danni del lusso sono di così vasta portata da minimizzare quelli prodotti dalla morale religiosa, che era stata, all'inizio della sua produzione teorica, il principale bersaglio polemico del suo materialismo. Profondamente alterata è la capacità degli uomini di agire in vista dell'utile

individuale e collettivo. Nella società in cui l'enorme sproporzione tra le ricchezze ha scavato un solco tra gli uomini, in cui il lusso è diventato passione fondamentale di una parte, in cui domina il denaro, «non vi è interesse se non per l'opulenza; non c'è emulazione se non per procurarsi, con i mezzi più rapidi, i segni che, a parere di tutti, rappresentano il potere, i piaceri, la felicità» (*La politica naturale*, IX, 9, p. 434). Qui tutto si trasforma in finzione, sostiene d'Holbach, a partire dal sistema delle relazioni sociali. Se i poveri non possono certamente essere chiamati all'amore per la virtù, perché non posseggono nulla, sono umiliati nella loro stessa dignità e la patria appare loro indifferente (*Etocrazia*, VIII, pp. 117-18), per i ricchi ci sono ben più volgari motivi di disincanto: «Quali virtù pubbliche si possono ritrovare in esseri che non hanno alcun interesse a servire la patria, per i quali, al di fuori del piacere, tutto è indifferente, tutto ciò che da esso distoglie appare un fastidio insopportabile?» (*La politica naturale*, IX, 9, p. 436). In questa società, in cui «l'unica cosa solida è il denaro, l'unica realtà è l'opulenza, il piacere è l'unica cosa desiderabile» e «la stima, la reputazione, la gloria, la probità sono solo chimere», qui domina solo il motto *bisogna vivere per sé*. Sarà la resistenza inerziale di questa logica, ormai saldamente radicata nelle coscienze e nelle pratiche sociali, a sconfessare nei fatti ogni possibilità di riforme.

Se il progetto di conciliazione tra felicità e virtù sembra destinato al fallimento politico, la virtù può rimanere però il sostegno fondamentale dell'uomo dabbene, anche nelle società più corrotte, riservandogli modeste possibilità operative nel circuito sociale ristretto della famiglia o del gruppo amicale ed elettivo (*Sistema sociale*, I, XVI, p. 226); e così fino alla vecchiaia e alla tomba, l'uomo virtuoso sarà «sostenuto dal ricordo consolante di una vita tranquilla, pura e ben ordinata» (*La morale universale*, III, V, IX, p. 224). Forse è proprio questa la condizione vissuta da d'Holbach dopo il 1776, dopo la caduta del governo Turgot e la fine delle speranze nell'azione riformatrice di Luigi XVI. Non a caso anche lui, come l'amico Diderot, si dedicherà negli anni successivi a leggere e glossare Seneca, il testimone, in altra epoca, dell'impopolarità della filosofia, presso i potenti e il popolo; così d'Holbach non scriverà più nulla di rilevante fino al 1789, per lui anno della morte, per la Francia di un nuovo inizio.

5. Diderot: un irriducibile individualista.

«Propriamente parlando, c'è un solo dovere: essere felici» (*Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, p. 317; *Colloqui con Caterina II*, p. 290; *Pensées détachées*, n. 23; *Elementi di fisiologia*, p. 308).

«L'io vuole essere felice. Questa tendenza costante è la fonte eterna, permanente, di tutti i suoi doveri, anche i più minuziosi. Qualunque legge contraria è un crimine di lesa umanità, un atto di tirannia» (*Commento alla Lettera di Hemsterhuis*, p. 182).

La ricerca di Diderot sembra animata dall'idea che la felicità sia innanzitutto un dovere: dovere verso se stessi, da parte degli individui, che rispondono così a un imperativo irriducibile della loro natura; dovere da parte della società verso i suoi membri (cioè verso la specie per quanto è in suo potere), perché le sue leggi non hanno altro motivo di esistere se non la tutela della legittima aspirazione di tutti a star bene.

L'edonismo è qui impegnato con particolare coerenza a sostegno di un'etica dei desideri, che deve naturalmente fare i conti con il problema della loro compatibilità. Diderot ha sempre simultaneamente presenti due aspetti che delimitano il campo di difficoltà in questione: la multiforme

varietà dei modi con cui gli uomini manifestano il desiderio di felicità e il modo disastroso con cui la civiltà ha affrontato il problema di governarli. Il risultato degli sforzi normativi, volti a produrre l'uniformità sociale dei comportamenti, è la sovrapposizione di tre codici in contraddizione tra loro (*Pensées détachées*, n. 24, pp. 49-50). Il codice civile e quello religioso hanno sopraffatto il codice naturale, rendendo impossibile non solo l'obbedienza simultanea all'intero complesso di regole, ma anche la pratica coerente di un solo codice per volta, cosicché in nessun paese è dato di trovare un vero uomo, un vero cittadino, un vero devoto (*Supplemento al viaggio di Bougainville*, p. 50; *Pensées détachées*, n. 24, p. 50). Il fatto è che il codice naturale coincide con l'imperativo alla vita che permette la conservazione della specie e non può essere mai disatteso veramente, il che costringe gli uomini a violare i due codici artificiali ogni volta che questi entrano in contrasto con esso.

Elaborare una forma di civiltà in armonia con il codice naturale: è questa, in fondo, l'idea-guida che Diderot persegue, sperimentando ipotesi e soluzioni alternative, assorbendo e sviluppando idee che condivide parzialmente con altri fino ad arrivare ad una forma di scetticismo e di disincanto.

All'influenza giovanile di Shaftesbury è dovuta l'elaborazione della teoria del «germe di virtù» (Shaftesbury, *Saggio sul merito e sulla virtù*, traduzione francese a cura di Diderot, 1745, p. 41 e p. 62), in cui Diderot condensa in un primo periodo la speranza di una civiltà in armonia con la natura: la presenza di una disposizione naturale ad apprezzare l'ordine e l'armonia nelle relazioni, come criterio interno all'aspirazione edonistica di fondo, fornirebbe la base per un'educazione civile capace di portare la semplice inclinazione fino a livelli socialmente significativi e, in alcuni individui, fino a qualità morali non comuni.

La virtù non sarebbe così solo un prodotto artificiale dell'educazione, ma lo sviluppo intensivo di una qualità eminente nel genere umano, capace di ottimizzare, sia a livello individuale che a quello della specie, l'aspirazione naturale alla felicità. In questo senso Diderot segue Shaftesbury, contro Hobbes: le nozioni di bene e di male precedono il formarsi della società e non hanno alla base una convenzione. Durante la sua vita Diderot lascia molte tracce di questa intenzione anti-hobbesiana: fondare la morale senza ricorrere all'artificio (per esempio nella voce «Diritto Naturale», dell'*Encyclopédie*, 1755, nelle *Riflessioni sul libro De l'esprit di Helvétius*, 1758).

Se l'uomo nasce con un germe di virtù, questa potenzialità può esprimersi in pieno nei saggi, ma, con una buona educazione e il potere coercitivo di una giusta legislazione, tendenzialmente in tutti. Misurandosi con la realtà, Diderot non può nascondersi, però, dubbi consistenti su progetti di questo tipo. Negli stessi anni (tra il 1772 e il 1774) in cui riafferma ancora e più volte l'esistenza del germe di virtù, nota che «il senso morale s'è perfezionato tra noi, ad un punto che sorpassa di molto la portata media degli individui; hanno, questi esseri in cui il senso morale si è perfezionato, un linguaggio che la moltitudine non capisce; fanno distinzioni di cui i più si ridono; si fanno degli scrupoli dei quali la maggior parte non intende niente. Gli uomini carnali chiamano il tutto Celadonismo in amore, Giansenismo in amicizia, stupidità negli affari, pedanteria nella virtù e nell'onestà» (*Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis* del 1774, pp. 232-33). Il richiamo a Céladon, mitico personaggio del romanzo-guida delle «preziose» del '600 (*Astrée* di Honoré d'Urfé), è ad un modello di *amour pur* ormai definitivamente *demodé*, simbolo di un'incomprensibile virtù. La discrasia tra l'evoluzione morale dei pochi e l'ignoranza della massa introduce così un tratto pessimistico che impedisce di generalizzare l'idea del progresso umano.

Il germe di virtù ha una vita difficile: la sua possibilità operativa è condizionata da un'«organizzazione» interna rigorosamente individuale, che orienta ciascuno ad un suo irriducibile

progetto di felicità. Seguendo un'interessante sviluppo metaforico contenuto nell'analisi della fisiologia umana, vediamo l'uomo di Diderot prigioniero della sua struttura organica, fatta di fasci di fibre sensibili, che si dipartono da un tronco più o meno vigoroso, con rami più o meno sviluppati. Questa costituzione fisico-biologica, che si esprime come un sistema di risposta agli stimoli esterni, rende ogni individuo unico nel suo agire e nella sua psicologia, determinando le inclinazioni caratteriali e la «passione dominante» (*Il sogno di d'Alembert*, p. 256).

È a partire da qui che ciascun uomo «vuole» essere felice: «Si dice che il desiderio nasce dalla volontà – scrive Diderot –; è il contrario; è dal desiderio che nasce la volontà. Il desiderio è figlio dell'organizzazione, la felicità e l'infelicità figli del ben-essere e del mal-essere». È solo in questo senso che «si vuole essere felici»» (*Elementi di fisiologia*, p. 265). Pur ribadendo più volte, nel corso della sua vita, la fiducia nella superiorità della felicità fondata sulla virtù, Diderot pare costretto ad ammettere che la virtù non può costituire un fattore di ottimizzazione per *ogni* strategia di felicità e che non è possibile valutare i differenti progetti di vita sulla base di un unico parametro di qualità. Il caso di un uomo di talento come il nipote di Rameau (un novello Diogene per la sua impudenza, un edonista spinto per il resto), che sviluppa le proprie inclinazioni naturali prosperando felicemente (e parassitariamente) all'interno di un ordine sociale di cui non si cura affatto, mostra che lo sviluppo del germe di virtù non è necessario ad una vita felice. Questa personificazione del vizio intelligente, che ostenta l'evidenza empirica della *sua* felicità, fa cadere ogni argomentazione volta a fare della virtù una componente necessaria della qualità della vita. Di fronte a Diderot, che cerca di argomentare a favore dei piaceri della virtù e della sensibilità sentimentale, il disincanto ironico di questo personaggio è più che una denuncia dei miti dell'illuminismo: il nipote di Rameau, con il «carattere» e l'inclinazione naturale da fannullone, sciocco e libertino, è felice *grazie* ai suoi vizi naturali; egli è insomma «un furfante felice in compagnia di furfanti ricchi, e non un fanfarone della virtù o anche un uomo virtuoso, che rosicchia una crosta di pane, solo, o in compagnia dei pezzenti» (*Il nipote di Rameau*, p. 103). La sua appare una sfida mortale, lanciata contro tutti i Catone di questo mondo.

Attraverso le obiezioni di Rameau, Diderot trova il modo di affermare il primato della diversità individuale contro ogni progetto di uniformità moralistica, ma anche contro l'ingenuità del suo edonismo della virtù. L'esempio dell'uomo felice perché saggio si ridimensiona: è solo un caso di buon equilibrio tra disposizioni caratteriali, buona educazione ed esperienza di inserimento sociale (*Conversazione di un filosofo con la Marescialla di ****, 1777).

Annotando nel 1769 *Il tempio della felicità aperto al pubblico per la sua gratificazione* (una raccolta di testi di tutti i tempi), si corregge: «Ma come, la pratica della virtù non è un mezzo sicuro per essere felici?... No, perbacco, esiste sicuramente un uomo così disgraziato per natura, così violentemente trascinato dall'avarizia, dall'ambizione, dall'amore disordinato per le donne, che io lo condannerei all'infelicità, se gli prescrivessi una lotta continua contro la sua passione dominante. Ma quest'uomo non sarà più infelice per le conseguenze della sua passione che per la lotta che condurrà contro di essa? In fede mia, non ne so niente, e vedo tutti i giorni uomini che preferiscono morire piuttosto che correggersi. Ero molto giovane, quando mi venne in mente che la morale intera consistesse nel provare agli uomini che, dopotutto, per essere felici, non c'era niente di meglio da fare, in questo mondo, che essere virtuosi; subito mi sono messo a meditare su questo problema e ci sto ancora meditando» (*Il tempio della felicità*, pp. 438-39).

Cadono così le implicazioni *forti* dell'edonismo virtuoso: la certezza che qualunque uomo, non

solo i pochi eccellenti e ben dotati per natura, possano provare piacere nel comportamento rivolto al bene della società; la convinzione che l'agire morale sia il frutto di una disposizione naturale spontanea, che non dipende solo da un calcolo, che non comporta sacrificio. La prima implicazione è smantellata dalle indagini sulla complessità dei comportamenti umani e sulla varietà delle costituzioni individuali. Alla seconda implicazione Diderot rimane legato più a lungo, resistendo al riduzionismo di Helvétius e difendendo quanto meno l'idea di una priorità della blanda disposizione morale rispetto all'interesse (*Confutazione di Helvétius*, p. 355 e p. 388). Inevitabile diventa però ammettere che la virtù non possa essere disgiunta dal sacrificio e che dunque il fondamento morale della vita associata vada ricercato nella convinzione di un dovere da parte dell'individuo nei confronti della società, per tutto ciò che egli ha e che dipende da lei (*Pensées détachées*, n. 23, p. 49).

5.1. Diderot: istituzioni felici?

Ma quali istituzioni possono pretendere l'accettazione della virtù come dovere, quali istituzioni meritano, in altri termini, una tale riconoscenza da parte degli individui da determinare un sacrificio voluto e consapevole, se non proprio spontaneo?

Il dispotismo e l'inutile repressività dei codici religioso e civile in vigore inducono Diderot a fare suo, per un momento, almeno come provocazione, il radicalismo utopico del monaco benedettino Dom Deschamps: «Volete che vi racconti un bel paradosso? Io sono convinto che non può esservi vera felicità per la specie umana se non in uno stato sociale in cui non vi sarebbero né re, né magistrati, né preti, né leggi, né tuo, né mio, né proprietà mobiliare, né proprietà fondiaria, né vizi, né virtù; e questo stato sociale è maledettamente ideale» (*Il tempio della felicità*, p. 439).

Diderot si sofferma anche con serietà sulla possibilità di un azzeramento delle istituzioni e dei loro effetti nefasti sulla felicità degli uomini, misurandosi, come molti suoi contemporanei, sul sogno di Tahiti. Il resoconto di viaggio di Bougainville aveva portato in Europa l'immagine di un'utopia realizzata, l'isola felice dell'amore e dell'uguaglianza, tra il modello libertino e Thomas More. L'idea che tutto ciò fosse il frutto di una beata naturalezza, libera da vincoli e codici di qualunque tipo poteva dare sostegno a forme di primitivismo; Diderot la corregge con la *fiction* dei suoi *Supplementi* che «svela» l'esistenza di un codice razionale unitario alla base dei comportamenti osservati: un complesso di prescrizioni eugenetiche preposto all'apparente libertà sessuale. Ma la razionalità di un codice sostanzialmente mirato ai bisogni della specie non poteva corrispondere all'idea di libertà maturata da un individuo civile e altamente differenziato, come Diderot non avrebbe mai rinunciato ad essere. Contro i primitivisti (tra i quali Diderot colloca Rousseau), teorici dell'azzeramento della civiltà in nome di una felicità naturale e comune, Diderot usa ancora l'arma del paradosso: se si vuole davvero cercare ciò che unisce, bisognerà regredire non solo al di qua delle differenze individuali, ma al di qua della specie umana, verso quel paradiso della felicità sensuale che condividiamo con le altre specie animali, con i conigli, i porci e le ostriche: «Volete che vi esponga un'idea vera? È del tutto indifferente essere uomo o coniglio. La felicità può variare tra gli individui di una stessa specie; ma credo che sia la stessa tra una specie e l'altra. Copritevi di pelo, mettetevi a quattro zampe; godete sotto qualunque nome o qualunque metamorfosi della vostra conformazione animale; e disprezzando i piaceri che non sono fatti per voi, senza neppure concepirli, attenetevi a quelli che vi saranno congeniali» (p. 439). Lo sapeva bene Ulisse, che non consulta i suoi

amici, trasformati in porci da Circe, quando decide per loro di restituirli alla forma umana e ai suoi problemi.

I selvaggi hanno però qualcosa da insegnare ai popoli civilizzati d'Europa: che lo sviluppo delle istituzioni civili, quali essi lo conoscono, non ha nulla di necessario e di naturale che obblighi al loro rispetto. Legittima è dunque la ricerca di un diverso punto di partenza per la costruzione della civiltà. Non è necessario regredire alla piatta naturalezza dei Tahitiani per trovare il punto intermedio da cui correggere le distorsioni della civilizzazione. «Tra lo stato d'infanzia del selvaggio e la nostra decrepitezza», la felicità della specie non richiede forse il sacrificio della nostra individualità, ma la capacità di fermarsi *prima* della deriva dell'opulenza e del dispotismo. È questo il punto in cui l'analisi di Diderot è più vicina a Rousseau anche se non ne ha compreso il progetto: «Se Rousseau, invece di predicarci il ritorno alla foresta, si fosse impegnato a immaginare una specie di società mezzo civile e mezzo selvaggia, si sarebbe fatta, credo, molta fatica a rispondergli» (*Confutazione di Helvétius*, p. 431).

Il problema vero però non sta solo nell'individuare questo punto: «come ritornarvi quando ci se ne è allontanati, come restarvi quando ci si stesse? Lo ignoro ... Gli antichi legislatori hanno conosciuto solo lo stato selvaggio. Un legislatore moderno più illuminato di loro, che fondasse una colonia in qualche remoto angolo della terra, troverebbe forse tra lo stato selvaggio e il nostro meraviglioso stato civile una via di mezzo che ritarderebbe il progresso del figlio di Prometeo ... e porrebbe l'uomo civile tra lo stato d'infanzia del selvaggio e la nostra decrepitezza» (pp. 431-32).

Come altri suoi contemporanei Diderot ha coltivato per un breve periodo l'illusione di potersi rivolgere ad un sovrano della terra per dare attuazione ad un progetto di riforma. Ma non riuscirà mai a convincersi che la natura del potere dei sovrani sia tale da permettergli un'auto-riforma: esso è sempre dispotico. Il vero legislatore non esiste, non è ancora nato; anche l'esperienza con Caterina II di Russia, cui invia un programma di riforme per lei «impossibili», si consuma nel totale disincanto.

I colloqui con la zarina e le osservazioni che scrive sul suo progetto legislativo sono comunque per lui l'occasione per formulare e annotare una sintesi di prescrizioni utili ad un potere che volesse veramente riformarsi.

«Bisogna innanzitutto che la società sia felice; e lo sarà se la libertà e la proprietà sono garantite; se il commercio non viene intralciato; se tutti gli ordini di cittadini sono ugualmente soggetti alle leggi, se le tasse vengono pagate in ragione delle possibilità o ben suddivise; se non oltrepassano le esigenze dello Stato; e se la virtù e i talenti vi trovano una ricompensa sicura» (*Osservazioni sull'istruzione dell'imperatrice*, p. 419). Questa è la base minima di uniformità giusta che lo Stato non può non fornire all'insieme dei cittadini. Ma occorre anche la tutela accorta di un bene più prezioso e fragile: la natura individuale dell'uomo, la sua ricerca differenziata e specifica di felicità: «Se l'uomo è fatto solo per arare, raccogliere, mangiare e vendere, tutto va bene; ma mi pare che un essere sensibile sia fatto per essere felice con tutti i suoi pensieri. C'è qualche motivo per porre un limite allo spirito e ai sensi e dire all'uomo: Tu penserai solo fin lì, tu sentirai solo fin lì? ... Voglio che la società sia felice; ma voglio esserlo anch'io; e ci sono altrettanti modi di essere felici quanti sono gli individui» (p. 420).

Il buon legislatore potrà far nascere un'idea di dovere sociale garantendo le differenze, senza arrogarsi il diritto di decidere in che cosa consista la felicità.

La strada che Diderot percorre e che gli è ora più congeniale è quella del ragionamento utilitaristico. Meno artificialista di Helvétius e meno convinto di d'Holbach della possibilità di

rigenerare moralmente gli individui, Diderot si affida ad una teoria minimale delle condizioni socio-politiche che possano spingere gli uomini ad apprezzare il valore dell'agire virtuoso, salvaguardando il loro spazio di libertà. È vero che la maggioranza degli uomini, ignorante ed egoista, non sa che cosa sia l'utilità pubblica; tuttavia una società rigenerata dovrebbe poter contare sulla validità di un codice civile concorde con quello naturale per prospettare un diverso sviluppo dell'umanità.

Si comprende a questo punto perché Diderot, disgustato dalla degenerazione della Francia, malata di opulenza e di miseria, completamente disilluso dalle politiche dispotiche dei sovrani europei, trovi un nuovo entusiasmo per gli insorti americani della guerra di indipendenza. Una speranza per l'umanità sorge da questo nuovo inizio che può lasciarsi alle spalle la decrepitezza della civiltà europea: partendo dalla loro giovinezza, gli americani potranno forse conservare per sé il meglio dello sviluppo civile. Il suo augurio è un avvertimento: «Possano quei valorosi Americani ... prevenire lo smodato accrescimento e la disuguale ripartizione della ricchezza, il lusso, la mollezza, la corruzione dei costumi, e provvedere alla conservazione della propria libertà e alla durata del proprio governo!» (*Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, p. 327).

La rivoluzione, speranza repubblicana, è l'ultima parola di Diderot in fatto di felicità politica. Nel suo tardo saggio su Seneca, Diderot la colloca in un quadro di resistenza anti-tirannico: parla chiaro l'esempio del filosofo costretto dal dispotismo di Nerone a ritirarsi in un esercizio privato di saggezza e poi a portare fino al suicidio la sua scelta di autonomia. La durezza dei tempi può condannare il virtuoso all'impotenza, ma tutte le simpatie di Diderot vanno agli insorti americani, disposti a sopportare il necessario bagno di sangue per conquistare la loro libertà.

5.2. Diderot: il sentimento dell'esistenza e l'immaginazione.

Seneca rappresenta comunque il punto di approdo di una ricerca privata di felicità, che trova il suo acquietamento senile nell'autosufficienza, nella rinuncia alle ambizioni e alle forti passioni della giovinezza e della maturità (*Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, p. 33).

Su questo versante, prima di giungere al modello della calma interiore, Diderot esplora una gamma di possibilità e di esperienze, mantenendo il filo conduttore della coerenza con se stesso, nella ricerca di un armonico sviluppo individuale. Tra il sentimento acuto dell'esistenza e lo slancio proiettivo dell'immaginazione si trova forse ciò che di più personale Diderot ha da dire sulla felicità: «C'è un *bonheur* circoscritto che resta in me e che non si estende al di là. C'è un *bonheur* espansivo che si propaga, che si getta sul presente, che abbraccia l'avvenire e che si nutre di gioie morali e fisiche, di realtà e di chimere, ammucciando alla rinfusa denaro, elogi, quadri, statue e baci» (*Confutazione di Helvétius*, p. 306).

All'interno di questa duplice modalità interiore, una prima forma nasce dal regredire fino ad esistere «cartesianamente» solo «come un punto», in un «antispazio» dell'interiorità, un *moi* fatto di pura sensibilità, non inerte, ma passivo nel catturare il piacere, in una condizione di puro sentimento di sé.

Questa condizione, che Diderot descrive come esperienza di felicità alla voce «Delizioso» dell'*Encyclopédie* (1755), corrisponde a momenti di riposo incantato, in cui si perde il ricordo del passato, il desiderio del futuro e l'inquietudine del presente, vivendo in una sorta di sospensione del tempo esterno. Qui il «sentimento dell'esistenza» coincide con quello della felicità: «Se potessimo fissare col pensiero questa situazione di puro sentimento, in cui tutte le facoltà del corpo e dell'anima

sono vive senza essere agitate, e associare con questa quiete *deliziosa* l'idea di immutabilità, ci formeremmo la nozione della felicità piú grande e piú pura che l'uomo possa immaginare».

La stessa sensibilità che permette il regredire del *moi* è all'origine del movimento espansivo dell'immaginazione; il circoscrivere e l'espandere sono come due poli di uno stato di fluidità interiore che si fonda sulla sospensione del dominio della realtà e sul primato dell'individualità.

La felicità espansiva nasce dall'eccitazione di tutti gli organi e le facoltà oltre i limiti della mediocrità, accumulando beni reali e immaginari, godendo degli scenari artificiali dell'arte, che aprono infiniti spazi di godimento, in un movimento apparentemente anarchico che trova senso ed unità solo nel *moi*. Qui la temporalità è recuperata come dimensione propria, grazie alla capacità di rincorrere tutto ciò che l'immaginare suggerisce, come fonte di piacere e perfezionamento di sé. È qui che l'uomo rinviene una forma di felicità superiore il cui valore intensivo supera quella dell'animale: «L'animale non esiste che nel momento, non vede niente al di là; l'uomo vive nel passato, il presente e l'avvenire; nel passato per istruirsi; nel presente per gioire; nell'avvenire, per prepararselo glorioso a se stesso e ai suoi» (*Lettera a Falconet del settembre 1766*).

Le due felicità non sono che le due facce di una stessa sensibilità, variazioni sul tema che Diderot aveva già presentato nel *Sogno di d'Alembert* (1769), dialogo tra Mlle de l'Espinasse e Bordeu. Di fronte al medico e fisiologo Bordeu, che le chiede di spiegare quale sia l'esperienza interiore che nasce dal circoscrivere al massimo l'ambito della sensibilità fisica, Mlle de l'Espinasse evoca il ritiro notturno, in cui, dice, «esisto come in un punto; cesso quasi di esser materia, non sento che il mio pensiero; non c'è piú né luogo, né movimento, né corpo, né distanza, né spazio: l'universo è annullato per me e io sono nulla per esso» (pp. 235-36). Bordeu risponde: «Ecco il limite ultimo della concentrazione della vostra esistenza; ma la sua dilazione può essere senza limiti». Nel dialogo Bordeu rappresenta lo sguardo «freddo», cerebrale, dello scienziato che ha imparato a dominare la sua sensibilità prendendo lezioni dagli stoici. Mlle de l'Espinasse rappresenta l'essere sensibile, femminile, dotato di una costituzione naturale facilmente eccitabile dall'esterno, capace di catturare ovunque stimoli, continuamente a rischio di perdere la capacità di ben giudicare; esprime la psicologia di chi è dominato dai movimenti corporei del diaframma. Così le due anime di Diderot si esprimono sia attraverso gli eccessi delle emozioni e dei sogni di Mlle de l'Espinasse, sia nel contrappunto raziocinante di Bordeu, che riconduce i sogni entro i confini della realtà e della ragione.

Bordeu intende gli eccessi della sensibilità come un difetto fisiologico femminile. Ma è nell'area inaffidabile dell'emozioni che Mlle de l'Espinasse (e Diderot con lei) scopre la possibilità di un doppio movimento dell'io, dapprima di ritrazione dalla realtà, in uno stato di coscienza puntiforme, poi di libera espansione nell'immaginazione. Così l'idea che l'io disponga di risorse per prodursi da solo la felicità (sviluppata nella *Confutazione di Helvétius*) si collega alla parte femminile del dialogo. Quando Diderot ripropone l'immagine del movimento interiore, dal sentimento dell'esistenza all'espansione dell'immaginazione, l'idea appare, però, depurata dalle sue componenti emotive piú rischiose: la ritrazione sarà il rifugio in una zona di autoconsistenza dell'io, e l'espansione avrà i tratti piú virili di una progettazione, libera da vincoli, ma in grado di rientrare nei ranghi della realtà. L'immaginazione, così maschilizzata, offre risorse piú adeguate alla sensibilità dell'individuo moderno, permettendo di correggere la rigidità del modello neo-stoico di autonomia.

L'immaginazione ha tuttavia un potere penetrante e pericoloso: essa «resuscita nell'uomo le voci, i suoni, tutti gli accidenti della natura, le immagini che diventano altrettante occasioni di perdersi»

(*Elementi di fisiologia*, p. 250). Affidandosi all'immaginazione, si corre sempre il rischio di trasformare la felicità in un miraggio, in un'illusione. Si tratta di un'ambiguità cui l'uomo non può sfuggire: «gli uomini senza immaginazione sono rigidi, ciechi dell'anima, come i ciechi lo sono del corpo. È possibile che l'immaginazione ci procuri una felicità piú grande del godere. Un amante senza immaginazione desidera la sua bella, ma non la vede; un amante con immaginazione la vede, l'ascolta, le parla; lei gli risponde e suscita in lui tutta la scena di voluttà che egli si ripromette dalla sua tenerezza e dalla sua disponibilità. L'immaginazione mette in questa scena tutto ciò che può esserci, ma vi si trova raramente. L'immaginazione è la fonte della felicità che non c'è, e il veleno della felicità che segue. È una facoltà che esagera e inganna: ragione per cui i piaceri inattesi colpiscono piú dei piaceri preparati. L'immaginazione non ha avuto il tempo di guastarli con promesse ingannevoli» (p. 255).

Per quanto pericolosa, solo l'immaginazione rende dunque possibile rincorrere la pienezza dell'esistenza e per lei vale la pena di rischiare l'inquietudine, il senso del vuoto, che minaccia ogni viaggiatore dell'anima.

1. *Il sogno del sentimento.*

Rousseau chiude in modo problematico e inquietante il dibattito di un secolo e di una cultura ossessionati dalla felicità.

La complessità e le ambivalenze delle aspirazioni dell'uomo moderno trovano un interprete singolarmente intenso, capace di cogliere, con lucida analisi, attraverso gli effetti di risonanza emotiva suscitati in lui, il punto di crisi di ciascuna delle alternative in gioco.

L'amore di sé, tema dominante nel dibattito sulla felicità tra Sei e Settecento, si rivela a Rousseau ben lontano dalla semplicità di una pulsione naturale, cui ricondurre, o ridurre, i derivati sociali delle passioni: l'uomo naturale (ipotetico e irraggiungibile) potrebbe viverlo con innocenza solo restando immerso in una animalità priva di coscienza; l'uomo reale (inevitabilmente sociale) ne soffre la profonda contraddittorietà dall'interno della sua coscienza sdoppiata, sempre lacerata tra il desiderio autoconservativo di consistere in sé e il desiderio di essere qualcuno per gli altri. La critica della coscienza scissa dell'uomo civile e l'istanza morale della trasparenza percorrono tutta l'opera di Rousseau, in virtù del ruolo che la coerenza riveste nella sua ricerca di felicità: se la dissociazione si insinua tra l'interno e l'esterno, tra l'area dell'autonomia interiore e l'immagine di sé offerta allo sguardo degli altri, la disgregazione investe l'identità profonda del soggetto, che solo illusoriamente potrebbe riconoscersi nella proprietà di oggetti o negli attributi esteriori che la società ritiene veicoli di felicità. Legata ad un sentimento di sé intrinsecamente relazionale, l'identità rousseauiana è molto lontana dal modello «possessivo» di Locke e questo imprime una forte carica affettiva alla sua sofferta ricerca di felicità. Una parte importante di essa si svolge nel tentativo di progettare in ambito politico le condizioni di intersoggettività capaci di restituire all'individuo un'identità coerente, tutelata dai valori comuni di una collettività. Ma un'istanza di fondo la precede e sopravvive alle delusioni incontrate nell'esperienza sociale.

Se c'è un filo conduttore comune tra i percorsi rousseauiani di ricerca della felicità, è l'aspirazione ad una condizione in cui l'io abbia un senso permanente di se stesso. Rousseau ha misurato di volta in volta questo ideale con il tipo di minaccia che sentiva dominante: l'incrinatura o la perdita di sé nella passione d'amore, l'opacità delle maschere sociali e i limiti autodifensivi alla confidenza, l'aggressione delle logiche di potere e dei valori sociali competitivi all'autenticità dei desideri del cuore. Con innumerevoli fili e sottili fratture interne, ha costruito tre modelli diversi di risposta al problema unico e cruciale della *stabilizzazione dell'io*: 1) una felicità *affettiva*, dell'amore o dell'amicizia, minacciata dall'inquietudine e da ogni limite alla *fusione dei cuori*; 2) una felicità *politica*, tale da sciogliere nel sentimento dell'appartenenza ogni tensione tra identità

privata e immagine pubblica; 3) una felicità *solitaria*, estremo riparo dalle ferite sociali, luogo di consistenza e di dialogo interiore, sospeso tra il «sentimento puro dell'esistenza» e l'espansione dell'immaginario.

Ripercorrendone la trama, si farà via via più evidente il paradosso della ricerca rousseauiana, che, fallendo tutti i suoi obiettivi più ambiziosi, porta invece allo scoperto le nervature sottili della sensibilità moderna, la sua irresistibile vocazione alla sofferenza, nel cuore del più gioioso e prometeico vitalismo.

Tra l'estrema espansione di un io progettuale, sovrano e legislatore, e l'estremo ripiegamento sentimentale di un io solitario e contemplativo, Rousseau percorre ogni sfaccettatura del desiderio di felicità, senza negare alcun aspetto dei conflitti che lacerano la sua tormentata ricerca di «pienezza». L'itinerario personale è indistinguibile dai tentativi di mettere a fuoco un *modello di identità umana*, capace di tenere insieme i valori autoespressivi dell'individualità, quelli della comunicazione affettiva, quelli dell'appartenenza ad una comunità sociale di valori e di impegni reciproci.

Un'opera ci farà da guida nella multiforme produzione rousseauiana: *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, romanzo epistolare, in cui ciascun personaggio sviluppa la prospettiva di felicità più affine alla sua natura, raggiungendo i limiti di sofferenza impliciti nella sua scelta e nella sua sensibilità.

L'idealità della situazione immaginata ne fa un vero esperimento della ragione, condotto nelle migliori condizioni possibili per l'espansione del sentimento, cioè al riparo dalla vita. Rousseau si rifugia nella compagnia delle sue «creature perfette», «dimenticando interamente la razza umana» (*Confessioni*, IX, p. 421), in cui non ha trovato modo di soddisfare il suo bisogno assoluto di amicizia: «l'impossibilità di raggiungere gli esseri reali mi lanciò nel paese delle chimere e, nulla vedendo d'esistente degno del mio delirio, lo nutrii con un mondo ideale che la mia immaginazione popolò in breve con esseri fatti a immagine del mio cuore».

L'amore e l'amicizia, «i due idoli del mio cuore», presiedono alla costruzione del romanzo (p. 424). Ed è il legame tra due donne, Julie e Claire, a costituirne l'anima affettiva.

Nelle donne Rousseau trova la forza e la finezza del sentimento, e, se il suo maschilismo (nutrito dei pregiudizi del tempo e di inconfessate paure) lo fa in parte misogino, una più profonda affinità lo attrae irresistibilmente verso le ricchezze del mondo interiore femminile, di cui si fa acuto interprete ed estimatore.

Non più «preziose», ma ingenuamente raffinate nel loro sentire («non sono né devota [*prude*] né preziosa [*précieuse*]», dice di sé Julie: *La Nuova Eloisa*, I, lett. L, p. 152), Julie e Claire sono la coppia affettiva capace di imprimere la tonalità morale al mondo che si sviluppa loro intorno; e, dalla loro capacità di prendersi cura l'una dell'altra, Rousseau fa scaturire una disposizione *materna* di più largo raggio, cui la felicità di tutti è, in qualche modo, affidata. Claire arriva a rivendicare, come donna, un primato educativo nei confronti del suo, poco più che coetaneo, maestro di filosofia: «vi considero un poco come nostro figlio. Insegnandoci a pensare avete imparato da noi a sentire; e, checché affermi il vostro filosofo inglese, questa educazione è almeno pari all'altra; se la ragione forma l'uomo, è il sentimento che lo dirige» (III, lett. VII, p. 338).

Le due fanciulle, confinate in una solitudine affettiva rispetto al mondo adulto (I, lett. VI e VII), si sottraggono ai lacci che imbrigliano le donne nelle dinamiche tra i sessi e avviliscono la potenza del sentimento in gelosie e rivalità di conquista (II, lett. V); ed ecco generarsi dall'amicizia (è questo, in fondo, il teorema rousseauiano) un mondo di incomparabile tenerezza, in cui ciascuna trova il valore unitario e insostituibile della sua persona, al di là di ogni perdita e di ogni sconfitta. «Tu mi rimani»,

dirà Claire a Julie, per consolarla della perdita della virtù femminile, impedendole di identificare il suo valore come individuo con i valori relativi della morale sessuale (I, lett. XXX, p. 110).

Claire, più intensamente di Julie, incarna il valore dell'amicizia, che per lei è superiore a quello dell'amore («come donna, sono una specie di mostro», I, lett. LXIV, p. 192). Finché Julie vive, incamera tutti i vantaggi di una dedizione esclusiva, tanto più pura in quanto non viziata, come l'amore, dalla gelosia; come nell'amor cortese, che è forse il modello latente della sua scelta, la dedizione a chi incorpora un valore assoluto è condizione di felicità. Delegando a Julie il compito di dare un senso alla sua vita, Claire acquista per sé il diritto a una femminilità più allegra e leggera (II, lett. IV) e consapevolmente lo difende dalla gravità dei ruoli familiari più impegnativi: esauriti i doveri di figlia col matrimonio e quelli di moglie con la vedovanza, abbandona con gioia all'amica l'educazione seria di sua figlia, per godere con lei, senza riserve, di un rapporto emotivo paritario (IV, lett. IX).

Il vuoto assoluto l'aspetta alla morte di Julie, e, nella tentazione della follia (VI, lett. XI, pp. 763-66), si rivela tutta la fragilità di questo modello di felicità, che non può contare su una salda autonomia dell'io.

Ma l'asse tragico del romanzo fa perno sulla vicenda di Julie, polo dominante della coppia femminile e punto di riferimento etico anche per i personaggi maschili, che non raggiungono il suo livello di complessità psicologica.

A Julie, che invidia al rango dei re «il piacere di farsi amare», suo marito Wolmar replica semplicemente: «Non invidiate niente. È un pezzo che tutti noi siamo vostri sudditi» (III, lett. V, p. 581); a lei giovinetta il suo innamorato e maestro Saint-Preux aveva affidato a priori la direzione strategica del rapporto e il perseguimento della «comune felicità» (I, lett. XII, p. 67). Più grave, per l'esperimento ideale di Rousseau, è dunque il sostanziale fallimento della sua ricerca di stabilità interiore, condotta con tenace determinazione e la più completa autonomia di giudizio.

In lei convivono le due alternative fondamentali del dibattito sul *bonheur*, ripensate da Rousseau come linee di tensione interne alla sensibilità di un'«anima bella»: la «sete d'amare» (I, lett. XIII, p. 73) è la tensione *platonica* del suo slancio verso ciò che ha valore (che sia la perfezione della virtù, o un'altra «anima bella», o l'immagine stessa di Dio, non muta il valore di *aldilà* metafisico di questa attrazione del Bene); è questo il *polo dell'inquietudine* per la ricerca (che sarà romantica) di felicità; ma la durezza è ciò che dà valore alla felicità, e alla conquista di questo *polo della quiete* Julie dedicherà un'energia e un'inventiva strategica degne di migliori risultati. Esplicito è il platonismo della prima istanza, che Julie collega alla presenza di un «simulacro eterno della vera bellezza» nell'anima e Rousseau, in una nota d'autore, chiama «la vera filosofia degli amanti» (II, lett. XI, p. 238). Per questa via, la passione si legittima come via d'accesso ad una condizione superiore di virtù; ma che in essa stia anche la felicità è, in larga misura, un'illusione: le «anime di fuoco» manterranno il privilegio di un'eroica grandezza e il monopolio delle «azioni sublimi» (il paradossale elogio della passione è messo in bocca a Wolmar, il personaggio che incarna la più fredda razionalità: IV, lett. XII, p. 515), ma pagheranno sempre il prezzo dell'instabilità e troppo spesso quello della delusione.

Julie persegue la ricerca della quiete perfezionando e allargando il cerchio delle sue strategie di stabilizzazione, ma il suo itinerario è punteggiato da crisi che, di volta in volta, l'allontanano dallo stato di equilibrio raggiunto.

Appena scoperto che è in grado di dominare facilmente l'attrazione dei sensi e di gustare una

felicità perfetta nell'«unione dei cuori» (prerogativa che Rousseau attribuisce e invidia alle donne), il suo progetto di preservare per sé la purezza di questo stato interiore (I, lett. IX) si infrange di fronte alla «pietà» che la sofferenza del suo innamorato le ispira (I, lett. XXVIII e XXIX; III, lett. XVIII). Ceduta la virtù per puro altruismo, potrebbe riacquistare col matrimonio equilibrio interno e dignità sociale, tenendo insieme ragione e sentimento, felicità e virtù. Disgraziatamente interviene l'insensata rigidità delle barriere sociali e dei costumi matrimoniali, che Rousseau condanna senza mezzi termini: impedendo una libera scelta delle fanciulle, essi spingono in genere le donne a un'innaturale ipocrisia (II, lett. II, III, XXI). Non è così per Julie, eroina della virtù, su cui pesa, in modo determinante, l'inibizione etica a fare una scelta di felicità individuale che lasci strascichi di dolore nelle persone che ama: il padre-padrone, che la insulta e le nega il diritto alla scelta matrimoniale, è pur sempre il tenero padre che, sbagliando, ha a cuore la sua felicità; la madre, vittima inerme come lei, non merita il tradimento e l'abbandono (II, lett. VI; III, lett. XV). Il sogno di rendere compatibili le felicità di tutti la guiderà a rinunciare all'*amour-passion*, in nome di una strategia di vita più saggia e razionale, capace di generare un mondo quasi perfetto, fino allo scacco emotivo che la riconsegna al polo inquieto della sua anima.

Se scegliessimo il piano di analisi dei fatti, la vicenda di Julie, come quella di molte altre eroine romanzesche a lei vicine, sembrerebbe virare al fallimento solo per il concorso di elementi fortuiti o epocali, da cui possiamo prendere agevolmente le distanze. Ma il dilemma che Rousseau ha costruito per lei è più sottile e complesso, in qualche modo esemplare.

La felicità intensiva di modello platonico è minacciata dall'interno dallo stesso intreccio di sensibilità e immaginazione che la genera e non può reggere la prova del tempo: l'amore rischia sempre di scambiare le proprie emozioni per valori eterni (III, lett. XVIII, p. 377), ma lo stesso ardore, che dà l'illusione della durata, ne determina il logoramento (III, lett. XX, p. 392) e non c'è nulla di più penoso che veder degradare nella noia la propria felicità.

Per conservare l'incanto del sentimento bisogna farne un puro pensiero, sottrarlo alla contaminazione dell'appagamento e perfino alla comunione con l'altro, se questa non mantiene il desiderio a distanza: «siate l'amante dell'anima mia», propone Julie all'antico innamorato Saint-Preux, chiedendogli di *purificare* il sentimento per renderlo più «durevole» (III, lett. XVIII, p. 382) e compatibile con i doveri della vita (lei è ormai una sposa fedele).

Rousseau lascia per poco alla sua eroina l'illusione del successo. Le permette di dare uno sviluppo costruttivo alla strategia autoconservativa che era stata della principessa di Clèves: se questa aveva rinunciato al matrimonio con l'uomo a lungo desiderato per preservare la sua identità affettiva, Julie inneggia al pacifico godimento del matrimonio senza amore, come modello di felicità durevole, saggiamente amministrata al riparo dalle illusioni (III, lett. XX, p. 393: «Quanto al signore di Wolmar, nessuna illusione ci fa parziali: ci vediamo come siamo»); riesce a fare del patto coniugale la cellula generatrice di una comunità che amministra con saggezza le sue risorse e i suoi piaceri, il lavoro, la festa e l'educazione, spingendo l'esercizio della virtù fino al limite di un raffinato edonismo, che massimizza il valore dei piccoli piaceri con calcolate privazioni, esaltando un'innocente sensualità (V, lett. II, pp. 564-65).

Ma nella felicità del mondo di Clarens, il mondo generato dalla *benevolenza* di Julie, Julie non è felice: lo stesso, perverso meccanismo che legava la felicità intensiva all'immaginazione, rendendola instabile, le impedisce ora di godere della pienezza del bene realizzato, nel piccolo Eden, dove ogni possibilità di espansione e di progresso è negata.

L'angustia per l'ateismo di suo marito Wolmar (IV, lett. XV, p. 535) funziona da spia: il realismo terrestre della felicità costruita con lui non soddisfa il desiderio di assoluto di Julie («il poveretto si fabbrica il suo paradiso in questo mondo»: V, lett. V, p. 617), che si rivolge ora a Dio come un tempo all'amore. Si tratta di un'incrinatura profonda nel modello di felicità sociale rappresentato da Clarens e incarnato progettualmente da Wolmar, l'alter-ego *politico* di Rousseau.

L'eccesso di pienezza è anche un eccesso di esteriorità: il versante interiore si impoverisce nel negare realtà alle emozioni profonde, dove si annidano i residui dell'inquietudine, e Julie finisce col rendersi opaca anche a se stessa, per la cura con cui modella i suoi sentimenti sulla virtù della ragione (IV, lett. XIV, p. 531). Un senso di perdita, come una morte per gradi, accompagna il ritrarsi consapevole dell'io in un amore di sé sempre più povero di sentimenti vitali; anche l'amicizia di Claire, invocata a sostegno dell'identità affettiva, è residuo, memoria conservativa senza futuro (IV, lett. I).

L'attimo in cui la felicità *compossibile* di Julie tocca l'acme (una cenetta nella prediletta «saletta di Apollo», con tutte le persone amate: padre, marito, figli, cugina, amico, antico innamorato, serva fedele: VI, lett. VIII, pp. 713-14) è il momento in cui il sentimento della pienezza evoca la morte: non c'è motivo di temerla quando non c'è più nulla da desiderare; ovvero, rovesciando la formula, senza desiderio diventa insignificante ogni ulteriore spazio di vita. Così Julie scopre che l'illusione temuta è in realtà l'unico stato di felicità autosufficiente, perché in grado di alimentarsi da sola con le risorse dell'inquieta immaginazione: «il paese delle chimere è il solo degno di essere abitato quaggiù e il nulla delle cose umane è tale che, salvo l'Essere che esiste di per sé, non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste» (p. 718).

La noia della felicità umana e ragionevole le lascia poche vie di scampo: il misticismo, evidente maschera amorosa, con cui Julie «cerca avidamente altrove» qualcosa che le riempia il cuore «vuoto e gonfio» e le permetta di usare la «forza inutile» che ha dentro (p. 719); la morte, che accoglierà con gioia, nella speranza che Dio le riveli il mistero di una pienezza felice senza disgusto.

La morte, permettendole di conservare per sempre l'abito di virtù coniugale che si è imposta, le restituisce la verità dei sentimenti negati; così, l'ultima lettera di Julie è una dichiarazione postuma d'amore a Saint-Preux, la rivendicazione di un diritto ben pagato: «il diritto di sempre amarti senza colpa, e di dirtelo una volta ancora» (VI, lett. XII, p. 770).

Non ci vuole di più per il passaggio dalle finezze della sensibilità pascaliana all'inquietudine romantica, di cui Rousseau elabora il vocabolario essenziale.

In Julie, Rousseau trasfonde la sua femminilità emotiva e forse punisce in lei quella unilateralità del sentimento che lo ha condotto personalmente a fallire tutti i progetti di felicità amorosa. «Come mai, con un'anima naturalmente espansiva, per la quale vivere era amare, non avevo trovato fino allora un amico tutto per me, un vero amico, io che mi sentivo così fatto per essere tale?», scrive nelle *Confessioni* (IX, p. 420), poco prima dello scoppio della passione fatale per Mme d'Houdetot (l'ultimo e più grave fallimento). Autorizzati dalla consegna di sé che Rousseau sembra farci con le sue confessioni, possiamo tentare una risposta, che chiarisca i limiti comuni all'uomo e al suo modello di felicità affettiva.

Rousseau coltiva un sogno di condivisione totale, di comunicazione senza ostacoli, che proietta invariabilmente sulle donne della sua vita. Con Mme de Warens, l'amante materna, ne gusta una promessa (*Confessioni*, III, pp. 105-6) e un'anticipazione per il tempo breve di un'illusione (VI, pp. 241-42), ma con una tale intensità da affiorare in ricordi 'proustiani' a trent'anni di distanza: una

felicità improvvisa alla vista delle pervinche (VI, p. 223). Con Mme de Larnage, l'amante sensuale, l'esperienza del piacere, unita a «un'intimità così dolce nel conversare» (VI, p. 250), lo rende «orgoglioso di essere uomo e di essere felice», ma non gli dà il «delirio» caro alla parte eroica del suo carattere: con ingenuità ci confessa che la tentazione di lei si placa in una visita solitaria al ponte romano sul Gard e all'anfiteatro di Nîmes, monumenti sublimi della romanità, che gli producono sentimenti «non favorevoli alla signora di Larnage» (VI, p. 252). Con Thérèse Levasseur, la compagna-governante della sua vita, gusta per sei o sette anni «la piú compiuta felicità domestica che la debolezza umana possa comportare», con un affetto crescente a misura dell'intimità, poiché il «cuore» di Thérèse «era quello di un angelo» (VIII, p. 347). Ma il suo «bisogno di una compagnia intima» richiede condizioni di assolutezza introvabili: «Mi sarebbero state necessarie due anime nello stesso corpo, senza di che sentivo sempre il vuoto»; «avrebbe assorbito in sé sola la mia esistenza se avessi potuto limitare in me la sua, come avevo sperato» (IX, p. 408). Sul rapporto con Thérèse pesa certo un limite intellettuale: la sua povertà culturale gli fa rimpiangere «il vantaggio di vivere con qualcuno che sappia pensare» (IX, pp. 414-15). Ma il limite piú profondo sta, per Rousseau, nell'impossibilità di rendere davvero esclusivo il rapporto: «il solo pensiero che non ero tutto per lei faceva sí che lei non fosse quasi nulla per me» (p. 418), scrive, pensando soltanto al rapporto di lei con sua madre.

Con Mme d'Houdetot, il mito della fusione dei cuori si rivela infine un'illusione estremamente fragile, capace di esporre a gravi ferite l'autonomia dell'io. In questo caso, la presenza di un altro come impedimento intrinseco fa compiere a Rousseau un ultimo passo verso la sublimazione del modello: sognare di condividere una sorta di comunione a tre «depurando», come Julie e Saint-Preux, la parte piú realistica dei suoi desideri. L'amore va così ad occupare stabilmente il suo luogo naturale, l'immaginario emotivo.

2. Il sogno della ragione.

Accanto al sogno dell'emozione, Rousseau non ha mai smesso di coltivare un sogno della ragione; nel romanzo, i due desideri si fondono in una situazione esemplare, il rapporto a tre che unisce Julie e Wolmar, da un lato, Julie e Saint-Preux dall'altro. La coppia coniugale esprime la possibilità di conciliare cuore e ragione, il femminile e il maschile del mondo, in un universo chiuso e perfetto, dotato, come un individuo, di un'anima affettiva. La coppia sentimentale esprime la tensione irrisolta verso l'alterità e l'assoluto, la tentazione platonica delle «anime di fuoco». Il piccolo mondo di Clarens è certo, in primo luogo, sogno della ragione, ma beneficia tanto del raziocinio freddo di Wolmar, che vuole senza emozione il bene, quanto dell'eroismo virtuoso degli altri due.

L'ideale della trasparenza affettiva che li accomuna tutti compone un quadro di valori e di relazioni che proietta la sua eticità sulla comunità sociale: nel rapporto leale di stima e di amicizia tra i due uomini e nell'assoluta limpidezza di Julie verso entrambi sta la possibilità di un patto che non sia un inganno, che non produca (come la società civile degli interessi e delle buone maniere) soltanto ipocrisia, invidie e maschere sociali. Quando Julie confessa al marito il suo antico amore per Saint-Preux, non riceve in cambio gelosie e insicurezza, come la principessa di Clèves nelle stesse circostanze; Rousseau dà alla sua eroina un compagno assai piú lungimirante, capace di apprezzare il suo bisogno di coerenza interiore e il rifiuto di ogni finzione comportamentale (III, lett. XVIII e XX). Il progetto di comunità che ne scaturisce ha così il suo modello nella sacralità del

vincolo coniugale, che è, per sua natura, un impegno preso nei confronti «di tutto il genere umano» (III, lett. XVIII, p. 379).

Perché Saint-Preux venga attratto in quest'area di valori è necessario un vero cammino di iniziazione, in cui possiamo riconoscere le tappe fondamentali della maturazione politica di Rousseau. Sogno giovanile di felicità è quello di Saint-Preux in viaggio tra le montagne del Vallese: idillio contemplativo, intimità affettiva di un amore, doveri sociali praticati con gioia nella comunità di un popolo semplice e felice (I, lett. XXIII, pp. 94-95), cioè un ingenuo compendio delle tre felicità care a Rousseau.

Man mano che la vita e le circostanze gli impongono la rinuncia alla parte affettiva più intensa del sogno, Saint-Preux matura, nell'osservazione di quel «vasto deserto» che è il mondo (II, lett. XIV, p. 246), un disagio etico nei confronti della società civile più raffinata e un bisogno insoddisfatto di autenticità nei rapporti umani. Nella sua critica di costume agli ambienti salottieri francesi, i capi d'accusa decisivi, che gli fanno sentire il «degradare» della «natura umana» dentro di sé (II, lett. XVII, p. 272), riguardano la perdita della sostanza affettiva dei rapporti, sostituita da regole convenzionali; e c'è in più, ad accentuare il disagio, la chiusura e la cecità politica di quegli ambienti, ben segnalata dalla critica di Saint-Preux al teatro contemporaneo, in cui gli spettatori ritrovano sulla scena solo se stessi, come se gli altri ceti sociali non esistessero (p. 270).

La sfrontatezza delle donne gli appare sintomo delle perversioni indotte dalla civiltà, degradazione delle qualità naturali; ma ciò non gli impedisce di cogliere il valore del loro progresso culturale: se la «vera bellezza» delle donne è sfigurata dalle maschere sociali, il sesso femminile ha maturato caratteristiche intellettuali comuni a quello maschile (II, lett. XXI, pp. 289-95).

Ci sono tutti gli elementi che serviranno a Rousseau per costruire, sul rovescio della critica, la sua utopia politica, il suo progetto di felicità sociale: condivisione autentica di valori e non parole dovranno stringere la trama affettiva del patto; la trasparenza degli atti e delle intenzioni dovrà permettere una visibilità completa delle qualità e dei meriti; la distribuzione dei compiti dovrà corrispondere a criteri naturali e culturali di capacità; la diversità tra i sessi, per un naturalismo residuo, dovrà tenere le donne almeno lontane dalla politica e dagli eccessi di promiscuità con gli uomini.

I tratti essenziali di questo sogno si ritrovano nel mondo di Clarens, di cui Saint-Preux diventa osservatore partecipe ed entusiasta (IV, lett. X).

Qui, da un'economia domestica impostata sull'utilità, ma aperta al piacevole, si sviluppa una rete di rapporti allargati improntati alla giustizia, per quanto questa sia affidata, come la critica non ha mancato di notare, alla discrezionalità paternalistica dei padroni di casa. L'idealtipo del padrone buono non è certo fondamento del diritto per Rousseau politico (e ben altre garanzie formulerà per l'uguale dignità dei cittadini nel *Contratto sociale*), ma gli basta, nella cornice del romanzo, per sostenere il suo ideale meritocratico: in un modello di disciplina sociale che parte dai rapporti di lavoro, al «compenso obbligato», contrattuale ed egualitario, alla tutela nelle malattie e nella vecchiaia, si affianca un sistema di premi (salario «di beneficenza», concesso a chi si impegna, progressività di carriera, legata alla fedeltà, gratifiche di produzione) e punizioni (regressioni di carriera e licenziamenti).

Ma tutto si tiene solo per l'autorevolezza affettiva di Julie, che regna come un sovrano (o la sovranità della legge) dovrebbe regnare, cioè facendosi amare. Il suo sistema di educazione sociale, come la sua pedagogia infantile (V, lett. III, pp. 584-600, la stessa in cui si parla della «regalità» di

Julie, nel passo già citato), è in larga misura centrato sull'organizzazione capillare di una vita operosa, fatta per dare senso ad ogni momento e possibilità di espressione alle qualità naturali dei sessi e degli individui nell'attività comune.

Nell'accurato dosaggio dei momenti di lavoro, di piacere, di festa, l'organizzazione esterna è una forma di educazione indiretta, che esercita una coercizione nascosta su soggetti trattati come se non disponessero di risorse razionali sufficienti. Come Platone, Rousseau sembra contare sull'obiettività di una *ratio educativa*, applicabile senza disparità a soggetti più o meno autonomi, per scongiurare il rischio di tirannia pedagogica, evidente nelle teorie di entrambi i pensatori. In questo senso, il platonismo educativo (connesso anche all'idea di eguaglianza nella diversità) non si limita al mondo di Clarens, ma accompagna tutta la riflessione politico-pedagogica di Rousseau.

Nelle prime battute dell'*Emilio*, Rousseau rivendica il diritto-dovere del legislatore a determinare il passaggio ad una nuova identità umana, modellata sulla forma desiderabile dei rapporti sociali, purificando (come Platone) o snaturando (come Licurgo) il cuore dell'uomo, per eliminare le sue disposizioni insocievoli.

Per questo tipo di argomentazioni (sostanzialmente confermate dallo scritto sull'*Economia politica* e dalla parte del *Contratto sociale* dedicata al Legislatore) i suoi critici liberali hanno visto in lui un pensatore «antico», legato ad un modello di cittadinanza «assorbente», incompatibile con le aspirazioni moderne alla libertà individuale. Ma l'educazione alla cittadinanza è per Rousseau il terreno su cui si misurano tanto la libertà, quanto la possibilità di rendere gli uomini socialmente felici; e la felicità comporta che essi non siano lacerati da contraddizioni, che possano sentire la coerenza tra l'interno e l'esterno, tra valori privati e valori sociali (*Emilio*, pp. 8-9; frammento *Della pubblica felicità*, p. 263). La forzatura dell'educazione si rende necessaria a partire dalle perversioni indotte dallo sviluppo sociale ed è innanzitutto una strategia di allontanamento dall'uomo civile e corrotto, che aveva fatto da modello a Hobbes per la sua antropologia. Un uomo di questo tipo, costretto a misurarsi continuamente sugli altri, a negare l'ascolto ai suoi sentimenti, a dissimulare e a mentire fino a perdere un'onesta coscienza di sé, era per Rousseau un modello di infelicità prodotto dalle regole competitive e ipocrite del gioco sociale, qual era quello che aveva potuto osservare frequentando i migliori salotti della civiltà delle buone maniere. Da quelle stesse regole scaturiva una costante minaccia all'ordine sociale, costruito sulla disuguaglianza e sulla più sfacciata iniquità nella distribuzione delle ricchezze, sempre in pericolo perché tirannico e non consensuale.

È dunque allo stesso tempo per dare stabilità all'identità individuale e alle istituzioni politiche che Rousseau elabora le strategie educative avvolgenti della *Nuova Eloisa* e dell'*Emilio*. Sul versante politico, l'immagine della democrazia fornita dal *Contratto sociale* non è che trasparenza nelle regole e nei rapporti reciproci; e per Rousseau il gusto della trasparenza nasce solo da una reale condivisione, da una «volontà generale» orientata in modo unanime al rispetto della morale sociale. È questa convinzione che lega l'ideale politico del *Contratto* al platonismo pedagogico.

Nello stesso senso è possibile accomunare il mondo patriarcale di Clarens all'immagine idealizzata di Ginevra (*Dedica del Discorso sull'origine della disuguaglianza*) e al modello di governo fornito ai polacchi per conservare un'identità culturale minacciata dalla storia (*Considerazioni sul governo della Polonia*). Il tema della festa permette di accostare direttamente queste tre situazioni e di trarre ulteriori indicazioni sul senso della felicità politica per Rousseau.

Festa della vendemmia per Clarens (V, lett. VII), festa spontanea di uomini e di donne nella

memoria di Ginevra di un Rousseau bambino (*Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*), festa rituale prescritta come un farmaco per i polacchi a rischio di estinzione politica. Colpisce, in ognuna di queste situazioni, il nesso tra emozioni, valori simbolici e identità: il senso di uguaglianza e di condivisione, liberato dal momento di festa comune, esalta il vissuto emotivo di appartenenza, ne produce spontaneamente i simboli o rende piú veri quelli ritualizzati. Così, al potere di coinvolgimento emotivo e di risonanza simbolica della festa Rousseau sembra affidarsi assai piú che alla nuda razionalità dei valori civili per il suo modello di felicità politica, fragilissimo anche per il «paese delle Chimere». A Clarens, forse soltanto Wolmar, che osserva il suo mondo con la soddisfazione dell'artefice, è felice come dovrebbe essere un uomo civile, «felice come Dio stesso», perché «padrone della propria felicità» (*La Nuova Eloisa*, IV, lett. X, p. 488).

Nel mondo reale, la felicità politica è una prospettiva quasi impraticabile. Le degenerazioni della società civile non sono casuali. Segnalano una difficoltà piú profonda, un *deficit* nella dotazione antropologica naturale: questa non comprende una disposizione affettiva nei confronti degli altri abbastanza solida da reggere il peso di rapporti ravvicinati: così, nella storia civile dell'uomo, mentre l'innocente «amore di sé» si è irrigidito nelle forme iperdifensive e competitive dell'«amor proprio», il sentimento naturale di partecipazione alle sofferenze altrui («pietà») si è affievolito ed è pressoché scomparso (la ricostruzione della fisionomia originaria dell'uomo è condotta come un esperimento scientifico, a partire dalle deformazioni prodotte dalla società, nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*). Domina l'apparenza e ciascuno, aderendo ai valori civili degenerati del potere, della proprietà e dei loro equivalenti simbolici, si prende cura della sua reputazione a scapito della verità interiore. Solo un nuovo potente artificio potrà sostituire le connessioni mancanti tra l'individuo e la società (*Manoscritto di Ginevra*, frammento *Dello stato di natura*, 11, p. 233), soppiantando i legami falsi della società competitiva e permettendo di superare il conflitto degli interessi privati in un legame affettivo di appartenenza. Il teorema della democrazia del *Contratto sociale* vuole l'individuo libero rispetto alle norme, come parte di una volontà collettiva unanime, sicuro della sua dignità in rapporti reciproci egualitari, difesi contro l'interferenza di poteri forti: «quanto alla ricchezza, che nessun cittadino sia tanto opulento da avere il potere di comprare un altro, e nessuno tanto povero da essere costretto a venderci» (*Contratto sociale*, II, XI, p. 125). Ma, perché si senta veramente tale, istituzioni «demiurgiche» dovrebbero dotarlo di un'identità nuova: un sentimento di sé inseparabile dalla comunione affettiva con i suoi concittadini. Questo modo di sentire era per Rousseau la forma stessa della virtù, come poteva prefigurarsela idealmente un individuo ancora disposto a giocare la sua onesta speranza di felicità nei rapporti sociali. In una lettera databile tra il 1757 e il 1758, sollecitato ad esprimersi sul tema, Rousseau aveva scritto: «A me sembra in primo luogo che tutto ciò che vi è di morale in me stesso ha sempre le sue relazioni fuori di me, che non avrei né vizi né virtù se fossi vissuto sempre solo ... E sento anche che ho perso ormai quella bontà naturale per effetto dei tanti rapporti artificiali che sono l'opera della società e che mi hanno dato nuove inclinazioni, nuovi bisogni, nuovi desideri ... Oggi che la mia vita, la mia sicurezza, la mia felicità dipendono dal concorso dei miei simili, è evidente che non devo piú guardare a me stesso come a un essere individuale e isolato, ma come parte di un piú grande tutto, come membro di un piú grande corpo dalla cui conservazione anche la mia dipende assolutamente ... Diventando uomo civile, credo dunque di aver contratto un debito immenso con il genere umano» (*Lettera sulla virtù*, p. 15 e p. 23). Era una proiezione affettiva, destinata a non reggere l'ambiguità dei rapporti reali e a ripiegarsi su se stessa.

3. Il sogno dell'immaginazione.

Il tratto finale del percorso rousseauiano ci porta al suo modello piú regressivo di felicità, all'ideale, almeno in parte senile, di un'autosufficienza solitaria. Torniamo per l'ultima volta alla *Nuova Eloisa* per rintracciare il nucleo, ancora non sospetto, di questa possibilità.

C'è un luogo, a Clarens, che elude la logica dell'utile e del piacevole, senza negarla, un *hortus conclusus* che raccoglie intensivamente l'incanto della natura, un piccolo Eden dell'immaginazione, in cui i tre personaggi principali rivelano le loro differenze (IV, lett. XI). Voluto da Julie, il giardino chiamato «Eliso» è il suo rifugio contemplativo, la sua riserva di spazio interiore e fisico, aldilà dei pensieri che la felicità domestica le assorbe. Di contro, Wolmar ne apprezza la perfezione *circoscritta*, non solo nella sintesi riuscita di natura e artificio, ma nella chiusura ai «punti di vista», alle prospettive di «lontananza» che tanto attraggono gli uomini inquieti, capaci di star bene solo «là dove non sono». È luogo di quiete per lui, che «non si cura di andare altrove». La divergenza profonda nelle prospettive interiori di felicità dei due sposi è offerta in modo latente a Saint-Preux, osservatore esterno, ospite ed escluso, che si appropria a suo modo dell'Eliso: in un luogo così egli sogna di poter portare la calma della virtù nelle immaginazioni solitarie, conquistando un «benessere che i malvagi non conobbero mai; e cioè di star volentieri con se stessi». Nel *locus amoenus* ciascuno si ritrova per quello che è.

Rousseau ha sempre provato e coltivato il gusto della solitudine, vi ha letto la sua singolarità emotiva, ma non ne ha fatto un ideale esclusivo prima che le sue espansioni affettive e sociali abbiano incontrato il limite della delusione. Il ritiro nella bellezza della natura gli ha permesso talvolta di ritrovare dentro di sé il senso profondo di umanità, offuscato dalla frequentazione sociale, gli ha consentito di amare gli uomini guardandoli alla luce dell'utopia: «Ma di che cosa gioivo, in fin dei conti, quando ero solo? Di me stesso, dell'intero universo, di tutto ciò che è, di tutto ciò che può essere, di ciò che vi è di bello nel mondo sensibile, e di immaginabile nel mondo dell'intelletto: raccoglievo intorno a me tutto ciò che poteva lusingare il mio cuore, i miei desideri erano la misura dei miei piaceri ... Mi creavo con la fantasia un secolo d'oro e riempiendo quei bei giorni di tutti i momenti della mia vita che mi avevano lasciato dolci ricordi e di tutti quelli che il mio cuore poteva ancora desiderare, mi commuovevo fino alle lacrime pensando ai veri piaceri dell'umanità, piaceri così gioiosi, così puri, e che sono ormai così lontani dagli uomini» (*Lettera a Malesherbes del 26 gennaio 1762*, pp. 1096-97). Piú tardi il tono si incupisce, la fantasia affettiva si spegne: «Non sempre Jean-Jacques ha fuggito gli uomini, ma sempre ha amato la solitudine. Si trovava bene con gli amici che credeva di avere, ma ancor piú con se stesso», scrive nell'autodifesa del *Secondo Dialogo* (*Rousseau giudice di Jean-Jacques*, p. 905). E piú esplicitamente nella *Settima passeggiata* (*Fantasticherie di un passeggiatore solitario*, p. 721): «Finché gli uomini mi sono stati fratelli ho fatto progetti di felicità terrestre, essendo tali progetti sempre subordinati al tutto; non potevo essere felice che della felicità generale e l'idea di una felicità personale non ha mai sfiorato il mio cuore, finché gli uomini non si sono messi a cercare la loro nella mia disgrazia. Allora per non odiarli ho dovuto fuggirli ... Sono diventato solitario o, come dicono, asociale e misantropo».

Ci sono dunque modi diversi di vivere la solitudine e una linea di confine dolorosa separa chi non può piú godere della compagnia degli altri da chi può rifugiarsi nella privatezza del suo io solo quando lo desidera. «La nostra esistenza piú dolce è fatta di relazioni di collettività e il nostro vero io non è per intero in noi», scrive ancora Rousseau nel *Secondo dialogo* (p. 906). Ma la solitudine,

per un'«anima sensibile», è ben piú di un limite: nell'immaginazione solitaria le energie espansive dell'io si concentrano e si intensificano, dilatando lo spazio progettuale della vita, quasi come avveniva a Rousseau ragazzo, quando, nella pienezza della salute e della speranza giovanile, attraversava a piedi le Alpi (*Confessioni*, II, p. 56).

Per chi si ritira dalla vita, le risorse dell'immaginario offrono di che sostituirla e, paradossalmente, dopo aver tanto cercato di rendersi felice con gli altri, il solitario scopre che «solo lui è stabilmente felice, perché nulla può togliergli i beni dell'immaginazione» (*Secondo dialogo*, p. 907). La *rêverie*, il sogno ad occhi aperti, può riprodurre il movimento della vita con una libertà sconosciuta nel mondo reale e concedere insieme il riposo della contemplazione senza evocare l'«immagine di morte» racchiusa nel silenzio assoluto (*Quinta passeggiata*, pp. 705-6). Quando la natura offre alla sensibilità il sostegno della bellezza, l'io può raggiungere uno stato di autosufficienza estetica. L'isola di Saint-Pierre della *Quinta Passeggiata* è in questo senso un luogo dell'anima: sospeso tra i due momenti piú tristi della sua vita, Rousseau vi trascorre un tempo sufficiente a fargli sognare la durevolezza di uno stato di felicità continuo: «uno stato semplice e permanente che in sé non ha nulla di vivo, ma la cui durata ne accresce il fascino al punto da farmi trovare in esso la suprema felicità» (p. 703). Questo puro «sentimento dell'esistenza», che non ha piú nulla da sperare o da chiedere al di fuori di sé, è infine per l'io lo stato di autonomia, di autoconsistenza e di stabilità inutilmente cercato. La fantasia concede a Rousseau ciò che gli stoici avevano cercato nella ragione ed è l'ultima metamorfosi dell'immaginario espansivo moderno, già quasi romanticamente titanico: «Nulla a noi estraneo, nulla se non noi stessi e la nostra esistenza; finché questo stato dura siamo autosufficienti come Dio» (p. 704).

1. *L'«Utopia» di Thomas More e la critica della proprietà.*

Descrivendo l'isola di Utopia, il non-luogo che è anche il «buon luogo (*eutopia*)» di un popolo felice, Thomas More dà il nome a un genere filosofico-letterario che avrà un grande rilievo nell'immaginario moderno della felicità. Se gli usi letterari incoraggeranno la degradazione dell'idea di utopia a sogno bello e impossibile, buono per alleggerire con la fantasia il peso della realtà, l'uso «forte», teorico e politico, del modello avrà i suoi persecutori nei pensatori più radicali dei secoli a venire.

Il fatto è che l'analisi di More, collocata all'origine delle trasformazioni economico-sociali dell'età moderna, un attimo prima della loro legittimazione da parte della nuova teoria della proprietà, prospetta la possibilità di una critica di principio al nuovo corso che la storia sta prendendo, senza confondere il realismo con la subalternità ai fatti. More affida al suo Raffaele Itlodeo (un personaggio che è quasi un angelo per la sua superiore estraneità ad ogni tipo di ambizione) la posizione strategica dell'osservatore non partecipante, da cui può partire la denuncia obiettiva dell'esistente, prima dell'annuncio di quanto potrebbe esistere con altre, più ragionevoli, premesse.

Sotto i suoi occhi si delinea, con tutta la catena di catastrofici effetti, la rottura dell'equilibrio feudale, in cui avevano potuto in qualche modo convivere il diritto dei poveri all'esistenza e al lavoro, l'uso della terra e la proprietà dei signori; ora gli arcaici diritti di uso comunitario dei contadini si polverizzano di fronte al successo economico di chi privatizza le terre e, «risparmiando» lavoro, realizza profitti da oligopolio con l'allevamento delle pecore (*Utopia*, §§ 18-19, pp. 118-20). Si tratta della prima, grande ondata di recinzioni, lontana premessa dello sviluppo capitalistico. Ma sono proprio le ragioni del profitto, quelle che fanno il torto sistematico del povero (trasformato in ladro e vagabondo dal bisogno), ad essere messe sotto accusa. «Sembra a me – dice Raffaele a More, personaggio dell'*Utopia* – che dovunque vige la proprietà privata, dove il denaro è la misura di tutte le cose, sia ben difficile che mai si riesca a porre in atto un regime politico fondato sulla giustizia o sulla prosperità, a meno che tu ritenga che la giustizia si attui là dove le cose migliori vanno ai soggetti peggiori, o che si instauri la prosperità dove tutte le ricchezze sono spartite fra pochissime persone: e neppure queste possono dirsi pienamente a loro agio quando tutti gli altri sono ridotti alla miseria» (§ 57, p. 146).

Il giudizio sconcertante di Raffaele Itlodeo ha in realtà precisi presupposti nella tradizione giuridica ammessa, con il suo carico di ambiguità, nell'ambito dell'umanesimo cristiano: tra patristica e scolastica, passando per l'autorità indiscussa di Tommaso d'Aquino, non è mai avvenuta

una legittimazione piena e assoluta del diritto di proprietà; il suo *status*, nato «da una convenzione umana» (*Somma teologica*, II-II, q. 66, art. 2), è rimasto quello di un diritto secondario e acquisito, giustificabile come rimedio all'iniquità degli uomini, alla loro indubbia propensione a curare i propri interessi più di ogni altra cosa, comunque subordinato al rispetto di una garanzia incancellabile del diritto naturale, la disponibilità delle risorse della terra per le necessità comuni. Su questo punto, More non poteva incontrare opposizioni di principio e questo spiega, ad esempio, il qualificato intervento a sostegno dell'*Utopia* di un giurista cristiano di altissimo livello come Guillaume Budé, che riconosce negli Utopiani «i costumi e la genuina sapienza cristiana», richiamando l'esempio del comunismo apostolico prescritto da Cristo ai suoi fedeli contro «i cavillosi volumi dell'intero diritto civile e di quello canonico» (*Lettera di G. Budé a T. Lupset del 21 luglio 1517*, aggiunta alla seconda edizione parigina di *Utopia* del 1517, p. 80).

Testi di riferimento fondamentali per tutti sono alcuni passi degli *Atti degli Apostoli* (II, 44-45; IV, 32-37; V, 1-11), in cui, da un lato, viene presentato il modello della prima comunità cristiana di Gerusalemme (dove «tutti i credenti stavano insieme e avevano tutto in comune; vendevano le loro proprietà e i loro beni e ne distribuivano il ricavato fra tutti, secondo il bisogno di ciascuno»), dall'altro si narra la punizione esemplare di Anania e di sua moglie Saffira, colpevoli di aver tenuto per sé, nascostamente, il ricavato della vendita del loro campo, sottraendolo alla comunione fraterna dei beni; anche se la colpa dei due è soprattutto quella di aver mentito, questo passo veniva letto come ulteriore appoggio all'ideale comunitario. Un umanista autorevole e cauto come Erasmo si sente in dovere di ricordare che era stato Aristotele e non Cristo a dire «che non può prosperare lo stato nel quale tutti i beni sono comuni» (*Adagia*, «*Dulce bellum inexpertis*», n. 3001, p. 241). Il contesto è il commento del proverbio «chi ama la guerra non l'ha vista in faccia» (datato 1515), dove l'orrore della violenza ai propri simili culmina nella visione della cristianità lacerata nelle sue membra e nei suoi principî. «Un solo precetto Cristo enunciò come proprio: quello della carità» (p. 235), ricorda Erasmo contro la perversione suprema della guerra tra fratelli di fede; e, proseguendo sul tema: «di che sono piene le lettere di Paolo, se non di pace, di dolcezza, di carità? Di che parla e riparla Giovanni, se non d'amore? e Pietro? e tutti gli altri veri scrittori cristiani?» (p. 237). Se un «extra-terrestre» venisse quaggiù a vedere di persona la civiltà cristiana di cui ha tanto sentito parlare, rimarrebbe esterrefatto, e non solo per la guerra; tutto immaginerebbe, mentre cerca di identificare quella che dovrebbe essere una «città degli angeli», fuorché di doverla riconoscere in «quella che è teatro di tanta sfacciata opulenza, dissipazione, libidine, superbia, dispotismo, ambizione, frode, invidia, ira, discordia, battaglie, guerre, sconvolgimenti – insomma una cloaca di tutti i vizi che Cristo ripudia, cose da Turchi o Saracini, e forse peggio» (pp. 239-41). L'origine del disastro è culturale: «Aristotele ci ha insegnato che la felicità dell'uomo non è perfetta, se non è corredata da un bell'aspetto e da beni di fortuna» (p. 241); il «diritto imperiale romano» ha fatto il resto, insegnando a sostituire l'amore cristiano con la tutela (anche armata) dell'interesse. La visione di un mondo sconvolto dai conflitti di potere apriva così ad Erasmo la via della critica alla proprietà, quanto meno all'accumulo di ricchezza, attraverso cui la chiesa aveva smarrito l'originaria ispirazione comunitaria.

Il consenso teorico tra i giuristi e umanisti cristiani sull'originaria appartenenza comune della terra, dono indiviso di Dio agli uomini, non comportava di regola più di un invito alla carità per i ricchi, più di una deprecazione morale per i cattivi usi della proprietà.

Tornando a More, egli conosceva benissimo le argomentazioni colte che giustificavano come un

ragionevole sviluppo del diritto naturale questa istituzione umana. Sono quelle che Tommaso d'Aquino sintetizza nella *Somma teologica* (II-II, q. 66, art. 2), riproponendo le obiezioni aristoteliche (le stesse cui si riferisce Erasmo) al comunismo platonico (proposte da Tommaso anche nel *Commento alla Politica di Aristotele*, pp. 200-1); le tesi che continueranno a costituire il punto di riferimento di ogni discussione sui meriti (o demeriti) della proprietà.

Le riprende dunque lui stesso, come interlocutore del suo personaggio Raffaele, alla fine del primo libro (*Utopia*, § 60), opponendo alla critica della proprietà di Raffaele i limiti, inguaribilmente privatistici, della natura umana: come sostituire (in un regime comunitario di beni) il pungolo del profitto, sola motivazione efficace per l'operosità umana? Come rendere ognuno sicuro di se stesso, senza lo stabile supporto della proprietà? Come istillare il rispetto dell'autorità e del merito senza disuguaglianza?

La risposta a queste obiezioni, il cuore teorico della proposta di More, anima la descrizione minuziosa delle forme di vita degli Utopiani: un altro modo di essere uomini, di rispondere alle esigenze della produzione, dello sviluppo individuale e delle relazioni civili si delinea a partire dal rifiuto della proprietà come unità di misura di ogni valore. Un modo di vivere che, dice Raffaele, può esser compreso solo da chi lo ha visto o vissuto, e non da chi, dall'interno di un mondo corrotto, non può averne neanche un'idea.

«Non si può vivere bene dove tutto è in comune», aveva detto da buon «scolastico» il personaggio More (§ 60, p. 149). Ma le istituzioni degli Utopiani mostrano com'è possibile organizzare intorno al lavoro un sistema di regole civili più efficace e desiderabile di quelli organizzati intorno alla proprietà: una piccola quota di lavoro necessario (agricolo), estesa a tutti i cittadini, sarebbe garanzia sufficiente per la comune prosperità; per il resto, tutto potrebbe essere affidato allo sviluppo delle inclinazioni individuali, dalle professioni (il secondo mestiere che ciascuno può scegliere) al gioco, dallo studio alle arti, mentre il merito non avrebbe bisogno dei simboli screditati del lusso per essere e sentirsi socialmente apprezzato; addobbarsi d'oro non sarebbe più il segno del potere di grandi uomini, ma il desiderio infantile di mettersi in mostra con ornamenti luccicanti.

Un ambiente armonioso e piacevole, ricco di occasioni di incontro e di iniziativa fornirebbe risposte differenziate alle esigenze più semplici e più complesse degli individui, trasferendo alle azioni e al piacere di vivere il valore improprio attribuito alla ricchezza e ai suoi derivati. Convinti che il fine di tutte le nostre azioni sia la felicità, gli Utopiani sperimentano serenamente l'intera gamma dei piaceri buoni e onesti, che gratificano il corpo e la mente, lasciandoli in pace con se stessi e con i loro simili. Folle sarebbe ai loro occhi praticare quella forma penitenziale di virtù («una virtù ardua e scostante»: § 141, p. 207) che infligge inutili sofferenze, rifiutare la dolcezza del vivere o «disprezzare il dono della bellezza» (§ 163, p. 220). Ma questa stessa gioia di vivere li spinge a rifiutare spontaneamente l'ingiustizia per non «rovinare il piacere altrui» (§ 146, p. 209) e a praticare senza sforzo le virtù civili: proprio dove il bisogno non incalza e non spinge ad occuparsi ossessivamente del proprio interesse (è la tesi paradossale di More), i cittadini amano le istituzioni e «dove di privato non c'è nulla, si occupano sul serio dei pubblici affari» (§ 261, p. 283). Solo qui si può usare davvero «il nome di “repubblica”», conclude «umanisticamente» Raffaele.

More prospettava così un'altra via al dibattito sulla felicità: una visione dell'uomo edonistica e razionale, civile, colta e sensibile alle ragioni dell'individualità, ma rigorosamente sorda a quelle dell'espansione incontrollata degli interessi privati.

2. *Il comunismo di Campanella.*

Vicino ed emulo di More nell'ispirazione platonica e nella prospettiva antiprivatistica di felicità, Campanella non condivide la sua fiducia nell'uomo. Il comunismo della sua *Città del sole* avrà pertanto tratti più duri di controllo sull'uso delle risorse comuni e sulle possibili vie di fuga delle aspirazioni individuali. Lo sradicamento dalla famiglia, l'obbligatorietà delle forme comunitarie di vita, l'uniformità dei percorsi di formazione e la continua supervisione di pubblici ufficiali segnalano la costante preoccupazione di Campanella per la fragilità dei sentimenti sociali, esposti alla tentazione delle passioni e dell'«amor proprio» (p. 11). Il suo ideale di fraternità, ispirato al modello del comunitarismo apostolico (sua fonte principale, accanto a Platone e More) ricalca da vicino la forma di vita monastica di cui aveva apprezzato la serenità, la frugalità, il disinteresse. È ai monaci che pensa quando parla dei cittadini della Città del sole, che amano la patria loro «quanto più sono spropriati».

Una vera amicizia tra gli uomini gli sembra il frutto migliore di una vita da cui è esclusa ogni forma di possesso. Rovescia così anche l'ultimo argomento di Aristotele contro il comunismo di Platone, che renderebbe impossibile l'amicizia negando, con la comunità dei beni, la possibilità del dono reciproco: l'amicizia sarà invece «grandissima» e sarà «bello a vedere» che uomini, privi di proprietà, «che tra loro non ponno donarsi cosa alcuna», si riconoscano come amici «nelle guerre, nell'infirmità, nelle scienze, dove s'aiutano e s'insegnano l'un l'altro» (pp. 11-12). Essi si amano, cioè, nelle azioni, non nelle cose, verso cui non hanno altra propensione che quella del bisogno, qui facilmente soddisfatto.

3. *La redenzione nel progetto politico dei «veri livellatori».*

Lo spostamento della tensione psicologica dalle cose al vissuto, alle persone e alle relazioni affettive è forse la cifra che distingue più profondamente i modelli utopici di felicità da quelli centrati sull'espansione dell'io. Il conflitto che li oppone al sistema di cose presente vuole essere la rivendicazione di un'umanità più profonda e interiore, smarrita nel mondo, ma ancora viva nell'aspirazione dell'anima e pronta a riemergere alla coscienza e ad impegnarsi nella storia.

Agisce a monte il modello del peccato originale, fonte di riflessione agostiniana sulla natura dell'uomo, che addita in una frattura originaria la matrice delle due tensioni divergenti, entrambe figlie dell'amore di sé, destinate a scontrarsi fino alla completa palingenesi dell'umanità. Ogni uomo è Adamo, per un pensatore politico di forte ispirazione religiosa come Gerrard Winstanley. Il cammino degli uomini nella storia ripropone, con l'amore delle cose, lo «spirito egoistico» che determinò la prima caduta e la perdita del paradiso. La carica dirompente di questo pensatore politico, protagonista per un breve momento di una fase cruciale della rivoluzione inglese (1649-52), sta tutta nella proiezione profetica di questa immagine dell'uomo nella lettura della storia e dell'irripetibile occasione offerta dal presente.

Se l'egoismo che governa la terra ha guidato in tempi ormai remoti i conquistatori normanni a espropriare i contadini dei loro comuni diritti sulla terra, la seconda ondata di recinzioni e privatizzazioni (dopo la Riforma) ha chiuso un ciclo della storia, negando ai poveri anche le terre finalmente strappate agli ecclesiastici (*Piano della legge e della libertà*, pp. 95-99). È il momento cruciale di una lotta che l'uomo combatte nella storia contro le sue peggiori tendenze, contro l'Anti-

Cristo che è in lui; è l'occasione di una redenzione, di un nuovo inizio, capace di inaugurare, con la comunità del lavoro, una giusta distribuzione del possesso agli individui e alle famiglie, forme di socialità fraterna, insomma i «mille anni di felicità» della promessa (p. 118-30). Winstanley guida così gli ideali comunitaristi e il profetismo millenarista allo sbocco della moderna lotta politica. Il suo *Piano della legge e della libertà*, dedicato a Cromwell nel 1652, è un lucido documento di analisi delle strutture del potere e della proprietà e della possibilità concreta di invertire la tendenza del privatismo in atto per garantire la priorità politica dell'interesse generale.

4. *Il trionfo della proprietà.*

Winstanley aveva ragione a pensare di essere sul punto di una svolta cruciale della storia: nel giro di pochi mesi, il progetto dei «veri livellatori» viene sconfitto, la rivoluzione inglese consolida i suoi connotati giuridici e politici borghesi. Sul piano teorico, la proprietà privata è investita, a livello europeo, da un importante processo di legittimazione e valorizzazione. Il giusnaturalismo di Grozio aveva fissato (*De jure belli ac pacis*, 1625) la sua origine nei processi evolutivi della storia, relegando la comunità dei beni ad una forma semplice e primitiva di vita umana (come quella ancora riscontrabile tra gli Indiani d'America), riproponibile come valore solo su base volontaristica e per comunità ristrette, come erano state le prime comunità cristiane ed erano ancora, nell'attualità, quelle dei monaci (II, II, § 2).

Sulla stessa onda di Grozio, Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, 1672) se ne discostava soltanto per negare ogni «positività» alla presunta fase della comunità dei beni: l'assenza di tutela, la precarietà del possesso e di ogni appropriazione (non la presenza positiva di forme comuni di lavoro e di fruizione dei beni: IV, IV, 9) caratterizzavano la vita sociale prima che la proprietà nascesse come istituzione civile, per comune consenso. La diagnosi di Pufendorf fissa l'irreversibilità dell'istituzione proprietaria come conquista civile ed è sorprendentemente vicina su questo punto all'analisi con cui Hobbes rompeva gli schemi tradizionali della natura sociale dell'uomo: senza istituzioni che tutelino il possesso, ciascuno è esposto ai desideri e alle strategie di appropriazione altrui e nessun equilibrio (tanto meno quella comunitario) può essere preservato dalla natura appetitiva dell'uomo se non interviene l'autorità di un sovrano (IV, IV, 14).

La paradossale e unilaterale riproposizione hobbesiana dell'uomo agostiniano del peccato, tutto amore di sé, trovava di lì a poco una risposta definitiva nella sintesi di Locke, che, proprio alla proprietà, assegnava, con una radicalità senza precedenti, il ruolo-chiave di principio equilibratore della natura umana: nel «proprio», come aveva già indicato Aristotele, le caratteristiche e i tratti di iniziativa dell'individualità venivano a confluire e a confondersi con il possesso dei beni che ne costituivano il supporto e la proiezione all'esterno. «È indicibile quanto piacere possa dare considerare una cosa come propria» (*Politica*, 1263a40-41); così apriva Aristotele un fondamentale passaggio di elogio della proprietà, come compiuta espressione del giusto amore di sé. Giustificata come frutto del lavoro, all'origine, la proprietà diventava con Locke il sostegno dell'identità personale, la garanzia della libertà e della possibilità di azione, la tutela dalle interferenze del potere politico e dall'invadenza altrui. Corrispondeva, cioè, definitivamente, al diritto di *escludere* altri da qualunque uso possibile dei beni e dell'area di proprietà individuale. In questa forma essa si avviava a diventare il simbolo della libertà dell'uomo moderno, teso a realizzare il suo sogno privato di felicità in un ambiente sociale disposto a dargli la sua discreta approvazione. Dai circuiti più

raffinati della cultura europea si allontanavano i fantasmi del comunitarismo e del millenarismo, restando ad alimentare qualche fantasia letteraria.

5. *Isole del sogno e veri selvaggi.*

Alle soglie del XVIII secolo, mentre maturano i parametri d'identificazione dell'uomo moderno, confluendo nel modello dell'individualismo espansivo, padrone di sé e del proprio destino, la possibilità di un'altra antropologia si fa strada attraverso le maglie larghe dell'utopismo letterario e dei racconti di viaggio.

Un immaginario geografico fatto di «isole» di umanità si era sviluppato tra la realtà dei viaggi nel nuovo mondo e la finzione dell'incontro, casuale e ravvicinato, con forme di vita sociale profondamente diverse da quella europea. Tra i Sevarambi di Denis de Veiras (*Storia dei Sevarambi*, 1679) e la Salento di Fénelon (*Le avventure di Telemaco*, 1699), tra la discussa esperienza delle *reducciones* gesuitiche in Paraguay (tra i Guaraní, alla ricerca della «terra senza il male») e l'incontro del barone di La Hontan con gli Uroni del Canada (*Dialoghi con un selvaggio*, 1703-705), il modello europeo dell'uomo civile comincia ad essere sottoposto a confronto e verifica, mentre nell'idea del «selvaggio» si polarizza il sogno di una via d'uscita dal malessere della civiltà. Perfino Montesquieu si fa sedurre dall'idea che, per raddrizzare le storture europee e anche solo per visualizzarle, occorra uno sguardo a distanza, in qualche modo più ingenuo e più penetrante; così i suoi Persiani si raccontano come un popolo di Trogloditi sia pervenuto in modo esemplarmente semplice a conquistare le regole della convivenza civile (*Lettere persiane*, 1721, XI-XIV).

Le lacerazioni prodotte in Europa dai processi di accumulazione della ricchezza e la durezza delle condizioni in cui la maggior parte degli uomini lottava per l'esistenza (piuttosto che inseguire la felicità) inducevano a coltivare con maggiore serietà le risorse dell'immaginazione espresse dal genere utopico e a farne uno strumento più preciso e tagliente di denuncia. Così, recuperando lo spirito quasi profetico dell'*Utopia* di More, che aveva visto all'origine la carica distruttiva del fenomeno privatistico rispetto alle relazioni sociali tradizionali, gli utopisti radicali del '700 si dispongono a combattere sul terreno dell'antropologia le ragioni della civiltà.

Non sarà d'altra parte solo l'idea dell'«isola che non c'è» a dare forma letteraria al revisionismo antropologico. La stessa tensione andrà a riversarsi in modelli di legislazione futura e in analisi della natura umana aperte a progetti di sviluppo storico alternativo. Utopico è soprattutto lo spirito oppositivo che anima la ricerca di una via di fuga dallo stato di cose presente, dal vincolo che esso sembra rappresentare come esito necessario del cammino della civiltà.

Non si trattava soltanto di ricorrere, come da sempre facevano i moralisti, alla dottrina sociale della chiesa o alla più moderna teoria della *bienfaisance* per trovare correttivi ai vizi della società opulenta. Per i pensatori radicali del '700 bisogna rendere visibile la possibilità di un altro inizio, di un'altra storia, di un'altra civiltà.

L'opera di More aveva già suggerito l'idea di uno sviluppo storico alternativo postulando l'antichità di Utopia (*Utopia*, § 63) e la sua capacità di assimilare, all'interno del proprio sistema di regole, gli aspetti tecnici del progresso conseguiti da altri popoli. Si tratta ora di sostenere la durezza del confronto teorico con la cultura dell'amore di sé, in cui si rispecchia la raffinata società del XVIII

secolo.

Le ragioni del lusso, brillantemente difese dalla *Favola delle api* di Mandeville, vanno contestate alla radice, decostruendo la logica interna dello sviluppo civile e sezionando analiticamente gli aspetti identificabili come progresso. Cruciale è la risposta ad alcune questioni di fondo: a quale stato (naturale) o serie di eventi si può far risalire l'origine della civiltà? È possibile azzerare le componenti negative dello sviluppo, risalendo al punto in cui è stata innestata la tendenza degenerativa? L'esperienza storica dell'umanità ha un valore positivo per la coscienza del presente e la prospettiva del futuro?

La denuncia della degenerazione dell'uomo civile, che animerà la lunga polemica sul lusso, assume due poli di riferimento principali: 1) la naturalità dell'uomo, rintracciabile con operazioni analitiche razionali, al di qua della sua forma deviata, e «provata» dall'esempio di popoli reali, come gli uroni o i tahitiani, selvaggi e felici; 2) le repubbliche antiche e il loro modello di civismo, valido controesempio per la dissoluzione delle virtù pubbliche nella società dell'egoismo competitivo.

Il confronto parte, comunque, obbligatoriamente, dal modello di uomo dell'antropologia moderna matura: un soggetto individuale autonomo, dotato dei caratteri progettuali positivi e del diritto alla felicità che la sua natura gli prescrive come meta.

Dove può aprirsi lo spazio di un'alternativa?

Il cuore della questione è l'identità del soggetto umano. Per la maggioranza degli intellettuali del '700 laico e illuminista, la proprietà è saldamente collocata tra gli elementi costitutivi dell'identità individuale, al centro del sistema di autoriferimento dell'amore di sé; essa è (alla Locke o alla Pufendorf) l'inseparabile supporto civile e giuridico della coscienza di sé, della libertà d'azione, della possibilità di essere felice di un uomo, irrinunciabile anche quando se ne rifiutano le inique implicazioni.

Poche e isolate esperienze di pensiero, controcorrente rispetto ai flussi dominanti, propongono l'idea di dissociare dalla proprietà la formazione del soggetto umano, valorizzando il ruolo delle relazioni intersoggettive nella costruzione dell'identità personale. Da questo punto di vista, l'opera più complessa, in direzione di una fondazione antropologica alternativa, è quella di Rousseau, frontalmente rivolta a contestare come una perversione la coscienza di sé dell'uomo proprietario.

A partire dal *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, l'antropologia di Rousseau segue un assunto psicologico di fondo: lungi dal conferire stabilità e sicurezza, la proprietà produce nella coscienza una dissociazione tra essere e apparire, dislocando all'esterno, nell'immagine pubblica della propria persona, i simboli di valore e di merito da cui dipende l'autostima. «Essere e parere diventarono due cose del tutto diverse e dalla distinzione scaturirono il fasto imponente, l'astuzia ingannatrice e tutti i vizi che ne formano il corteo ... Concorrenza e rivalità da un lato, conflitto di interessi dall'altro e, sempre, il desiderio nascosto di fare il proprio interesse a spese degli altri. Tutti questi mali sono il primo frutto della proprietà e il corteo inseparabile della disuguaglianza nascente» (*Discorso sull'origine della disuguaglianza*, pp. 184-85).

Il culto dell'apparenza nella società privatistica segna il primato della vanità tra le passioni dell'uomo civile, chiudendo e perfezionando il circuito dei vizi di più antica tradizione: avarizia, ambizione di potere, invidia. Tutto ciò, allontanando l'individuo da un rapporto affettivo spontaneo con i suoi simili e dalla trasparenza nel rapporto con se stesso, lo rende, oltre che cattivo, irrimediabilmente infelice, incapace di amarsi e di godere della sua intimità.

La strada che Rousseau sceglie per restituire all'uomo la possibilità di essere felice in società è quella della ricomposizione voluta e consapevole del rapporto intersoggettivo, sulla base di un mutuo e rispettoso riconoscimento di dignità; il *contratto sociale*, che dovrebbe garantire un nuovo inizio nella storia sociale dell'uomo, passa così per un deciso ridimensionamento del valore della proprietà (legittima solo come garanzia civile minimale di autonomia) e per un investimento affettivo sul bene delle istituzioni, che dovrebbe inserire organicamente l'io individuale nella dimensione intersoggettiva del *moi commun*.

Nella prospettiva antiprivatistica e, in qualche modo, comunitaria, altri lo precedono e lo affiancano, con premesse ed esperienze culturali molto diverse.

6. Meslier: un curato di campagna, ateo e comunista.

In ordine di tempo, è Meslier a lanciare il sasso nello stagno con un messaggio provocatorio *post mortem* (muore nel 1729), che rivelava in lui, oscuro parroco delle Ardenne, il primo ateo comunista della cultura europea moderna. Nelle sue pagine di infiammata denuncia convergono due tradizioni assolutamente separate prima di lui: quella dell'ateismo libertino erudito (dottrina segreta di una minoranza aristocratica) e quella del comunismo religioso, che si rifaceva alle fonti e allo stile di vita dei primi cristiani. L'uso moderno dei principî di analisi materialistica e razionale (desunto in gran parte da un cartesianesimo depurato dalla metafisica dualistica) fornisce però all'elaborazione di Meslier una forte autonomia rispetto al sogno cristiano del paradiso in terra ed è difficile considerare la sua proposta una forma di millenarismo secolarizzato; la sua figura paradossale e inclassificabile appare piuttosto emblematica dell'utopismo politico moderno, aperto ormai alla ricerca di referenti sociali reali, al di là del dibattito tra chierici, in qualche modo integrati nelle strutture istituzionali del potere.

Isolato culturalmente, non solo rispetto ai circuiti tradizionali dominanti, ma anche rispetto a quelli della controcultura laica, Meslier non sarà oggetto di una «congiura del silenzio» (come più tardi Morelly e Dom Deschamps) o di una critica feroce (come Mably e Rousseau), ma usato strumentalmente (da Voltaire e d'Holbach) per il suo «esemplare» anticlericalismo, mentre le tesi più dirompenti del suo *Mémoire*, estranee al nuovo ecumenismo dei Lumi, venivano oscurate dai tagli editoriali e per lungo tempo rimosse.

Il *Testamento* di Meslier (come venne chiamato l'estratto che Voltaire ne fece pubblicare nel 1764) doveva apparire una denuncia dall'interno dei vizi della chiesa e una critica deista alle assurdità della dottrina cattolica, tanto più convincenti come opera di un povero parroco di campagna, inchiodato al suo ruolo in una cornice di iniquità. In realtà, le accuse formulate da Meslier alle strutture di potere, che includono la Chiesa, si muovono nella prospettiva assai più ampia di un odio radicale, ma non ingenuo, per l'intero sistema di abusi di cui era stato testimone e oppositore, per quanto possibile. I *philosophes* alla Voltaire o alla d'Holbach non avevano di che rallegrarsi: l'attacco è ai fondamenti giuridici e sociali della proprietà non meno che all'assurdità dei privilegi ecclesiastici e delle convinzioni religiose. Tutti coloro che ricavano in qualche modo benefici dalla «detestabile politica degli uomini» (*Introduzione*, I, p. 10) sono, per Meslier, complici di un sistema di potere che viola l'uguaglianza naturale (*Primo abuso*, § 42), nega ogni criterio di merito e di utilità privilegiando i fannulloni, «*gens fainéans*» (*Secondo abuso*, § 44, pp. 29-31), con particolare riguardo alle gente di chiesa e ai monaci (*Terzo, Quarto, Quinto abuso*, §§ 45-47, pp. 31-60).

Meslier non invoca una metafisica alternativa per giustificare il suo senso della comunità, anche se le sue tesi sono apparse agli studiosi vicine a Spinoza e più ancora a Malebranche e a Leibniz; adotta semplicemente il principio materialistico del diritto alla vita, facendone scaturire un criterio distributivo egualitario nell'ambito della comune dignità di chi lavora insieme. Il modello della comunità rurale, che ancora conservava un sentimento molto forte dei diritti sociali tradizionali, gli fornisce la prospettiva generica di una società fraterna, risanata dall'ingiustizia e dall'ineguaglianza, dove la «pace», la «bontà d'animo», l'«equità», la «verità», la «giustizia» saranno «fonti inestimabili di beni e di felicità» (*Introduzione*, I, p. 6).

La parte più paradossale ed eversiva del suo messaggio sta forse nel ribaltamento di ruolo che egli propone ai preti, rispetto al compito di difesa dell'ordine costituito che è stato loro assegnato: più vicini ai dannati della terra, essi devono «sottrarre agli abusi (*desabuser*) i popoli e cercare di liberarli dal tirannico dominio dei ricchi, dei nobili e dei grandi della terra, nonché degli errori e delle vane superstizioni delle religioni» (*Lettera ai curati*, III, p. 189). Il messaggio è esplicitamente rivolto a rimpiazzare il profetismo e l'inutile attesa dei semplici: «Da molto tempo, signori, queste pretese profezie avrebbero dovuto compiersi» (p. 193). È tempo, ora, di stare, semplicemente e concretamente, dalla parte di chi ha ragione.

7. Morelly: un illuminista contro la proprietà.

Autore di un'utopia, *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade* (1753), di un *Codice della natura* (1755) e di altre opere minori pubblicate anonime, emarginato e rimosso dai *philosophes*, Morelly è stato così completamente espunto dalla storia della cultura che la sua identità resta per noi un assoluto mistero, a dispetto della coerenza del suo lavoro sull'uomo.

Sulla base di un'antropologia rigorosamente sensista e empirista di matrice lockeana, Morelly sviluppa dapprima un disegno di integrazione dell'interesse individuale nell'ambito utilitaristico della compatibilità sociale. L'influenza di Pope lo spingeva a valutare ottimisticamente le possibilità evolutive dell'amore di sé in direzione del bene sociale, anche se almeno due punti risentono, nelle sue prime opere, di una formulazione troppo vaga: il perché della degenerazione dell'equilibrio sociale delle origini in contrapposizione di interessi e disuguaglianza (*Essai sur le coeur humain*, 1745, cap. IV, p. 194-95); il punto di presa, su cui far leva, per una correzione educativo-legislativa delle tendenze degenerative in atto (pp. XX-XXII).

Nelle sue opere più mature, e soprattutto nel *Codice della natura*, avviene una svolta decisiva di prospettiva e di analisi. Morelly modifica apparentemente di poco lo schema dell'amore di sé come tensione originaria e dominante, ma alcune piccole differenze interpretative in merito all'esperienza del soggetto umano lo portano a dare una versione completamente rovesciata dei fondamenti della civiltà.

L'uomo non è, né all'origine, né in seguito, un essere autosufficiente. La natura sembra aver fatto sí che i nostri bisogni «eccedessero sempre, anche di poco, i limiti del nostro potere» (*Codice della natura*, p. 78). Come i fautori del calcolo razionale degli interessi, Morelly individua in questa debolezza la matrice della «socialità», ma la via che porta allo sviluppo del sentimento sociale è, ai suoi occhi, più complessa, pur restando interamente spiegabile sul piano dell'esperienza. L'uomo naturale, e così ciascuno di noi da bambino, parte da una condizione di completa «indifferenza»,

interrotta solo dall'insorgere di bisogni che attivano l'attenzione e la coscienza. Fin qui nulla turba lo schema ormai classico dell'amore di sé. Ma il fatto che altri ci soccorrano nello stato di bisogno dà una svolta ai nostri originari schemi mentali. «Desideri e inquietudini, causati dalla distanza momentanea di un oggetto capace di soddisfarli» generano una sorta di «attrazione morale», cioè «un' *affezione benefica* per tutto ciò che allevia o soccorre la nostra debolezza» (p. 78). L'inquietudine del desiderio, divenuta una modalità psicologica di risposta, si rivolge allora *a chi* è in grado di dare soccorso, l'attenzione si sposta dagli oggetti ai soggetti e produce lo schema affettivo che si imprime in modo indelebile nella memoria più arcaica della nostra esperienza. Chi si occupa di noi, nel corso di questo periodo relativamente lungo di debolezza, è il maestro del «felice tirocinio» (p. 138) da cui si svilupperà la prima delle nostre idee morali, l'idea di *bienfaisance*. L'essere umano indifeso «non sa ancora cosa possa nuocergli e, al contrario, si vede frequentemente soccorso da coloro che gli hanno dato la luce o che gli stanno intorno; le loro premure e carezze, i loro vezzeggiamenti sono per lui continue lezioni d'amore. E l'amore non è forse il principio di ogni *bienfaisance?*» Certo, bisogna che egli inverta la direzione del sentimento e da protetto si trasformi in protettore. La psicoanalisi potrebbe aiutare Morelly a sostenere che, attraverso l'amore ricevuto, il soggetto diventa capace di amare, trasferendo sull'altro una parte dell'amore che ha per se stesso e costruendo in tal modo il prototipo di tutte le successive proiezioni affettive. Ma questa incursione intuitiva nelle dinamiche inconscie dell'esperienza primaria gli basta per fissare un punto di grande importanza: le esperienze d'amore *precedono* quelle negative del danno che si può ricevere da altri, e, quindi, anche lo sviluppo della diffidenza cautelativa che i teorici dell'amore di sé pongono alla base del calcolo razionale (non faccio danno ad altri per evitare che altri lo facciano a me). Il bambino non sa ancora cosa possa nuocergli, sottolinea Morelly; la modalità della fiducia, scaturita dal sentimento positivo dell'interdipendenza, è dunque più profonda delle successive esperienze di contrasto e competizione. A questa struttura primaria di formazione antropologica Morelly affida «il sentimento, per così dire, *innato* di *bienfaisance*» (p. 145), cioè tanto radicato da apparire inattaccabile alle esperienze negative che lo spingeranno, nella maggior parte dei casi, ai margini della coscienza. Esso resta la «voce interiore della natura» dentro di noi, «benché ridotta tra gli uomini all'indifferenza».

Nello stesso contesto, Morelly fa l'ipotesi di una «età dell'oro» dei popoli, in cui la felice innocenza dell'infanzia abbia avuto modo di consolidarsi nei rapporti sociali, magari per molti secoli, prima di corrompersi. Non è molto importante che questo sia avvenuto realmente. L'età dell'innocenza avrebbe comunque dovuto cedere, per eccesso di ingenuità e di imprevidenza, agli effetti corruttori della parte «Hyde» dell'amore di sé. Le leggi e le istituzioni educative della società futura, cui Morelly affida la proiezione realistica della sua utopia, sapranno metabolizzare il percorso per prove ed errori delle istituzioni storiche in un sistema di prevenzione che impedisca alle tendenze competitive e possessive dell'uomo di svilupparsi. Ma tutto ciò sarà possibile (è, cioè, pensabile razionalmente) solo perché la nostalgia del paradiso, il sogno sentimentale di una comunità felice, ha radice profonde nelle disposizioni affettive di ogni essere umano. Chi trova tutto ciò chimerico, sottolinea Morelly, manifesta soltanto l'interesse a mantenere la sua posizione, unilateralmente soddisfacente, nelle attuali condizioni di iniquità. Se non si rimuovono le cause per cui l'uomo appare nelle società civili «accidentalmente o condizionatamente malvagio» (p. 145) è inutile discettare sul *male morale* (p. 144). L'uomo hobbesiano si rigenera continuamente dai meccanismi sociali di esclusione che alimentano il senso di precarietà e il bisogno di prevaricare, se

non si interviene in modo preventivo (p. 85).

«Abolite la proprietà, lo ripeto senza posa, e annullerete per sempre i mille inconvenienti che spingono l'uomo a eccessi disperanti» (p. 145). Morelly si contrappone frontalmente tanto al moralismo ottimista quanto a quello fustigatore dei realisti «cattivi». Dagli antichi ai contemporanei, tutti i sostenitori della tesi che l'uomo nasce «vizioso e cattivo» (p. 74) o che è, in qualche modo, indotto dalla «costituzione stessa del suo essere» a diventare perverso, hanno preferito ad un'analisi seria delle cause «rigettare tale responsabilità sulla natura» (p. 75). Morelly si stupisce di come anche i più antimetafisici dei pensatori abbiano potuto ritenere che l'uomo fosse «provvisto di una dose adeguata di vizi uniti ad alcune virtù *innate*», pur di non vedere come le istituzioni civili abbiano reso impossibile la manifestazione del più naturale dei sentimenti: il desiderio di esistere. L'educazione alla virtù è così costretta a prendere le «lugubri tinte» di una «triste morale», che ha il suo presupposto in una condizione di guerra, mascherata da «virtù fittizie» (p. 76).

L'innaturalità dell'educazione conferma la perversità dell'ordine sociale esistente, un ordine fondato sull'esclusione, che uccide le relazioni affettive di riconoscimento e soccorso reciproco cui gli uomini naturalmente aspirerebbero. Morelly sembra contestare dall'interno il programma educativo lockeano: al teorico della proprietà come diritto naturale appariva necessario insegnare ai bambini a dividere, a comprendere poi la distinzione del mio dal tuo, per instillare il senso razionale del limite ed ottenere un comportamento socialmente accettabile (Locke, *Pensieri sull'educazione*, § 110). Ma perché insegnare a ragionare in termini di proprietà invece che dare spazio a un sentimento che ha un'origine così naturale? L'ipotesi di Morelly capovolge il problema: il bambino non è un piccolo mostro di egoismo, naturalmente predisposto alla prevaricazione, cui bisogna insegnare a contenersi nei limiti del proprio; nella natura tutto è predisposto perché egli sia spinto a percepire «la parità dei sentimenti e dei bisogni» e a mantenere «la reciprocità di aiuti e gratitudine» (p. 80). Di qui il progetto di un'educazione al «bene comune», unico concetto accettabile di «probità naturale» (p. 83), che dovrebbe bandire «ogni idea di proprietà» e di «rivalità» nell'uso dei beni (p. 86). In questo senso vanno tutte le disposizioni contenute nel «modello di legislazione conforme alle intenzioni della natura», in particolare le leggi sull'educazione (pp. 190-94).

Il *Codice della natura*, che Morelly ha concepito come sostegno all'utopia comunitaria della *Basiliade*, delinea così, geneticamente, i tratti di un'altra antropologia e la possibilità di un'altra storia, il cui esito è la conquista del paradiso perduto e la sua consapevole protezione.

Il desiderio di essere felici deve essere considerato «un effetto della nostra sensibilità» (p. 152) ed è nella storia della nostra esperienza sensibile che possiamo trovarne la chiave. Se «l'uomo vuole essere felice sempre e infallibilmente», «la sua impotenza l'avverte però di continuo che non può esserlo senza ricevere soccorsi» (p. 152). Ora, poiché nell'infanzia ha sperimentato il bene del soccorso, egli sa che «la *bienfaisance* è il primo e più sicuro mezzo della sua felicità presente» e, riconoscendo l'analogo desiderio degli altri, può dire a se stesso: «se vuoi essere felice, sii benefico». Morelly può così concludere che «nell'ordine naturale l'idea di *bienfaisance*, attiva o passiva, precede ogni altra idea, persino quella di divinità» (p. 153); e che anzi, in una prospettiva deista, «quest'idea è l'unica ad innalzare gli uomini all'idea di Dio, più ancora e più sicuramente che lo spettacolo dell'universo». Piuttosto che insegnare a ciascuno il limite del proprio e il divieto di nuocere, l'educatore e il legislatore dovrebbero costruire insieme le pratiche sociali del sostegno reciproco, per conservare negli uomini l'idea di *bienfaisance*, sbocciata nel piccolo paradiso affettivo dell'infanzia.

8. *Dom Deschamps: un monaco benedettino materialista e anarchico.*

L'immaginazione utopica piú radicale e distruttiva nei confronti della civiltà appartiene al monaco benedettino Dom Deschamps, che apparve a Diderot uno stupefacente connubio di anarchismo e di innocenza, mentre, sforzandosi di trovare «nell'ordine eterno della natura una sanzione alle leggi» attaccava con bonomia «tutto ciò che c'è al mondo di piú riverito» (*Lettera a Sophie Volland dell'11 settembre 1769*, p. 322).

La soluzione dell'enigma metafisico, cui Dom Deschamps si sforza di guadagnare proseliti tra i grandi intellettuali illuministi del suo tempo (Rousseau e Diderot, ma anche Voltaire, Helvétius, d'Holbach e d'Alembert, oltre la cerchia ristretta di aristocratici marginali che lo accoglie nel castello degli Ormes), è lo strumento teorico per destrutturare il fondamento di ogni ordine giuridico produttore di differenze e di gerarchie e, con ciò, della generale infelicità degli uomini. Non ci sarebbe bisogno dell'enunciazione della verità metafisica, se gli uomini non vivessero in uno stato che rovescia il principio della loro natura, imprigionandoli in una forma di coscienza distorta dei loro bisogni e dei loro desideri: il male morale indotto dallo «stato sociale» («stato della disunione nell'unione»), che è la seconda forma di vita degli uomini dopo lo «stato selvaggio» («stato della disunione senza unione»), può essere riassunto nelle due voci «disuguaglianza» e «proprietà», fondamenti dell'ordine per chi vive immerso nella deformazione civile, matrici di ogni errore per chi decifra profondamente la natura dell'uomo.

I *philosophes* hanno rischiarato solo a metà la coscienza del secolo criticando il dogmatismo religioso, che è soltanto un aspetto della tirannia del potere fondato sulla proprietà (*Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, p. 243); per la rigenerazione dell'uomo occorre la distruzione completa dello stato giuridico, fondamento comune anche delle idealizzate repubbliche antiche, che ha raggiunto nelle condizioni di iniqua opulenza contemporanea il suo vero punto critico.

Il sistema a tre stadi, impostato su un'idea di superamento che valorizza l'esperienza critica della storia, individua in uno «stato dei costumi» («stato dell'unione senza disunione») la meta di un ideale ricongiungimento alla naturalità antropologica. Se tra lo stato selvaggio e lo stato sociale il passaggio è stato determinato dalla forza e non dal diritto («il solo uso del bastone è stato sufficiente»: p. 204), si può dire tuttavia che esso ha rappresentato a suo modo un progresso: l'errore o il peccato originale, che ci ha precipitati nella condizione innaturale della disuguaglianza, ha lavorato sotterraneamente «alla felicità degli uomini» (p. 203), producendo la consapevolezza necessaria a superare l'iniquità e a tutelare come un valore l'uniformità naturale.

Il faticoso cammino dell'uomo ha inizio da una caduta necessaria e inevitabile: la disuguaglianza fisica, irrilevante in una situazione primitiva e poco organizzata, si consolida in disuguaglianza morale quando si sviluppano rapporti di confronto e di potere nella produzione accresciuta di beni e poi nella loro distribuzione disuguale: «È alla disuguaglianza fisica, che appartiene all'essenza delle parti del Tutto, dell'universo considerato relativamente a ciò che lo compone; è all'ascendente del forte sul debole, dell'abile sul meno abile che il nostro stato sociale deve la disuguaglianza morale o sociale che lo costituisce» (*Chaînes des vérités développées*, pp. 110-11). Il sistema della proprietà potrebbe apparire come un rimedio alla possibilità della sopraffazione, generata dalla disuguaglianza fisica; in realtà il suo solo valore positivo consiste nell'esperienza dell'iniquità, che, unita alla comprensione metafisica dell'inconsistenza delle differenze, può restituire l'uomo a se stesso.

La felicità possibile non appare così prerogativa di uno stato selvaggio di innocenza, ma conquista

consapevole di una coscienza transitata per il malessere della civiltà. Dom Deschamps ripone una straordinaria fiducia nel disvelamento metafisico, che permetterà a pochi uomini illuminati di guidare il genere umano alla salvezza, pur disprezzando profondamente la cultura come valore in sé. La vanità del sapere potrà essere abbandonata al suo destino quando nessuno avrà più bisogno di sentirsi più intelligente degli altri per essere felice.

A indagare più da vicino i termini della ricetta di Deschamps, il punto decisivo appare il rifiuto non solo della proprietà, ma dei processi di differenziazione da cui scaturisce l'identità individuale. Il «grande Tutto», in cui consiste il segreto della metafisica e dell'antropologia, prescrive di ignorare le differenze tra le parti e di sostituire una logica di coesistenza interattiva al consolidamento artificioso delle individualità nelle gerarchie sociali di valore (*Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, pp. 245-49). Una estrema differenza ci sarà piuttosto tra gli uomini attuali e quelli dello stato morale dei costumi, che manifesteranno l'uniformità della loro natura, non appena rimossi gli elementi sociali che producono l'individuazione. La cultura, le scienze, le arti inutili, orpelli esteriori della coscienza ipertrofica dell'io sparirebbero d'incanto; anche il linguaggio (che tanto ha dato da pensare ai filosofi irretiti dalla sua falsa complessità) subirebbe un radicale ridimensionamento, una volta riportato alla semplicità dei sentimenti naturali e al minimo vitale del bisogno di comunicare (*Observations morales*, p. 309). Così tutto ciò che produce artificialmente il connubio tra identità e proprietà sparirebbe, a partire dai bambini: «Se i nostri bambini sono invidiosi, gelosi e proprietari, il motivo è che essi nascono da padri e madri che lo sono, e in uno stato sociale che lo vuole» (p. 289).

La percezione individualistica di sé è, in sostanza, per Deschamps, alla base di una distorsione profonda della coscienza: enfatizzando le proprie differenze, gli uomini hanno perduto la capacità di avvertire l'armonia e l'accordo tra le parti, che è sempre presente, come per effetto di un senso metafisico, accanto alle percezioni sensoriali distinte, determinando l'attrazione estetica e morale per tutto ciò che ha caratteri di organicità: «I sensi di armonia e di accordo, i sensi metafisicamente presi, sono l'armonia e l'accordo di tutto ciò che esiste. Essi non ci danno ciò che appare, alla maniera in cui ciascuno dei nostri sensi ce lo dà, ma quello che è; ed essi non ci danno altro che ciò che sono, ciò che noi siamo in ciò che abbiamo di rigorosamente comune con tutti gli esseri, in ciò che esclude ogni differenza tra essi e noi» (*Précis en quatre thèses*, nota k, p. 127). «Se noi pensassimo, malgrado il *moi* apparente che ci distingue dagli altri esseri, che noi siamo delle componenti di tutto ciò che esiste di sensibile, che noi siamo legati a tutto, che noi non facciamo che un'unica cosa con il tutto, per quanto separati da tutto in apparenza, cesseremmo di ravvisarci come altrettanti esseri interamente distinti gli uni dagli altri» (*Observations métaphysiques*, p. 384). Contro il *moi* vale la prospettiva di felicità aperta alle pratiche dell'istinto e della naturale socievolezza, in una cornice di totale appartenenza, senza gerarchie, né leggi, né padroni: «Ogni uomo, come ogni altro essere fisico, è più o meno centro, più o meno *milieu*, e tende sempre a far concludere tutto in lui, a essere il centro, il *milieu* di tutto, a essere *il Tutto*; ma la sua tendenza non può volgersi a renderlo perfettamente e stabilmente felice nello stato sociale se non nella misura in cui essa non faccia ostacolo alla stessa tendenza che è nei suoi simili; nella misura in cui egli si possa unire con essi per fare della sua tendenza particolare, e della loro, una tendenza comune, come essa esiste magicamente nella natura, i cui oggetti saranno gli stessi, lungi dall'essere differenti quanto lo sono nei nostri costumi attuali. La sua tendenza, allora, si rafforzerebbe con quella dei suoi simili e non si contrasterebbe e indebolirebbe continuamente da sola, come avviene sempre nel

nostro disgraziato stato giuridico» (*Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, p. 247).

Questo tipo di paradiso riuscì ad affascinare, per un breve momento, anche l'iper-individualista Diderot, colpito dallo spirito dissolutorio del sistema. Ce n'è forse una traccia nella sua revisione razionale del sogno di Tahiti, che aveva sedotto molti e faceva discutere, come modello alternativo di felicità. Diderot fornisce una chiave per decifrare il segreto della libertà amorosa dei Tahitiani: una strategia eugenetica, secondo la quale le donne sarebbero incaricate di scegliere i partner migliori, per garantire una numerosa, robusta e ben dotata figliolanza al gruppo. Così facendo, Diderot accettava forse il suggerimento di Deschamps a cercare la felicità nella logica unitaria e uniforme del Tutto, dove gli aspetti istintuali troverebbero immediata e completa soddisfazione; ma *normalizzava* anche quel sogno, riportandolo ad una logica assai poco affettiva di interesse.

9. Mably: un pericoloso comunista perbene.

Lo slancio utopico dell'abate Mably (fratello del più noto filosofo «sensista» Condillac), interlocutore a suo agio tra intellettuali e politici di alto livello, apparve ai contemporanei decisamente meno pericoloso di altri e, tra i rivoluzionari francesi, fu apprezzato soprattutto dai più moderati (girondini e termidoriani). Solo l'associazione stretta a Rousseau per la critica alla libertà di arricchirsi dei moderni (sottolineata da Benjamin Constant) e l'apprezzamento dei sovietici, che hanno visto in lui un precursore del comunismo, hanno potuto trasmetterne l'immagine di un pericoloso eversore.

In realtà nei suoi testi si trova, accanto alla denuncia del male radicale della proprietà e al netto rifiuto della sua giustificazione come diritto naturale, solo l'alternativa *teorica* della comunità dei beni e la realistica accettazione di progetti molto meno ambiziosi di riforma politica. Assai netta appare, certo, la denuncia del rapporto di necessaria complementarità tra opulenza e miseria. Nella sua prima opera rilevante, *Dei diritti e dei doveri del cittadino* (1758, ma pubblicata solo nel 1789), il protagonista racconta di come sia giunto a comprendere, attraverso il dialogo con un anomalo Milord inglese, il segnale di iniquità profonda celato nella straordinaria bellezza dei giardini di una residenza reale; di quel lusso avrebbe dovuto arrossire come di una vergogna nazionale, di fronte allo sguardo di uno straniero, pensando alla spoliazione dei contadini che lo ha reso possibile («Prima lettera», pp. 56-57).

Il rifiuto dello stato di cose presente lo porta a risalire al fondamento storico-giuridico della proprietà privata come matrice di una creazione irreversibile (ma non necessaria) della natura umana, attribuendole classicamente il ruolo di vaso di Pandora dei mali, che altri avrebbero chiamato peccato originale («Quarta lettera», p. 130). Qui i richiami umanistici si arricchiscono con la scelta privilegiata delle repubbliche antiche, della virtuosa ed egualitaria Sparta, di Licurgo e di Platone, legislatori inflessibili nella realtà o nel sogno. La scelta e l'uso del modello antico sono assai significativi per comprendere l'intenzione morale che lo anima: la degenerazione che maggiormente preoccupa Mably è la scomparsa nel lusso delle virtù civili, sostituite dal dilagare dell'avidità e dell'ambizione. L'abate le considera non figlie naturali dell'amore di sé (che resta la disposizione fondamentale dell'uomo, aperta a diverse possibilità di sviluppo), ma frutto della deviazione impressa alla natura umana dall'istituzione proprietaria.

L'alternativa seria, una nuova storia a partire dalla comunità dei beni, appare subito come un sogno impossibile del sentimento. «Non ce la faccio più, ma mantenete il segreto», sbotta Milord

dopo la critica agli effetti nefasti della proprietà, «voglio farvi una confidenza su una delle mie pazzie. Non leggo mai la descrizione di un viaggiatore in un'isola deserta, il cui cielo è sereno e le cui acque sono salubri, senza essere preso dal desiderio di andarvi a costituire una repubblica dove, tutti uguali, tutti ricchi, tutti poveri, tutti liberi, tutti fratelli, la nostra prima legge sarebbe di non possedere nulla di proprio» (p. 132). Ma, all'idea di partire davvero commenta malinconicamente: «Siamo giunti ad una tale corruzione che la più grande saggezza deve sembrare la più grande pazzia, e lo è in realtà» (p. 134). Ciò non significa che abbiano ragione tutti coloro che, a partire da Aristotele, hanno sostenuto l'impraticabilità del sistema comunitario per i suoi effetti demotivanti sull'iniziativa individuale. Gli uomini non hanno soltanto la «passione» della proprietà; «l'amore per la gloria e per la considerazione» potrebbe supplire efficacemente l'avarizia come spinta all'impegno nel lavoro comune, se la società si desse la pena di premiare i cittadini più animati da spirito di appartenenza (p. 133). Lo sbocco meritocratico della virtù civile, che tanto lo avvicina alla soluzione repubblicana di Rousseau, è quanto Mably attinge all'esempio degli antichi, riproponendo più volte il modello spartano, quello platonico e perfino quello egiziano come soluzioni alternative al dilagare del privatismo. Con intensità emblematica i *Dialoghi di Focione* (1763) collegano la finzione utopica con il mito dell'antichità (pp. 255-56).

Il suo affondo più riuscito Mably lo realizza però attaccando il nesso tra individualità e proprietà, riproposto con forza, dopo Locke, dai fisiocratici suoi contemporanei. La tesi che la proprietà fondiaria e la proprietà mobiliare debbano costituire un tutt'uno con la proprietà della persona, risultando pertanto tutte e tre naturali e irrinunciabili, è destrutturata tecnicamente dall'interno, con argomenti giuridici e storici (*Dubbi sull'ordine naturale delle società*, 1768, II, p. 43): nulla fonda la pretesa evidenza razionale del nesso e la supposizione di naturalità; al contrario, l'ignoranza della proprietà fondiaria da parte di popoli felici come gli Irochesi e gli Uroni, l'esperienza felice delle comunità indigene del Paraguay, la decadenza di popoli grandi del passato (gli Spartani, avviati da Lisandro alla corruzione, nella prima metà del IV secolo, secondo la ricostruzione di Plutarco, *Agesilao*, 5) solo *dopo* la sua introduzione, spingono a riconoscere nella privatizzazione della terra una storica calamità. Era bastato che gli Spartani passassero dall'uso dei lotti di terra loro assegnati alla possibilità di cumulare proprietà ricevute a vario titolo, perché essi diventassero, quanto ad avidità, uguali a tutti gli altri.

Chi teme per il valore dell'identità individuale farebbe bene a meditare sull'alto profilo della virtù degli Spartani, prima della decadenza, sulle loro imprese ben motivate dall'amore per la grandezza. «Se oggi mi trovassi in una società che prendesse la generosa risoluzione di obbedire alle leggi di Platone e di stabilire la comunità dei beni, perché mai io e i miei concittadini perderemmo il possesso delle nostre persone?» (pp. 43-44). Nella polemica che segue, pro e contro Lacedemone, che catalizzerà lo scontro tra Mably e i fisiocratici, diventa sempre più evidente la contrapposizione tra due visioni del mondo civile: quella organizzata intorno ai valori pubblici della virtù dell'abate e quella orientata alla crescita espansiva della ricchezza privata degli economisti. Per quanto penalizzata dalle evidenti pecche del modello prescelto (nessuno poteva ignorare la schiavizzazione degli iloti, la tirannia degli spartiati, la disuguaglianza e l'iniquità sociale che caratterizzavano il loro sistema), l'analisi motivazionale filospartana di Mably mantiene la sua forza, spingendo alla revisione dell'antropologia «proprietaria» e alla formulazione di possibilità alternative.

Un varco incolmabile si apre però, per il riformismo dell'abate, tra il «programma massimo» dell'utopia e il «programma minimo» della politica. L'uomo corrotto dalla civiltà non ha, ai suoi

occhi, nessuna possibilità di dominare i vizi cresciuti a dismisura nell'alveo dell'amore di sé e l'unico rimedio finisce per essere, paradossalmente, proprio il rispetto della proprietà, un artificio divenuto necessario al legislatore per arginare le passioni: «Quando l'uguaglianza non esiste più – dice, nello scritto *Della legislazione*, lo svedese (maschera di Mably) al suo interlocutore inglese –, quando i cittadini hanno diviso la terra, quando la comunanza dei beni non può essere ricostituita, quali sono, ditemi, i doveri di un legislatore? Deve imitare un pilota impetuosamente sviato da venti contrari dalla propria rotta: non si abbandona al loro furore, bordeggia, dispone le vele in modo da andare meglio. Le passioni che la proprietà fa nascere sono negli Stati quel che i venti sono sul mare: non andate loro incontro, esse vi trascineranno, sarete sommerso ... Lungi dal combattere a forze scoperte, il legislatore deve usare, dunque, inganni e artifizii; e la prima conseguenza che traggio da questo principio è che in ogni Stato, in cui vige la proprietà, bisogna considerarla come il fondamento dell'ordine, della pace e della sicurezza pubblica. Infatti, Milord, dopo aver rifiutato la felicità che ci offriva la natura ... quale sarebbe la nostra situazione se il legislatore non facesse rispettare scrupolosamente la proprietà, che gli uomini sono abituati a considerare come sorgente e principio della prosperità? Sarebbero dunque condannati a non godere neppure dell'apparenza della felicità» (pp. 249-50). Una volta istituita, la proprietà va difesa con fermezza, per prevenire le tendenze al disordine e alle «rivoluzioni» che «sospingono lo Stato verso la sua completa rovina» (p. 251). L'abilità del legislatore che volesse l'ordine starebbe nell'agire sulle passioni «proprietarie», l'avarizia e l'ambizione, mantenendole, «per così dire, addormentate e sopite», private cioè del loro potenziale distruttivo. In pratica, un legislatore onestamente riformista dovrebbe limitare le spese statali, combattere il lusso, arginare la diffusione del commercio, impedire la povertà, incoraggiare e premiare le virtù civili, favorendo una sana emulazione.

Per i proprietari, garantiti nei loro privilegi, resta un problema di credibilità: nessuno potrebbe dare ascolto al Menenio Agrippa di turno, che spiega, alle parti del corpo che faticano, i diritti dello stomaco a ricevere il frutto del loro lavoro. I popoli pretendono, come i plebei in rivolta, almeno una parvenza di servizio o di superiorità, che giustifichi la supremazia sociale. Salvate la decenza, sembra dire Mably. E così, rivolgendosi agli americani, che egli considera destinati a introdurre prima o poi i privilegi di una aristocrazia, suggerisce rassegnato: «Accreditando a poco a poco le pretese dei ricchi, non si cesserà di proteggere i diritti dei poveri. L'uso stabilirà dei compromessi che è impossibile fissare con leggi, ma che l'abitudine renderà tollerabili e infine consacrerà. Non essendo tartassati, i poveri si abitueranno alla loro sorte, la subordinazione non urterà gli animi e il popolo, a proprio agio, penserà che le distinzioni delle quali i ricchi godranno appartengano ad essi legittimamente. Così l'aristocrazia, godendo pacificamente delle proprie prerogative, come in Svizzera, non avrà in America nessuno dei vizi che le sono naturali» (*Osservazioni sul governo degli Stati Uniti*, 1783, II, p. 668).

Se non può essere un paradiso, la società del privilegio potrebbe almeno mostrarsi meno simile all'inferno.

10. *L'utopia è anti-moderna? La critica di Benjamin Constant e di Karl Marx.*

Per il suo moderatismo politico, Mably non meritava forse tanta acredine da parte dei suoi critici liberali. Che cosa lo rende così pericoloso (o così rappresentativo) da farne il campione della cultura antimoderna agli occhi di Benjamin Constant? La sua difesa morale delle virtù civili degli

«antichi» lo poneva certo in rotta di collisione con la spregiudicatezza esibita dai «moderni» nella gestione edonistica della vita, ma forse Mably faceva di più: come Rousseau, corrodeva alla base la certezza che le prerogative dell'individuo borghese moderno fossero una conquista e un progresso dell'umanità, che il successo economico e sociale dovesse essere letto senz'altro come un segnale positivo di valore, sullo stesso piano di altri indici di perfezionamento.

Constant non tollera gli aspetti regressivi dell'utopia, in cui legge una minaccia per quella forma piena dell'individualità, storicamente prodotta dal dinamismo dell'economia borghese. E contrappone, senza mezzi termini, al gusto «antico» della virtù e del prestigio pubblico, la libertà di arricchirsi e di godere nel privato, preferendo forse esibire l'emblema più rozzo e più condiviso del desiderio moderno ad ogni giustificazione, nobilitante o moralista, della ricchezza. Scegliere, come Mably, la forma antica di libertà (la partecipazione da cittadino alla vita pubblica) significa, per Constant, mantenere la preminenza del bene comune sui singoli, cioè far sì «che l'individuo sia schiavo perché il popolo sia libero» (*Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, p. 228). Mably, sedotto come Rousseau e tanti altri dal mito dell'antichità, avrebbe «scambiato l'autorità del corpo sociale per la libertà» e, facendosi guidare dal suo «odio contro tutte le passioni umane» (p. 230), avrebbe ignorato il rapporto tra i desideri effettivi degli uomini e gli obiettivi che devono guidare le istituzioni.

La predilezione dei moderni per la proprietà privata, come insostituibile strumento e simbolo di felicità, deve essere, invece, compresa come una scelta di valore a favore della libertà, presupposto irrinunciabile di ogni discorso o azione politica.

La diagnosi di Constant sulla differenza tra gli antichi e i moderni poggia su un preciso rapporto tra libertà e felicità, che si mantiene, come una necessaria implicazione reciproca, attraverso il variare delle forme della vita civile: la condizione dell'uomo moderno è caratterizzata dalla riduzione delle gioie derivanti dalla partecipazione alla vita pubblica e dall'accrescimento delle soddisfazioni ricavabili dal privato, sia nella dimensione familiare degli affetti (poco rilevante per gli uomini delle repubbliche antiche), sia nella gamma di piaceri a disposizione dell'individuo. È questo il motivo per cui «la nostra libertà deve fondarsi sul pacifico godimento dell'indipendenza privata. La parte che nell'antichità ciascuno aveva nella sovranità nazionale non era affatto, come lo è oggi, una astratta supposizione. La volontà di ciascuno aveva una influenza reale: l'esercizio di questa volontà era un piacere vivo e ripetuto. Di conseguenza, gli antichi erano disposti a fare molti sacrifici per conservare i loro diritti politici e la loro partecipazione all'amministrazione dello Stato. Ciascuno sentiva con orgoglio tutto quel che valeva il suo suffragio e trovava, in questa coscienza della sua personale importanza, un ampio compenso. Questo compenso non esiste più oggi per noi. Perduto nella moltitudine, l'individuo non avverte quasi mai l'influenza che esercita. Mai la sua volontà si imprime sull'insieme, niente prova, ai suoi occhi, la sua cooperazione. L'esercizio dei diritti politici ci offre dunque ormai soltanto una parte dei godimenti che vi trovavano gli antichi e in pari tempo i progressi della civiltà, la tendenza commerciale dell'epoca, la comunicazione dei popoli fra loro hanno moltiplicato e variato all'infinito i mezzi della felicità privata. Ne segue che dobbiamo essere attaccati assai più degli antichi alla nostra indipendenza individuale; perché gli antichi, quando sacrificavano questa indipendenza ai diritti politici, sacrificavano il meno per ottenere il più; mentre facendo lo stesso sacrificio daremmo il più per ottenere il meno» (pp. 226-27).

La preferenza dei moderni per la forma privata di esercizio della libertà ha dunque i suoi

presupposti in una forma diversa di attesa della felicità: una forma in cui la valorizzazione dell'individuo e l'espansione del suo universo affettivo avviene prevalentemente al di fuori dell'ambito pubblico delle relazioni. È la diversità nella struttura motivazionale dei moderni, sviluppata nel corso della storia attraverso un mutamento delle forme di vita, a sostenere la scelta di Constant. Nell'antichità solo i filosofi reclamavano l'indipendenza individuale; «ma questa indipendenza dei filosofi non rassomigliava per niente alla libertà personale, che a noi appare desiderabile. La loro indipendenza consisteva nel rinunciare a ogni godimento e a tutte le passioni della vita. La nostra al contrario ci è preziosa per il modo in cui ci garantisce questi godimenti e ci permette queste passioni» (*Principi di politica*, 1806, XVI, 7, pp. 432-33).

In altri termini, l'abbinamento libertà-felicità è, per i moderni, indissolubilmente legato alla scelta di un itinerario personale di espansione dei desideri. Come vedremo, per Constant ciò non significa affatto accettare come ultimo orizzonte l'edonismo e il primato materialistico della ricchezza come via universale di accesso ai piaceri in vendita. Ma la difesa della proprietà, come garanzia dell'universo delle libertà, spicca al centro del suo provocatorio *pamphlet* del 1818, pronunciato ad apertura di una stagione nuova per le istituzioni rappresentative, una volta seppelliti gli «eccessi» della rivoluzione (*Della libertà degli antichi*, p. 219).

Radicata è in lui la convinzione che la proprietà costituisca un fattore insostituibile di progresso, proprio in quanto istituisce e genera le differenze sociali. Se è vero che essa «non è altro che una convenzione sociale» (*Principi di politica*, 1815, XV, p. 162), dunque non un diritto naturale dell'uomo, nella modernità essa si identifica stabilmente e «intimamente» con «l'esistenza dell'individuo» (*Principi di politica*, 1806, XVI, 7, p. 433; *Lo spirito di conquista e l'usurpazione*, 1814, VII, p. 167); abolirla significherebbe togliere «al pensiero il tempo libero che deve renderlo forte e profondo, all'industria la perseveranza che la porta alla perfezione, a tutte le classi i vantaggi dell'abitudine, dell'unità del fine e della centralizzazione delle forze» (*Principi di politica*, 1815, pp. 162-63). Identificata con il principio ottimizzante della divisione del lavoro, la proprietà provvederebbe, insomma, sia alla valorizzazione degli individui più dotati «di tempo e di indipendenza», sia all'esigenza sociale di disporre del lavoro manuale, in misura congrua, finché lo sviluppo delle macchine non renderà possibile, forse, in un lontano futuro, farne a meno. La sua abolizione e l'«eguaglianza rozza e forzata» raccomandata dai suoi nemici sarebbero un «ostacolo invincibile all'istituzione graduale della vera uguaglianza che è quella della felicità e della cultura» (p. 163). Quando Constant parla di uguaglianza come prospettiva futura dell'umanità, ha in mente il riconoscimento reciproco della pari dignità e libertà, che dovrebbe realizzarsi nella nuova età aperta dalla fine dei privilegi dell'aristocrazia; è in questo senso che la «perfettibilità del genere umano altro non è se non la tendenza verso l'uguaglianza» (*La perfettibilità del genere umano*, p. 180). Il lessico di Constant richiama la prospettiva di progresso umano, che il laico e illuminista Condorcet affidava alle strutture educative, garanti della possibilità di perfezionamento per ogni individuo. Ma il progressismo di Constant rimane più strettamente ancorato al valore cardine della libertà individuale, che gli appare il frutto (e il motore ulteriore) di un movimento storico di allontanamento dalle istituzioni del dispotismo e della schiavitù. In questo quadro, sarà l'interpretazione individuale del perfezionamento a fare la differenza.

L'ispirazione romantica di Constant si esprime in un netto rifiuto a concepire la realizzazione dell'uomo in termini edonistici: il fine dell'uomo non consiste nel godere di piaceri sensuali, ma nel suo perfezionamento civile e morale, nel desiderio inquieto di «estendere le nostre conoscenze e di

sviluppare le nostre facoltà» (*Della libertà degli antichi*, p. 237). Se parliamo di scelte di valore, «non alla sola felicità, ma al perfezionamento ci chiama il nostro destino». «Se la felicità è il fine immediato, e il perfezionamento il fine mediato, le conoscenze ne costituiscono i mezzi» (*La perfettibilità del genere umano*, p. 181). Questo vale sia per il genere, sia per gli individui.

Il modello motivazionale descritto nella *Libertà degli antichi e dei moderni* subisce una decisa torsione in funzione dei valori ultimi del perfezionamento. E anche la diagnosi sul significato della storia si fa più attenta ai rischi di degenerazione della condizione felice della modernità. Le incognite della civilizzazione non stanno solo nel dispotismo alla Rousseau o alla Robespierre, ma anche nel crollo della forza morale di fronte all'aumento del benessere e dei godimenti privati. «Osservate l'uomo, questo essere dominato dai sensi, assediato dai bisogni, indebolito dalla civiltà, e tanto più schiavo dei suoi godimenti quanto più questa civiltà glieli rende facili. Guardate quanta presa offre alla corruzione» (*Prefazione a De la religion*, p. 198).

Se da una parte la civiltà aumenta enormemente le potenzialità di perfezionamento, dall'altro «rende più facili e più vari i godimenti, e l'abitudine che l'uomo prende a questi godimenti gliene crea un bisogno che lo allontana da tutti i pensieri elevati e nobili» (p. 199). All'interno di una concezione progressiva e ottimista, Constant paventa il rischio della stessa corruzione che a suo tempo aveva travolto l'impero romano; «la nostra corruzione è meno rivoltante, i nostri costumi più dolci, i nostri vizi più velati, perché vi è in meno il politeismo che aveva sconfinato nella licenza e la schiavitù che è sempre orribile. Contemporaneamente abbiamo fatto immense scoperte. Generazioni più felici di noi profitteranno sia della distruzione degli abusi di cui ci siamo liberati, sia dei vantaggi che abbiamo conquistato. Ma perché queste generazioni possano avanzare sulla strada che gli abbiamo aperto, avranno bisogno di ciò che ci manca, e che ci manca necessariamente, la convinzione, l'entusiasmo, il potere di sacrificare l'interesse all'opinione» (p. 199). Seguire solo l'interesse significa rischiare di far sprofondare la civiltà nell'egoismo e nel conflitto: «No, la natura non ha posto la nostra guida nell'interesse ben inteso, ma nel sentimento della nostra intimità. Questo sentimento ci avverte di ciò che è male e di ciò che è bene. L'interesse ben inteso ci fa invece conoscere solo ciò che ci è utile o ciò che ci è nocivo» (p. 194).

Come antidoto Constant addita il sentimento religioso, la spinta ad una moralità che trascenda l'interesse in una nuova forma di «entusiasmo». Nella sua decisa opposizione alla prospettiva utilitaristica, come indirizzo morale dell'umanità, Constant mostra così le ascendenze sentimentaliste della sua formazione universitaria a Edimburgo.

Vicino all'orizzonte ideale e romantico di Mme de Staël, Constant è già turbato da segnali che anticipano la diagnosi sui pericoli della democrazia, tracciata pochi anni più tardi da Tocqueville: il rischio di inaridimento della vita interiore in una società che livella gli uomini nell'aspirazione comune alla ricchezza.

Il rigetto dell'utopia antiproprietaria avviene comunque sia in nome del progresso della specie (dove si può sorvolare sulle differenze di condizione, in fondo un male necessario), sia in virtù del potere simbolico che la ricchezza ha assunto nell'immaginario collettivo, indipendentemente dalla posizione sociale occupata: «Lo scopo necessario dei non-proprietari è di arrivare alla proprietà» (*Principi di politica*, 1806, X, 4, p. 205), scrive Constant, ritenendo di poter fissare nell'universalità di questo desiderio il profilo motivazionale dell'individuo moderno.

Potrà apparire sorprendente la convergenza di Marx (e di Engels) su molti aspetti della critica di Constant alle teorie comuniste del '700. Pronti a difendere il diritto all'espansione individuale in un

sistema aperto di possibilità, i teorizzatori del socialismo scientifico prendono decisamente le distanze dagli aspetti regressivi della tradizione antiproprietaria, da Platone a Mably, che aveva trovato i suoi epigoni in Babeuf e Buonarroti, riproponendosi come utopia in scritti «comunisti» quali il *Codice della comunità* di Dézamy e il *Viaggio in Icaria* di Cabet (1842). Contro il «rozzo» egualitarismo «platonizzante» che si esprimeva nell'ideale di «un ascetismo generale» (*Manifesto del partito comunista*, p. 43), di «un comunismo ascetico che si ricollegava a Sparta» (*AntiDühring*, p. 21) poteva valere la spregiudicatezza liberatoria della rivoluzione borghese.

Ma ciò che appare a Marx anti-moderno e mortificante nelle utopie comuniste non è (ovviamente) il rifiuto della proprietà privata; è soprattutto l'idea di vincolare la possibilità dell'uomo ad un sistema naturale di bisogni, entro lo schema «passivo» della soddisfazione, negando gli aspetti di plasticità creativa e differenziante, espressi nella storia dei popoli e in quella moderna degli individui. Un comunismo che idealizza una società arcaica, promuovendo «l'astratta negazione di tutto il mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla *innaturale* semplicità dell'uomo *povero* e senza bisogni, che non ha ancora sorpassato la proprietà privata, che anzi non è ancora pervenuto alla medesima», che teorizza un uso funzionale e ristretto dei talenti e delle personalità individuali, in nome di una generale standardizzazione ad un «minimo *immaginato*», non è al livello della storia moderna dell'uomo (*Manoscritti economico-filosofici*, p. 109).

I teorizzatori del potere eudaimonistico della proprietà, dal canto loro, distorcono o minimizzano il valore delle componenti motivazionali attive nel progresso espansivo della specie; così come ignorano l'importanza dello spazio sociale per la costruzione creativa delle individualità. La felicità coincide, per Marx, con l'esercizio della vera libertà, cioè con lo sviluppo completo e multilaterale delle capacità umane, in un progetto collettivo che esalti, non solo a livello funzionale, ma come valore, il dispiegamento illimitato dei talenti (*Grundrisse*, I, p. 317; *Critica al programma di Gotha*, p. 32). Come Constant, Marx rivolge il suo interesse agli aspetti creativi dello sviluppo, per gli individui e per la specie. E si dà un obiettivo paradossale, tanto per gli utopisti quanto per i liberali: spezzare definitivamente il circolo vizioso tra proprietà e individualità, tra possesso di beni e perfezionamento delle capacità; quel vincolo che, da Aristotele in poi, in tutte le sue varianti, aveva dominato nella tradizione occidentale. Al contrario, secondo Marx, solo quando le possibilità di sviluppo degli individui saranno garantite socialmente *a prescindere* dalla proprietà, potrà cominciare lo sviluppo delle capacità umane considerate come fine in sé (*Il capitale*, III, p. 933).

Felicità femminile?

1. *Spazi femminili tra deprivazione e immaginazione.*

Che parte hanno le donne nella corsa alla felicità che mette in gioco tutte le ambizioni, la volontà di dominio e di autoespressione dell'uomo moderno?

La storia sociale degli uomini e delle donne è troppo diversa perché possa bastare una trasposizione. Evitando di chiedersi (per ora) se sia o no in questione una «diversità» femminile, è sufficiente constatare come la storia degli uomini abbia sempre proposto canoni di inadeguatezza, per le donne, rispetto agli obiettivi-valore più alti fissati dalla cultura, per capire perché una ricerca femminile di felicità sia stata, in un certo senso, impensabile fino a tempi molto recenti.

Per gli antichi l'inferiorità della donna è un dato di fatto biologico e sociale, confermato dalla filosofia e dalla sua antropologia ideale. Il breve catalogo delle filosofe menzionate include un personaggio immaginario di Platone (Diotima), l'amante straniera e chiacchierata di Pericle (Aspasia), la compagna del cinico Cratete, che filosofa e vive spudoratamente per strada (Ipparchia), l'etera colta e calunniata del Giardino epicureo (Leonzio), una sola maestra riconosciuta di scuola, ad Alessandria, lapidata dai cristiani (Ipazia) e un numero imprecisato di presenze femminili nelle scuole, che, nel complesso, a parte l'aneddotica, non hanno lasciato neppure un rigo di scritto. In età cristiana, a voler cercare forme di protagonismo femminile, dobbiamo pensare alle grandi mistiche, che ci parlano di gioie assolutamente ineffabili, intraducibili in lingue diverse dall'emozione pura. Nomi senza voce o gridi dell'anima, che non hanno mai posto il problema della felicità per le donne, uguale o diversa da quella degli uomini.

Nell'età moderna, qualcosa cambia, ma non nell'area ufficiale del potere e del sapere. Nel momento in cui modelli aggressivi e orgogliosi di realizzazione individuale si vanno affermando contro la morale della moderazione, la cultura sociale europea conferma il rifiuto dell'ambizione femminile, mentre la cultura giuridica ne restringe ulteriormente gli spazi di realizzazione.

A partire dal XIV secolo la spoliazione dei diritti delle donne ha un incremento progressivo e viene portata a termine nell'ambito dell'opera di centralizzazione dell'assolutismo, trasformando il diritto religioso-matrimoniale dell'uomo sulla donna in diritto laico a unificare il patrimonio familiare sull'asse maschile e sottraendo anche all'*élite* privilegiata dell'aristocrazia feudale femminile i diritti di successione.

Esclusa ovunque dalla possibilità di ricoprire direttamente ruoli pubblici, la donna subisce direttamente l'asservimento patrimoniale e personale attraverso il matrimonio, che la consegna giuridicamente indifesa a un marito presumibilmente interessato in primo luogo ai beni, ai titoli, alle

cariche connesse alla sua dote. E bisogna aspettare la voce «Donna» dell'*Encyclopédie* (parte giuridica dovuta a de Jaucourt) per trovare la timida segnalazione che «non sono senza replica», dal punto di vista del diritto naturale, le ragioni che sanciscono la subordinazione giuridica della donna, in quanto «possesso» del marito. Gli effetti perversi del sistema matrimoniale si riverberano su tutti gli aspetti della formazione e della vita delle donne, producendo da un lato forme di subordinazione reale nei costumi dei paesi europei, dall'altro un mondo simbolico sdoppiato nelle immagini letterarie delle donne, spesso idealizzate in misura inversa alle loro condizioni effettive. Vivere nell'immaginario è stato, in un certo senso, una risorsa, un utile *escamotage* per le donne che avevano tempo e cultura da impiegare. Favole di mano femminile raccontano nel XVII secolo di principi disposti a trasformarsi in uccelli blu per conversare con belle prigioniere o a rischiare la vita per uccidere il mostro che le tormenta (il genere favolistico viene reinventato da donne di cultura raffinata come Le Jumel de Barneville, baronessa d'Aulnoy, poi assorbito e riprodotto da Perrault).

Nella letteratura, nel teatro e soprattutto in società chiuse come quella spagnola dove le donne reali non si vedono mai, il mondo sembra ruotare attorno a loro, eterni oggetti del desiderio, eterne eroine di un sogno. Nel mondo alla rovescia dell'immaginario maschile le donne si rispecchiano e confondono i loro sogni. E nella forma del romanzo trovano infine il canale più adeguato per cominciare a parlare.

Il modello è *Astrée*, romanzo-fiume di ambiente pastorale, pubblicato da Honoré d'Urfé agli inizi del '600, improntato, neoplatonicamente, al raffinamento dei sentimenti, del comportamento, del linguaggio; un romanzo su cui formò la sua sensibilità una generazione particolare di donne, o, meglio, una ristrettissima *élite* che trovò eccezionali condizioni per coltivare ed esprimere un punto di vista, un sentimento femminile della vita. Le eccezionali condizioni sono quelle degli ambienti aristocratici francesi, dove, per motivi in gran parte non trasferibili altrove, si creano per la prima volta spazi sociali realmente misti, i salotti, in cui il protagonismo di figure femminili non è più soltanto una poetica.

I «salotti», o anche, metonimicamente, le «conversazioni», sono lo spazio reale cui i romanzi forniscono la cornice immaginaria, ma anche luoghi letterari in sé, dove ciascuno, parlando, si modella come personaggio e viene vissuto come tale dagli altri. La nascita della cerchia delle Preziose, un'esperienza unica nella storia delle donne, deve il suo privilegio all'esistenza di questa zona sospesa tra la realtà e la finzione, spazio amicale privato, dunque poco rischioso, di sperimentazione, dove le poche elette imparano a curare se stesse e a pensarsi come soggetti di felicità.

Nelle conversazioni passa un intenso processo di modellizzazione, espresso in modo codificato nel gioco letterario dei «ritratti» o in forme più impegnative di scrittura. La «preziosa» è in se stessa il primo di questi modelli, aperto a infinite varianti individuali, confrontabile con almeno altre due versioni di autopromozione femminile: quello eroico-maschile dell'amazzone, rappresentato dalle donne che avevano partecipato attivamente alle lotte politiche della metà del '600 (le «frondiste» come Mme de la Guelle) e quello trasgressivo dell'autonomia libertina, rappresentato da Ninon de Lenclos. Centrato in modo difensivo sul valore della sensibilità e del sentimento, il modello «prezioso» è un vero manifesto di opposizione culturale alle forme di potere maschile, anche se la strategia della riservatezza (così simile al valore subalterno del pudore) e la censura linguistica (scelta come strumento di controllo contro la sfrontatezza degli uomini) prestano il fianco a ironia e fraintendimenti.

Attribuendo un «prezzo» elevatissimo (spropositato per i malevoli) al dono di sé, la «preziosa» mantiene almeno il dominio dei suoi sentimenti, se non riesce a sottrarsi al giogo matrimoniale (ma, quelle che possono, restano nubili o non si risposano più). La passione amorosa resta per lei comunque la condizione più temibile, perché implica un cedimento interiore al dominio di un uomo ed espone la donna ad una perdita di sé più radicale del matrimonio senza amore. L'amor cortese delle donne provenzali aveva ampiamente usato la metafora del dominio, ma in questa rivisitazione letteraria l'introspezione raggiunge ben altre profondità, rintracciando un'area di debolezza sentimentale specificamente femminile e mettendo a fuoco una *differenza* di sensibilità situata a monte dell'abituale violenza nel rapporto tra i sessi.

La reciprocità (eterna) è un sogno che le favole possono coltivare; il vissuto sentimentale quasi sempre un incubo, in cui le donne pagano a caro prezzo un attimo di illusione. Si delineano qui i termini di un'ambivalenza di fondo che caratterizzerà tutte le elaborazioni femminili del tema della felicità: da un lato, l'amore, vissuto nell'affinità e nella reciprocità del sentimento, resta un modello *intensivo* assoluto di felicità; dall'altro, come sentimento che espone la donna agli usi sociali maschili più spregiudicati, rappresenta una grave minaccia alla sua integrità e una forma di dispendio di sé incompatibile con un felice equilibrio interiore.

2. *Sentimenti da salvare.*

Nell'espressione letteraria e nella scelta di vita di tutte le donne che hanno contribuito a costruire questa problematica è presente un tratto fortemente difensivo, un'estrema cautela nel maneggiare i sentimenti; è ciò che suggerisce forse a Madeleine de Scudéry (musa ispiratrice del movimento e autrice del romanzo-fiume *Clelie*, l'enciclopedia delle Preziose) l'idea di fare una mappa di orientamento per le inesperte di «Tenero» (*Carte de Tendre*), il paese dell'anima più a rischio per le donne, ma anche l'unico che esse desiderino abitare.

La seconda generazione di Preziose produrrà soluzioni più raffinate, mantenendosi sempre a distanza dal modello negativo della dama di corte, libera soltanto, entro la cornice del proprio privilegio sociale, di esercitare il potere subalterno della bellezza, scambiando seduzione con favori e considerazione. I suoi esemplari minori circolano a decine tra la corte e i salotti, nell'unica società promiscua d'Europa, dove si è imposta una pratica sociale che incrocia modi galanti (di derivazione cortese) e libertini. Le donne aristocratiche hanno acquisito quello che è stato chiamato «diritto alla negligenza» verso i doveri coniugali di fedeltà e quelli materni della cura (Badinter).

In un'opera francese, scritta nella seconda metà dell'Ottocento (1882), i fratelli Goncourt, misogini e ostili alla prosaicità borghese del loro secolo, tracciano un ritratto esaltante dello splendore della donna di mondo, aristocratica o ricca, del Settecento, interamente artificiale nei suoi modi ben costruiti, ma libera di esprimere la versatilità del suo spirito, pienamente padrona di se stessa e dei suoi desideri, lontana dall'abbruttimento sessuale e materno. Un affascinante modello di dominio femminile sulla società e sui costumi, a dispetto delle leggi e dei precetti morali mortificanti.

È questo, o simile a questo, fatti i debiti aggiornamenti, il paradiso delle donne? La prospettiva di felicità più adeguata alle loro aspirazioni, alla loro sensibilità, ai loro sentimenti? Ci sono molte ragioni di dubitarne, non ultima il costo dell'espropriazione materna, che raggiunge l'acme nei primi decenni del '700.

In ogni caso, entrando in una logica maschile di dispendio delle risorse sentimentali, le aristocratiche libere espongono a un uso intensivo la loro giovinezza, abbandonando, con la maternità, i piani costruttivi dell'esistenza, e restando, comunque, gravemente subalterne nell'itinerario inevitabile che le portava dal matrimonio senza amore all'inferno della vecchiaia senza amanti. A questa prospettiva alludono concordemente voci diverse, dal moralista La Rochefoucauld alla libertina Ninon de Lenclos, fino alla voce «Donna» (parte morale) dell'*Encyclopédie*. Pensando alle ansie, ai contraccolpi interiori di un tale stile di vita, si comprendono soluzioni come quelle praticate da Mme de La Fayette e Mme de Sévigné, eredi dirette della prima cerchia di Preziose e legate fra loro fin dall'adolescenza. La loro amicizia è un emblema di quella simbiosi affettiva vagheggiata da Mlle de Scudéry come modello d'amore introvabile, un'esperienza di cui le Preziose offrono forse l'idea e alcuni esempi, ma che resta comunque una rarità rispetto alla norma dell'isolamento femminile: «sparse e isolate in mezzo a tanti uomini», dipingerà ancora Rousseau le donne dei salotti di metà '700, costrette a inseguire rapporti che nulla hanno a che fare con i sentimenti, prive di solidarietà e di amicizia tra loro. E non dava un'immagine diversa Mme de Lambert escludendo, nel suo saggio di elogio dell'amicizia, la possibilità di un simile legame tra donne: «Le donne hanno la disgrazia di non poter contare sull'amicizia tra loro»; divise dall'«invidia» e dalla «concorrenza», esse «si uniscono solo per necessità, mai per piacere» (*Sull'amicizia*, pp. 57-58).

Mme de La Fayette e Mme de Sévigné ne fecero invece in tutti i modi la teoria e la pratica, dando alla vita del sentimento un rilievo centrale nella loro ricerca di felicità. Nello scambio quotidiano che prosegue per tutta la vita, nella riflessione attenta e affettuosa che ciascuna esercita sull'altra è evidente che la forza del legame sta nel suo carattere continuo ed esclusivo, congeniale all'atteggiamento di distacco che entrambe adottano nei confronti del mondo. Per ciascuna di loro c'è un unico altro interlocutore significativo: La Rochefoucauld, compagno di una lunghissima amicizia intellettuale per Mme de La Fayette; la figlia, destinataria delle sue lettere e unico oggetto d'amore per Mme de Sévigné. Il motto «amami sempre», con cui Mme de Sévigné chiude spesso le lettere alla figlia, esprime forse il segreto di una donna che aveva dovuto imparare a tenere «racchiusa dentro di sé» quella «tenerezza» che le era stata «inutile», come nota, acutamente, il «ritratto» che Mme de La Fayette aveva fatto dell'amica, proponendo se stessa come rifugio della sua disposizione affettiva:

«Voi siete naturalmente tenera e appassionata; ma, a vergogna del nostro sesso, questa tenerezza vi è stata inutile, e voi l'avete rinchiusa nel vostro intimo, regalandola a Mme de La Fayette. Il vostro cuore è un bene che non si può meritare» (*Mme de Sévigné giudicata da Mme de La Fayette*, p. 433).

Le vicende e le scelte della principessa di Clèves (la singolare eroina in cui Mme de La Fayette condensa la sua filosofia di vita) ci offrono un modello di interiorizzazione compiuta e una soluzione paradossale alla ricerca di felicità. Rinunciando a vivere la realtà di una relazione amorosa, scopre la principessa di Clèves, l'intensità del sentimento può essere preservata dal suo inevitabile declino e conservata intatta nell'intimità più profonda dell'individualità. L'ideale autarchico della felicità socratico-stoica sembra trovare la sua versione femminile nella salvaguardia dell'integrità sentimentale. Si tratta di una vetta nell'elaborazione teorica e letteraria della specificità femminile, ma anche di una soluzione estrema, che azzera il valore di altri percorsi nella ricerca femminile di identità e di realizzazione.

3. Felicità di modello cartesiano.

Il passaggio dall'autonomia della ragione a quella del sentimento non è così lineare come potrebbe suggerire l'esempio della principessa di Clèves. Questa eroina è, a suo modo, pascaliana, emblema dello stile intimista, tutto «*esprit de finesse*», che Ninon de Lenclos attribuiva alle «gianseniste dell'amore». Ma è soprattutto la ragione cartesiana, preceduta dal modello critico di Montaigne, a suggerire le forme di un'emancipazione eminentemente intellettuale.

La prima rivendicazione moderna di diritto allo studio per tutte le donne, fatta da una donna, appartiene a Marie de Gournay (1565-1645), «figlia spirituale» di Montaigne, che la incontra, però, solo negli ultimi anni della sua vita. Agli scritti del suo maestro l'appassionata profemminista non poteva attingere tutte le armi per denunciare lo stato di minorità coatta delle donne (nel suo modo di considerarle e di immaginarle, Montaigne è uomo del suo tempo e riproduce esperienze e schemi tipici di una cultura maschile); ma ne assume il modello di indipendenza intellettuale, trasponendo audacemente al femminile quella volontà di essere un soggetto individuale, libero nel suo modo di sentire e di pensare la vita, che Montaigne aveva usato contro la cultura tradizionale. Solo la mancanza di educazione fa sì che le donne appaiano inferiori intellettualmente agli uomini, scrive Marie nel trattato *Dell'uguaglianza degli uomini e delle donne* del 1622; e, richiamandosi a Diotima, ad Aspasia, a Ipazia, appoggiandosi in primo luogo all'autorità di Platone (quello del libro V della *Repubblica*, teorizzatore dell'uguaglianza delle donne), proclama l'indifferenza del genere per il bene dell'intelletto, distribuito inegualmente tra gli individui, ma non tra i sessi (p. 57).

Solo un cartesiano radicale poteva darle pienamente ragione, interpretando rigorosamente l'autonomia della mente dal corpo. È quello che fa Poullain de la Barre nel suo scritto *Dell'uguaglianza dei due sessi*, del 1673, unico a sostenere l'identità delle attitudini mentali nei soggetti maschili e femminili. Non era certo l'applicazione scolastica di un teorema cartesiano e, forse, l'astrazione delle qualità razionali metteva in ombra la ricchezza delle componenti passionali, ben nota a Cartesio, rendendo più rigido (e troppo stretto per le donne) il suo modello di soggettività. Poullain indicava però, in modo esemplare, un nuovo punto di partenza da cui cercare la felicità comune del genere umano: l'abbattimento della gerarchia tra i sessi, fondata su un presupposto di superiorità maschile, insostenibile *sul piano intellettuale*.

Le dame che aprono salotti dopo la metà del '600 si ispirano a Cartesio per allargare i loro interessi (e la cerchia dei loro amici) all'ambito filosofico e scientifico. Come *donne sapienti* (*Les femmes savantes*) esse saranno criticate da Molière (nel 1672, tredici anni dopo *Le Preziose ridicole*), che interpreta come un'indebita invasione di campo queste vocazioni così anomale, che restano tali anche per la Francia dei salotti.

In effetti, non c'è traccia di specificità femminile nel modello di affermazione personale praticato da Mme du Châtelet (nella prima metà del '700) traducendo Newton e imponendosi come «uomo» di scienza e interlocutore a pieno titolo nel dibattito tra cartesiani, leibniziani e newtoniani. E nel suo ambiente uomini e donne non mancheranno di farglielo notare, creandole intorno quel cordone sanitario fatto di ironia e di diffidenza, già denunciato da Marie de Gournay ai suoi tempi, che sapeva di attirarsi gli odi di tutti, come intollerabile mostro (*Lagnanza delle donne*, 1626).

Ma le «donne sapienti», di intelletto cartesiano, restano donne nei sentimenti. E, quando parlano di felicità, il nodo torna agli affetti e alla dolorosa conquista di una strategia di controllo, mentre resta sullo sfondo una sorta di antistoicismo emozionale: nessuna delusione può negare valore al

sentimento, che resta un cardine dell'identità femminile e l'unica forma di felicità intensiva conosciuta, quand'anche generata dal delirio dell'immaginazione.

Mme d'Épinay (amica e poi irriducibile nemica di Rousseau) poteva praticare una severa morale neo-stoica e bandire cartesianamente (e ironicamente) il corpo dalla sua affettuosa amicizia con l'abate Galiani; così gli scrive, citando Bélise, la «preziosa» attempata delle *Femmes savantes* di Molière:

stabiliamo tra noi una specie d'amore
che deve essere puro come luce del sole,
la sostanza pensante vi può esser compresa
però noi ne bandiamo la sostanza estesa

(Lettera del 9 settembre 1769).

Ma quando discute di felicità non può evitare di riferirsi all'amore, anche se la sofferenza accompagna sempre le sue tormentate vicende sentimentali; rifiutarsi di amare per non soffrire significherebbe soltanto inaridirsi, perché senza amore non c'è felicità e la vita non è degna di essere vissuta.

Perfino l'ambiziosa Mme du Châtelet, modello di egocentrismo individuale, di classe, intellettuale, quant'altri mai, neo-epicurea per stile di vita, approda, nel suo *Discorso sulla felicità*, alla constatazione che l'amore ci rende dipendenti dagli altri, ma è la sola cosa che ci fa desiderare di vivere. Ed è rilevante sapere che il discorso è scritto nel momento in cui la prospettiva di una felicità amorosa è andata definitivamente in frantumi (la lunga *liaison* con Voltaire è finita con un estenuante allontanamento tra il 1740 e il 1745) e la marchesa tenta un bilancio serio e sincero della sua vita. La bellissima pagina che rievoca la felicità vissuta nell'amore, persa e ritrovata nella solitudine dello studio e nella calma dell'amicizia (*Discorso sulla felicità*, pp. 59-60), ha davvero un pathos commovente, come è stato detto (Robert Mauzi), che rende unico questo scritto tra i tanti trattati e catechismi settecenteschi sulla felicità.

L'ultima parola sul tema della felicità fragile del sentimento si potrebbe lasciarla a Mme de Staël, testimone e partecipe della fine di un'epoca che ha dato largo spazio alle passioni personali e politiche e ha molti buoni motivi per riacquistare un atteggiamento di distacco. «Nell'epoca in cui svaniscono le speranze di felicità positiva in questa vita» (*Sull'influenza delle passioni sulla felicità degli individui e delle nazioni*, p. 115), una commossa partecipazione ai dolori di tutti le impone uno sforzo di riflessione a beneficio particolare di quei temperamenti appassionati, simili al suo, indotti a sbagliare dallo stesso slancio dei loro desideri migliori. L'onore e l'ambizione, passioni tipicamente maschili, la vanità, ugualmente ripartita tra i due sessi, vi sono esaminate con l'ambizione statistica e l'intenzione filosofica di comprendere e dare qualche soccorso a inclinazioni incoercibili della natura umana. La vendetta e lo spirito di partito spiccano, tra i temi passionali trattati, come luoghi di analisi dolorosa per chi ha condiviso profondamente gli entusiasmi di una generazione e arriva infine a ridimensionare radicalmente le sue pretese di *produrre* felicità: accontentarsi di «evitare i grandi dolori» (p. 170) e di produrre «minore disgrazia» (p. 171) giustifica già l'impegno del teorico e anche l'invito alla «pietà», da un lato, a rifugiarsi nelle gioie solitarie dello studio filosofico, dall'altro. Fin qui è la repubblicana, la rousseauiana ferita che parla ai suoi contemporanei. Ma quando affronta il capitolo dell'amore, è alle donne che chiede

testimonianza (p. 132), rivendicando la scelta di affidarsi alle sue «sole impressioni» perché «quelli che si somigliano si comprendono» (p. 133). E, attingendo a sé «con il soccorso della riflessione», «scontando l'entusiasmo della giovinezza», perviene a considerare l'amore, in quanto «devozione assoluta del proprio essere ai sentimenti, alla felicità, al destino di un altro, come la più alta idea di felicità che possa esaltare la speranza di un uomo».

Come nel modello estremo di Tristano e Isotta, come in tutti gli esempi di eroismo amoroso da lei richiamati, «la dipendenza da un unico oggetto affranca così bene dal resto del mondo che l'essere sensibile ... trova in questa passione qualcosa di solitario e di concentrato che ispira all'anima l'elevazione della filosofia e l'abbandono del sentimento». Questa autosufficienza dell'amore, questo sentimento di ritrazione dal mondo, è lo stesso rifugio immaginato dalla principessa di Clèves, lo stesso proposto da Rousseau attraverso il suo Saint-Preux (personaggio della *Nuova Eloisa*, il romanzo filosofico sempre presente a Mme de Staël): «È uno dei miracoli dell'amore trovare piacere nel soffrire ... Compiangiamo dunque la nostra sorte, Julie! Ma non invidiamo quella di nessuno. Non c'è forse, tutto sommato, nessuna esistenza preferibile alla nostra e, come la divinità trae tutta la felicità da se stessa, i cuori riscaldati da un fuoco celeste trovano nei propri sentimenti una sorta di godimento puro e delizioso, indipendente dalla fortuna e dal resto dell'universo» (*La nuova Eloisa*, II, XVI).

Se, nonostante ciò, Mme de Staël non può fare a meno di considerare l'amore la passione «più fatale alla felicità dell'uomo», è perché pensa alle donne e alla condizione di irrimediabile disparità in cui impegnano i loro sentimenti con gli uomini: «la natura e la società hanno diseredato la metà della specie umana» (*Sull'influenza delle passioni*, p. 137). E non è solo questione di costumi. C'è una sensibilità, una delicatezza nelle donne che determina un'«ineguaglianza profonda nei loro rapporti con gli uomini» (p. 139), che fa sì che esse siano sempre più «legate dalle relazioni del cuore» (p. 137), rispetto ai loro compagni: «l'amore è la storia della vita delle donne; è un episodio in quella degli uomini».

Per rischiare la speranza di una felicità amorosa bisognerebbe accettare di morire alla vita. E così ogni donna, quando l'epoca delle passioni è finita, si congratula con se stessa, «per essersi distolta dalla loro strada» (p. 138).

4. Rousseau, testimone del disadattamento delle donne.

Può sembrare bizzarro accostare alla testimonianza sofferta di queste ricerche femminili di felicità lo sguardo di un filosofo certo non privo di pregiudizi maschilisti come Rousseau. Eppure, come cercheremo brevemente di mostrare, Rousseau è un osservatore così attento e sensibile da risultare un interprete assai acuto della specificità femminile. Nutrito fin dall'infanzia di letteratura del sentimento, sia sul versante eroico-antico, sia su quello romanzesco-amoroso moderno, Rousseau comprende in modo multilaterale le novità nell'esperienza sociale delle donne. Nella *Nuova Eloisa* c'è una lettera (quella in cui Saint-Preux comunica a Julie le sue impressioni sulle donne incontrate nell'alta società parigina, II, XXI) in cui possiamo leggere la testimonianza autentica di quanto l'impatto con l'ambiente salottiero abbia influito sulle idee che Rousseau si andava formando del rapporto tra i due sessi.

La lettura dei romanzi femminili più intensi, come la *Principessa di Clèves*, deve aver contribuito a porre la sua sensibilità in rotta di collisione con l'immagine offerta dalle donne nelle pratiche

mondane. Da un lato il giovane Saint-Preux ne coglie con sorpresa l'aspetto di maturazione intellettuale e linguistica, che non trova affatto respingente, al di là dell'imbarazzo per il loro «tono» «duro, aspro, interrogativo, imperioso, ironico, più forte di quello di un uomo» e per lo sguardo «intrepido e curioso» con cui fissano l'interlocutore. Dall'altro vede in questo modo di spendersi pubblicamente una dispersione dello spirito e la degradazione di qualità specifiche, la cui radice è in un modello che potremmo chiamare «maternale» delle attitudini femminili. Il suo problema non sta nel riconoscere la loro parità nel rapporto di competizione razionale con l'uomo: «si crede di combattere con un uomo, tanto lei sa armarsi di ragione» (p. 275); e poco più avanti: «esse sarebbero cento volte uomini di merito piuttosto che donne da amare» (p. 278). Possiamo anche cogliervi l'impreparazione a sostenere un confronto «uomo a uomo» sullo stesso terreno dell'abbandono amoroso (in questo senso si può leggere la confessione: «non avrei mai preso a Parigi una moglie, ancor meno un'amante; ma mi sarei piuttosto fatto volentieri un'amica»). Ma la questione inquietante nell'analisi di Saint-Preux / Rousseau sta nella perdita dell'autenticità sentimentale che caratterizza questo modello di emancipazione: nella doppia morale (che contempla il massimo rigore per le fanciulle da sposare e la massima licenza per le donne sposate) e soprattutto nella scomparsa dell'emozione amorosa (sia nel matrimonio che nelle pratiche galanti), Rousseau vede una degradazione e un'offesa alla natura del sentimento femminile. È, si potrebbe dire, per amore delle donne, della loro diversità, della loro ricchezza interiore che Rousseau diventa, infine, politicamente misogino, teorizzando la separazione dei compiti tra i due sessi e il ritorno delle donne alla loro più autentica vocazione materna. Una naturale «maternità» ad ampio spettro resta visibile ai suoi occhi, al di là delle maschere galanti che le donne indossano in società, nella capacità di benevolenza e di amicizia che fa di esse a Parigi le sole depositarie di «quel poco di umanità che ancora vi regna». Esse si mostrano, a chi sappia guardare al di là delle apparenze, meravigliosamente estranee alla disumanità sociale voluta dalla cultura maschile: «senza di loro si vedrebbero gli uomini avidi e insaziabili divorarsi come belve»; mentre, per ciò che le riguarda, «esse fanno il male spinte dagli uomini e il bene di loro iniziativa» (p. 275). È una diagnosi di disadattamento delle donne ad una storia civile che è, per Rousseau, degradazione delle qualità migliori della specie umana.

È certo effetto di una debolezza teorica, che dimezza la portata della sua rivoluzione antropologica, aver limitato l'analisi della specificità femminile all'area dei compiti naturali e di quelli immediatamente affini, senza pensarne l'evoluzione in termini di valori storico-sociali; ma è ben chiara in Rousseau la denuncia della sopraffazione femminile compiuta in nome dei «diritti naturali»: «tutto è nelle loro mani [degli uomini]», nota Rousseau; «essi se ne sono impadroniti fin dai primi tempi per non so quale diritto naturale che io non ho mai potuto comprendere e che potrebbe non avere altro fondamento che la forza maggiore» (*Frammento sulle donne*, p. 1254). E c'è una matrice quasi simpatetica nel suo apprezzamento per l'intelligenza sentimentale delle donne.

In nome della «diversità morale tra i sessi», Rousseau è un critico esplicito dell'emancipazione di modello cartesiano, che separa il corpo dalla mente, e del suo archetipo platonico che riduce la differenza al puro compito riproduttivo, parificando uomini e donne in rapporto ad astratte funzioni civili (*La nuova Eloisa*, I, XLVI). È difficile dargli tutti i torti se si pensa agli effetti di sofferenza e di espropriazione che egli aveva potuto osservare e che non sono certo scomparsi dagli orizzonti di liberazione e di ricerca di felicità percorsi dalle donne (da Marie de Gournay, *mademoiselle* per scelta di autodifesa, a Simone de Beauvoir) contro la dipendenza amorosa e materna; cioè, almeno in parte, contro se stesse.

5. *Le due metà del cielo.*

Non può essere un caso che donne esemplari, per la libertà con cui hanno costruito il loro punto di vista culturale, si siano riconosciute *sentimentalmente* nella sofferta ricerca rousseauiana di un modo autentico di stare nel mondo. Se Mme de Staël (la piccola Germaine Necker, educata dal rigore calvinista di sua madre a gestire ragione e sentimenti) sviluppa in direzione romantica la passione morale contratta in gioventù per la filosofia di Jean-Jacques, Sophie de Grouchy, moglie di Condorcet dal 1786, si richiama a Rousseau come a un maestro migliore del freddo Voltaire (*Sulla simpatia*, «Lettera quarta», pp. 118-20), all'interno di una cornice di pensiero assolutamente laica e rigorosamente ugualitaria sul piano dei diritti.

Le lettere *Sulla simpatia* (originariamente appendice alla sua traduzione della *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith), contengono una diagnosi di pura marca rousseauiana sulla civiltà «nemica della bontà e della felicità dell'uomo» («Lettera quarta», pp. 103-4), colpevole di aver prodotto, con le pratiche competitive degli interessi contrapposti, un'inversione del sentimento di immedesimazione con gli altri (la *simpatia*), trasformandolo in invidia e malevolenza. A differenza di Rousseau e di Smith (e di buona parte dei filosofi preoccupati della socialità umana), Mme de Condorcet non rintraccia, però, nella natura l'origine di questo fragile sentimento, ne ricostruisce la matrice risalendo all'esperienza delle prime relazioni di cura vissute dal bambino («Lettera seconda»). Quanto alla sua specifica sensibilità sociale (che apparirebbe così femminile agli occhi di Rousseau), Sophie non ha dubbi: è la figura luminosa di sua madre, dolce presenza nella sua vita e benefattrice esemplare, ad aver dato forma ai suoi sentimenti («Lettera prima»). L'analisi dedicata all'origine dei sentimenti d'amore («Lettera terza») acquista un significato più profondo se la leggiamo a partire da questo punto di vista: l'amore può essere felicità se, nell'incontro con un altro, il piacere della bellezza (platonicamente attraente come segno e attesa di perfezione) e il senso di simpatia che ci fa godere della felicità altrui si intrecciano in un rapporto di reale reciprocità, per cui possiamo riconoscere nell'altro «l'amico della nostra persona» (p. 89). Un unico filo collega per Sophie tutte le relazioni umane più significative, a partire dalle cure materne, che insegnano ad attendersi e poi a dare sostegno, fino all'idea di una giustizia compensatoria, legata a un sentimento razionale di solidarietà, che possa intervenire nelle comunità civili, a garanzia del «diritto» a mantenere una condizione di effettiva uguaglianza, a rientrare in essa, con il sostegno collettivo, se occorre («Lettera sesta»).

«La pace deliziosa di una fiducia, di una benevolenza e di un'indulgenza inesauribili», propria degli affetti più preziosi, è «la prima e l'ultima trama della felicità» («Lettera ottava», p. 194); le donne sono invitate a non dimenticarlo mai.

Sophie sembra supporre nelle donne una predisposizione più forte all'impegno civile, proprio in quanto depositarie del senso delle relazioni affettive nel privato: un paradossale rovesciamento delle tesi di incapacità politica delle donne, in quanto vincolate alla felicità domestica.

Suo marito teorizza di rimando un futuro dell'umanità in cui l'uguaglianza delle opportunità di sviluppo culturale per le donne aprirà prospettive imprevedibili per la felicità della specie. Condorcet deve probabilmente al rapporto di intensa comunione intellettuale con sua moglie l'accentuarsi della sua sensibilità per la questione femminile. Sta di fatto che è tra i pochissimi, in tutta la storia della filosofia, impegnati a rivedere i concetti universali di diritto, di specie, di progresso, pensati al maschile.

«Tra i progressi dello spirito umano piú importanti per la felicità generale, dobbiamo mettere in conto l'intera distruzione dei pregiudizi che hanno stabilito tra i due sessi una disuguaglianza di diritti funesta proprio per coloro che ne sono favoriti» (*Quadro storico del progresso del genere umano*, p. 203). E nel *Frammento di Atlantide*, la sua ideale città futura: «Ma chi sa se, quando un'altra educazione avrà permesso alla ragione delle donne di acquistare tutto il suo sviluppo naturale, le relazioni intime della madre, della nutrice del bambino, relazioni che non esistono per gli uomini, non saranno per loro un tramite esclusivo per pervenire a scoperte piú importanti, piú necessarie di quanto potremmo credere, alla conoscenza dello spirito umano, all'arte di perfezionarlo, di accelerarlo, di facilitarne il progresso?» (pp. 327-28).

È la stessa linea di revisione dei rapporti squilibrati tra i sessi, in nome di un progresso generale della qualità delle relazioni umane, che John Stuart Mill indicherà, molti decenni piú tardi, come nuovo inizio per le possibilità di felicità della specie. Punto di partenza per lui (come possiamo supporre per Condorcet), un'esperienza quasi incomunicabile per chi non l'ha mai provata: la gioia di un rapporto di coppia paritario, sul piano culturale e sentimentale: «Non tenterò neanche di descrivere cosa possa essere il matrimonio tra due persone che hanno coltivato le proprie facoltà intellettuali in un'identità di opinioni e di finalità ... Coloro che ne hanno un'idea, non hanno bisogno che io provi a descriverlo; a coloro che non ce l'hanno, sembrerebbe il sogno di un entusiasta ... La rigenerazione morale dell'umanità potrà davvero cominciare solo quando la piú fondamentale delle relazioni sociali sarà posta sotto l'egida di una giustizia paritaria, e quando gli esseri umani impareranno a rivolgere i loro piú forti sentimenti simpatetici verso chi è uguale a loro per diritti e cultura» (*L'asservimento delle donne*, p. 476).

La prospettiva di Condorcet, di gran lunga anticipatoria e tragicamente perdente sul piano politico, rispetto ai duri della Convenzione (tutti i suoi progetti di riforma vennero respinti a partire da quello sull'istruzione pubblica), è in sintonia con quanto Olympe de Gouges affidava, nel 1791, alla sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*: una critica precoce, ancora sul campo della rivoluzione in atto, al preteso universalismo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789.

Vi si denunciava l'infondatezza di un contratto politico stipulato tra soli uomini, l'esclusione logica e concettuale delle donne, prima che giuridica e politica, dalla cultura dei diritti; in positivo, si rivendicava soprattutto l'abbinamento di libertà e giustizia (articolo 4), prospettando la centralità di un'etica delle relazioni all'interno della difesa dei diritti soggettivi. Colpisce il rilievo dato, in un contesto di fondazione generale dei principi, ad una particolare libertà, importante per le donne: quella di dichiarare liberamente chi è il padre dei propri figli, richiamandolo cosí, pubblicamente, alle sue responsabilità (articolo 11). Era la denuncia del matrimonio come strumento di falsa tutela per le donne, fonte di un diritto al dominio, iniquo verso i soggetti piú deboli (le donne non sposate e i figli illegittimi); era la rivendicazione di una pari dignità per tutti i tipi di soggetti e di una pari responsabilità nelle relazioni concrete, che uomini e donne vivono in modo necessariamente diverso.

Cominciava una lunga marcia nella cultura dei diritti, attraversata dalla tensione tra identità e diversità nel modo stesso di concepire i soggetti giuridici; un percorso in cui è ancora in gioco, con la problematicità dell'uguaglianza, la possibilità di diventare titolari di libertà e di diritti, senza doverli guadagnare *contro* il sistema delle relazioni.

La costituzione francese del giugno 1793 negava i diritti politici alle donne, mentre i giacobini, nell'ottobre dello stesso anno, chiudevano i club femminili (prima forma di auto-organizzazione), in

nome della minaccia che essi potevano rappresentare per l'unanimità della «volontà generale». Il 3 novembre Olympe de Gouges veniva ghigliottinata, in modo esemplare per tutte le donne francesi, con l'accusa di aver preso la sua «immaginazione esaltata» per «un'ispirazione della natura», di aver creduto di poter essere un «uomo di Stato», «di aver dimenticato le virtù che convengono al suo sesso» («Gazette national, ou Le Moniteur universel», 19 novembre 1793). Per Robespierre e i giacobini le donne restavano cittadine solo nel senso che dovevano sostenere, come le donne di Sparta, lo sforzo eroico dei loro compagni e figli per la patria: mogli e madri fedeli (*Discorso alla Convenzione del 7 maggio 1794*, p. 461).

La questione dei diritti sarebbe rimasta per decenni lettera morta.

Neppure gli utopisti avevano avuto, del resto, la sensibilità di rivedere anche dal punto di vista delle donne la logica del sistema delle relazioni sociali. La brutalità delle tesi sulla «comunanza delle donne», eco di lontani archetipi nel pensiero di comunisti di tempi diversi, è giudicata segno di un primitivismo culturale e teorico da Marx, un'idea assolutamente indegna delle prospettive mature della civiltà europea: se si può «giudicare interamente il grado di civiltà cui l'uomo è giunto» dalla forma assunta dai rapporti tra i sessi, come pensa Marx nel 1844 (*Manoscritti economico-filosofici*, p. 110), la felicità era ancora lontana. Dal punto di vista delle possibilità evolutive della specie, si stava uscendo dall'infanzia: le donne avevano appena cominciato a parlare.

La dignità dell'uomo come alternativa alla felicità: il modello kantiano

1. *Edonismo e infelicità.*

L'uomo, considerato nella sua costituzione naturale di essere sensibile, dotato di ragione, non è fatto per essere felice. Questa convinzione, continuamente riproposta e suffragata da un cumulo schiacciante di prove, è sempre presente nella riflessione kantiana sulla felicità, ed è certamente il perno della sua requisitoria contro ogni forma di edonismo. «Se in un essere dotato di ragione e di volontà, lo scopo specifico della natura fosse la sua *conservazione*, il suo *benessere*, in breve la sua *felicità* (*Glückseligkeit*), essa sarebbe stata ben malaccorta nello scegliere la ragione di questa creatura a esecutrice di quella sua intenzione ... Quanto più una ragione raffinata tende al godimento della vita e della felicità, tanto più l'uomo si allontana dalla vera *contentezza* (*Zufriedenheit*)» (*Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 51). La ragione e gli istinti indicano dunque all'uomo obiettivi tra loro incompatibili.

L'uomo di Kant riproduce la condizione patologica ben evidenziata dall'antropologia hobbesiana: una psicologia fondata sulla reiterazione, in forme sempre nuove, del desiderio, l'impossibilità di fermarsi a godere in modo pieno del possesso (*Critica del giudizio*, § 83). Quel «passaggio continuo da un desiderio all'altro» (*Leviatano*, XI) aveva costretto già Hobbes a prendere le distanze dalle ingenuità dell'edonismo che identifica piacere e felicità e a configurare un anomalo modello di felicità per l'uomo, fondato sulla tensione stessa, nei suoi slanci migliori e più fortunati: una condizione di minimo impedimento, capace di dare spazio alla voglia di spostare sempre oltre i limiti del desiderio (*ad fines semper ulteriores minime impedita progressio: De homine*, XI, 15), veniva ad occupare il posto di massimo bene cui l'uomo poteva realisticamente aspirare. Anche per Kant l'insaziabilità dei desideri umani costituiva una sorta di evidenza fenomenologica; ma l'impossibilità antropologica di essere felici nella forma del godimento pieno poneva in questione, radicalmente, l'idea stessa di felicità, sia nella sua pensabilità teoretica, sia nel suo uso come fonte di orientamento per la pratica. Si imponeva una *critica* del concetto, capace di rendere conto della sua ineliminabile presenza nella mente dell'uomo comune, del suo continuo riproporsi nel dibattito culturale e filosofico (fino a diventare il perno della riflessione etico-politica settecentesca), ma soprattutto della sua legittimità razionale, senza la quale ogni riferimento alla felicità era destinato a rendere velleitario il ragionamento che vi si fondasse. Ora, il modello sensistico di felicità, elaborato da Locke e enfatizzato (dall'edonismo neo-epicureo) nel dibattito contemporaneo a Kant, costruisce il concetto di felicità dilatando ad un massimo teorico l'esperienza del piacere: il piacere sensibile, che stabilisce, nelle situazioni vissute, un rapporto emozionale positivo tra il soggetto e gli oggetti desiderati, diventa la base per una espansione concettuale, in cui la felicità non è che

l'immagine di un piacere stabile nel tempo, meta-sommatoria di ogni tensione desiderante. Essa consiste allora in una dilatazione *intensive, extensive e protensive* dell'esperienza di piacere («un appagamento di tutte le nostre tendenze»: *Critica della ragion pura*, p. 613). L'intrinseca fallacia del concetto, come Kant stabilisce nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, sta nell'infondatezza della sua costruzione: il concetto di felicità si costituisce come una sorta di assoluto empirico, ottenuto semplicemente sommando esperienze di piacere, ma non fa i conti con l'impotenza del soggetto empirico a determinare il valore positivo di ciascuna esperienza e soprattutto a rendere durevole lo stato di piacevolezza; il concetto di felicità è pertanto solo un'ideale dell'immaginazione, che sconta il suo vizio d'origine con l'inconsistenza teorica e operativa. L'immaginazione è per Kant una facoltà distinta dall'intelletto, capace di operare sintesi proprie a partire dai dati della sensibilità. I suoi prodotti, separati dal vaglio della ragione, sono vincolati alla casualità dell'esperienza: la felicità sintetizzata dall'immaginazione non potrebbe dunque, in alcun modo, orientare ad una scelta razionale la volontà di un uomo, ma solo confermarlo nelle sue pulsioni sensibili e vincolarlo ad esse. Se si accettasse la rappresentazione della felicità, compiuta dall'immaginazione, come fine della vita pratica e criterio di orientamento, il suo carattere empirico e soggettivo renderebbe impossibile la formulazione di regole certe e chiare di comportamento: occorrerebbe l'onniscienza, ossia la capacità di sviluppare interamente le implicazioni e le conseguenze delle proprie azioni, per trasformare un consiglio dettato dall'esperienza in un precetto pratico capace di connettere, in modo necessario, ogni scelta con il fine della felicità. Su questo terreno, anche la *phronesis*, modello antico di disciplina etica, mostra una fragilità e un'impotenza pari a quella dell'edonismo, una volta accettato il concetto empirico di felicità come fine della vita etica.

Kant si cimenta a lungo con il tentativo di definire altrimenti la felicità, svincolandola dalla casualità delle rappresentazioni sensibili e dal peso delle inclinazioni. Nelle *Riflessioni* elaborate tra il 1764 e il 1784, che precedono le sue formulazioni etiche definitive, Kant tenta di definire uno spazio di dignità teorica per una felicità alternativa, naturale alleata della virtù, e sembra rintracciarlo negli effetti dell'autonomia intellettuale: il potere di disporre di sé oltre il dominio delle inclinazioni, degli affetti, dei sentimenti e delle passioni, potrebbe aprire la porta *sia* alla virtù, *sia* alla felicità, stringendole in un nesso necessario; a far da tramite sarebbe la «contentezza di sé» (*Selbstzufriedenheit*), a un tempo effetto della virtù e fonte autonoma di felicità (*Reflexion* n. 7202). La linea del ragionamento kantiano è questa: è necessaria una certa base di «contentezza» (*Zufriedenheit*) di fondo, perché si possa parlare di felicità; e poiché tutto ciò che concorre ad essa dall'esterno è fortuito, solo la «contentezza di sé» (*Selbstzufriedenheit*) può fornire una tale garanzia (p. 278).

Restando all'interno della tradizione da cui proveniva (il razionalismo leibniziano-wolffiano che finalizzava la vita etica alla perfezione), la «contentezza di sé» poteva apparire l'esito di un processo di auto-perfezionamento e fornire a Kant la chiave per rivisitare un'antica ricetta: ricondurre al rapporto con se stessi la determinazione del proprio stato interiore, conquistando l'indipendenza dagli eventi (dalla fortuna e dal caso in generale, ma anche dalle proprie esperienze di piacere e dai desideri casuali che ne derivano) attraverso l'auto-dominio; la contentezza di sé avrebbe in questo caso funzionato come costante positiva, fonte di godimento permanente, permettendo di unificare praticamente passato, presente e futuro intorno alla stabilità del rapporto con se stessi (come la funzione costante «Io penso» faceva a livello intellettuale); e ciò poteva soddisfare

contemporaneamente le pretese dell'idea di felicità, modello che non tollera diminuzioni, perdite o incertezze. Negli anni '70, il periodo in cui si collocano queste riflessioni e le *Lezioni di etica*, Kant sembra delineare l'identità di un soggetto opposto all'edonista, capace di attingere felicità da una fonte diversa dal piacere.

La capacità di staccarsi dall'istanza naturale del piacere, di cui Kant ha denunciato fin dall'inizio lo scacco in materia di felicità, sembra fornire al soggetto che aspira alla contentezza di sé maggiori *chances* di riuscita. Mentre la felicità tende a configurarsi come manifestazione di un potere autonomizzante (*Reflexion* n. 7202, p. 276 e p. 281), la ricerca del piacere si rivela soprattutto manifestazione di passività e dipendenza, fonte inautentica di felicità per un soggetto che abbia a cuore la sua dignità (p. 278). Il concetto di dignità umana si avvia a diventare per Kant non soltanto componente indispensabile dell'universo mentale della felicità, ma valore sostitutivo di essa. Per il momento la soluzione kantiana sembra rivisitare il concetto leibniziano del sentimento della perfezione, per il quale la felicità deriva dalla percezione che la mente ha dei propri progressi e, intrinsecamente, dall'esercizio dell'attività intellettuale. Prima che il suo rigore teorico faccia un ulteriore passo avanti, rifiutando di compromettere la virtù con il fine della felicità, Kant lavora a purificare la contentezza di sé, facendone un modello valido di auto-stima.

2. *Amor proprio e autostima.*

La critica all'«amor proprio» occupa una sezione chiave delle *Lezioni di etica*. Qui Kant fissa un'importante linea di demarcazione tra chi appoggia la tendenza ad amare se stesso sul grado di perfezione che ritiene di avere raggiunto e chi accampa «l'ingiustificata pretesa ad un merito» (p. 155), tra la «*philautia*» e la «presunzione morale»; ma, poiché anche la forma migliore di amor proprio non si limita a rilevare la presenza di un valore in me (qualità morale) ed è piuttosto interessato ad usare «il peso del mio valore ai fini della felicità» (p. 156), Kant sospetta comunque la *philautia* di tendenziosità e di eccessiva benevolenza circa il valore delle nostre buone intenzioni; nella *philautia* si annida sempre il privilegio per se stessi. Quando ci accendiamo di un innocuo amore per i Tartari lontani (che ci convince della nostra bontà), dimentichiamo la nostra normale indifferenza per i vicini e ci capita spesso di giustificare l'inerzia con l'impotenza (così annota Kant, riecheggiando la critica di Rousseau alla filantropia astratta, che si rivolge all'umanità negandosi alla patria e ai concittadini). In questo senso anche la *philautia* è «spregevole» (p. 157); solo eliminando ogni attesa di amore da parte degli altri e di felicità per noi come premio del nostro valore, potremo attingere alla sobrietà della «stima di sé», che non cede alla predilezione per la propria persona (una forma di solipsismo morale), ma valuta in modo imparziale, assumendo a misura la «regola della legge morale». Per ora, essa viene riassunta nel «principio universale del dominio di sé»: «considerare se stessi in funzione dei fini essenziali dell'umanità o della natura umana» (p. 159).

Kant avverte con chiarezza che la difficoltà ad assumere questo punto di vista deriva dalla mancanza di «moventi» adeguati ad obbedire a fini che contrastano con le nostre inclinazioni. Indebolendo l'amor proprio come desiderio di felicità si rende infatti più fragile la motivazione ad aderire ai valori morali che dovrebbero sostenere la stima di sé. Occorrerebbe un rinforzo. E Kant ricorre qui, in forma debole e dubitativa, ad un concetto che gli era apparso, per un breve periodo, risolutivo: il «sentimento morale», una «forza esecutiva» (p. 160), capace di muovere la volontà,

accordando la sensibilità con l'intelletto.

Tra il 1763 e il 1765 Kant si era avvicinato alla scuola scozzese e si era convinto che i principî che possono ispirare la virtù non siano regole speculative, ma consistano nella consapevolezza di un sentimento che abita in ogni cuore umano, «*il sentimento della bellezza e della dignità umana*». Potenziando questo sentimento, l'uomo diventa soggetto morale, in grado di subordinare ad esso le sue inclinazioni personali (*Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pp. 91-92).

L'ottimismo antropologico di Shaftesbury e Hutcheson fa sentire qui la sua influenza, sostenendo Kant nella convinzione che in ogni uomo esista una inclinazione alla virtù capace di influire sulle inclinazioni soggettive e particolari e di ispirare comportamenti belli e buoni. Ma il suo modo di leggere questa inclinazione positiva è molto diverso da quello dei moralisti del sentimento e prevede già un controllo capillare delle passioni. Non c'è spazio, insomma, neppure in questa fase, per la presenza contestuale di egoismo e sentimento morale.

L'infatuazione per Shaftesbury e Hutcheson dura comunque pochissimo, dal momento che il sentimento morale non sembra reggere alle richieste normative di Kant. Il sentimento morale è un'esperienza che non trova in sé la sua spiegazione, semmai riconduce un'esperienza ad un'altra: «La dottrina del sentimento morale è piuttosto un'ipotesi per spiegare il fenomeno dell'approvazione che diamo ad alcune specie di azioni, che non una giustificazione di massime e di principî primi oggettivamente validi che dicano come si debba approvare o disapprovare, fare od omettere qualcosa» (*Reflexion* n. 6626, pp. 116-17). Il sentimento morale fallisce sia nella sua pretesa di fondare il valore della legge morale, sia come sostegno psicologico alla volontà buona. Kant si rende conto che è arbitrario assegnargli uno spazio proprio di autonomia rispetto alle leggi della sensibilità, e, in un breve passaggio della *Dissertazione* del 1770, critica la teoria del sentimento morale, assimilata ormai al moderno edonismo epicureo (p. 432).

È solo la facoltà conoscitiva, l'intelletto o ragione, a poter fondare la legge morale; abbandonato il tentativo di legare alla facoltà del desiderio l'agire morale, tocca all'intelletto indicare qual è il fine che possa rendere l'uomo buono e virtuoso, contrapponendosi alla costellazione delle morali fondate su principî come l'interesse, il piacere, i desideri. Tutta la costruzione kantiana si fonda su una dicotomia di valori: la realizzazione della persona come soggetto morale richiede una ghettizzazione delle motivazioni soggettive fondate sull'amore di sé e sulla ricerca della felicità individuale e una parallela valorizzazione delle capacità fondative della ragione, che non assume come orizzonte il sé privato, ma l'umanità. La scelta degli interlocutori si restringe ulteriormente dopo la condanna definitiva dell'eudaimonismo, in cui vanno incluse tutte le teorie che indicano un modo per raggiungere la propria privata felicità, identificata con il piacere. Il problema è ora, per Kant, identificare le condizioni di possibilità del soggetto morale, l'uomo buono e *degnò di felicità*, ma determinato nel suo comportamento *solo* dall'adesione razionale a ciò che ha valore morale. Su questo terreno Kant arriva presto alla resa dei conti anche con il principio leibniziano-wolffiano, peraltro mai condiviso esplicitamente.

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant costruisce una precisa suddivisione delle morali eteronome sulla base dei loro principî ispiratori.

Sia gli edonisti che i teorici del sentimento morale assumono come principio ispiratore la ricerca della propria felicità, in maniera diretta i primi, in maniera mediata i secondi, che considerano condizione del benessere individuale la partecipazione alla felicità altrui.

I teorici della perfezione, intesa come perfezionamento morale (principio interno dell'intelletto)

oppure come adeguamento alla volontà di Dio (principio esterno dell'intelletto) hanno il merito di indicare nella ragione il principio della moralità, detronizzando la sensibilità dal suo ruolo egemone. Resta il fatto che il concetto ontologico di perfezione (Wolff), pur superiore al concetto teologico (Crusius), è vuoto e indeterminato, perché non indica che cosa si debba fare per raggiungere questa perfezione, limitandosi a indicare il perché si dovrebbe fare: cioè, dice Kant (p. 102), presuppone quella moralità che dovrebbe invece spiegare. L'etica wolffiana gira intorno al concetto di perfezione senza riuscire a determinarlo, facendo leva sull'idea di progresso intellettuale come forma di perfezionamento.

Nella *Critica della ragion pratica* lo schema viene ripreso con una ulteriore esplicita accusa alle teorie della perfezione. Il perfezionamento intellettuale delle proprie capacità (significato pratico della perfezione) o l'adeguamento alla volontà di Dio come modello esterno di perfezione, dice Kant, «possono fungere da cause determinanti della nostra volontà solo in base alla *felicità* che ci aspettiamo da essi» (p. 179), in questo o in un altro mondo.

In questo modo Kant assimila le teorie della perfezione a quelle fondate su moventi soggettivi, grazie alla comune caratteristica di essere guidate da motivi pratici materiali nella determinazione del comportamento morale (e non da moventi formali e universali), cioè dal principio della felicità.

Per quanto possa apparire sommaria l'assimilazione che accomuna l'edonista al perfezionista più rigoroso, per Kant si tratta di usare fino in fondo il bisturi per separare ciò che rende un uomo degno di stima dal tornaconto che gliene può derivare. Ciò comporta una radicale diffidenza per l'idea stessa di felicità, capace di viziare alla fonte le motivazioni ad agire moralmente.

La rottura linguistico-concettuale con l'idea di felicità si manifesta a partire dalla *Critica della ragion pura* e si esplicita definitivamente nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove Kant assegna senz'altro ed esclusivamente il concetto di felicità al lessico dell'edonismo moderno, espellendolo da quello della moralità.

Come dice lapidariamente nella *Critica della ragion pratica*, «la distinzione della *dottrina della felicità* dalla *dottrina dei costumi* ... è il compito primo e più importante della analitica della ragion pura pratica, compito in cui essa deve muoversi con la stessa *esattezza*, anzi, per così dire, con lo stesso *scrupolo* che si richiede al geometra nel suo lavoro» (p. 235).

3. *Il rigore della virtù e l'auspicio razionale della felicità.*

È importante sottolineare che Kant qui non intende accreditarsi come moralista; egli sta solo affermando che, se si parla di dovere e di legge morale, bisogna cancellare dall'orizzonte ogni riferimento alla felicità, cioè ai moventi empirici, perché questo rischia di inquinare l'analisi e la fondazione dell'agire, «proprio come l'immissione di elementi empirici fra i principî della geometria renderebbe impossibile quella evidenza matematica che costituisce ciò che di più eccellente (secondo Platone) la matematica porta con sé» (p. 236).

Così Kant non nega che un uomo, in quanto tale, necessariamente sia portato a perseguire la sua propria felicità, ma considera deleteria ogni pretesa di fondare l'agire morale facendo riferimento a determinazioni empiriche; non affronta qui il problema della difficile coesistenza, in ciascun uomo, della dimensione empirica desiderante e della potenziale aspirazione razionale alla moralità. Egli sembra anzi indulgere ad una giustificazione delle pretese di felicità individuale, almeno nei casi in cui la sua mancanza possa produrre «tentazioni di trasgredire il dovere», come nel caso di uno stato

di palese infelicità come la povertà. Più precisamente, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* afferma che «assicurarsi la felicità è un dovere (almeno indiretto), perché l'insoddisfazione del proprio stato, fra mille affanni e bisogni inappagati, potrebbe mutarsi esplicitamente in una grande *tentazione di venire meno ai propri doveri*» (p. 55). Kant sta dicendo che, nel momento in cui il principio di felicità non agisce in modo determinante nel fondare l'agire morale, ma è semplicemente ausiliario del dovere e della legge morale, senza dipendere da alcuna inclinazione sensibile, è senz'altro buono e legittimamente perseguibile. Si può perseguire una condizione di vita piacevole se questo è funzionale alla piena realizzazione della legge morale.

Nella *Critica della ragion pratica* Kant porta a termine il suo progetto di definizione della legge morale come «imperativo» assoluto e incondizionato, indipendente dalle inclinazioni sensibili e da ogni forma di predilezione del soggetto per la propria persona. La dignità che il soggetto morale consegue, mostrando di saper uniformare la sua volontà al fine più alto per l'uomo, è tutt'uno con la sua libertà: una più alta e incondizionata «facoltà del desiderare» si manifesta nel progettare e volere razionalmente, sottoponendo i propri criteri ad una prova di validità universale (prima formulazione «dell'imperativo categorico»), liberandosi dei desideri vincolati alla sensibilità e ai particolari interessi del soggetto empirico. La seconda formulazione dell'imperativo categorico («agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»), indicando nella realizzazione dell'uomo il fine dell'agire morale, esprime, da un duplice punto di vista, l'ideale antropologico di essere felici: come referente dell'azione morale, la dignità umana costituisce la forma obbiettiva, pubblica e universale, di realizzazione del bene per l'uomo; come carattere del soggetto agente, questa dignità coincide con la libertà di scegliere secondo ragione, guadagnando a se stessi il diritto al rispetto e alla stima universale.

Separandosi dalla sua soggettività empirica, inevitabilmente incline all'edonismo, il soggetto razionale acquisisce dunque a sé la dignità antropologica universale, e può goderne nell'auto-stima, anche se l'effetto di ricaduta in termini di felicità non può essere preso in considerazione tra i «moventi» dell'azione morale. Il circuito tra virtù e felicità tende a chiudersi nella conquista di una condizione che è in parte premio a se stessa, anche perché, in un certo senso, coincidere con ciò che la volontà desidera quando è nella sua forma migliore è l'unica possibilità antropologica di essere felici. Di certo il soggetto morale si è dimostrato degno di diventarlo, qualificandosi per il rigore obbiettivo delle sue scelte e sopprimendo ogni ingiustificato riferimento a se stesso come valore.

Agire moralmente è precisamente il processo attraverso cui il soggetto, liberandosi dell'insensato egocentrismo che produce l'illusione di essere un valore in sé, acquisisce un valore reale, rendendosi degno di stima. Solo a questo punto può porsi razionalmente il problema della sua felicità, come esito adeguato (e dunque desiderabile in un modo che la ragione può accettare) alla sua nuova dignità. In un modo che può apparire sorprendente, dopo i divieti teorici e linguistici opposti all'ingresso del tema della felicità in ambito morale, Kant ripropone nella *Dialettica della ragion pura pratica* la questione del nesso tra la virtù e il suo premio.

Il «sommo bene» è il nome antico che Kant ripristina per nominare la questione della felicità del giusto, senza gli equivoci moderni della felicità a tutti i costi. E dagli antichi riprende i due modelli estremi, puri nella loro radicalità, che configurano i poli dell'antinomia della ragion pratica: il modello epicureo, schiacciando il sommo bene sul godimento e facendo della virtù un bene strumentale, non giustifica la ricerca della felicità; il modello stoico, assolutizzando il valore della

virtù e facendone scaturire un godimento astratto della ragione, non fa i conti con la natura sensibile dell'uomo e non spiega come sia concretamente possibile a un soggetto reale attraversare la sua complessità psicologica per giungere a far coincidere la felicità con la virtù. Entrambe le soluzioni dell'antinomia sono false perché unilaterali. Per Kant diverse e nettamente distinte sono le strade che portano alla virtù e alla felicità, come diverso è il loro statuto teorico, razionale il primo, psicologico il secondo. Pericoloso teoricamente è, come si è visto, inquinare il percorso che porta alla valorizzazione del soggetto, in quanto virtuoso, con l'obiettivo della felicità nella sua matrice psicologico-sensibile: il disinteresse del soggetto morale ne verrebbe compromesso e con ciò il valore della sua virtù. Praticando la strada del rigorismo etico, invece, il problema della felicità si ripresenta in termini rigorosamente razionali: sarebbe assurdo che la volontà, ben controllata dall'intelletto, non desiderasse la felicità di un soggetto che se ne mostra degno; se fossimo onnipotenti, osserva Kant, gliela garantiremmo senz'altro.

Il principio del sommo bene non può essere ciò che determina l'agire morale, ma la legge morale può promuovere la realizzazione del sommo bene come suo oggetto interno. Se si facesse precedere la legge morale da un oggetto qualunque con il nome di bene, deducendone poi la legge morale, si cadrebbe nell'eteronomia (errore delle filosofie morali dell'antichità); ma la legge morale resta autonoma se porta con sé la ricerca del sommo bene come suo oggetto interno. La virtù, come bene supremo, non implica la felicità in quanto oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti; essa richiede però una felicità che sia l'effetto necessario della virtù. Infatti, dice Kant, «la virtù (come ciò che ci rende degni di essere felici) è la *condizione suprema* di tutto ciò che ci può sembrare desiderabile, perciò anche di ogni nostra ricerca di felicità» (p. 257).

Solo nel sommo bene (come lo definisce Kant) sono pensate congiunte virtù e felicità; ma nel mondo non ci si può aspettare nessuna connessione necessaria e sufficiente (cioè fondata sul principio di causa ed effetto) tra virtù e felicità (p. 261). Sembrerebbe che, richiedendo una felicità proporzionale alla virtù, la legge morale chieda qualcosa che è impossibile a realizzarsi, ma la proposizione che la virtù produce la felicità non è falsa in assoluto: l'istanza della ragione, da cui nasce, pone piuttosto il problema di superare i limiti del riferimento a *questo* mondo come campo di realizzazione del soggetto morale.

Lo scioglimento dell'antinomia richiede l'intervento mediatore di Dio, come autore intelleggibile di un ordine naturale conforme alla moralità del virtuoso e l'immortalità dell'anima come campo illimitato di esercizio e di realizzazione. È indubbio che questa mossa rappresenti un'uscita dall'orizzonte antropologico in cui si colloca il conflitto tra sensibilità e ragione, tra desideri e imperativi morali, e che, dunque, la conciliazione prodotta tra felicità e virtù risulti in larga misura un'istanza ad alto rischio di illusione. Ma Kant ha in serbo altre implicazioni, che, riferendosi alla condizione dell'uomo in questa vita, collegano la virtù ad un esito felice. C'è un sentimento di piacere che nasce dalla virtù, e questo è «il rispetto» (p. 264). Il rispetto è un prodotto della ragione e non della facoltà del desiderare: la legge morale produce sull'animo umano un effetto, identico al piacere che viene dal desiderio, ma che ha altra origine. Si tratta di un mutamento affettivo, che consiste nel provare rispetto per me e per tutti gli uomini, umiliando le mie inclinazioni sensibili. Punendo la nostra presunzione, la nostra inclinazione all'amore di sé (p. 216), produciamo il sentimento dell'umiliazione o disprezzo intellettuale delle inclinazioni che, visto positivamente, si chiama rispetto della legge. La particolarità di questo sentimento è che esso non è patologico, cioè non è indotto da moventi sensibili, ma dalla ragion pratica: si tratta di uno strano tipo di sentimento,

che, in quanto tale, ha lo stesso effetto di quelli sensibili (piacere e dispiacere), ma in quanto «causato» dalla ragion pratica non dipende dalla sensibilità (p. 217). Il suo ruolo è quello di motivare la volontà: esso «non è un movente della moralità, ma è la moralità stessa vista soggettivamente come movente» (p. 218). Il percorso può essere così sintetizzato: «la legge morale, come movente della volontà, in quanto nuoce a tutte le nostre inclinazioni deve produrre un sentimento che può essere detto dolore» (p. 214); il dolore diventa un sentimento accettabile, come effetto di una libera scelta determinata dalla subordinazione delle inclinazioni alla volontà razionale; per suo tramite, diventa inoltre possibile il sentimento positivo del rispetto, che sostituisce legittimamente la *philautia* nella giustificazione della stima di sé.

4. *Estetica della virtù e della felicità.*

Il rispetto permette di rivolgere a se stessi la medesima ammirazione che si rivolge a un cielo stellato e di liberare un sentimento di piacere: un piacere sublime, più che bello, perché contempla il dolore e lo scacco della sensibilità umiliata dalla legge morale e ne ricava l'ammirazione per la propria volontà purificata, per la propria facoltà desiderante, innalzata al livello della dignità antropologica.

Il sublime è, accanto al bello, una delle due modalità del giudizio estetico, che Kant definisce nella *Critica del giudizio*, entrambe collegate a un sentimento disinteressato di piacere. Ma, mentre l'esperienza del bello si limita a segnalare la presenza di un accordo armonico tra l'uomo e la natura, tale da rendere possibile godere *disinteressatamente* del modo di essere delle cose (cioè senza alcun coinvolgimento dei bisogni sensibili), l'esperienza del sublime nasce dal contrasto violento tra la sensibilità e il giudizio: ciò che spaventa o umilia la sensibilità con la sua grandezza o con la sua potenza è precisamente ciò che suscita ammirazione nella ragione, sovrastata dall'infinito e felice di esserlo. Il modello profondo di questa esperienza, che ha una lunga storia nella tradizione filosofico-letteraria e avrà nell'estetica romantica la sua stagione più esaltante, è per Kant fondamentalmente etico. Nel § 29 della *Critica del giudizio* Kant collega direttamente la disposizione dell'animo al sublime con «l'impero che la ragione esercita sulla sensibilità» (in modo tale che «c'è qualcosa di terribile per la sensibilità che è nel tempo stesso attraente», p. 116); con la stessa espressione, poco più avanti, Kant spiega perché il bene morale non possa essere presentato come esteticamente «bello», ma piuttosto come «sublime»: «perché la natura umana non si concilia da sé con quel bene, ma soltanto per via dell'impero che la ragione esercita sulla sensibilità» (p. 125). Tutte le esperienze estetiche del sublime ripropongono per Kant questa umiliazione dell'«interesse» della sensibilità. Per questo la legge morale può essere presentata come «oggetto di un piacere intellettuale puro», capace di ripagare, con la conquista della libertà interiore e la scoperta della «insondabile profondità di questa facoltà soprasensibile», il sacrificio dei piaceri sensibili. La *positività* di questo piacere compensa la *negatività* del bene acquisito con l'esercizio morale: la «contentezza di sé» (*Selbstzufriedenheit*) resta infatti solo «una soddisfazione negativa della propria esistenza, che rende consapevoli di non avere bisogno di niente» (*Critica della ragion pratica*, p. 265); essa deriva dall'esercizio della libertà come dominio sulle inclinazioni e, da questo punto di vista, non ha nulla a che fare con il piacere. Ma, nella sfera estetica del giudizio, le si affianca un piacere di tutt'altro tipo, come si è visto, e Kant può proporre, come esempio luminoso di questa esperienza, proprio la condizione del soggetto morale indifferente ai propri «affetti» di matrice più bassa: l'*apatheia*, unico

stato spirituale libero, nobilitato dal sacrificio, è dunque una condizione di piacere, forse un'anticamera della felicità (*Critica del giudizio*, p. 126).

Qui, per Kant, è necessario porsi un limite: il piacere sublime del soggetto morale apatico avvicina solo apparentemente il virtuoso alla condizione che per gli antichi era quella degli dèi, *i bisognosi di nulla*. Per Kant il richiamo è al concetto cristiano di «beatitudine» (che evita commistioni con la felicità) e il rapporto deve limitarsi alla somiglianza: questo stato «assomiglia» alla beatitudine in quanto la libertà rende immuni dall'influsso delle inclinazioni e dei bisogni ed è quindi «analogo» alla autosufficienza che si può attribuire in senso proprio solo a Dio (p. 266).

Il modello kantiano rappresenta, in ogni aspetto, una risposta *moderna* ai problemi di orientamento dell'esistenza. Riprendendo la prospettiva rousseauiana, Kant valorizza l'aspirazione alla libertà individuale (per cui ciascuno non intende subire da altri attacchi alla sua integrità) e ne fa un ideale antropologico; la dignità della persona può assorbire così le motivazioni all'agire etico e alla politica, innalzando il valore dell'individuo a quello di rappresentante del genere umano. La sostituzione della dignità alla felicità nella posizione di valore supremo è il tratto che caratterizza e differenzia profondamente la posizione di Kant da tutti gli altri teorici della libertà: attraverso la dignità, la libertà si carica di un valore universale ed esclude ogni deriva individualistica. La felicità, espunta dalle motivazioni morali, come sappiamo, ricompare solo attraverso il tramite della dignità: 1) come sommo bene, nella speranza razionale e cristiana che i giusti possano essere felici; 2) nel piacere estetico, determinato dal sentimento del bello e del sublime, che deve la sua possibilità di esistenza alla conquista di uno spazio di disinteresse, dove le capacità umane si esprimono *liberamente* nella contemplazione; 3) nei rapporti umani, illuminati in ogni dettaglio dal rispetto della dignità di ciascuno. L'uomo kantiano esprime in ogni gesto la sua scelta morale, che elegge ogni altro uomo a fine assoluto; ne deriva un modo di stare con i propri simili che rende doverosa la ricerca dell'armonia, della libertà e del benessere altrui e finisce con il produrre, come effetto di ricaduta della virtù, una situazione positivamente felice, arricchita da un godimento della convivialità quale gli antichi (epicurei, stoici, aristotelici) riconoscevano solo ai saggi. Alla loro amicizia «naturale» (fondata sulla somiglianza) Kant sostituisce un impegno etico e un ideale della ragione: produrre una socialità libera, rispettosa e felice.

L'esercizio spirituale di Kant dà in parte ragione agli stoici, smentendo, però, l'autosufficienza e l'imperturbabilità del saggio e valorizzando (cristianamente) la capacità di soffrire dell'uomo. A partire da questa conquista etica, che è già in sé fonte di piacere, è possibile porsi gli obiettivi più ambiziosi della ragion pratica e giustificare le aspirazioni al sommo bene.

Kant aveva già messo a fuoco la connessione tra esperienza etica ed esperienza estetica nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764, dove il doppio «sentimento della bellezza e della dignità della natura umana» veniva indicato come fondamento della «benevolenza universale», da un lato, e del «rispetto universale», dall'altro (p. 92); più precisamente, mentre l'inclinazione al «bello» giustificava una certa propensione per la socialità amabile e di buon cuore, «quel nobile contegno che è la bellezza della virtù» (la «virtù autentica», come la definisce Kant) risultava essere prerogativa propria di un tipo di uomo soltanto: il melanconico. Quest'uomo è incline al sublime, dotato di una «padronanza e forza d'animo» tale da poter usare il sentimento della dignità umana come vero «principio» di ogni sua azione; «profondo», «conscio dei propri limiti» e degli ostacoli che dovrà superare, il melanconico non può permettersi una «superficiale gaiezza» (p. 94) e deve rassegnarsi ad apparire in generale meno amabile, per la sua inflessibilità, rispetto alla

comunicativa immediata dell'uomo di buon cuore (sanguigno). Mentre compone quello che appare a tutti gli effetti un autoritratto, Kant affianca costantemente alle annotazioni sul valore del melanconico la malinconica consapevolezza della sua scarsa spendibilità sociale.

È interessante richiamare questo ritratto (scritto, per altro, in uno stile popolare, nel tentativo di allargare il pubblico delle sue prime riflessioni etiche) per misurare la distanza di atteggiamento tra questo Kant e il Kant della tarda maturità, consapevole dell'importanza dei risultati raggiunti e sicuro di poterli valorizzare anche sul piano della comunicazione sociale. Il mutamento di prospettiva è evidente nelle ultime opere. Se nella *Critica del giudizio*, attraverso l'esperienza del bello, vengono valorizzati i piccoli piaceri estetici che illuminano i momenti ordinari della vita (dall'armonia dei giardini agli abiti delle belle donne), nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798) Kant dedica un'attenzione e un apprezzamento sorprendenti alle forme della convivialità e della conversazione. Una volta che il principio della virtù sia in grado di subordinare a sé il principio del benessere, è possibile pensare a riunirli in una «felicità moralmente valida», da godere insieme con gli altri, perché, a determinate condizioni, «la socievolezza è anche una virtù» (p. 699).

«Un buon pranzo in buona compagnia» (p. 700) può diventare così il modello della conciliazione possibile tra piacere ed etica, abbinando la soddisfazione fisica, di per sé animale e solipsistica, alla cura per la socievolezza, dietro la quale si intravede il valore etico dell'umanità. *Solipsismus convictori* definisce Kant l'atteggiamento di chi prende i pasti da solo (p. 701), sottolineando la sconvenienza di tale abitudine per il filosofo, che non può lasciare alcun momento della sua vita alla degradazione di un piacere fine a stesso, inconciliabile con l'etica dei valori umani.

«Le regole di un pranzo di buon gusto», ripensate e riformulate da Kant, non sono che la sintesi rituale della benevolenza e del rispetto per il genere umano, ma costituiscono anche un nuovo vademecum sociale per il filosofo, che intende valorizzare la sua capacità di essere uomo di mondo.

Alla «riservatezza pensosa» del melanconico, che «non di rado avverte il tedio di sé e del mondo» (*Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, p. 97), Kant ha sostituito il culto di ogni finezza, capace di rendere più belli e felici i rapporti umani: «Per quanto queste leggi di finezza umana possano sembrare insignificanti, specialmente se sono confrontate con la legge morale, tutto ciò che favorisce i rapporti sociali e non consiste che di massime e di maniere garbate è sempre un rivestimento che giova alla virtù e che bisogna raccomandare anche dal punto di vista più serio. Il purismo del cinico e la macerazione dell'anacoreta, senza il benessere sociale, sono forme degenerate della virtù e non incoraggiano a praticarla; abbandonate dalle Grazie, non possono avanzare pretese all'umanità» (*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, pp. 703-4).

Il diritto alla felicità

1. *Americani e giacobini.*

Il diritto alla felicità ottiene diverse codificazioni istituzionali alla fine del XVIII secolo. La *Dichiarazione dei diritti* americana del 1776 attribuisce a tutti gli uomini il diritto «alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità». Thomas Jefferson riprende la formulazione dalla *Dichiarazione dei diritti della Virginia*, del giugno 1776, che recitava: «tutti gli uomini sono per natura ugualmente liberi e indipendenti, e hanno certi diritti innati ... cioè il godimento della vita e della libertà, mediante l'acquisto e il possesso della proprietà, e il perseguimento e l'ottenimento della felicità e della sicurezza». La nuova formulazione contiene la vistosa omissione del riferimento alla proprietà privata, come strumento di realizzazione della libertà, e l'inclusione, al suo posto, della felicità: essa appare così non più legata alla sicurezza, che evocava compiti di pertinenza dell'autorità pubblica nel testo della Virginia; in questo modo il diritto alla felicità viene attratto nell'area dei diritti individuali. Solo nel comma successivo torna il riferimento alla sicurezza e alla felicità abbinata, come oggetti di cura del governo. Il nuovo diritto appare così sdoppiato. Dal lato degli individui, la felicità è ciò verso cui si tende, in modo così spontaneo e innegabile, alla luce dell'esperienza che ciascuno ha di sé, da costituire una delle verità «di per sé evidenti»; una verità del sentimento, più che della ragione, come Jefferson aveva imparato dai suoi prediletti moralisti scozzesi (*Lettera a Peter Carr del 10 agosto 1787; Lettera a Thomas Law del 13 giugno 1814*). Jefferson si aspetta un consenso più forte e convinto su questa formulazione, che modifica solo in parte l'originario spirito lockeano. Sostituendo alla proprietà, come garanzia di uno spazio d'azione, il valore dinamico della felicità, la nuova formula dà un'accezione intensiva alla libertà individuale, depositaria di un criterio interpretativo della propria vita, non vincolabile alla semplice gestione dei propri beni, ma alle scelte insindacabili dei propri percorsi.

Dal lato politico, non è in questione l'idea «repubblicana» di felicità pubblica, come oggetto di definizione collettiva e neppure l'idea della partecipazione politica come pratica interna alla ricerca individuale della felicità. Le istanze di intervento sulla gestione del bene pubblico appaiono limitate e compatibili con l'impostazione liberale del progetto di società: una società in cui i contraenti del patto danno in pegno la propria vita e la propria fortuna per restare liberi come individui e come gruppo.

In Europa (in particolare in Francia, Italia e Germania) il tema della felicità pubblica era stato nel '700 associato all'attività del legislatore, identificato tradizionalmente con il sovrano illuminato (da Muratori a Beccaria e Verri, da Helvétius a d'Holbach), poi (attraverso esperienze deludenti come

quelle di Diderot con Federico II e Caterina di Russia) con una sorta di vuoto da riempire, un soggetto politico provvisoriamente indeterminato, identificato da Rousseau in una specie di delegato della volontà generale, presente e nascosta all'interno del corpo sociale.

La rivoluzione francese ripropone i due modi di concepire il diritto alla felicità in formulazioni divergenti.

La *Dichiarazione* del 1789, codificazione giusnaturalistica dei diritti individuali, richiamava nel preambolo il fine della «felicità di tutti», per affidarlo, nell'articolo 1, alla semplice negazione del privilegio, ovvero, in positivo, alla libera iniziativa dei singoli. La costituzione del 1793, nell'intento dichiarato di mettere sotto gli occhi del popolo «le basi della sua libertà e della sua felicità», propone, nel primo articolo, la formulazione rousseauiana che «il fine della società è la felicità comune»; e quando, subito dopo, si dichiara che il governo è istituito per garantire il godimento dei diritti naturali, tra questi compare innanzitutto l'uguaglianza, prima della libertà, della sicurezza, della proprietà. La coppia felicità comune-uguaglianza è assiologicamente prevalente sulla libertà e sulla proprietà, e intorno ad essa i giacobini organizzeranno il loro programma politico.

Quando Saint-Just, poco prima delle ultime epurazioni interne al gruppo dirigente giacobino, dichiara che «la felicità è un'idea nuova in Europa» (*Rapporto alla Convenzione del 3 marzo 1794*, p. 155), il termine si è ormai imposto nel lessico politico con un'accezione strettamente congiunta al dirigismo del gruppo di potere, a quella tirannia del bene pubblico in cui si poteva leggere una nuova forma di dispotismo.

L'idea di felicità era già stata oggetto di una forte contesa etica e politica, emblematicamente rappresentata dal conflitto tra Condorcet e Robespierre.

Robespierre organizza il suo programma politico intorno all'idea di virtù, retoricamente rappresentata con il richiamo alla tradizione dei Catone e allo spirito stoico, contro le degenerazioni dell'epicureismo antico e moderno; giocando la vera felicità contro la voluttà, la virtù contro il piacere (*Discorso alla Convenzione del 7 maggio 1794*, p. 454). La virtù, valore repubblicano per eccellenza, rimandava all'idea del legislatore come eversore della storia, coniugando in modo tirannico due temi strettamente rousseauiani: quello dell'educazione sentimentale del popolo ai valori civili, attraverso la ritualità collettiva (trasformato nella pratica delle feste di sangue della giustizia rivoluzionaria), e quello dell'autorità politica come fonte autorevole di una rivoluzione dei valori (trasformato in legittimazione del terrore come pratica educativa).

Esprime bene questo spirito Saint-Just: «Un governo repubblicano ha come principio la virtù, altrimenti il terrore. Che mai vogliono dunque quelli che non vogliono né la virtù né il terrore?» (*Frammenti sulle istituzioni repubblicane*, p. 197). Gli risponde idealmente l'assioma di Robespierre, che impone al tempo della rivoluzione una reciproca implicazione tra la «virtù, senza la quale il terrore è funesto» e «il terrore, senza il quale la virtù è impotente» (*Discorso alla Convenzione del 5 febbraio 1794*, p. 357). L'antropologia di Robespierre sintetizza e semplifica il lavoro di indagine sull'amore di sé, e le sue implicazioni con la vanità, per trarne una ricetta politica di brutale efficacia: «Riunite gli uomini e li renderete migliori: poiché gli uomini riuniti cercheranno di piacersi l'un l'altro e non potranno piacersi se non facendo cose che li rendono stimabili» (*Discorso alla Convenzione del 7 maggio 1794*, p. 458); per strappare l'uomo al suo anonimato egoistico e farlo entrare in un circolo virtuoso di socialità bisognerà adottare ogni mezzo atto a istillargli l'amore assoluto per la virtù, promuovere «tutte le cose che tendono ad eccitare l'amor di patria, a purificare i costumi, ad elevare gli spiriti, ad indirizzare le passioni del cuore umano verso

l'interesse pubblico»; reprimere «tutte le cose che tendono a concentrare le passioni verso l'abiezione dell'io individuale» (*Discorso alla Convenzione del 5 febbraio 1794*, p. 354).

2. Robespierre e Condorcet.

«Leghiamo la morale a basi eterne e sacre; ispiriamo all'uomo un rispetto religioso per l'uomo, quel sentimento profondo dei suoi doveri che è la sola garanzia della felicità sociale; nutriamolo utilizzando tutte le nostre istituzioni; che l'educazione pubblica sia diretta soprattutto verso questo obiettivo» (Robespierre, *Discorso alla Convenzione del 7 maggio 1794*, p. 458). Bisognava agganciare la morale rivoluzionaria a qualcosa di sacro. Robespierre programma lucidamente l'intervento dello Stato nell'area dismessa dalla religione, affidando al rituale delle feste un compito di penetrazione capillare e pervasiva nella disciplina dei sentimenti. Istituito il culto dell'«Essere supremo», ben 36 feste a tema (dal genere umano ai martiri della libertà, dalla gloria alla frugalità, dallo stoicismo alla tenerezza materna) avrebbero dovuto scandire il ritmo a decadi dell'anno, richiamando l'uomo «al pensiero della Divinità e alla dignità del suo essere» (p. 463).

Un programma di «educazione nazionale» ha il diritto-dovere di contemplare tra i suoi strumenti il condizionamento del singolo. Non così un programma di «istruzione pubblica». Ed è su questa distinzione che è possibile misurare la distanza tra Robespierre e Condorcet.

L'alternativa aveva attraversato trasversalmente gli schieramenti politici, a partire dal 1792, con il suo spessore culturale e filosofico: sulla linea di Condorcet possiamo trovare il montagnardo Romme; dall'altro lato, insieme agli *ultras* montagnardi e a Robespierre, il girondino Rabaut de Saint-Étienne, cui appartiene il *Progetto di educazione nazionale* presentato alla Convenzione nel dicembre del 1792. Esso distingueva accuratamente le finalità virtuose, patriottiche e formative, dell'«educazione nazionale», dalle finalità di sviluppo delle capacità individuali dell'«istruzione pubblica», per affermare il primato fondativo della prima sulla seconda, in quanto «madre comune di tutti i cittadini» (pp. 297-298). Del tutto opposta è la gerarchia di valori in Condorcet. Per lui l'istruzione pubblica deve «offrire a tutti gli individui della specie umana i mezzi per provvedere ai propri bisogni, assicurare il proprio benessere, conoscere ed esercitare i propri diritti, comprendere e compiere i propri doveri», ed è attraverso questo processo che è possibile «stabilire tra i cittadini un'uguaglianza di fatto e rendere reale l'uguaglianza politica riconosciuta dalla legge». Guardando alla società e al genere umano, ciò significa «contribuire a quel perfezionamento generale e graduale della specie umana, ultimo obiettivo verso il quale ogni istituzione sociale deve essere diretta» (*Rapporto e progetto di decreto sull'organizzazione generale dell'istruzione pubblica*, pp. 181-82). Nei cinque *Mémoires*, preparatori al progetto presentato nel 1792, Condorcet era entrato in tutti i dettagli, per prospettare un piano di istruzione adeguato ad ogni tipo di soggetto e di esigenza, in modo che nessun talento andasse sprecato, né dei ricchi né dei poveri, né degli uomini né delle donne, né delle disposizioni tecniche né di quelle speculative, secondo un'idea espansiva e creativa delle risorse razionali (*Mémoires*, p. 68). La sua fiducia nell'autonomia del processo democratico e nell'importanza delle capacità individuali per lo sviluppo della civiltà umana si muoveva in senso opposto all'istanza di controllo sulle emozioni delle masse, che ispirava a Rabaut de Saint-Étienne la predilezione per i «circhi», i «ginnasi», le «armi», i «giochi pubblici», le «feste nazionali», «lo spettacolo imponente e dolce della società umana riunita», «per suscitare quell'entusiasmo che si potrebbe chiamare la magia della ragione» (*Progetto di educazione nazionale*, p. 297). Nel nuovo

contesto, l'evocazione del primato del sentimento diventava inquietante, opponendosi all'ottimismo della ragione di Condorcet.

Le due anime della rivoluzione si dividevano sul piano fondativo dell'antropologia. Quella di Condorcet incoraggiava la fiducia nelle possibilità di sviluppo della specie, appoggiandosi sulla «perfettibilità» degli individui, sull'utilizzo del capitale-istruzione, in una prospettiva laica di produzione del sapere e dei valori, programmabile scientificamente: un investimento, probabilisticamente vincente, sul futuro. L'eliminazione o la significativa riduzione dei grandi handicap dell'umanità storica (la disuguaglianza tra le nazioni, la disuguaglianza di ricchezza e di opportunità tra i membri della stessa nazione) doveva ragionevolmente produrre, nella «decima epoca» prossima ventura, anche le condizioni più adatte a stimolare i germi di bontà morale, insieme alle potenzialità degli individui (*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, pp. 186-211).

Senza invocare principi estranei alla natura sensibile dell'uomo e senza ricorrere al potere dell'educazione di plasmare secondo un modello artificiale i suoi sentimenti, Condorcet riteneva di poter sostenere efficacemente quella «sensibilità ai mali degli altri che è l'origine di tutte le virtù e il fondamento di tutta la morale» (*Riflessioni e note sull'educazione*, p. 80): la rousseauiana «pietà». Basterà educare gli individui fin da bambini a rispettare ed amare gli animali, insegnare loro la reciprocità del dolore e del piacere (p. 81), coltivare in ogni bambino ciò che spontaneamente si manifesta come «simpatia particolare» (p. 143), per far diventare questo sentimento il principio di ogni azione. Tutto ciò non ha niente a che vedere, però, con l'uso strumentale dei sentimenti, in nome dei fini supremi del bene pubblico. Condorcet diffida psicologicamente e politicamente dell'«entusiasmo», matrice di ogni fanatismo: solo se esso è congiunto alla ragione può concorrere alla felicità privata e pubblica. Se l'entusiasmo «non è diretto dalla ragione», può accendersi per cose diverse dalla verità (*Rapporto e progetto di decreto sull'organizzazione generale dell'istruzione pubblica*, p. 195). Puntando sull'irrazionalità del sentire, si fa in modo che il genere umano resti «diviso in due classi: quella degli uomini che ragionano e quella degli uomini che credono, i padroni e gli schiavi» (p. 185). È invece possibile allargare la propria simpatia da nuclei ristretti fino all'intera umanità attraverso un uso corretto della ragione, che include il giudizio, il dubbio, la progettazione, il calcolo dei propri interessi, in un contesto sociale rispettoso dei diritti di tutti e solidalmente attento ai bisogni e alle potenzialità di ciascuno. Ed è a questo esito che l'istruzione pubblica deve mirare in una società giusta. L'entusiasmo rivoluzionario è un consigliere e un alleato pericoloso se si tratta di tracciare le linee del progresso del genere umano e non solo di aprirsi un varco nel presente, con la passione politica, contro l'iniquità dei privilegi. L'abito morale del nuovo soggetto di diritti sarà inseparabile dall'esercizio delle sue capacità razionali, che gli daranno «l'abitudine a riflettere sulla propria condotta, a interrogare e ad ascoltare su di essa la propria ragione e la propria coscienza, e l'abitudine dei sentimenti dolci che fondono la nostra felicità con quella degli altri» (*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, p. 202).

Nel valorizzare la «coscienza della propria dignità che appartiene all'uomo libero», nell'idea di tutela pubblica e laica dello sviluppo individuale, Condorcet è un autentico pensatore della democrazia, lontanissimo da Robespierre, che farà di tutto per distruggerne il prestigio prima e dopo la sua morte.

L'ultima delle 36 feste dell'anno, secondo il calendario di Robespierre, avrebbe dovuto celebrare

il *bonheur* del popolo. La tragedia della rivoluzione cala invece un sipario pesante su tutti i progetti di felicità pubblica. Chi era stato attratto dal dirigismo eversivo dei giacobini non può sottrarsi all'orrore dei suoi effetti, che sembra imporre una rimozione genealogica di profondità imprecisata dell'identità repubblicana. Se nel 1796 Mme de Staël ne tenta ancora una difesa (*Sull'influenza delle passioni sulla felicità degli individui e delle nazioni*), il tema delle garanzie per i diritti individuali si impone con assoluta priorità nell'analisi dei nuovi liberali, illuministi per formazione, adesso soprattutto garantisti contro ogni forma di dispotismo di stato.

Le parole e le idee cambiano senso. Il Rousseau di Robespierre getta un'ombra di sospetto sui concetti di «volontà generale», «bene pubblico», «democrazia». È in questo contesto, peggiorato dall'esperienza napoleonica, che Constant ridefinisce il rapporto tra politica e felicità, affidando un compito di garanzia assoluta contro il dispotismo alla politica che merita ancora il suo impegno. Ogni altro motivo, compresa l'istanza laica di perfettibilità e di progresso, che egli mutua da Condorcet (*Lo spirito di conquista e l'usurpazione*, VII, p. 167), va posto in relazione con la garanzia «moderna» della libertà individuale. Non c'è dubbio che questa libertà coincida, prima di tutto (ed esclusivamente, per la maggior parte degli uomini), con il desiderio di arricchirsi e di godere di qualunque bene di cui sia possibile impadronirsi: «Il fine dei moderni è la sicurezza dei godimenti privati; ed essi chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti» (*Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, p. 227); se l'autorità politica si limiterà ad essere giusta, «noi ci incaricheremo di essere felici» (p. 237). Ma Constant è attento a non limitare a questa dimensione il valore della libertà, che mantiene una carica ideale di lontana ascendenza «repubblicana». Il diritto alla libertà media il diritto alla felicità (senza libertà politica nessuna garanzia, senza garanzia nessuna felicità), ma è anche un valore in sé. In coda al suo *pamphlet*, che diventerà un manifesto del liberalismo, Constant sembra richiamare la borghesia illuminata alla sua vera vocazione politica e pedagogica, che consiste nel porsi come veicolo di perfezionamento civile e morale: «Non c'è nessuno di noi che, se volesse discendere e restringere le sue facoltà morali, abbassare i suoi desideri, abdicare all'attività, alla gloria, alle emozioni generose e profonde, potrebbe abbrutirsi ed essere felice. No, Signori, chiamo a testimone la parte migliore della nostra natura, questa nobile inquietudine che ci perseguita e ci tormenta, questa brama di estendere le nostre conoscenze e di sviluppare le nostre facoltà; non alla sola felicità, ma al perfezionamento ci chiama il nostro destino; e la libertà politica è il mezzo più energico e possente di perfezionamento che il cielo ci abbia dato» (p. 237). È questo il motivo più profondo per cui è un dovere opporsi ad ogni forma di governo che voglia impedire o arrestare questo sviluppo (*Principi di politica*, 1806, XVII, 3, pp. 467-68).

3. Kant contro il diritto alla felicità.

Anche in Germania il diritto alla felicità come parola d'ordine politica subisce i gravi contraccolpi della degenerazione rivoluzionaria. L'«idea nuova» esaltata da Saint-Just, fatta propria dai giacobini tedeschi (contro l'uso conservatore del richiamo alla felicità pubblica, cura dei governanti), diventa l'obiettivo polemico di Kant, prima, e poi, definitivamente, di Hegel.

Sulla base della felicità «non può assolutamente essere dato alcun fondamento universalmente valido per le leggi» scrive Kant nel 1793 (*Sul detto comune*, p. 144). Una politica ispirata dal principio della felicità pubblica, privo di ogni reale contenuto determinato razionalmente, non può

che produrre dispotismo: «il sovrano vuole fare felice il popolo secondo i suoi concetti e diventa despota; il popolo non vuole lasciarsi portare via l'universale diritto di tutti gli uomini alla propria felicità e diventa ribelle» (p. 148). In nessun modo si può pensare ad un ordine politico e giuridico razionale che faccia perno sull'idea di felicità. L'ordine politico razionale deve ruotare intorno ai concetti di libertà e di diritto e la libertà individuale consiste nel dare a ciascuno la possibilità di ricercare la sua felicità per la via che gli sembrerà migliore, purché non renda pregiudizio alla libertà degli altri: «nessuno mi può costringere a essere felice a suo modo» (p. 137). In nessuna maniera, dunque, la ricerca della felicità deve «insinuarsi» nelle leggi che regolano il sistema delle leggi pubbliche coattive: «Il massimo *dispotismo* pensabile» consiste proprio in un *governo paterno* che indichi ai suoi sudditi «come *debbono* essere felici» (p. 138). La massima ciceroniana *salus publica suprema civitatis lex est* mantiene la sua validità solo intendendo per bene pubblico «quella costituzione legale che assicura ad ognuno la sua libertà per mezzo di leggi » (pp. 144-45).

Vicino al contenuto concettuale della dichiarazione d'indipendenza americana, Kant sottrae però, sia in funzione anti-conservatrice che contro il mito rivoluzionario della volontà popolare auto-legislatrice, il concetto di felicità al lessico della politica razionale, così come lo aveva sottratto al lessico della morale.

L'obiettivo della felicità non può essere perseguito dal potere politico, né pensarsi iscritto nella perfettibilità della specie. Kant considera millenarista (dunque utopica e pericolosa) ogni teoria che congetturi la raggiungibilità di uno stato di quiete e felicità al di là del faticoso lavoro della ragione nella storia (*Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, 1798, pp. 225-26). Dalla rappresentazione dell'Eden come inizio della storia umana si può trarre piuttosto l'idea che «l'uscita dell'uomo dal paradiso, rappresentato dalla ragione come il luogo del primo soggiorno del genere cui apparteneva, non è stato nient'altro che il passaggio dallo stato di selvatichezza di una creatura semplicemente animale all'umanità, dal girello per bambini dell'istinto alla guida della ragione; in una parola: dalla tutela della natura allo stato di libertà ... Per l'individuo, che nell'uso della libertà guarda solo a se stesso, questo cambiamento fu una perdita; per la natura, che nell'uomo indirizza il suo fine al genere, fu un guadagno» (*Inizio congetturale della storia degli uomini*, p. 109). Chi è consapevole di ciò abbandona il sogno infantile della felicità per impegnarsi nel lavoro della «cultura», un lavoro secolare di emancipazione dai vincoli dell'istinto e dell'insocievolezza. La storia comincia dal male per procedere faticosamente e tortuosamente verso la libertà, e in questo cammino sognare la felicità è soltanto un pericoloso diversivo, un intralcio alla ragione (p. 108).

4. Hegel contro il valore della felicità.

In linea con Kant, Hegel afferma che «la felicità ha il contenuto *affermativo* solo negli impulsi, ad essi è affidata la decisione; ed è il sentimento ed il capriccio soggettivo a dover stabilire in ultima istanza dove debba essere riposta la felicità» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 479). La regola della felicità (kantianamente intesa come la totalità immaginata di ogni appagamento: *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 20) è l'arbitrio degli impulsi, cui si sottomette una razionalità puramente strumentale: l'uomo si affranca dalle passioni particolari, selezionando per sé, con un calcolo proiettato in una prospettiva di vita, ciò che ritiene migliore, sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo (*Propedeutica filosofica*, § 38).

Secondo Hegel, fino alla filosofia kantiana «ogni morale, dai Greci ai moderni, si è fondata sul

primato dell'eudaimonismo, della felicità». Prima di Kant, «nel campo morale predominava ... la cosiddetta teoria della felicità: il concetto dell'uomo e il modo con cui egli deve realizzare questo concetto erano intesi nella morale come un appagamento dei suoi impulsi. Kant ha giustamente dimostrato che anche questo modo di vedere è eteronomia, non autonomia della ragione, una determinazione secondo natura, quindi senza libertà» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, III, II, p. 290). Se Kant e i giacobini hanno ritenuto di dover sostituire al dominio della felicità quello della virtù, è perché la storia non ha affatto il compito di realizzare la felicità degli individui. Hegel può dirlo ora dal punto di vista della dialettica dello Spirito. «Felice si dice infatti colui che si trova in armonia con se stesso», colui che realizza la «sua particolarità»; ma non si può pensare la storia dal punto di vista degli individui: «la storia non è il terreno della felicità. I periodi di felicità sono in essa pagine vuote. Certo, nella storia del mondo c'è anche soddisfazione; ma questa non è ciò che viene chiamata felicità, perché è soddisfazione di esigenze tali che stanno al di sopra degli interessi particolari» (*Lezioni sulla filosofia della storia*, I, p. 82).

Gli uomini vivono immersi nell'illusione della felicità, nel loro mondo di passioni, ignari del grande gioco condotto dallo Spirito. Salvo gli individui che stabiliscono una sintonia con la dialettica storica: gli individui cosmico-storici non possono essere felici, non possono raggiungere un «tranquillo godimento privato» (p. 89) e l'armonia con se stessi. La loro passione dominante non li porta alla felicità, ma alla fatica e alla lotta, al lavoro per il loro fine. È questa «passione del loro fine» a guidare «l'energia del loro io» (p. 92). Percependo lo «Spirito nascosto, che batte alle porte del presente» (p. 88), essi «afferrano» l'universale e agiscono per realizzarlo; uomini «pratici», essi attingono dall'«intimo» ciò che ancora non c'è e intuendo l'universale arrivano a «proporselo come fine e mettere in esso la loro energia» (p. 89). Gli individui cosmico-storici sono una sintesi di logica ed energia demiurgica, di abilità strategica e capacità da «veggenti». Considerato dal punto di vista degli uomini limitati, che pongono il fine nella felicità della vita privata, il loro è un destino tragico: neppure una volta «raggiunto il loro scopo», possono passare alla «tranquilla fruizione», diventare felici (p. 91). «Ciò che sono, è stata la loro opera; questa loro passione ha determinato l'ambito della loro natura, del loro carattere. Raggiunto lo scopo, essi somigliano a involucri vuoti che cadono». Hanno semplicemente raggiunto il fine che meritava il loro sforzo, con la forza passionale di un desiderio di realizzazione individuale, guadagnandosi quell'alta stima di sé che anche i posteri riconosceranno, al di là delle invidie dei contemporanei. Per quanto siano, in realtà, inconsapevoli strumenti della realizzazione dello Spirito del mondo, sono nondimeno i soli veri protagonisti, gli «attori della storia universale» (p. 82). Indifferente alla felicità, la storia si muove per realizzare un progetto di superiore civiltà che i più, immersi nella vana commedia umana, non possono comprendere. Per delegittimare l'eudaimonismo filosofico, Hegel non ricorre più ad una contrapposizione sul piano orizzontale dei valori (dignità e libertà contro felicità), come aveva fatto Kant, ma ad una frattura di livello tra progetti umani e storia del mondo. Da questo punto di vista, l'unica scelta di valore possibile è trascendere il piano di valutazione dell'esistenza e assumere come propria la volontà della Ragione. Si ripropone così, sullo scenario nuovo della storia, una morale eroica di modello stoico: rinunciando alla felicità «privata», «gli attori della storia universale, che hanno perseguito tali fini, hanno certo soddisfatto se stessi, ma non hanno voluto essere felici» (p. 82).

Approvando la loro scelta, Hegel rompe definitivamente il cerchio del bene propriamente umano, in nome della nuova dimensione assunta dalla ricerca filosofica: la storia ha espropriato agli uomini

il diritto alla ricerca razionale della felicità.

Il primato dell'interesse

1. *Il calcolo utilitaristico come matrice di felicità: la prospettiva di Bentham.*

Jeremy Bentham accoglie nella sua genealogia (*Article on Utilitarianism*, 1829) diverse eredità, richiamando Hume, per il principio di utilità, Helvétius, per il principio di utilità e per l'antropologia, Joseph Priestley, per la formula della «massima felicità per il maggior numero» (la citazione da *An Essay on the First Principles of Government*, 1768, è in realtà erronea: l'espressione Bentham l'aveva trovata in Beccaria, utilizzandola già nel *Frammento sul governo* del 1776), William Paley (*The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785), per l'idea che la valutazione morale debba scaturire solo dal calcolo delle conseguenze delle azioni. Al contrario, prende decisamente le distanze dai sentimentalisti inglesi e scozzesi, accusati di introdurre entità metafisiche nell'analisi dell'uomo (*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, II, 14). Con lui l'antropologia materialista francese si insedia nel dibattito culturale anglosassone, mentre l'impianto hobbesiano si ripropone in una forma raffinata non più censurabile, assai meno preoccupante nel nuovo contesto dell'Inghilterra borghese, in corsa per una pacifica accumulazione di profitti e un moderato godimento di beni.

Il suo utilitarismo perfeziona l'intenzione strategica coltivata nel secolo della felicità, concentrandosi sull'idea tecnico-pratica del calcolo. Elemento qualificante del programma «scientifico» di Bentham, esso si presenta come uno strumento di valutazione obiettiva, messo a punto per fornire criteri di orientamento ad una legislazione interessata a produrre felicità pubblica e a identificare il valore morale di un'azione in relazione all'utilità sociale prodotta. Tradotto definitivamente, nel 1822, nel principio della «maggiore felicità di tutti quelli il cui interesse è in questione» (*Introduzione ai principî della morale e della legislazione*, I, I, nota a), il criterio di misura dell'utilità pubblica afferma che la giustizia di un'azione si misura dalle conseguenze buone che ne derivano per il bilancio complessivo della felicità dei soggetti coinvolti.

Il problema principale dell'impostazione di Bentham nasce dalla scarsa forza dei moventi altruistici naturali presenti nell'uomo (l'amore della reputazione, il desiderio di amicizia, la simpatia) rispetto all'interesse autoreferenziale: guidato esclusivamente dall'interesse o amore di sé, dal dominio assoluto dei «due padroni sovrani, il dolore e il piacere» (I, I), l'uomo, secondo Bentham, manifesta la sua capacità di crescita razionale solo nell'aritmetica che gli permette di massimizzare le quote di piacere e di minimizzare le quote di dolore; in questa situazione, al legislatore è affidato un complesso e delicato compito (educativo e normativo) di correzione artificiale delle dinamiche sociali, in vista della progressiva convergenza degli interessi personali nella prospettiva della massimizzazione della felicità pubblica.

Se la conciliabilità tra i due piani di valutazione (quello privato e quello sociale) costituisce un classico problema, cui Bentham non ha fornito una risposta univoca (così come non l'ha data la tradizione utilitarista successiva), è ben chiaro l'effetto di unificazione e semplificazione concettuale ottenuto attraverso questa strategia di razionalizzazione: la felicità non è più un'idea qualitativa, oscillante tra valutazioni emotive e proiezioni ideali, ma il risultato di una somma algebrica, in cui può rientrare ogni aspetto piacevole o doloroso dell'esistenza, misurabile in un determinato momento, o a conclusione e a bilancio di una vita, con parametri che coincidono con quelli della misurabilità morale («intensità», «durata», «certezza», «prossimità», «fecondità», «purezza», cui si aggiunge l'«estensione» per la sola dimensione sociale: *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, IV, 2). Significativamente, nella *Deontologia*, opera incompiuta di integrazione tra la felicità privata e i doveri pubblici, Bentham propone una modificazione di lessico che sottolinea l'abbandono definitivo di modelli ad alta connotazione intensiva: la parola felicità andrà sostituita con «ben-essere (*well-being*)», termine che non esclude dolori e fastidi, limitandosi ad attestare un «saldo» positivo, mantenuto per un tempo abbastanza lungo da risultare soddisfacente: «La parola “felicità” invece di ben-essere non sarà ugualmente adatta al proposito. Sembra non solo escludere dal bilancio il dolore in ogni sua forma, ma anche dare per scontato che i piaceri sperimentati lo siano in un grado elevato e per così dire superlativo» (I, 3, § 1). Parlare di benessere invece che di felicità significa attenersi ad un criterio di praticabilità delle strategie razionali, che punta ad estendere ad ogni tipo di soggetto, non soltanto ai più favoriti, i benefici del calcolo. La filantropia, intesa come pratica di riduzione della sofferenza complessiva presente nell'ambito sociale, è intenzione dominante nei progetti di riforma sociale di Bentham; un'idea obbligatoria per chi intendeva rinunciare alle consolazioni della religione per i diseredati e affermare l'autonomia e la capacità operativa di una morale laica, interamente razionale.

Nelle sue implicazioni normative, l'edonismo di Bentham induceva a tenere in seria considerazione il dolore di tutti gli esseri sensibili, con effetti particolarmente lungimiranti nell'idea di tutela dei soggetti più esposti alle sofferenze (per esempio le donne) e anche nel modo di considerare gli animali. Da questo lato, la sua influenza sul progressismo ottocentesco è stata importante e lunga, nonostante le difficoltà di sistemazione interna della teoria, che, rispetto alle pretese di scientificità, appare debole e venata di volontarismo sul punto cruciale della connessione tra moventi privati e moventi sociali dell'uomo.

Tale apparirà sicuramente a John Stuart Mill, che non può tollerare l'idea di un progetto di felicità pubblica affidato soprattutto all'azione esterna del legislatore, e individua nei limiti del modello antropologico di Bentham la causa delle difficoltà di integrazione tra i due piani motivazionali. In effetti, la teoria di Bentham deve almeno in parte il suo successo ad un'antropologia di basso profilo, poco attenta a quegli elementi qualitativi e intensivi che rendevano elitarie quasi tutte le teorie della felicità, adeguata piuttosto agli sviluppi livellatori di una società di massa. Prospettive meno aride nella cultura della felicità intendeva proporre Mill, educato dal padre James secondo i principi del «benthamismo» (*Autobiografia*, III, p. 51), nel momento in cui raccoglie l'importante eredità metodologica dell'utilitarismo, ma non intende assumerne l'appiattimento su un tipo di motivazioni che, a suo parere, non rendono conto degli slanci migliori dell'uomo: il desiderio di perfezionamento individuale e l'agire disinteressato, potenziati nel progresso della specie e nella sua inevitabile civilizzazione. Mill ritiene che sia sfuggita a Bentham una parte importante dei moventi dell'azione umana, in modo tale da rendere inconsistente il ruolo della simpatia e inspiegabili i comportamenti

che ne derivano, anche se non c'è nulla di quanto egli ha detto «che non sia vero» (*Bentham*, p. 65).

Senza le necessarie integrazioni, in nessun modo la felicità individuale si potrà misurare sul calcolo del «massimo piacere continuato». La complessità del comportamento umano è, per Mill, fondamentale per capire che cosa gli uomini perseguano come loro felicità. Accanto all'interesse personale, al benessere materiale, esistono altre motivazioni, suscettibili di essere coltivate per incrementare il legame sociale, che sono componenti fondamentali dell'idea di felicità, e che possono unire una comunità in maniera disinteressata. Il dissenso verso l'antropologia di Bentham si presenta anche come una critica *ad hominem*, all'incapacità dell'uomo Bentham di comprendere la complessità e la profondità di uomini diversi da lui: «Il suo destino – scrive Mill – è stato quello di appartenere a una generazione di uomini tra i più sterili e aridi che l'Inghilterra abbia mai avuto, e di essere già piuttosto anziano quando una generazione migliore si è affacciata in questo secolo» (p. 64).

Sotto l'influenza dei romantici e della cultura tedesca, Mill recupera, almeno in parte, l'atmosfera del sentimentalismo morale degli scozzesi. Densi riferimenti rimandano alla coscienza come giudice interiore, alla virtù altruistica come componente primaria della felicità individuale e come forza vincolante nelle relazioni tra gli uomini. Guardiamo per esempio al modo con cui egli rivisita criticamente la metafora hobbesiana della vita come corsa per la felicità, accentuando (rispetto allo «spettatore imparziale» di Smith) il coinvolgimento diretto dell'agente nelle vicende altrui: «Già una persona in cui si sia appena un po' sviluppato il sentimento sociale non riuscirà a considerare il resto dei suoi simili come dei rivali in lotta con lui per la conquista della felicità, rivali di cui dovrebbe desiderare la disfatta, per riuscire a realizzare le proprie aspirazioni» (*L'utilitarismo*, p. 279). Questa problematica della coscienza riguarda, per ora, solo quegli individui che hanno un'educazione particolare, ma Mill è fiducioso negli effetti della civilizzazione, che stanno già portando questi sentimenti naturali a stabilizzarsi in tutti ad un livello più alto.

È quasi un paradosso il ribaltamento di valori con cui il suo utilitarismo colloca in primo piano gli obiettivi che danno qualità alla vita, stornando lo sguardo dalla felicità che non può neppure essere perseguita direttamente: «In verità – scrive nella sua autobiografia, riferendosi alla crisi personale seguita all'incontro con la cultura romantica – non avevo mai smesso di credere che la felicità costituisce la prova di qualsiasi regola di condotta e il fine della vita. Ma ora pensavo che poteva essere raggiunta soltanto se non la si rendeva un fine immediato. Sono felici solamente (così pensavo) quelli che si pongono obiettivi diversi dalla loro felicità personale: cioè la felicità degli altri, il progresso dell'umanità, anche qualche arte o occupazione perseguiti non come mezzi, ma come fini ideali in se stessi. Aspirando in tal modo a qualche altra cosa trovano la felicità lungo la strada» (*Autobiografia*, cap. v, pp. 112-13).

Virato dalla sua complessa antropologia in un senso non edonistico, l'utilitarismo di Mill apre spazi alla progettazione politica, che deve includere come punti qualificanti la difesa della dignità umana, l'innalzamento del livello di civiltà, l'uguaglianza delle donne, la diffusione della cultura e del gusto per i piaceri spirituali più elevati in tutte le classi, e, soprattutto, contro la tendenza generale del mondo alla «mediocrità», la valorizzazione delle individualità. Nessuno, messo in condizione di cercare il meglio, preferirebbe essere un maiale appagato che una creatura umana, anche se insoddisfatta: «Gli uomini perdono le loro aspirazioni più alte, così come perdono i loro gusti intellettuali, perché non hanno tempo o occasione per dedicarvisi; e si danno ai piaceri inferiori, non perché deliberatamente li preferiscano, ma o perché sono gli unici cui hanno accesso

oppure gli unici di cui riescono ormai a godere» (*L'utilitarismo*, p. 246).

2. I rischi dell'atomismo sociale e della mediocrità: la diagnosi di Alexis de Tocqueville.

«*Individualismo* è un termine recente, originato da un'idea nuova. I nostri padri non conoscevano che l'egoismo» (*La democrazia in America*, p. 589).

Tocqueville prende a prestito il termine introdotto per la prima volta nel dibattito culturale europeo da un teorico della restaurazione, il cattolico Joseph de Maistre, che intendeva segnalare l'insorgere di una minaccia contro i valori tradizionali; con spirito diverso, Tocqueville riconosce la novità di questa tendenza, figlia dell'uguaglianza che ha abbattuto i privilegi di ceto, e si appresta a farne l'emblema di una frattura irreversibile tra passato e presente, la porta di un futuro misto di luci e ombre. Spettatore imparziale degli effetti della democrazia negli Stati Uniti (visitati tra il 1831 e il 1832), Tocqueville legge nell'individualismo «atomistico» del cittadino borghese, dedito alla cura esclusiva del proprio interesse, il destino delle democrazie europee.

Mentre nelle società aristocratiche ciascuno appariva legato all'altro da «una lunga catena, che dal contadino saliva fino al Re», «la democrazia rompe la catena e lascia ogni anello per conto suo» (p. 590). Ciascuno è liberato dai vincoli e riferisce la sua vita solo a se stesso: «così non soltanto la democrazia fa dimenticare all'uomo i suoi avi, ma gli nasconde anche i suoi discendenti, lo separa dai suoi contemporanei e lo riconduce di continuo verso se stesso, minacciandolo infine di chiuderlo nella solitudine del suo stesso cuore».

La società americana ha avuto fortuna; non essendo nata da una rivoluzione democratica, non cova dentro di sé gli odi della precedente disuguaglianza ed è quindi disposta ad uno scorrere tranquillo che sarebbe ben più difficile in Europa (p. 592). Liberi dagli strascichi del privilegio, gli americani devono però affrontare, prima degli altri, i nuovi mali nati dall'uguaglianza e dalla libertà. Così essi combattono la «malattia» dell'individualismo (p. 594) con l'associazionismo politico (che permette loro di uscire, di fatto, dall'isolamento), e con la dottrina dell'«interesse ben inteso» (p. 612). La situazione descritta da Tocqueville forse non avrebbe trovato il totale consenso di Helvétius (teorico delle grandi passioni sociali), ma probabilmente quello di Bentham: «L'interesse bene inteso è una dottrina non elevata, ma chiara e sicura. Non cerca di raggiungere grandi obiettivi, raggiunge però senza troppo sforzi tutti quelli cui mira ... La dottrina dell'interesse ben inteso non spinge a grandi decisioni, suggerisce però, ogni giorno, piccoli sacrifici; da sola non potrebbe rendere un uomo virtuoso, ma crea una moltitudine di cittadini osservanti delle regole, temperati, moderati, previdenti, padroni di se stessi; e, se non porta direttamente alla virtù, per la strada della volontà, ci fa avvicinare insensibilmente ad essa attraverso l'abitudine» (p. 614). Questa forma di «egoismo illuminato» è ciò che Tocqueville osserva negli Stati Uniti, dove «ogni americano sa sacrificare una parte dei propri interessi per salvare il resto». Questo è almeno il modello condiviso sul piano ideologico. Nei fatti la mediazione è forse più difficile. L'uomo americano, proto-tipico rispetto all'uomo democratico del futuro, sembra comunque guidato da un unico movente, «la passione del benessere materiale», non sempre esclusiva, ma sicuramente generalizzata (p. 619); essa è «la tendenza nazionale e dominante», capace di trascinare ogni energia e ogni motivazione. Per quanto potente, essa appare contenuta da una tensione all'ordine sociale e non si esprime nel desiderio di grandi ricchezze o di lusso. Questa passione, tendenzialmente ugualitaria, riduce le distanze tra ricchi e poveri e li rende sostanzialmente identici nei desideri e negli stili di vita. Essa si manifesta

nell'obiettivo di «rendere ad ogni momento la vita piú facile e piú comoda, di prevenire il disagio e di soddisfare i piú piccoli bisogni, senza sforzi e quasi senza fatica. Piccoli scopi, a cui l'anima si attacca»; questi sono gli assilli quotidiani dell'uomo democratico, che «finiscono per nascondergli il resto del mondo, qualche volta, anche, per mettersi tra lui e Dio» (p. 623).

Il pericolo, secondo Tocqueville, è l'assorbimento totale degli uomini nella ricerca di questo benessere, che rischia di imporre «una specie di materialismo onesto, che non corromperebbe le anime, ma che le renderebbe molli e finirebbe per fiaccare, senza chiasso, tutte le loro energie» (p. 624).

L'unica vera inquietudine che gli uomini democratici vivono è legata alla percezione della fragilità dei loro beni: nonostante la libertà e la felicità di cui godono, essi appaiono spesso tristi e gravi; «una specie di ombra» ricopre «abituamente i loro lineamenti» (p. 627). Questo perché – suppone Tocqueville – «pensano incessantemente ai beni che non hanno»: «è strano vedere con quale specie di ardore febbrile gli Americani inseguano il benessere e come si mostrino continuamente tormentati da un vago timore di non avere scelto la via piú corta per arrivarvi».

Legati in modo parossistico e superficiale ai beni che hanno, «li afferrano tutti, ma non li stringono: li lasciano presto sfuggire dalle mani per correre dietro a godimenti nuovi». Così, l'uomo americano, «quando, sul finire di un anno pieno di lavoro, gli resta ancora un po' di tempo libero, porta in giro in lungo e in largo nei vasti confini degli Stati Uniti la sua curiosità inquieta ... per meglio distrarsi dalla sua buona sorte»; la sua agitazione cessa solo con «la morte che lo ferma prima che egli si sia stancato di questo inutile inseguimento di una felicità completa sempre fuggitiva» (p. 628).

Potrebbe essere una società formata da uomini hobbesiani, che abbiano trovato un equilibrio tra loro, grazie all'enorme disponibilità di beni, perdendo per strada le passioni aggressive ed evitando la conflittualità; o una società di uomini lockeani, moderati naturalmente, per non aver nemmeno conosciuto la conflittualità aperta.

Un'analisi piú disincantata può vedere, però, nella concorrenza e nelle passioni ad essa legate, l'invidia e l'emulazione, l'ostacolo piú potente all'immaginazione della felicità: «Quando gli uomini sono all'incirca uguali e seguono tutti una medesima strada, è ben difficile che qualcuno di loro cammini piú in fretta e si apra un varco attraverso la folla che lo circonda e lo preme» (p. 629). Non che l'uomo americano non cerchi di emergere dalla *folla*; è che si tormenta e affatica senza riuscirci e ben difficilmente può tentare una corsa da primato. L'ambizione a raggiungere i livelli di quelli che vivono vicino e che hanno avuto piú fortuna (anche senza un reale e particolare merito) e il desiderio di migliorare la propria situazione impediscono di godere di ciò che si ha; questo spiega la «singolare malinconia» che mostrano questi uomini che pure vivono nell'abbondanza, nell'agiatazza e nella tranquillità (p. 630).

A voler misurare i sistemi sociali sul grado di felicità che assicurano, il bilancio non è consolante: «in tempi democratici i godimenti sono piú vivi che in tempi d'aristocrazia, e soprattutto il numero di coloro che li gustano è infinitamente maggiore; d'altra parte, però, bisogna riconoscere che le speranze e i desideri sono piú spesso delusi, gli animi piú turbati e piú inquieti e le preoccupazioni piú intense».

La democrazia, insomma, favorisce il crescere ad un altissimo livello dell'invidia, attraverso il confronto e la tendenziale uguaglianza delle possibilità: «Le istituzioni democratiche risvegliano e lusingano il desiderio dell'uguaglianza, senza poterlo mai soddisfare interamente» (p. 237). La

società democratica incoraggia, con l'assenza di criteri certi di superiorità, le passioni negative legate al desiderio di potere. Il sistema del privilegio, giustamente vituperato, delle società aristocratiche, garantiva, almeno, la calma all'esercizio del lavoro intellettuale. In democrazia non si trova «una classe numerosa che vive in quiete perché si trova bene, e un'altra che non si agita, perché dispera di poter star meglio. Ciascuno si dà da fare: gli uni vogliono ottenere il potere, gli altri impadronirsi della ricchezza. In mezzo a questa universale agitazione, a questo conflitto mai sopito di interessi contrari, a questa perenne corsa degli uomini verso la fortuna, dove trovare la calma necessaria alle profonde indagini dell'intelletto? Come fermarsi a riflettere, quando tutto intorno si agita e si finisce con l'essere trascinati e sballottati di continuo nella corrente impetuosa che travolge ogni cosa?» (p. 530).

Tocqueville si rammarica, da aristocratico del cuore, della perdita dell'aspirazione all'eccellenza. Davanti a lui, la corsa hobbesiana si riproduce in infiniti, mediocri scenari di competizione quotidiana, senza più l'aura della grande sfida. Per lo spirito umano non c'è tempo: «invano una tendenza istintiva lo spinge verso più alte sfere dell'intelletto, l'interesse lo riporta verso quelle mediane» (p. 533); l'orgoglio che deriva dalla ricerca di elevazione spirituale è sostanzialmente sconosciuto nelle società democratiche. Per Tocqueville sarebbe necessario fare adeguati sforzi e diffondere, tramite la religione, «il senso dell'infinito, l'idea del grande e l'amore per i piaceri immateriali» (p. 636), per sfuggire al pericolo di sempre (come già avvertiva Platone), cioè il materialismo (pp. 637-38).

Nella perdita di idealità della cultura, la tensione alla perfettibilità del genere umano, che pure ha dato vita alla democrazia, potrebbe tradire se stessa, sfociando in un inedito dispotismo: «Immaginiamo sotto quali nuovi aspetti il dispotismo potrebbe prodursi nel mondo: vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in se stesso e per se stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più patria. Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente ed il solo arbitro» (p. 812).

Assistito dal paternalismo perenne del potere politico, un popolo di adolescenti potrebbe restare tranquillo a godersi la sua marmellata o a contendersi i giocattoli senza farsi troppo male, ignaro delle decisioni che i grandi prendono per il suo bene, talvolta imbronciato, ma privo dei roveli delle grandi passioni. Lo sguardo profetico di Tocqueville è tagliente e impietoso. Gli antidoti proposti sono palesemente solo strumenti per limitare gli effetti più devastanti della spoliticizzazione della società: oltre alla religione, le risorse di un associazionismo capace di rinnovare il senso di appartenenza sociale, almeno nella forma dei piccoli gruppi di interesse, di professione, di affinità culturale.

Di fronte allo spettacolo della moderna democrazia e degli effetti dell'individualismo, Tocqueville sembra ad un passo dal rimpiangere la società del passato, dove ad una devastante

ingiustizia faceva da contrappunto l'alta società delle grandi passioni eroiche, dei buoni costumi, delle belle maniere e della raffinata cultura: «lo spettacolo di questa universale uniformità mi rattrista e mi agghiaccia, e sono tentato di rimpiangere la società scomparsa» (p. 826).

Ma se indietro non si torna, bisogna sforzarsi di accettare le grigie passioni dei contemporanei, tenendo almeno a bada il rischio del nuovo dispotismo, annidato nelle pratiche della democrazia. Il richiamo a mantenere viva la partecipazione politica, «libertà degli antichi» nel linguaggio di Constant, è motivato da un'attenzione tutta moderna per gli spazi di libertà appena acquisiti, da difendere come bene prezioso, anche contro la propria personale tendenza alla quiete del privato.

D'altra parte, anche Constant aveva colto, prima di Tocqueville, nell'eccesso di privatismo la più potente minaccia di dissoluzione del tessuto civile e il rischio di regressione sul piano dei valori politici e della cultura: «Quando ognuno è il proprio centro, tutti sono isolati. Quando tutti sono isolati, non vi è che polvere. Quando arriva la tempesta, la polvere diventa fango» (*Prefazione a De la Religion*, p. 198).

L'infelicità necessaria: eutanasia di un'idea

1. *Non è questione di felicità.*

L'idea di felicità muore in diversi modi seguendo o anticipando l'esaurimento delle spinte espansive della modernità.

La parola perde densità filosofica e, come una moneta ormai usurata, può essere spesa più liberamente, diventando sinonimo di emozioni meno impegnative.

Nella prospettiva utilitaristica (la sola che mantenga un filo diretto con il secolo della felicità e il suo riformismo civile), viene sostituita da un più realistico richiamo al «benessere» e alla definizione di questo in termini di «interesse», individuale o collettivo. È significativo che John Stuart Mill, rendendo conto di una svolta importante della sua filosofia di vita, che lo porterà a ripensare l'utilitarismo in una cornice sentimentale quasi «romantica», dichiarò senz'altro l'impraticabilità della felicità come fine. I godimenti della vita possono essere colti nel loro (relativo) valore solo all'interno di una cornice di senso definita altrimenti, secondo obiettivi che orientano e danno ordine all'esistenza. La felicità, che sfugge a chi la persegue tutta intera (e trova così insufficiente ogni piacere), si offrirà con la spontaneità di una funzione vitale a chi lavora per «qualche fine esterno ad essa»: «respirerete la felicità con l'aria che respirate, senza soffermarvi o pensarci sopra, senza anticiparla nell'immaginazione o metterla in fuga con domande fatali. Una siffatta teoria divenne ora la base della mia filosofia di vita», scrive Mill nell'*Autobiografia*; «io la sostengo tuttora come la migliore teoria per tutti quelli che possiedono in misura soltanto modesta la sensibilità e la capacità di godimento, e quindi per la grande maggioranza degli uomini» (p. 113). Gli obiettivi sociali perseguiti dai grandi riformatori mantengono tutta la loro validità, se non li consideriamo come fini della loro personale felicità, o di quella del genere umano, ma come criteri per concorrere attivamente a un destino comune, beneficiando con gli altri degli effetti di ricaduta del proprio impegno sui diversi momenti della vita (pp. 115-16). Tutto ciò determinerà solo indirettamente il vissuto soggettivo della felicità, largamente dipendente, nella sua composizione effettiva, dalle forme della sensibilità individuale che predispongono a determinate scelte qualitative, all'assunzione di determinati parametri di vita. L'utilitarismo può così ridimensionare e rendere più praticabili gli obiettivi sociali di benessere, limitandoli alla creazione di condizioni che minimizzino il disagio e la sofferenza, lasciando aperto il maggior numero possibile di vie di accesso alla felicità, per gli individui che vorranno sperimentarle, nell'ambito della loro libertà di interpretare la vita.

Scegliendo parametri di valutazione del tutto opposti, il movimento romantico, dal canto suo, contribuisce in modo determinante all'indebolimento della felicità come valore perseguibile. Mentre si riattiva, con un tratto di inquietudine nuova, il modello sempre latente dell'*eros* platonico, con la

sua tensione ideale e il suo disprezzo per la povertà del presente, il fine della felicità si degrada a misura di piaceri imponderabili, o troppo bassi per essere spiritualmente significativi: «Il cosiddetto eudemonismo è un'evidente insensatezza», scrive Novalis nel 1798, in una lettera a August Schlegel. È assurdo «fare di un'entità così fugace, com'è la felicità, il fine ultimo, farne, in un certo senso, l'*architrave* (*ersten Träger*) dell'universo spirituale» (*Schriften*, IV, p. 245). Dalla riflessione post-kantiana dei Romantici tedeschi stava emergendo tumultuosamente un nuovo paradigma interpretativo della natura dell'uomo, centrato sulla potenza del sentimento e dell'immaginazione, incline a valorizzare come componente divina dell'anima e segno di distinzione individuale quella sensibilità che dispone a soffrire del senso del limite e a desiderarne il superamento. Nella qualità del desiderio doveva celarsi una più profonda verità, una più degna ragione di vita, rispetto al sogno mediocre di un'esistenza piacevole. La ricerca romantica di identità è come risucchiata dall'aspirazione all'«infinito», che disconosce i valori di appagamento e di quiete della felicità, sostituendoli con quelli della tensione desiderante.

Da un certo punto di vista, si trattava di un'ultima metamorfosi del paradigma espansivo della modernità. Ma l'infinito romantico, con il suo tragico e irrisolvibile sentimento di incompiutezza, spingeva il desiderio al di là di ogni concepibile misura, lacerando anche la rassicurante cornice leibniziana di un'armonia *in progress*, nella direzione più inquietante del «sublime» kantiano.

Un'idea proposta nel I secolo d.C. dall'anonimo autore del trattatello *Del sublime* (noto come Pseudo-Longino) trovava solo ora le condizioni per dispiegare la sua potenza, dopo le rivisitazioni filosofiche moderne di Edmund Burke e di Kant: «Quell'invincibile amore per tutto ciò che è sempre grande ed è più divino rispetto a noi» (*Del sublime*, XXXV, 2-3) diventava la chiave metafisica del rapporto tra l'uomo e il suo destino, la spia di una vocazione titanica, fraintesa dalla lettura tecnologica del mito di Prometeo. Immettendo in noi l'attrazione per il bello e il sublime, «la natura ha utilizzato persino un mezzo sensibile per insegnarci che noi siamo più che esseri sensibili», scrive Friedrich Schiller (*Sul sublime*, 1801, p. 72). Questi sono i «due geni che la natura ci ha dato come compagni lungo il cammino della vita», perché sperimentassimo fino in fondo la possibilità di essere liberi: «Nella bellezza ci sentiamo liberi, giacché gli istinti sensibili si armonizzano con la legge della ragione; nel sublime ci sentiamo liberi, giacché gli istinti sensibili non hanno alcun effetto sulla legislazione della ragione: qui infatti lo spirito agisce come se non fosse sottoposto ad altra legge che la propria» (p. 70). La superiorità del sentimento del sublime sul bello sta nel livello di affrancamento ottenuto rispetto alla tirannia della natura in noi, ancora appagata dall'esperienza consolatoria del bello, in cui ragione e mondo sensibile *sembrano* trovare il modo di concordare armonicamente: «attraverso la sola bellezza, dunque, non verremmo mai a sapere che siamo destinati a rivelarci come intelligenza pura e che ne siamo in grado. Nel sublime, invece, ragione e mondo sensibile *non* concordano, e appunto in questa contraddizione dei due elementi risiede il fascino con cui questo sentimento cattura il nostro animo» (72). Il sublime evoca l'infinito, dunque la morte, per quell'essere finito che è l'uomo.

La dissonanza introdotta dal sublime, con i suoi effetti di lacerazione e il suo valore di stimolo per lo sforzo supremo che la volontà è invitata a compiere, apre il mondo di un pathos altamente creativo, una dimensione che gli antichi (la splendida infanzia dell'umanità) non avevano saputo indagare. I Romantici hanno scoperto, rovesciando il segno di tutti i valori, come il godimento ottunde e la sofferenza innalza, almeno di fronte a se stessi; hanno imparato a tollerare la soverchiante potenza dell'infinito, accogliendone il demone dentro di sé; hanno sostituito l'idea di un

appagamento possibile con il culto dell'intensità emozionale: «desiderare il desiderio», in quella sorta di vortice spirituale che è la *Sehnsucht*, diventa la sola forma di felicità concepibile, l'unica compatibile con l'atteggiamento di fondamentale ironia con cui deve essere accolto ogni successo, ogni parziale conquista e acquisizione. Emblematico il dialogo tra gli amanti perfetti di Friedrich Schlegel, che hanno insieme raggiunto il vertice della felicità possibile all'uomo, la fusione erotica. È un passaggio chiave del libro-cult *Lucinde*, nel capitolo intitolato «Desiderio struggente e pace (*Sehnsucht und Ruhe*)»: «Julius – chiese Lucinde – perché in tanta serena quiete mi sento struggere dal desiderio? Solo nel desiderio troviamo la pace – rispose Julius – infatti la pace esiste quando il nostro spirito non è turbato da cosa alcuna e può quindi desiderare e cercare se stesso là dove nulla può trovare di più alto del suo desiderio medesimo» (p. 104).

Il sogno finisce per offrire l'unica dimensione adeguata all'ansia di infinito della sensibilità romantica: se «Dio è l'uomo quando sogna, un mendicante quando riflette», è perché, secondo Friedrich Hölderlin, l'agire proprio dell'uomo si situa ormai oltre i limiti della realtà (*Iperione*, I, p. 24); da animale che pensa è diventato animale che immagina e la sua grandezza si misura sulla forza dei desideri con cui costruisce poeticamente il mondo.

«Il mondo deve essere romanticizzato – scrive Novalis –. Così si ritrova il senso originario. Romanticizzare non è altro che un potenziamento qualitativo ... Nel momento in cui do a ciò che è comune un senso elevato, a ciò che è consueto un aspetto pieno di mistero, al noto la dignità dell'ignoto, al finito un'apparenza infinita, io lo rendo romantico» (*Opera filosofica*, I, p. 484).

La bella favola *I discepoli di Saïs* (frammento di un'opera incompiuta di Novalis) raccontava di come, sotto il velo della dea a lungo cercata, il giovane Giacinto riconoscesse il volto dell'umile fanciulla Fiorellin-di-rosa, trasfigurata dall'amore.

2. La «positività» del dolore.

Alla potenza allucinatoria dell'«idealismo magico» di Novalis, che pretende di creare la realtà interpretandola, risponderà la denuncia dell'illusione di Arthur Schopenhauer. Dietro il velo di Maya delle fantasie poetiche e filosofiche, si cela una fisiologia del desiderio così avvilito da allontanare ogni possibile sogno di felicità: nel pendolo che oscilla tra il dolore del bisogno e la noia che segue l'appagamento sta tutto il ritmo e il senso dell'esistenza (puramente animale) dell'uomo. Cimentandosi, a partire da questa diagnosi (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, 1818), con il tentativo di fissare qualche strategia di contenimento dell'infelicità (cinquanta massime di un testo rimasto incompiuto), Schopenhauer su un punto è assolutamente chiaro: coltivare la fantasia è il peggior danno che possiamo fare a noi stessi, perché il «disinganno» ci ripagherà amaramente delle illusioni piacevoli (*L'arte di essere felici*, pp. 58-59), restituendoci al dolore, la sola realtà positiva dell'esistenza. «Ogni felicità positiva è chimerica, mentre il dolore è reale» (p. 78). Le strategie di riduzione della sofferenza di Schopenhauer ripropongono i precetti ben noti dell'etica stoica, a partire dall'imperativo di contare solo su quanto è in proprio potere; ma a connotarli in senso anti-romantico è soprattutto il rifiuto della «follia» di costruire «*per la vita progetti di ampio respiro*» (p. 91), che implicano un rapporto immaginario con se stessi, un allontanamento da ciò che si è realmente e dalle ragioni (benché minime e strettamente individuali) per cui possiamo preferire l'esistenza alla non-esistenza (pp. 99-100).

Si giunge così a un punto morto: da un lato, lo *Streben*, lo sforzo di superamento dei limiti della

realtà, è stato invocato a sostegno delle strategie filosofiche più significative di valorizzazione dell'uomo (la ricerca kantiana dell'autonomia morale e della dignità umana, i progressi costruttivi della Ragione hegeliana, la tensione desiderante, sentimentale e poetica dei romantici) sostituendo la felicità; dall'altro la realtà dell'uomo è identificata, in forma brutale ma corroborata scientificamente, con una dinamica elementare dei moventi psichici, che esclude la felicità *a causa* della fisiologia del desiderio. La teoria della costitutiva inadeguatezza dell'uomo alla felicità aveva d'altra parte una lunga tradizione: dalla tragedia a Marco Aurelio, da Pascal a Rousseau, da Hobbes a Kant, la denuncia della sproporzione tra l'ipertrofia del desiderio e la modestia delle possibilità reali aveva più volte annunciato il fallimento strategico delle filosofie della felicità. Ora l'usura del tema appare definitiva. E Friedrich Nietzsche, rovesciando il senso dell'immaginare romantico in una consapevole produzione di favole, che ha sullo sfondo il nulla della vita, ci immette in una raffinata patologia, dove l'unica *chance* a nostra disposizione è rendere creativa la nostra inconsistenza.

Accogliendo la lezione di «realtà» di Schopenhauer, Nietzsche spingeva il rifiuto delle consolazioni della filosofia ben oltre la denuncia dell'illusione. Non gli basta più sapere, a partire da Kant, che la felicità è un concetto costruito (malamente) cumulando esperienze di piacere, una sintesi impossibile di essere, desiderio e volontà, contraddetta dalla logica interna del bisogno e della soddisfazione. Qualcosa di più importante della felicità rischia di vanificarsi (e si è di fatto vanificato nella storia culturale dell'Occidente) per il fatto che la filosofia si è proposta come fine il cercarla. La possibilità di una vera scienza, la capacità di sapere di sé dell'uomo è andata perduta nel momento in cui venne posta la cruciale domanda: «qual è quella conoscenza del mondo e della vita nella quale l'uomo vive più felice? Questo accadeva nelle scuole socratiche», spiega Nietzsche in *Umano, troppo umano (Delle prime e delle ultime cose, § 7, p. 19)*. A partire da questa deviazione, all'interno di una coscienza filosofica autentica soltanto *prima* di Socrate e di Platone, le energie vitali del pensiero sono state dirottate a rincorrere un fine situato sempre al di là del presente, a costruire le condizioni di una stabilità impossibile, pensata al futuro, a inventare, per questo, supporti metafisici di realtà immaginarie. La forza dei primi filosofi, i sapienti pre-platonici come Eraclito o Parmenide, stava nella «grandiosa solitudine» con cui hanno plasmato dall'interno immagini del mondo secondo quanto hanno *voluto* fosse vero (*La filosofia nell'età tragica dei Greci, p. 273*). E grandi sono stati i greci, nella loro «età tragica», a stabilire *quando* cominciare a filosofare: non partendo «dall'umore tetto», dalla preoccupazione del dolore, ma nella gioia, «in un'adolescenza divenuta matura, sgorgando dall'infuocata serenità di una coraggiosa e vittoriosa età virile» (p. 270).

Un unico pensiero sulla felicità si riverbera in mille forme nella produzione nietzscheana, a partire dalla diagnosi dell'infondatezza dell'essere: prendere possesso del presente, coincidere con la propria volontà, decidere qui e ora il senso della propria esistenza è l'unico atto di verità possibile (questo è ciò che conta) e, insieme, l'unica via d'accesso alla gioia, che è ben altra cosa dal fine della felicità. Il modello del gioco, che Nietzsche ripropone più volte a partire dalla *Nascita della tragedia* (§ 24), suggerisce di interpretare l'istante come fanno i bambini, o il «divino fanciullo» di Eraclito: dando al capriccio infantile, che dispone esteticamente le pietruzze e la sabbia in una costruzione, la forza di una volontà piena e incrollabile, finché l'istante dura; e al desiderio di distruggere ogni bel gioco lo stesso senso di volitiva e gaia affermazione di sé. Il dolore dell'inconsistenza paga e sostiene questa gaiezza, ne è il compagno inseparabile. Dire di sí alla vita,

conquistare la «salute», come si avvia a fare il convalescente Zaratustra, significa agire *a partire* dalla pienezza del desiderio, a partire dalla felicità che è il volere pieno con cui si dà senso alle cose, senza far conto dei costi: «Desiderare è felicità: la sazietà come felicità non è altro che l'ultimo istante del desiderio. Essere desiderio in tutto e per tutto e avere sempre un nuovo desiderio è felicità» (*Frammenti postumi*, 1882-84, 5 [1] 209, p. 198). Il prezzo della felicità del desiderio è l'oblio: la rinuncia alla memoria e al futuro, a quell'idea di continuità che accompagna tutte le strategie costruttive dell'esistenza, tutta la storia della civiltà. Malato di storia, l'uomo dovrebbe assumere a suo modello l'animale per poter pensare la felicità (una strada che solo i cinici hanno osato proporre). «Osserva il gregge che ti pascola innanzi – scrive Nietzsche nella *Seconda inattuale* –: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. Il veder ciò fa male all'uomo, poiché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello – giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quel che volevo dire – ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò» (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, p. 262). L'impossibilità di dimenticare, di fare veramente il vuoto intorno al presente, è la sua condanna all'infelicità: «l'uomo dice “mi ricordo” e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante». Ciò che Nietzsche prospetta è un azzeramento del tempo, il tempo propriamente (e troppo) umano della nostalgia e del desiderio inappagato, dell'agire strategico; ma, tra il pre-umano dell'animale e l'oltre-umano di Zaratustra c'è un abisso di coscienza e di volontà creativa. «Mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo» (p. 264) è privilegio degli spiriti forti che non temono il nulla, che avvertono il proprio desiderio come in sé pieno, e non, platonicamente, come mancanza. Da questo stato d'animo si accede alla «gioia originaria», dionisiaca, alla «dissonanza» individuale (*La nascita della tragedia*, § 24, p. 159), all'«eccedenza di energia» che rende «il fare in se stesso» piacevole, perché pieno del «senso della libertà del volere» (*Frammenti postumi*, 1879-81, 3 [48], p. 313), alla felicità che scaturisce dall'«incremento dell'originalità» propria e altrui (3 [151], p. 343). «Che cos'è felicità? – Il sentimento che la potenza cresce, – che un ostacolo viene superato. Non contentezza, ma più potenza; non pace in generale, ma guerra; non virtù, ma eccellenza (virtù nello stile del Rinascimento, *virtú* [in italiano nell'originale], *virtú* non inacidita dalla morale» (*Frammenti postumi*, 1887-88, 11 [414], p. 395). Le filosofie si sono affannate a cercare forme di riduzione del disagio e della sofferenza, arrivando a concepire come ideale l'uguaglianza che «fa diminuire la felicità dell'individuo ma apre la strada all'assenza di dolore per tutti» (*Frammenti postumi*, 1879-81, 3 [144], p. 342), nel senso voluto dalla morale e dalla civiltà. Si è cercata, insomma, a tutti i costi, la mediocrità democratica e decadente della cultura dell'«interesse». Ma «non si vuole la propria “felicità”; bisogna essere Inglesi per poter credere che l'uomo cerchi sempre il suo vantaggio; le nostre brame vogliono mettere le mani sulle cose con una lunga passione – la loro forza accumulata cerca gli ostacoli» (*Frammenti postumi*, 1887-88, 11 [89], p. 253). La grettezza dell'edonismo utilitaristico è solo, secondo Nietzsche, il punto di approdo coerente di una civiltà che ha voluto congiungere morale e felicità, allontanando da sé le radici della gioia di vivere.

3. Il disagio della civiltà.

Sul «disagio» costitutivo della civiltà non c'è diagnosi più completa di quella freudiana. Di «infelicità (*Unglück*)» Freud aveva inteso parlare, in realtà, se stiamo al titolo originariamente scelto per il notissimo saggio (*Das Unglück in der Kultur*, attenuato in *Das Unbehagen in der Kultur*, *Il disagio della civiltà*, 1930). La rassegna delle strategie di felicità, «raccomandate dalle varie scuole della saggezza del vivere e percorse dagli uomini» (§ 2, p. 569), è l'analitica presa d'atto di una sconfitta filosofica e culturale. Ma capire le ragioni dell'infelicità, in qualche modo necessaria, ci porta più lontano delle colpe della civiltà. C'è all'origine un equivoco, che la coscienza antropologica probabilmente non può evitare: il «programma del principio di piacere», iscritto nel corpo come scopo naturale, viene trasposto dalla mente nella prospettiva della vita, configurando la felicità come scopo ultimo; «il programma del principio di piacere stabilisce lo scopo dell'esistenza umana» e dà luogo alla più aporetica delle situazioni. Da un lato, infatti, senza timore di smentita, tutti «tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici» (la formula riprende quasi alla lettera quella fornita da Diotima nel *Simposio* platonico); dall'altra, risulta autocontraddittorio il modo in cui il concetto stesso di felicità si configura, dilatando a dismisura (*intensive, extensive, protensive*, aveva detto Kant) l'esperienza del piacere: «Quel che nell'accezione più stretta ha nome felicità, scaturisce dal soddisfacimento, per lo più improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico. Qualsiasi perdurare di una situazione agognata dal principio di piacere produce soltanto un sentimento di moderato benessere; siamo così fatti da poter godere intensamente soltanto dei contrasti, mentre godiamo pochissimo di uno stato di cose in quanto tale». La diagnosi accoglie in forma attenuata il modello pendolare (oscillante tra il dolore e la noia) di Schopenhauer, seguendolo anche nell'assegnazione di un'assoluta preminenza al dolore e all'infelicità come «realtà» psichiche significative: «Le nostre possibilità di essere felici sono dunque già limitate dalla nostra costituzione. Provare infelicità è assai meno difficile» (pp. 568-69).

Se dunque lo scopo della vita è «assolutamente irrealizzabile», se è logicamente necessario escluderlo (almeno in questa forma) da un ipotetico «piano della Creazione», il male radicale sembra annidato proprio nella complessità dell'animale uomo, costitutivamente legato al tempo, alla memoria e al lavoro della costruzione di sé.

L'imperativo del piacere (ineludibile per lo schema psichico della psicoanalisi, che fa perno sulla sua potenza determinante nell'economia libidica della mente) sembra condurre Freud in un'*impasse* assai simile a quella nietzscheana del confronto perdente tra l'uomo e l'animale. E a più riprese si affaccia la tentazione di una soluzione «narcotica», che, interferendo con la percezione fisica o mentale della sofferenza, induca una condizione *attuale* di godimento o di quiete, simile a quella dell'animale sazio. Ma la memoria e i progetti non sono un *optional* per l'uomo. La civiltà, che insegna a coltivarli, è un percorso obbligato e irreversibile, che fa i conti in molti modi con la durezza e le incongruenze del vivere da uomini. Dentro la civiltà, nella cultura comune o nelle più pretenziose proposte filosofiche, l'arte del vivere ha escogitato rimedi diversi per arginare le tre fonti primarie di sofferenza: il corpo, il mondo esterno, le relazioni con gli altri. L'obiettivo della riduzione dell'infelicità si è imposto come prioritario, a partire dall'impraticabilità del programma massimo: il «soddisfacimento sfrenato di tutti i bisogni» è un'idea «seducente», che resta certo al fondo dell'immaginario di felice onnipotenza (hobbesiana, ma anche eroico-tragica e nietzscheana)

che ciascuno conserva dentro di sé; ma l'esperienza insegna la prudenza anche ai sogni. Ed è così che chiunque non voglia rimanere in «volontaria solitudine», cercando «la quiete» lontano dagli altri (ma sarà poi intensiva questa felicità, senza contare gli inconvenienti della vita eremitica?), entra a far parte del progetto civile di assoggettare in gruppo la natura, vincolandosi (ahimè!) al bene comune. Partono di qui le strategie più complesse, miranti a rispondere al modo nuovo con cui adesso l'animale uomo sperimenta l'infelicità. L'aporia principale, sullo sfondo, è determinata ora dalla divergenza dei fini dell'individuo e della società: mentre il singolo continua ad attenersi psicologicamente al programma del «principio di piacere» che gli addita la *sua* felicità come «meta principale» e, solo secondariamente, l'adattamento ai fini della comunità, la civiltà si dà come meta «di gran lunga più importante» «foggiare un'unità dagli individui umani», relegando sullo sfondo l'obiettivo della felicità dei singoli. Se le cose stessero davvero soltanto così, nei termini del conflitto tra tendenza «egoistica» e «altruistica», avvertito superficialmente dalla coscienza soggettiva (e codificato dai teorici dell'amore di sé), «fare a meno di questa condizione forse sarebbe meglio» (§ 8, pp. 625-26).

Freud spezza però più di una lancia a favore della razionalità interna del progetto della civiltà, nonostante il «prezzo, pagato in perdita di felicità» (§ 8, p. 620) dai singoli, attraverso il gigantesco sistema dei sensi di colpa, che l'educazione sociale non può fare a meno di creare (come aveva sostenuto, *contro* la morale, Nietzsche). La società, da cui tanti vantaggi utilitari derivano all'uomo, non può sopravvivere senza un investimento erotico collettivo sul vincolo comune, che faccia da argine alle tendenze disgregatrici egoistiche e aggressive: «Queste moltitudini devono essere legate l'una all'altra libidicamente; la sola necessità, i vantaggi del lavoro in comune non basterebbero a tenerle insieme» (§ 6, p. 609). Scopriamo così che il paradossale comando evangelico-paolino di amare il prossimo come se stessi e perfino quello di amare i propri nemici (assurdi per le normali dinamiche della scelta erotica) coincidono con l'imperativo di fondo che tiene insieme la civiltà da tempi non remotissimi, ma certo anteriori al cristianesimo: amare gli estranei, di cui condividiamo (che lo sappiamo o no) il progetto di vita (§ 5, pp. 597-99).

Trascurando per un momento le difficoltà, le incongruenze, gli enormi costi del progetto, Freud riconosce nell'incivilimento «un processo al servizio dell'Eros, che mira a raccogliere prima individui sporadici, poi famiglie, poi stirpi, popoli, nazioni, in una grande unità: il genere umano» (§ 6, p. 608). E il fascino di questa idea resiste alla diagnosi, inconfondibilmente hobbesiana, sulla natura dell'uomo e sul suo vissuto civile. L'aggressività, manifestazione estrema di una matrice originariamente narcisistica (più vicina alle «pulsioni dell'io» che alle «pulsioni libidiche», come Freud precisa, ricostruendo il complesso percorso che lo ha portato a riconoscere l'esistenza di Thanatos, una tendenza distruttiva autonoma, opposta ad Eros, nella dinamica psichica), è ben espressa nella formula *homo homini lupus*, confermabile da una tale quantità di esempi (dalla guerra allo sfruttamento, dall'abuso sessuale al sadismo) che resta solo da chiedersi come ci si può porre seriamente l'obiettivo di dominarla. Pure, la fragile forza della civiltà sta tutta in questa pretesa, condivisa idealmente da un'esigua minoranza. Dal punto di vista più ristretto della coscienza comune, è assai più ragionevole pensare che «l'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza». E il gioco non varrebbe la perdita dell'illimitata libertà pulsionale, se non fosse per le possibilità davvero esigue di conseguire e mantenere la felicità dell'«uomo primordiale», generalmente alla mercé della libertà pulsionale di qualcun altro. Resta comunque vero che «se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche

all'aggressività dell'uomo, allora intendiamo meglio perché l'uomo stenti a trovare in essa la sua felicità » (§ 5, pp. 599-602).

Il progresso civile ci ha troppo abituato ai vantaggi della sicurezza e alla facilità di soddisfare i bisogni perché possiamo ancora apprezzarli in termini di felicità. Come si spiega l'infatuazione culturale per i paradisi primitivi scoperti con i viaggi di esplorazione, largamente fraintesi e sopravvalutati? La cattiva reputazione della civiltà, incrementata da ultimo dall'analisi psicoanalitica delle nevrosi (da intendersi come conseguenza dei suoi eccessi repressivi), poggia in gran parte su un effetto di delusione (§ 3, p. 578). Siamo innegabilmente nel paese di Bengodi; a partire dall'«addomesticamento del fuoco», la civiltà prometeica ha costruito condizioni che «non solo appaiono fiabesche, sono in effetti l'appagamento di tutti, o meglio di quasi tutti i desideri delle fiabe» (pp. 581-82). Cosa ci impedisce di riconoscerci felici? Divenuto «una specie di dio-protesi, veramente magnifico quando è equipaggiato di tutti i suoi organi accessori» (p. 582), l'uomo non ha conseguito una migliore organizzazione dei suoi desideri, tanto meno un rapporto equilibrato tra l'esterno e l'interno. Proviamo allora a guardare più da vicino i meccanismi ambivalenti che determinano la «frustrazione civile», meccanismi che le scoperte freudiane ci permettono di vedere sotto il mantello ideologico della morale. L'operazione diventa ancora più interessante se ci poniamo a distanza dall'immagine prevalentemente repressiva che Freud trasmette con la teoria del Super-Io, pensando alla rigidità di richieste comportamentali dell'educazione civile, per noi completamente travolte dalle trasformazioni culturali dell'ultimo trentennio del secolo. La «*sublimazione*» delle pulsioni, «segno che contraddistingue particolarmente il processo d'incivilimento» (§ 3, p. 587), non è infatti un processo riducibile alla repressione degli istinti, né annoverabile senz'altro tra i soli costi della civiltà. Freud si muove entro un modello sostanzialmente platonico, affidando all'*eros* il compito di fornire *tutta* l'energia disponibile per costruire in forme ideali la vita, sia per gli individui che per la collettività, attingendo al serbatoio libidico della sessualità.

La civiltà «deve sottrarre alla sessualità un grande ammontare di energia psichica che adopera lei stessa» (§ 4, p. 593); e d'altra parte gli obiettivi ad alto dispendio energetico, come «bellezza, pulizia e ordine occupano chiaramente un posto importante tra le richieste della civiltà», che non può essere spiegato ricorrendo a criteri puramente utilitari, fosse anche soltanto per l'esempio della bellezza, quasi inspiegabile, nella sua autonomia di movente per esperienze eccezionali come l'amore, la creatività e il godimento estetico, se proviamo a misurarlo sulla logica bassa del piacere e del desiderio sessuale.

Riconoscendo il tratto distintivo della civiltà nel «fatto che essa apprezza e coltiva le più alte attività psichiche, siano queste intellettuali, scientifiche o artistiche, e attribuisce alle idee una funzione di guida nella vita umana» (§ 3, p. 584), Freud sottolinea che queste attività devono corrispondere «a forti bisogni degli esseri umani», anche se «si fanno sentire solo in una minoranza» (p. 585). Addentrandoci nel circuito complesso della distribuzione dell'energia psichica nell'uomo civile, possiamo forse capire «in che misura la sessualità allargata della psicoanalisi coincida con l'*eros* del divino Platone» (*Tre saggi sulla teoria sessuale*, «Prefazione alla quarta edizione», p. 450). L'«Io ideale», erede e rappresentante interiore dell'identificazione edipica con i genitori (*L'Io e l'Es*, § 3, pp. 494-99), istituisce un «gradino» nell'economia delle pulsioni psichiche, che non può essere né saltato, né ignorato. Se, nel corso della sua lunga fase di dipendenza infantile, un individuo condensa gli investimenti affettivi sulle figure idealizzate di sua madre e suo padre, consolidandoli poi in un'istanza interiore di perfezionamento, la tensione tra quello che l'Io sa di sé e ciò che vuole

essere produrrà una corrente energetica continua, responsabile di tutte le attività costruttive della psiche, allargate alle attività riconosciute socialmente come dotate di particolare valore ideale. «Quando qualcosa nell'Io coincide con l'ideale dell'Io si determina sempre una sensazione di trionfo. Anche il senso di colpa e il senso di inferiorità possono essere intesi come espressione della tensione tra l'Io e l'ideale» (*Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, § 11, p. 318). Anche la logica dell'innamoramento, ad alto rischio di sofferenza, ne dipende, con l'arricchimento dell'altro (l'oggetto d'amore) di tutte le qualità riconosciute all'Io ideale e il conseguente impoverimento estremo dell'Io, pronto alla schiavitù pur di evitare l'abbandono (§ 8, pp. 300-1).

È evidente che proprio da questi investimenti, estremamente dispendiosi per la vita psichica, dipendono le sensazioni di gioia più intensa che vanno ad integrarsi sui piani alti dell'immaginario della felicità. Per quanto Freud riproponga più volte l'idea che l'intensità della soddisfazione sessuale costituisca la spiegazione della sopravvalutazione dell'amore, la parentela tra tutte le esperienze in cui interviene la sublimazione induce piuttosto a pensare che le pretese eccessive presenti nell'immaginario evoluto della felicità siano tra loro inestricabilmente connesse dentro il ginepraio prodotto dalla civiltà, con il gioco complesso di relazioni affettive che si stabiliscono tra gli esseri umani: a partire dal rapporto madre-bambino, che non è soltanto un paradiso dei sensi soddisfatti, ma un universo comunicativo, in cui si formano le attese di ogni futuro riconoscimento.

Tornando al *Disagio della civiltà*, dopo la lunga deviazione per i percorsi sublimanti, il catalogo fornito da Freud delle strategie più complesse escogitate dall'uomo civile per conquistare la felicità appare coerente fino al delirio. Ecco le opzioni fondamentali (§ 2, pp. 570-75): 1) il dominio alla fonte sui bisogni, di riconoscibile matrice stoica, riproponibile nella forma di concentrazione più esotica dello yoga; è il grado zero della felicità accessibile all'uomo evoluto, la forma difensiva pura rispetto alle minacce del mondo esterno e del sistema delle relazioni; 2) lo «spostamento della libido» verso mete più alte in nostro potere; è la strada *platonica* della sublimazione ambiziosa, ad alta resa sociale, praticata da artisti, scienziati, filosofi, felici di essere se stessi, ancorché sempre inquieti e vulnerabili, al di là del piacere del lavoro intellettuale; 3) l'appagamento fantastico attraverso il consumo passivo di opere d'arte; è strategia di evasione sussidiaria, adatta a soggetti più deboli rispetto ai precedenti, di effetto consolatorio e narcotico (come aveva insegnato Schopenhauer) piuttosto che risolutivo; 4) il rifugio nella dimensione puntiforme dell'Io, con cui «l'eremita volta le spalle a questo mondo»; da qui si può procedere oltre, nella direzione creativo/allucinatoria di un mondo mentale sostitutivo; è una soluzione che annovera adepti di genio, come Rousseau, ma che di norma prelude alla solitudine assoluta del delirio; la «trasformazione delirante della realtà» ha forme attenuate molto comuni che non intralciano in modo evidente il principio di realtà, ed è, in un certo senso, la norma nei fenomeni di intensa identificazione collettiva; 5) l'amore come investimento emotivo concentrato su un'unica fonte (idealizzata) di gioia; è una soluzione ad alto rischio di delusione e di sofferenza; Freud le riconosce il diritto di rappresentare il sogno più naturale di «felicità positiva», sovrapponendo al desiderio specifico che lo caratterizza (amare ed essere amati) l'esperienza sessuale del massimo piacere possibile; la spiegazione del significato dell'amore (debole e modellata evidentemente sull'esperienza maschile) si arricchisce dell'apporto della soluzione successiva, in direzione dei valori della sublimazione; 6) la ricerca della bellezza in ogni sua fonte, «dovunque essa si presenti ai nostri sensi e al nostro giudizio: la bellezza delle forme e dei gesti umani, degli oggetti naturali e dei paesaggi, delle creazioni artistiche e persino scientifiche»; è la strada *platonica* più alta, praticata da chi si sente (o si crede)

indifferente alla valorizzazione individuale in sé e si riconosce nel valore oggettivo dell'armonia; testimonia di una completa idealizzazione dell'Io, che, nel contribuire all'esistenza e all'incremento della bellezza, trova la sua felicità; tutti i perfezionisti, da Leibniz e Shaftesbury a Kant l'hanno teorizzata.

Il campionario delle soluzioni prelude ad una chiara indicazione di metodo: la felicità è un «problema dell'economia libidica individuale» (p. 575); non possiamo investire la civiltà, nonostante i suoi costi, della colpa di renderci infelici. Possiamo scegliere la strada più adeguata alla configurazione psichica che definisce il nostro carattere (Freud offre qui un abbozzo di teoria dei tipi, che ruota intorno alla relativa preminenza di un'istanza psichica e che avrà un seguito nel breve scritto *Tipi libidici* del 1931), ma non sottrarci alla complessità del nostro approccio alla realtà, da cui dipendono il bene e il male della nostra vita; dobbiamo infine sapere che, comunque, «per nessuna di queste strade possiamo ottenere tutto ciò che desideriamo» (p. 575).

Se la quota di sensi di colpa o altri handicap, depositati nella psiche dalla nostra storia remota, o un particolare accanimento del destino dovessero finire per esercitare un peso eccessivo sull'equilibrio interno, impedendoci di conseguire un minimo stato di contentezza e/o di accettazione della realtà, il costo della civiltà (e della lucidità) potrà essere rinegoziato con lo psicoanalista. Per evitare il delirio, vale la pena di ricordare la battuta di Freud ad una paziente incerta sul significato della terapia: «Leisi convincerà che molto sarà guadagnato se ci riuscirà di trasformare la sua miseria isterica in un'infelicità comune» (*Studi sull'isteria*, cap. 4, p. 439).

Si può fare di meglio? Non possiamo trascurare l'ipotesi, chiaramente formulata da Freud (*Il disagio della civiltà*, § 8, p. 629; *L'avvenire di un'illusione*, § 8, p. 473), che una comunità intera si ammali di nevrosi (una nevrosi non diagnosticabile per mancanza di sfondo di «normalità»); non tanto perché i costi siano in sé eccessivi (non esiste misura in tal senso), ma perché il rapporto benefici/costi è diventato perdente per le aspettative di felicità degli individui, o addirittura insignificante. Minimizzando il valore dell'appartenenza civile e sviluppando ipertroficamente quello dell'affermazione individuale, la nostra civiltà ha imboccato, probabilmente, una via senza sbocco, erodendo il motivo dell'interiorizzazione profonda delle norme e delle sublimazioni di più alto livello.

Se, giunti a questo punto, si vanificano le attese affettive e comunicative sul piano sociale, o è Thanatos ad avere la meglio, tra le due «potenze celesti» evocate da Freud a guida dell'umanità, o è il delirio di Eros a fornire comunità immaginarie da investire di energie libidiche, altrimenti inutilizzate. Restano i paradisi narcotici o la follia, per simulare la felicità in solitudine.

Freud non era riuscito a dare un senso convincente, nel primo paragrafo del *Disagio della civiltà*, al «sentimento oceanico», che il poeta Romain Rolland gli proponeva come radice di un orientamento primigenio nel mondo, un sentimento di appartenenza solo in senso lato «religioso». Riesce difficile a Freud regredire al di qua dei confini dell'Io per rintracciare un fondamento ulteriore alla sicurezza e all'autonomia, valori primari per l'equilibrio psichico. E mentre affonda nella «nebbia» dell'oblio infantile ogni esperienza che sia anteriore al desiderio (edipico) «di essere protetti dal padre», rinuncia a pensare se il sentimento di «essere uno con il tutto» (p. 565) non possa avere la sua più plausibile matrice nell'idealizzazione della figura materna, tutrice del «valore» della relazione (al di là della sua ambivalenza simbolica, e della minaccia che il materno può rappresentare per lo sviluppo dell'individualità, con la sua potenza avvolgente).

Il «sentimento oceanico», riconoscibile nelle esperienze ipnotiche di massa (dai fondamentalismi

alla *New Age*), è forse lì a ricordare che qualcosa della primaria esperienza infantile non andava dimenticato nello sviluppo della civiltà: il senso di fiduciosa appartenenza, nato nel nido della simbiosi materna, che precede il distacco nei percorsi costruttivi dell'io e lo sorregge, poi, nell'attesa di incontri affettivi gratificanti, nel cerchio allargato delle relazioni umane. Come si sa, in mancanza di una ragionevole attesa di essere ascoltati e tenuti in conto, i progressi dell'autonomia dell'io non possono che restare modesti. Questo potrebbe aiutare a spiegare come, a partire dallo svuotamento delle mete collettive, e dalla richiesta sociale di identità sempre più «flessibili», si sia giunti al collasso dell'individualismo costruttivo e alla generale regressione sui circuiti bassi del principio del piacere, nella civiltà più individualista a memoria d'uomo.

4. *L'edonismo infelice.*

La nuova patologia dell'edonismo infelice dispone di molte agenzie di felicità: il vasto pubblico, al di là del disincanto della filosofia e della letteratura colta, consuma ricette «fai da te» e modelli *prêt-à-porter* di successo; la concorrenza anima il grande mercato dei piaceri, in cui ciascuno può pensare di trovare le condizioni di esercizio della sua libertà.

Il libro-cult *Les choses* di George Perec già nel 1965 diagnosticava il dominio assoluto raggiunto dagli oggetti nel mondo occidentale, aggiornando idealmente il profetico *Au bonheur des dames* di Zola del 1883, che aveva registrato l'avvento di un «nuovo paradiso»: i grandi magazzini. Non c'è nulla di male, ovviamente, nella possibilità di comprare tutto ciò che ci occorre. Ed è in fondo una possibilità straordinaria, mai sperimentata prima, trovare a poche lire la *Lettera sulla felicità* di Epicuro o *Una stanza tutta per sé* di Virginia Woolf. Qualcosa cambia, però, nel modo di immaginare la felicità, quando ogni strategia è obbligata a passare per un mercato. L'apparato dei mezzi di comunicazione esercita una grande influenza, secondo un ordine, nel suo complesso, pubblicitario. E la pubblicità, ben al di là dei suoi fini immediati, funge da grande catalogatore (per generi, per età e per classi) di felicità. Il messaggio strategico di fondo collega in modo improbabile, spesso anche ironico, l'oggetto X di un mondo di merci ad una situazione, una condizione, un'atmosfera in cui è possibile, al tipo di soggetto rappresentato, sentirsi felice. Ma il rapporto tra il soggetto e la sua cornice di soddisfazione è studiato con la cura analitica e l'intenzione terapeutica di una prescrizione, delineando un mondo ordinato in cui tutti possono rintracciare il loro posto, all'incrocio di una serie di caratteristiche di base e attingere un sogno su misura. Così la pubblicità rassicura sul senso del mondo, l'accessibilità del bene, lo spazio di libertà-individuazione di ciascuno.

Tutto ciò sotto gli occhi dei *malheureux* per definizione: quelli della fame, della deprivazione, della violenza subita o ricambiata, legati comunque al destino del nostro vorace, onnivoro, non generalizzabile, modello di benessere.

A minare l'ottimismo di Voltaire era bastato il terremoto di Lisbona. Come può non pesare, sul nostro fragile edonismo, il dolore, la mancanza di garanzie e di dignità riservate alla stragrande maggioranza del genere umano?

Se ci sentiamo impotenti di fronte alla miseria del mondo, possiamo anche trovare rifugi onorevoli. «Supposto che l'uomo non potesse esercitare la sua volontà, ma dovesse patire tutta la miseria di questo mondo, che cosa allora potrebbe renderlo felice?», annotava Ludwig Wittgenstein nel 1916, in piena guerra. «Come può l'uomo essere felice, se non può tenere lontana la miseria di

questo mondo? Mediante la vita di conoscenza. La buona coscienza è la felicità procurata dalla vita di conoscenza. La vita di conoscenza è la vita che è felice nonostante la miseria del mondo» (*Quaderni 1914-1916*, p. 182). La tentazione di ritirarsi dietro il muro di cinta dell'ordine interiore cresce a misura dell'impotenza: si può sospendere il mondo piuttosto che patirlo, andare a vivere altrove con le sole risorse della mente, scegliendo uno sfondo platonico, epicureo, stoico o romantico, per una vita buona. Si può «coltivare il proprio giardino», la propria forma razionale, la propria creatività, evitando i deliri dell'ambizione o dell'utopia. Abbandonate o ridimensionate le strategie forti di felicità (individuali e collettive), si può trovare «consolazione» nella filosofia, come Boezio aveva pensato, guardando con distacco, dal rifugio del pensiero, la sua vita e la civiltà antica che andavano in frantumi. Basterà non ripetere l'errore di Orfeo (sceso nel Tartaro a riprendersi Euridice) e mantenere lo sguardo fisso alla propria luce: «Perché chi, vinto, – ammonisce la Filosofia – volge gli occhi a riguardare l'antro del Tartaro perde quel che reca di più prezioso, mentre sta a guardare l'inferno» (*La consolazione della filosofia*, 3.12).

Tutto qui?

Elenco dei testi citati

Testi antichi e medievali.

Sigle o abbreviazioni utilizzate per le citazioni relative ai presocratici, ad Antistene e Aristippo, ai cinici, ai cirenaici, agli stoici, a Epicuro, a Pirrone:

DK

H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1952⁶; trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., a cura di G. Giannantoni, Bari 1969.

SSR

Socratis et socraticorum reliquiae, 4 voll., a cura di G. Giannantoni, Napoli 1990. Per i frammenti dei cirenaici è stata utilizzata anche la raccolta *I Cirenaici*, a cura di G. Giannantoni, Firenze 1958.

SVF

Stoicorum veterum fragmenta, 3 voll., a cura di H. von Arnim, Leipzig 1903-1905; trad. it. *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Milano 1999².

Usener

H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887 (rist. anastatica Stuttgart 1966); per le traduzioni dei frammenti, delle lettere, delle *Sentenze vaticane* e delle *Massime capitali* di Epicuro abbiamo tenuto in considerazione soprattutto l'edizione delle *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1980².

Decleva

Pirrone, *Testimonianze*, a cura di F. Decleva Caizzi, Napoli 1981.

Per i dialoghi di Platone, si fa riferimento, in generale, all'edizione canonica oxoniense («Scriptorum classicorum biblioteca Oxoniensis») e alla traduzione italiana dei *Dialoghi filosofici*, 3 voll., a cura di G. Cambiano, Torino 1970-81 e delle *Opere complete*, 9 voll., Roma-Bari 1974. Per la *Repubblica* si è tenuto conto anche delle traduzioni di F. Sartori (Bari 1966) e di M. Vegetti (limitatamente ai primi quattro libri: Napoli 1998).

Per le opere di Aristotele, si fa riferimento, in generale, all'edizione oxoniense e alla traduzione italiana delle *Opere*, 11 voll., Roma-Bari 1973; per l'*Etica Nicomachea* all'edizione a cura di M. Zanatta, Milano 1986.

Altri testi citati.

Agostino, *Il libero arbitrio*, trad. di S. Puggioni in *La Felicità. La Libertà*, Milano 1995.

– *Confessioni*, trad. di R. De Monticelli, Milano 1991.

– *La Città di Dio*, trad. a cura di L. Alici, Milano 1984.

Ambrogio, *Epistola LXIII*, in *Patrologia latina*, a cura di J.-P. Migne, vol. XVI, Paris 1845.

Apocalisse di Giovanni, trad. a cura di E. Lupieri, Milano 1999.

Apocalisse di Paolo, trad. in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, vol. III, Torino 1994.

Apocalisse di Pietro, ibid.

Aristofane, *Nuvole*, trad. a cura di F. Turato, Venezia 1995.

Boezio, *La consolazione della filosofia*, trad. di S. Moreschini, Torino 1994.

Cicerone, *Contro Pisone*, trad. in *Orazioni*, vol. III, a cura di G. Bellardi, Torino 1979².

– *De re publica*, trad. in *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino 1974².

– *Sui termini estremi del bene e del male (De finibus bonorum et malorum)*, trad. in *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di N. Marinone, Torino 1955.

Dante, *Convivio*, in *Tutte le opere*, a cura di L. Blasucci, Firenze 1981³.

– *Commedia*, a cura di N. Sapegno, 3 voll., Firenze 1985³.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 2 voll., a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1976³.

Epitteto, *Diatriba*, trad. di R. Laurenti, Roma-Bari 1989².

Erodoto, *Le storie*, trad. di V. Antelami, Milano 1988.

Eschilo, *Agamennone*, in *Tragedie e frammenti*, a cura di G. e M. Morani, Torino 1987.

Esiodo, *Le opere e i giorni*, trad. in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino 1998.

Euripide, *Medea*, trad. di R. Cantarella, Milano 1990.

Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, trad. di M. Ceva e F. Maspero, Milano 1979.

Giuliano, *Contro i cinici ignoranti, Orationes IX [VI]*, in *Œuvres complètes*, t. II, parte I, a cura di G. Rochefort, Paris 1963.

Ierocle, *Hierokles Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780)*, a cura di H. von Arnim, Berlin 1906.

Isidoro, *Etimologie, Isidori Hispalensis Episcopi Etimologiarum sive Originum*, 2 tomi, a cura di W.M. Lindsay, Oxford 1962³.

Lattanzio, *Divine istituzioni*, in *Patrologia Latina*, a cura di J.-P. Migne, vol. VI, Paris 1844.

Lucrezio, *La natura*, trad. di A. Fellin e A. Barigazzi, Torino 1976.

Marco Aurelio, *Pensieri*, trad. in *Scritti di Marco Aurelio*, a cura di G. Cortassa, Torino 1984.

Omero, *Iliade*, trad. di M.G. Ciani, Venezia 1992².

– *Odisea*, trad. di G. A. Privitera, Milano 1981.

Orazio, *Carmi*, trad. di E. Cetrangolo, in *Tutte le opere*, Firenze 1978³.

– *Epistole*, trad. di E. Cetrangolo, in *Tutte le opere cit.*

Passione di Perpetua, trad. di G. Chiarini in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen e altri, Milano 1987.

Plotino, *Enneadi*, trad. di G. Faggin, Milano 1992.

Porfirio, *Vita di Plotino*, trad. in Plotino, *Enneadi cit.*

Pseudo-Longino, *Del sublime*, trad. di G. Martano, Bari 1965.

Seneca, *Epistole a Lucilio*, trad. di G. Monti, Milano 1989³.

– *De constantia sapientis*, trad. di G. Manca in *Dialoghi morali*, Torino 1995.

– *La brevità della vita*, trad. in *Dialoghi morali cit.*

– *La vita felice*, trad. in *Dialoghi morali cit.*

Senofonte, *Memorabili*, trad. in *Socrate, Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, a cura di G. Giannantoni, Bari 1971.

– *Simposio*, trad. in *Socrate, Tutte le testimonianze cit.*

Sesto Empirico, *Contro gli etici*, a cura di E. Spinelli, Napoli 1995.

– *Schizzi pirroniani*, trad. di A. Russo, Roma-Bari 1988.

Sofocle, *Edipo re*, trad. di S. Quasimodo, Milano 1972².

– *Edipo a Colono*, trad. di F. Ferrari, Milano 1982.

Solone, *Delectus ex iambis et elegis graecis*, a cura di M.L. West, Oxford 1980.

- Stobeeo, *Anthologii libri duo priores*, a cura di C. Wachsmuth, 2 vol., Berolini 1884; *Libri duo posteriores*, a cura di O. Hense, Berolini 1894-12.
- Teognide, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, vol. I, a cura di M. L. West, Oxford 1971; trad. di F. Ferrari, Milano 1989.
- Timone, *Silli*, a cura di M. Di Marco, Roma 1989.
- Tommaso d'Aquino, *Commento alla Politica di Aristotele*, trad. a cura di L. Perotto, Bologna 1996.
- *Somma teologica*, 33 voll., Firenze 1949-75.

Testi moderni e contemporanei.

Elenchiamo soltanto i testi da cui abbiamo tratto citazioni dirette o ai quali abbiamo rinvio con riferimento a parti specifiche (capitoli, paragrafi, ecc.), indicando l'edizione o la traduzione che abbiamo utilizzato. I titoli originali sono quelli indicati dagli autori o, in mancanza di questi, dai curatori. La data tra parentesi indica l'anno della prima edizione a stampa o di elaborazione; nei casi in cui non sia possibile una datazione certa, segnaliamo quella approssimativa. Le traduzioni italiane utilizzate nel testo sono state sovente modificate; i cambiamenti non sono segnalati.

- Abbadie, Jacques, *L'art de se connoître soi-même, ou la recherche des sources de la morale* (1692), La Haye 1740.
- Alberti, Leon Battista, *L'architettura, De re aedificatoria* (1^a ed. postuma 1485); trad. it. di G. Orlandi, a cura di P. Portoghesi, Milano 1989.
- *I libri della famiglia* (c. 1433-40), in *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, vol. I, Bari 1960.
- *Theogenius* (c. 1438-41), in *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, vol. II, Bari 1966.
- Alberti, Leon Battista, *Fatum et Fortuna*; trad. it. in E. Garin (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli 1952.
- *De iciarchia* (c. 1470), in *Opere volgari*, vol. II cit.
- Bayle, Pierre, *Dizionario storico-critico, Dictionnaire historique et critique* (1697); trad. it. parziale a cura di G. Cantelli, 2 voll., Roma-Bari 1976.
- Beccaria, Cesare, *Dei delitti e delle pene* (1764), a cura F. Venturi, Torino 1965.
- *Lettera a André Morellet del 26 gennaio 1766*, in *Opere*, vol. II, a cura di S. Romagnoli, Firenze 1958.
- Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government* (1776); trad. it. a cura di S. Marcucci, Milano 1990.
- *Lettera a Voltaire del novembre 1776* = in *Correspondence of Jeremy Bentham*, vol. I (1752-76), a cura di T. L. S. Sprigge, London 1968, lettera n. 192.
- *Lettera a de Chastellux della primavera 1778* = in *Correspondence of Jeremy Bentham*, vol. II (1777-80), a cura di T. L. S. Sprigge, London 1968, lettera n. 251.
- *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789); trad. it. di S. di Pietro, a cura di E. Lecaldano, Torino 1998.
- *Article on Utilitarianism* (1829), in *Deontology, together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, a cura di A. Goldworth, Oxford 1983.
- *Deontology* (1814-31; 1^a ed. postuma 1834); trad. it. a cura di S. Cremaschi, Firenze 2000.
- Bruni, Leonardo, *Introduzione alla dottrina morale = Isagogicon moralis disciplinae* (1421-24); trad. it. in *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Torino 1996.
- *Epistola super translatione Politicorum Aristotelis. Ad Dominum Eugenium Papam IV* (1434); trad. it. in E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942.
- Campanella, Tommaso, *La Città del Sole* (1602), a cura di L. Firpo (nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo), Roma-Bari 2000.
- Cartesio, *Lettere* (a Elisabetta del Palatinato e a Hector-Pierre Chanut), trad. it. in *Le passioni dell'anima. Lettere sulla morale*, a cura di E. Garin, Bari 1966.
- *Les passions de l'âme* (1649); trad. it. in *Le passioni dell'anima* cit.

- Châtelet, Gabrielle Émilie de Breteuil madame du, *Discours sur le bonheur* (c. 1747-48; 1^a ed. 1779); trad. it. a cura di M. C. Leuzzi, Palermo 1997².
- Condillac, Étienne Bonnot de, *Traité des sensations* (1754); trad. it. di G. Viano in *Opere*, Torino 1976.
- *Traité des animaux* (1755); trad. it. in *Opere cit.*
- *Histoire ancienne* (1775), in *Œuvres complètes. Histoire ancienne*, t. I, Paris 1827.
- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de, *Réflexions et notes sur l'éducation* (c. 1773-89), a cura di M. Albertone, Napoli 1983.
- *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791), a cura di C. Coutel e C. Kintzler, Paris 1994.
- *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique* (1792), in *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, a cura di B. Baczko, Paris 1982.
- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793; 1^a ed. 1795); trad. it. a cura di G. Calvi, Roma 1974.
- *Fragment sur l'Atlantide* (1793; 1^a ed. 1804), in *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain suivi de Fragment sur l'Atlantide*, a cura di A. Pons, Paris 1988.
- Constant, Benjamin, *Principes de politique* (1806), in E. Hoffmann, *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant*, t. II, *Texte établi d'après les manuscrits de Lausanne et de Paris*, Genève 1980.
- *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne* (1814), a cura di É. Harpaz, Paris 1986.
- *Principes de politique* (1815); trad. it. a cura di U. Cerroni, Roma 1982.
- *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819); trad. it. *ibid.*
- *Préface a De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824); trad. it. parziale in *Antologia di scritti politici*, a cura di A. Zanfarino, Bologna 1982².
- *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, in *Mélanges de littérature et de politique* (1829); trad. it. in *Antologia di scritti politici cit.*
- Cumberland, Richard, *De legibus naturae disquisitio philosophica* (1672; trad. ingl. a cura di R. Maxwell, 1727); trad. franc. a cura di J. Barbeyrac, *Les lois de la nature*, Leide 1757.
- Deschamps, Dom (Léger-Marie), *Le mot de l'énigme métaphysique et morale* (c. 1761-70), in *Œuvres philosophiques*, a cura di B. Delhaume, t. I, Paris 1993.
- *Chaîne des vérités développées* (c. 1761-70), in *Œuvres philosophiques cit.*
- *Observations morales* (c. 1761-70), in *Œuvres philosophiques cit.*
- *Précis en quatre thèses* (c. 1761-70), in *Œuvres philosophiques cit.*
- Dichiarazione dei diritti della Virginia del 1776*; trad. it. in F. Battaglia (a cura di), *Le carte dei diritti*, Reggio Calabria 1998³.
- Dichiarazione dei diritti degli Stati Uniti d'America del 1776*; trad. it. di T. Bonazzi, Venezia 1999.
- Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789*; trad. it. in *Le carte dei diritti cit.*
- Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1793*, *ibid.*
- Diderot, Denis, *Saggio sul merito = Principes de la philosophie morale; ou Essai sur le mérite et la vertu, par Mylord Shaftesbury* (a cura di Diderot (1745); in *Œuvres complètes*, a cura di J. Assèzat e M. Tourneux, vol. I, Paris 1875 (rist. Nendeln 1966).
- *Pensées philosophiques* (1746); trad. it. a cura di P. Rossi, in *Opere filosofiche*, Milano 1963.
- *Lettres à Falconet*, in *Œuvres complètes*, vol. XVIII, Paris 1876.
- *Le neveu de Rameau* (1761-64); trad. it. di L. Herling Croce, Milano 1981.
- *Le rêve de d'Alembert* (1769); trad. it. in *Opere filosofiche cit.*
- *Le Temple du bonheur ou recueil des plus excellents traités sur le bonheur (note de Diderot)* (c. 1769), in *Œuvres complètes*,

vol. VI, Paris 1875.

Diderot, Denis, *Lettera a Sophie Volland dell'11 settembre 1769*, *Lettre à Mlle Volland n. CXXV*, in *Œuvres complètes*, vol. XIX, Paris 1876.

– *Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A. et B.* (c. 1772-1779); trad. it. *Ritorno alla natura. Supplemento al viaggio di Bougainville*, a cura di A. Santucci, Roma-Bari 1993.

– *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes* (1772-80), a cura di G. Goggi, Siena 1976.

– *Mémoires pour Catherine II* (1773); trad. it. in *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Torino 1967.

– *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis* (1774) = *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, a cura di G. May, New-Haven - Paris 1964; trad. it. a cura di M. Brini Savorelli, Bari 1971.

– *Observations sur l'instruction de l'impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois* (1774); trad. it. in *Scritti politici cit.*

– *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme* (1774), in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1875.

– *Entretien d'un philosophe avec Mme la Maréchale de **** (1777), in *Œuvres philosophiques*, a cura di P. Vernière, Paris 1964.

– *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* (1778; 2^a ed. 1782); trad. it. di S. Carpanetto e L. Guerci, Palermo 1987.

– *Éléments de physiologie* (1778-84), a cura di J. Mayer, Paris 1964.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers (1751-1772), 21 voll. (con supplementi), Livorno 1772.

Engels, Friedrich, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (1878); trad. it. *AntiDühring*, a cura di V. Gerratana, Roma 1971².

Épinay, madame d', *Lettera del 9 settembre 1769*, in F. Galiani e L. d'Épinay, *Correspondance*, vol. I (1769-70), a cura di D. Maggetti e G. Dulac, Paris 1992.

Erasmus da Rotterdam, *Adagiorum Chiliades* (1508); trad. it. parziale *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, Torino 1980 (contiene i proverbi nn. 201, 812, 1401, 2201, 2601, 3001 dell'ed. Basilea 1515).

– *MORIAS ENCOMION, id est, Stultitiae laus* (1511); trad. it. *Elogio della follia*, a cura di C. Carena, Torino 1997.

– *Lettera a Johann Reuchlin del 29 settembre 1516* = *La correspondance d'Érasme*, vol. II, Bruxelles 1974, lettera n. 471.

Ficino, Marsilio, *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482); trad. it. a cura di M. Schiavone, vol. II, Bologna 1965.

– *El libro dell'amore* (c. 1469), a cura di S. Nicoli, Firenze 1987.

Fontenelle, Bernard Le Bovier de, *Dialogues des morts* (1683), in *Entretiens sur la pluralité des mondes, augmentés des Dialogues des morts*, Marseille 1780.

– *Du bonheur* (1724), in *Œuvres complètes*, t. III, a cura di A. Niderst (*Corpus des œuvres de philosophie en langue française*), Paris 1989.

Freud, Sigmund, *Studien über Hysterie* (1895); trad. it. *Studi sull'isteria*, in *Opere*, vol. I, Torino 1989.

– *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905; la pref. alla 4^a ed. è del 1920); trad. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale. Prefazione alla quarta edizione*, in *Opere*, vol. IV, Torino 1989.

Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921); trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, vol. IX, Torino 1989.

– *Das Ich und das Es* (1923); trad. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. IX cit.

– *Die Zukunft einer Illusion* (1927); trad. it. *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, vol. X, Torino 1990.

– *Das Unbehagen in der Kultur* (1930); trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X cit.

Gassendi, Pierre, *De vita et moribus Epicuri* (1647), in *Opera omnia*, a cura di T. Gregory, vol. V, Stuttgart - Bad Cannstatt 1964 (rist. dell'ed. Lione 1658).

– *Syntagma philosophicum. Pars Secunda (Physica), Sectio Tertia. Pars Tertia (Ethica)* (1658), in *Opera omnia cit.*, vol. II.

«Gazette national, ou Le Moniteur universel», 19 novembre 1793 (29 brumaire an II), in P.-M. Duhet (a cura di), *Les femmes et la*

révolution: 1789-1794, Paris 1971.

- Gouges, Olympe de, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791); in *1789. Cahiers de doléances des femmes*, a cura di P.-M. Duhet, Paris 1989².
- Gournay, Marie de, *Égalité des hommes et des femmes* (1622); trad. it. a cura di A. Maffioli Barsella, Genova 1996.
- *Grief des Dames* (1626); trad. it. *ibid.*
- Grouchy, Sophie de, *Lettres sur la sympathie* (1790-93; 1^a ed. in A. Smith, *Théorie des sentiments moraux, traduit de l'anglais sur la VII^e et dernière édition par Mme de Condorcet. Elle y a joint huit lettres sur la sympathie*, Paris 1798); trad. it. a cura di M. A. Sarti, Palermo 1995.
- Grozio, *De iure belli ac pacis Libri tres* (1625); trad. it. parziale in *I fondamenti del diritto*, a cura di P. Negro, Napoli 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophische Propädeutik* (1808-13; 1^a ed. postuma 1840); trad. it. a cura di G. Radetti, Firenze 1977.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817; 1830³); trad. it. a cura di V. Cicero, Milano 1996.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse* (1821); trad. it. a cura di V. Cicero, Milano 1998.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1^a ed. postuma 1833); trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1981².
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1^a ed. postuma 1837); trad. it. G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1975⁸.
- Helvétius, Claude-Adrien, *De l'esprit* (1758), rist. in *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, a cura di J. Moutaux, Paris 1988.
- *De l'homme* (1773), rist. in *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, a cura di G. e J. Moutaux, Paris 1989.
- Hobbes, Thomas, *Elements of Law Natural and Politic* (1640); trad. it. a cura di A. Pacchi, Firenze 1985².
- *Elementorum Philosophiae sectio Tertia, De Cive* (1642); trad. it. a cura di T. Magri, Roma 1989².
- *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (1651); trad. it. a cura di G. Micheli, Firenze 1987².
- Hobbes, Thomas, *De homine* (1658); trad. it. a cura di A. Negri, in *Elementi di Filosofia. Il corpo. L'uomo*, Torino 1972.
- Holbach, Paul Thiry barone d', *Éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature* (1765; pubblicato postumo nel 1790); trad. it. a cura di V. Barba, Roma-Bari 1993.
- *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770); trad. it. a cura di A. Negri, Torino 1978.
- *Essai sur les préjugés ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes* (1770); trad. it. di D. di Iasio, Milano 1993.
- *Système social: ou Principes naturels de la morale et de la politique* (1773), rist. in *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, a cura di J. Boulad-Ayoub, Paris 1994.
- *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement* (1773), rist. in *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, a cura di J. Boulad-Ayoub, Paris 1998.
- *La Morale universelle ou les Devoirs de l'Homme fondés sur sa nature* (1776), 3 voll., Stuttgart - Bad Cannstatt 1970 (rist. anastatica dell'ed. Amsterdam 1776).
- *Éthocratie, ou Le gouvernement fondé sur la morale* (1776), Amsterdam 1776.
- Hölderlin, Johann Christian Friedrich, *Hyperion* (1797-99); trad. it. di G. A. Alfèro, Torino 1960.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-40); trad. it. a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Roma-Bari 1975.
- *The Sceptic*, in *Essay, moral and political*, vol. II (1742); trad. it. in *Saggi e trattati morali letterari politici ed economici*, a cura di M. Dal Pra e E. Ronchetti, Torino 1974.
- *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751); trad. it. in *Ricerche sull'intelletto umano e sui principî della morale*, a cura di M. Dal Pra, Roma-Bari 1974.

- Hutcheson, Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), rist. anastatica in *Collected Works of Francis Hutcheson*, vol. I, Hildesheim 1971.
- *An Essay on the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense* (1728); trad. it. a cura di L. Turco, Milano 1997.
- Jefferson, Thomas, *Lettera a Peter Carr del 10 agosto 1787* = in *The Papers of Thomas Jefferson*, a cura di J. Boyd, vol. XII; trad. it. in M. Sylvers, *Il pensiero politico e sociale di Th. Jefferson*, Bari 1993.
- *Lettera a Thomas Law del 13 giugno 1814* = *The Writings of Thomas Jefferson*, a cura di A. A. Lipscomb e A. E. Bergh, vol. XIV; trad. it. in *Il pensiero politico e sociale di Th. Jefferson* cit.
- Kant, Immanuel, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763); trad. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi e R. Assunto, Roma-Bari 1982.
- *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); trad. it. di L. Novati, Milano 1993².
- *Dissertazione del 1770* = *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770); trad. it. in *Scritti precritici* cit.
- Kant, Immanuel, *Reflexionen zur Moralphilosophie* (c. 1764-84), in *Kant's handschriftlicher Nachlaß. Band VI. Kant's Gesammelte Schriften*, XIX, a cura di E. Adickes, Berlin-Leipzig 1934.
- *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (1775-81; 1^a ed. 1924); trad. it. di A. Guerra, Roma-Bari 1991².
- *Kritik der reinen Vernunft* (1781; 1787²); trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu, Roma-Bari 1985.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino 1986².
- *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786); trad. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995.
- *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali* cit.
- *Kritik der Urtheilskraft* (1790); trad. it. a cura di A. Gargiulo, rivista da V. Verra, Roma-Bari 1984.
- *Über den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793); trad. it. *Sul detto comune*, in *Scritti di storia* cit.
- *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* (1798); trad. it. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti di storia* cit.
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali* cit.
- La Bruyère, Jean de, *Les caractères ou les Mœurs de ce siècle* (1688); trad. it. a cura di F. Giani Cecchini, Torino 1966.
- La Fayette, Marie-Madeleine Pioche de la Vergne Madame de, *Madame de Sévigné jugée par Mme de la Fayette* (1659), in *Madame de Sévigné, Lettres*, a cura di B. Raffalli, Paris 1976.
- *La Princesse de Clèves* (1678); trad. it. di R. Loy, Torino 1999.
- Lambert, Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles Madame de, *De l'amitié* (1^a ed. postuma 1736), a cura di R. de Ceccatty, Paris 1999.
- La Mettrie, Julien Offroy de, *Discours sur le bonheur* (1748; nel 1750 con il titolo *Anti-Sénèque ou le Souverain bien*); trad. it. *Anti-Seneca*, in *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Roma-Bari 1978².
- La Rochefoucauld, François de, *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1665; ed. definitiva 1678); trad. it. a cura di G. Bogliolo, Milano 1994⁶.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *La Felicità* (c. 1694-98), in *Textes inédits*, vol. II, a cura di G. Grua, Paris 1948.
- *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (1695); trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, vol. I, Torino 1967.
- *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704; 1^a ed. postuma 1765); trad. it. a cura di M. Mugnai, Roma 1993².
- *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710); trad. it. in *Scritti filosofici*, vol. I cit.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Osservazioni sul libro Origine del male del Signor King* = appendice a *Essais de Théodicée* cit.
- *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (1714; 1^a ed. postuma 1718); trad. it. in *Scritti filosofici*, vol. I cit.
 - *Principes de la philosophie ou Monadologie* (1714; 1^a ed. postuma 1720); trad. it. in *Scritti filosofici*, vol. I cit.
 - *Von Glückseligkeit*; trad. it. *Sulla felicità*, in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, vol. II, Torino 1968.
- Lévesque de Pouilly, Louis-Jean, *Théorie des sentimens agréables, où, après avoir indiqué les règles que la nature suit dans la distribution du plaisir, on établit les principes de la théologie naturelle et ceux de la philosophie morale* (1747), Paris 1774.
- Locke, John, *Bodleian MSS, MS Locke f I [Pleasure and pain. The Passions]* (1676); trad. it. in *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, Torino 2000.
- *An Essay Concerning Human Understanding* (1^a ed. 1689, con data 1690); trad. it. di M. e N. Abbagnano, Torino 1971.
 - *Two Treatises of Government. Second Treatise: An Essay concerning the true original, extent and end of Civil Government* (1690); trad. it. di A. Gialluca, Milano 1988.
 - *Some Thoughts Concerning Education* (1693); trad. it. a cura di T. Marchesi, Firenze 1956¹⁰.
 - *Lettera a Molineux del 5 aprile 1696* = *The Correspondence of John Locke*, a cura di E. S. De Beer, vol. V, lettera n. 2059, Oxford 1979.
- Mably, Gabriel Bonnot abate di, *Des droits et des devoirs du citoyen* (1758, 1^a ed. 1789); trad. it. in *Scritti politici*, a cura di A. Maffey, 2 voll., Torino 1961.
- *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique* (1763); trad. it. in *Scritti politici* cit.
 - *Doutes proposées aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1768); trad. it. in *Scritti politici* cit.
 - *De la législation, ou Principes des lois* (1776); trad. it. in *Scritti politici* cit.
 - *Le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique* (1784); trad. it. in *Scritti politici* cit.
- Malebranche, Nicolas, *De la recherche de la vérité* (1674-75; ultima ed. 1712); trad. it. di M. Garin, Roma-Bari 1983.
- *Premier Éclaircissement sur la Recherche de la vérité* (1678), in *Œuvres complètes*, t. III, a cura di G. Rodis-Lewis, Paris 1976.
 - *Traité de l'amour de Dieu* (1697); trad. it. *Trattato dell'amore di Dio. III lettera a Lamy*, a cura di D. Bosco, Milano 1997.
 - *Troisième lettre au R. P. Lamy Religieux Bénédictin* (1698); trad. it. in *Trattato dell'amore di Dio* cit.
- Mandeville, Bernard de, *The Fable of the Bees; or Private Vices, Publick Benefits* (1714); trad. it. *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari 1987.
- *An Inquiry into the Origin of Moral Virtue* (1714); trad. it. in *La favola delle api* cit.
 - *A search into the Nature of Society* (1723); trad. it. in *La favola delle api* cit.
- Mandeville, Bernard de, *An Essay on Charity and Charity-Schools* (1723); trad. it. in *La favola delle api* cit.
- *The Fable of the Bees. Part II* (1729); trad. it. *Dialoghi tra Cleomeme e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Lecce 1978.
 - *An Enquiry into the Origin of Honour, and Usefulness of Christianity in War* (1732); trad. it. a cura di A. Branchi, Firenze 1998.
- Manetti, Giannozzo, *De dignitate et excellentia hominis* (1451-52), a cura di E. R. Leonard, Padova 1975.
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1^a ed. 1932); trad. it. di N. Bobbio, Torino 1968².
- *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie 1857-1858* (1^a ed. 1939-1941); trad. it. di E. Grillo, Firenze 1968 (vol. I), 1970 (vol. II).
 - *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band III* (1894); trad. it. di M. L. Buggeri, Roma 1965⁴.
 - *Kritik des Gothaer Programms* (1875; 1^a ed. postuma 1991); trad. it. a cura di U. Cerroni, Roma 1976.
 - e Engels, Friedrich, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848); trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Torino 1998.
- Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, *Essai de philosophie morale* (1749); trad. it. di G. Panizza, Torino 1998.
- *Éloge de Montesquieu* (1755), in *Œuvres*, t. III, Hildesheim 1965 (rist. anastatica dell'ed. Lione 1768).
- Meslier, Jean, *Testament*, in *Œuvres complètes*, a cura di J. Deprun, R. Desné e A. Soboul, 3 voll., Paris 1970.

- Mill, John Stuart, *Bentham* (1838); trad. it. *Bentham e Coleridge*, a cura di M. Stangherlin, Napoli 1999.
- *Utilitarianism* (1861); trad. it. di E. Ristretta in *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Milano 1999.
- *The Subjection of Woman* (1861; 1^a ed. 1869); trad. it. in *La libertà* cit.
- *Autobiography* (1^a ed. postuma 1873); trad. it. a cura di F. Restaino, Roma-Bari 1976.
- Montaigne, Michel de, *Essais* (1580); trad. it. a cura di F. Garavini, Milano 1966.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de, *Lettres persanes* (1721); trad. it. a cura di C. Agostini, Milano 1981.
- *De l'Esprit des lois* (1748); trad. it. a cura di S. Cotta, 2 voll., Torino 1965².
- *Pensées* (c. 1720-55), in *Œuvres complètes*, t. II, a cura di A. Masson, Paris 1950.
- Morelly, *Essai sur le cœur humain, ou principes naturels de l'éducation* (1745), Paris 1745.
- *Code de la nature ou le véritable esprit des ses lois. De tout temps négligé ou méconnu* (1755); trad. it. di C. Romeo, Roma 1975.
- More, Thomas, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516); trad. it. dell'ed. definitiva di Basilea del 1518 a cura di L. Firpo, Napoli 2000².
- Nicole, Pierre, *De la charité et de l'amour-propre* (1675), in *Œuvres philosophiques et morales*, a cura di C.-M.-G. Bréchillet Jourdain, Paris 1845 (rist. anastatica Hildesheim 1970).
- Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie* (1872); trad. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, III/I, a cura di S. Giametta, Milano 1982³.
- *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874); trad. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, III/I cit.
- *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen* (1872-76); trad. it. *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, in *Opere*, III/II, a cura di G. Colli, Milano 1980².
- *Menschliches, Allzumenschliches, I* (1878); trad. it. *Umano, troppo umano (Delle prime e delle ultime cose)*, in *Opere*, IV/II, a cura di S. Giametta, Milano 1965.
- *Nachgelassene Fragmente* (1879-81); trad. it. *Frammenti postumi* (1879-81), in *Opere*, V/I, a cura di F. Masini e M. Montanari, Milano 1986.
- *Nachgelassene Fragmente* (1882-84); trad. it. *Frammenti postumi* (1882-84), in *Opere*, VII/ I.I, a cura di L. Amoroso e M. Montanari, Milano 1982.
- *Nachgelassene Fragmente* (1887-88); trad. it. *Frammenti postumi* (1887-88), in *Opere*, VIII/II, a cura di S. Giametta, Milano 1990³.
- Novalis, *Poëticisimen* (1797), in *Schriften*, vol. II, a cura di R. Samuel; trad. it. in *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti, vol. I, Torino 1993.
- lettera a A. W. Schegel del 12 gennaio 1798, in *Schriften*, vol. IV, a cura di R. Samuel, Stuttgart 1975.
- Pascal, Blaise, *Pensées* (1^a ed. postuma 1670); trad. it. a cura di V. E. Alfieri, Milano 1952.
- *Lettera alla sorella e al cognato = Lettre de Pascal a Monsieur et a Madame Périer* (17 ottobre 1651), in *Œuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Paris 1954.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *De hominis dignitate* (1486), testo latino e trad. it. in *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et uno*, a cura di E. Garin, Firenze 1942.
- *Heptaplus* (1489), *ibid.*
- Pope, Alexander, *An Essay on Man* (1733-34); trad. it. a cura di A. Zanini, Macerata 1994.
- Poullain de la Barre, François, *De l'égalité de deux sexes* (1673); trad. it. in G. Conti Odorisio, *Poullain de la Barre e la teoria dell'uguaglianza*, Milano 1996.
- Pufendorf, Samuel de, *De iure naturae et gentium libri octo* (1672; 2^a ed. aumentata 1684), Francofurti-Lipsiae 1759; trad. franc. *Le droit de la nature et des gens*, a cura di J. Barbeyrac, Bâle 1732⁴ (rist. Caen 1987); trad. it. parziale in A. L. Schino (a cura di), *Il pensiero politico di Pufendorf*, Roma-Bari 1995.

- *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* (1673), Francofurti-Lipsiae 1775.
- Rabaut Saint-Étienne, Jean-Paul, *Projet d'éducation nationale (décembre 1792)*, in *Une éducation pour la démocratie* cit.
- Raimondi, Cosma, *Lettera a Ambrogio Tignosi (Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos et Peripateticos, incipit foeliciter)* (c. 1431), in Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento* cit.
- Robespierre, Maximilien Marie Isidore de, *Discorso alla convenzione del 5 febbraio 1794 = Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République* (1794), in *Œuvres*, t. X (*Discours : 27 juillet 1793-27 juillet 1794*), a cura di M. Bouloiseau e A. Soboul, Paris 1967.
- *Discorso alla convenzione del 7 maggio 1794 = Rapport sur les idées religieuses et morales et sur les fêtes décadaires* (1794), in *Œuvres*, t. X cit.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Sur les femmes* (c. 1735), in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1964.
- *De l'état de Nature* (c. 1750-1760); trad. it. di M. Garin in *Scritti politici*, vol. II cit.
- *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755); trad. it. di M. Garin in *Scritti politici*, a cura di E. Garin, vol. I, Bari 1971.
- *Lettre sur la vertu, l'individu et la société* (c. 1757-58); trad. it. in «MicroMega», 4, 1999, pp. 12-25.
- *Manoscritto di Ginevra = Du Contrat Social; ou essai sur la forme de la République (première version)* (1758-60); trad. it. di M. Garin in *Scritti politici*, a cura di E. Garin, vol. II, Bari 1971.
- *Julie ou la Nouvelle Héloïse. Lettres de deux amants, habitants d'une petite ville au pied des Alpes* (1760); trad. it. di P. Bianconi, a cura di E. Pulcini, Milano 1998⁵.
- *Du Contrat Social; ou Principes du droit politique* (1762); trad. it. di M. Garin in *Scritti politici*, vol. II cit.
- *Lettres à Malesherbes*; trad. it. di P. Sosso in *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, Torino 1997.
- *Émile* (1762); trad. it. di P. Massimi, Roma 1989.
- *Du bonheur public* (c. 1762); trad. it. di M. Garin in *Scritti politici*, vol. II cit.
- *Confessions* (1765-70); trad. it. di M. Rago in *Scritti autobiografici* cit.
- *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1772-76); trad. it. di P. Adinolfi in *Scritti autobiografici* cit.
- *Rêveries du promeneur solitaire* (1776-78); trad. it. di A. Canobbio in *Scritti autobiografici* cit.
- Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint-Denis signore di, *Jugement sur les sciences où peut s'appliquer un honnête homme* (1670), in *Écrits philosophiques*, a cura di J.-P. Jackson, Paris 1996.
- *Sentiment d'un honnête et habile courtisan sur cette vertu rigide et ce sale intérêt*, in *L'intérêt dans les personnes tout-à-fait corrompues* (1684), in *Écrits philosophiques* cit.
- *Sur la morale d'Epicure (lettre à mademoiselle de l'Enclos)* (c. 1685), in *Écrits philosophiques* cit.
- *Sur les plaisirs* (1692), in *Écrits philosophiques* cit.
- Saint-Just, Louis de, *Fragments sur les Institutions Républicaines* (c. 1792-94; 1^a ed. postuma 1800); trad. it. di G. Procacci, a cura di A. Soboul, Torino 1975².
- *Rapporto alla Convenzione del 3 marzo 1794 = Rapport sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la révolution (13 ventôse An II)*; trad. it. in *Terrore e libertà. Discorsi e rapporti*, a cura di A. Soboul, Roma 1966.
- Schiller, Friedrich, *Über das Erhabene* (1801); trad. it. in *Del sublime*, a cura di L. Reitani, Milano 1989.
- Schlegel, Friedrich, *Lucinde* (1799); trad. it. di M. E. D'Agostini, Pordenone 1985.
- Schopenhauer, Arthur, *Eudämonik* (1826-29), in *Der handschriftliche Nachlaß*, Band 3, München 1985; trad. it. *L'arte di essere felici*, a cura di F. Volpi, Milano 1997.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper terzo conte di, *The Philosophical Regimen* (1698-1712), in *The Life, unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, a cura di B. Rand, Bristol 1997 (rist. dell'ed. del 1900).
- *Inquiry concerning Virtue, or Merit* (1699); trad. it. in *Saggi morali*, a cura di P. Casini, Bari 1962.
- *A Letter concerning Enthusiasm* (1708); trad. it. in *Saggi morali* cit.

- *Sensus communis* (1709); trad. it. in *Saggi morali* cit.
- *The Moralist* (1709); trad. it. in *Saggi morali* cit.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (1759; 1790⁶); trad. it. a cura di E. Lecaldano, Milano 1995.
- *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); trad. it. di F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, Roma 1995.
- Spinoza, Baruch, *Tractatus de intellectus emendatione* (1658-59; 1^a ed. postuma 1677); trad. it. a cura di E. de Angelis, Milano 1990.
- *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand* (1660-61; 1^a ed. 1862); trad. it. *Breve trattato su Dio, l'Uomo e il suo Bene*, a cura di F. Mignini, L'Aquila 1986.
- *Tractatus theologicus-politicus* (1670); trad. it. a cura di A. Droetto e E. Giaccotti Boscherini, Torino 1972.
- *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1^a ed. postuma 1677); trad. it. di S. Giametta, Torino 1973⁷.
- *Tractatus politicus* (1^a ed. postuma 1677); trad. it. a cura di A. Montano, Napoli 1992.
- Staël-Holstein, Madame de, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (1796), in *Œuvres complètes*, t. I, Genève 1967 (rist. anastatica dell'ed. Paris 1861).
- Tocqueville, Alexis de, *Démocratie en Amérique* (1835-40); trad. it. in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, vol. II, Torino 1968.
- Valla, Lorenzo, *De vero falsoque bono* (1433; 1^a ed. come *De voluptate*, 1431); trad. it. in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. Radetti, Firenze 1953.
- *De libero arbitrio* (1439); trad. it. in *Scritti filosofici e religiosi* cit.
- Vauvenargues, Joseph de Clapiers de, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746-47), in *Introduction à la connaissance de l'esprit humain. Fragments. Réflexions critiques. Réflexions et maximes. Méditation sur la foi*, a cura di J. Dagen, Paris 1981.
- *Réflexions et maximes* (1746-47), in *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* cit.
- Verri, Pietro, *Meditazioni sulla felicità* (1763), a cura di G. Francioni, Como-Pavia 1996.
- Verri, Pietro, *Discorso sull'indole del dolore e del piacere* (1773; 1781²), in *Del piacere e del dolore ed altri scritti*, a cura di R. De Felice, Milano 1964.
- *Discorso sulla felicità* (1781), in *Del piacere e del dolore* cit.
- Voltaire, *Lettres philosophiques* (1734); trad. it. in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino 1964.
- *Traité de métaphysique* (1734); trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, vol. I, Bari 1962.
- *Le Mondain* (1736), in *Mélanges*, a cura di J. van den Heuvel, Paris 1961.
- *Défense du Mondain ou l'Apologie du luxe* (1737), in *Mélanges* cit.
- *Discours en vers sur l'Homme. Premier Discours: de l'égalité des conditions* (1738), in *Mélanges* cit.
- *Le monde comme il va. Vision de Babouc écrite par lui-même* (1747); trad. it. in *Scritti politici* cit.
- *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), in *Mélanges* cit.
- *Candide ou l'optimisme* (1759); trad. it. di P. Bianconi, Milano 1989.
- *Dictionnaire philosophique portatif* (1764; 1769⁵); trad. it. a cura di M. Bonfantini, Torino 1955.
- *Le philosophe ignorant* (1766); trad. it. in *Scritti filosofici* cit.
- Winstanley, Gerrard, *The Law of Freedom* (1652); trad. it. *Piano della legge e della libertà*, a cura di D. Bianchi, Torino 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914-1916* (1^a ed. 1961); trad. it. di A. G. Conte, Torino 1974³.

Bibliografia

Data la vastità della letteratura sugli argomenti trattati, indichiamo soltanto alcuni studi che ci sono stati particolarmente utili e altri che riteniamo possano fornire agli interessati spunti di approfondimento sulle tematiche più rilevanti. La bibliografia è divisa in due parti, dedicate rispettivamente alla filosofia antica e medievale e a quella moderna e contemporanea.

I.

Accattino, Paolo, *L'anatomia della città nella «Politica» di Aristotele*, Torino 1986.

Adkins, Artur William Hope, *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele* (1960), trad. it. Roma-Bari 1987².

Alberti, Antonina (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli 1990.

Annas, Julia, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (1993), trad. it. Milano 1998.

Auerbach, Erich, *Studi su Dante* (1929-1954), trad. it. Milano 1978⁶.

Baldry, Harold Caparne, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, (1965), trad. it. Bologna 1983.

Barnes, Jonathan, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, in «Elenchos», IV (1983), pp. 5-43.

Bertelli, Lucio, *Aristotele o la felicità di essere uomini*, in «Parolechiave», XIII (1997), pp. 59-79.

Berti, Enrico, *Il dibattito sul piacere nell'Accademia antica*, in M. Montoneri (a cura di), *I filosofi greci e il piacere*, Roma-Bari 1994.

– (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari 1997.

Bianchi, Luca, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, in «Rivista di filosofia», LXXVIII (1987), pp. 181-99.

Billerbeck, Margarethe (a cura di), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam 1991.

Blumenberg, Hans, *La caduta del protofilosofo*, trad. it. Parma 1983.

Bodei, Remo, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991.

Bottin, Francesco, *Introduzione a Boezio di Dacia e Giacomo da Pistoia, Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, Firenze 1989.

Branacci, Aldo, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990.

Burnyeat, Myles F., *Can the Sceptic live his Scepticism?*, in M. Schofield, M. Burnyeat e J. Barnes (a cura di), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980.

Buschinger, Danielle (a cura di), *L'idée de bonheur au moyen âge*, in «Acte du Colloque d'Amiens de mars 1984», Göppingen 1990.

Cambiano, Giuseppe, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1991².

– *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1983.

Campese, Silvia, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Palermo 1997.

Corti, Maria, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino 1983.

Cosenza, Paolo e Laurenzi, Renato (a cura di), *Il piacere nella filosofia greca*, Napoli 1993.

Decleva Caizzi, Fernanda, *Felicità e immagine del filosofo nel pensiero antico*, Milano 1988.

- De Heer, Cornelis, *MAKAR-EUDAIMON-OLBIOS-EUTYCHES. A Study of the semantic field denoting Happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B.C.*, Amsterdam 1969.
- De Luise, Fulvia, *Introduzione e Commentario in Platone, Fedro. Le parole e l'anima*, Bologna 1997.
- e Farinetti, Giuseppe, *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim-Zürich-New York 1997.
- *L'infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. II (libri II e III), Napoli 1998.
- *Infelicità degli «archontes» e felicità della «polis»*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. III (libro IV), Napoli 1998.
- Delumeau, Jean, *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie* (1992), trad. it. Bologna 1994.
- *Une histoire du paradis 2: Mille ans de bonheur*, Paris 1995.
- Di Pasquale Barbanti, Maria, *Piacere, bene, felicità in Plotino*, in Montoneri (a cura di), *I filosofi greci e il piacere cit.*
- Dodds, Eric Robertson, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia* (1965), trad. it. Firenze 1970.
- Donini, Pier Luigi, *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.
- *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Dorandi, Tiziano, *Figure femminili della filosofia antica*, in F. De Martino, *Rose di Pieria*, Bari 1991.
- Dover, Kenneth J., *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele* (1974), trad. it. Brescia 1983.
- Engberg-Pedersen, Troels, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990.
- Gastaldi, Silvia, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia e etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990.
- Giannantoni, Gabriele (a cura di), *Lo scetticismo antico*, 2 voll., Napoli 1981.
- *L'edonismo filosofico antico*, in Montoneri (a cura di), *I filosofi greci e il piacere cit.*
- Gigante, Marcello, *Cinismo e Epicureismo*, Napoli 1992.
- Gilson, Étienne, *Dante et la philosophie*, Paris 1972³.
- Giusta, Michelangelo, *I dossografi di etica*, 2 voll., Torino 1964.
- Goldschmidt, Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1969.
- Gosling, Justin Cyril B. e Taylor, Christopher Charles W., *The Greeks in Pleasure*, Oxford 1982.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile e Goulet, Richard (a cura di), *Le Cynisme ancien et ses prolongement*, Paris 1993.
- Grilli, Alberto, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953.
- Guiducci, Armanda, *Perdute nella storia. Storia delle donne dal I al VII secolo d. C.*, Firenze 1989.
- Hadot, Pierre, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987), trad. it. Torino 1988.
- *Plotino o la semplicità dello sguardo* (1997), trad. it. Torino 1999.
- Ippolo, Anna Maria, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980.
- *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli 1986.
- Isnardi Parente, Margherita, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze 1966.
- Lanza, Diego, *Lo stolto. Di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune*, Torino 1997.
- Long, Anthony A. (a cura di), *Problems in Stoicism*, London 1971.
- *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici* (1974), trad. it. Bologna 1989.
- e Sedley, D. N. (a cura di), *The Hellenistic philosophers*, 2 voll., Cambridge 1987.
- Nussbaum, Martha, *La fragilità del bene* (1986), trad. it. Bologna 1996.
- *Terapia del desiderio* (1996), trad. it. Milano 1998.
- Natali, Carlo, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989.
- Perissinotto, Luigi (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Roma 2000.

- Pohlenz, Max, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (1959²), trad. it. Firenze 1976.
- Rist, John M., *Introduzione a Epicuro* (1972), trad. it. Milano 1978.
- (a cura di), *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles 1978.
- Russell, Jeffrey Burton, *Storia del paradiso* (1995), trad. it. Roma-Bari 1996.
- Schmid, Wolfgang, *Epicuro e l'epicureismo cristiano* (1961), trad. it. Brescia 1984.
- Schofield, Malcolm e Striker, Gisela (a cura di), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge 1986.
- Schofield, Malcolm, *The Stoic idea of the city*, Cambridge 1991.
- Sherman, Nancy (a cura di), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Lanham 1999.
- Singleton, Charles S., *La poesia nella Divina Commedia* (1957-58), trad. it. Bologna 1978.
- Stalley, Richard F., *Aristotle's Criticism of Plato's «Republic»*, in D. Keyt e F. D. Miller jr (a cura di), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford-Cambridge (Mass.) 1991.
- Striker, Gisela, *Sceptical Strategies*, in *Doubt and Dogmatism* cit.
- *The Role of oikeiosis in Stoic Ethics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I (1983), pp. 145-67.
- *Ataraxia: Happiness as Tranquillity*, in «The Monist», LXXIII (1990), pp. 97-110.
- Vegetti, Mario, *Passioni e bagni caldi. Il problema del bambino cattivo nell'antropologia stoica*, in *Tra Edipo e Euclide*, Milano 1983.
- *La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica*, in «Aut Aut», 1983, n. 195-96, pp. 19-41.
- *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.
- *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 1996, pp. 39-73.
- *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. I, Torino 1996.
- *La critica aristotelica alla «Repubblica» nel secondo libro della «Politica», il «Timeo» e le «Leggi»*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV (libro V), Napoli 2000.
- Vernant, Jean-Pierre e Vidal-Naquet, Pierre, *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (1972), trad. it. Torino 1976.
- Viano, Carlo Augusto, *La selva delle somiglianze*, Torino 1985.
- Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton 1981².
- *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa* (1991), trad. it. Firenze 1998.
- Voelke, André-Jean, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, Paris 1964.

II.

- Baczko, Bronislaw, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo* (1978), trad. it. Torino 1979.
- *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male* (1997), trad. it. Roma 1999.
- Badinter, Élisabeth, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII^e-XX^e siècle)*, Paris 1980.
- *Émilie, Émilie, l'ambition féminine au XVII^e siècle*, Paris 1983.
- Balibar, Étienne, *Individualité et transindividualité. «Qu'est-ce que l'homme?» au XVII^e siècle*, in G. M. Cazzaniga e Y. Ch. Zarka (a cura di), *L'individu dans la pensée moderne*, Pisa 1995.
- Barbato, Maurizio, *Thomas Jefferson o della felicità*, Palermo 1999.
- Baroncelli, Flavio, *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*, Firenze 1975.
- Battista, Anna Maria, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova 1998.
- Bénichou, Paul, *Morali del Grand Siècle* (1948), trad. it. Bologna 1990.
- Bien, Günther (a cura di), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1978.
- Biondi, Carminella e altri (a cura di), *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts a Corrado Rosso*, Genève 1995.

- Blumenberg, Hans, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), trad. it. Bologna 1969.
- *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza* (1979), trad. it. Bologna 1985.
- *Elaborazione del mito* (1979), trad. it. Bologna 1991.
- Bodei, Remo, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987.
- *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1992.
- *Il rosso, il nero, il grigio: il colore delle moderne passioni politiche*, in Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni cit.*
- e Pizzolato, Luigi Franco, *La politica e la felicità*, Roma 1997.
- Bonacina, Giovanni, *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze 1996.
- Borghero, Carlo (a cura di), *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino 1974.
- Bosco, Domenico, *L'amour-propre. Un tema secentesco tra morale e antropologia*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXXI (1989), pp. 27-67.
- Bruni, Filippo, *La nozione di lavoro in Smith*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXXIX (1987), pp. 67-95.
- Burgio, Alberto, *Eguaglianza Interesse Unanimità. La politica di Rousseau*, Napoli 1989.
- Carrière, Jean-Claude, Delumeau, Jean, Eco, Umberto e Gould, Stephen Jay, *Pensieri sulla fine dei tempi* (1998), trad. it. Milano 1999.
- Crocker, Lester Gilbert, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del '700* (1970), trad. it. Bologna 1975.
- Deleuze, Gilles, *La piega. Leibniz e il barocco* (1988), trad. it. Torino 1990.
- Deprun, Jean, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris 1979.
- *De Descartes au Romantisme. Études historiques et thématiques*, Paris 1987.
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo* (1950), trad. it. Bologna 1993.
- Diaz, Furio, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino 1962.
- Domenech, Jacques, *L'éthique des lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris 1989.
- Duby, George e Pierrot, Michelle, *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis e A. Farge, Roma-Bari 1991.
- Duchet, Michèle, *Le origini dell'antropologia* (1971), trad. it. Roma-Bari 1976-77.
- Düsing Klaus, *Il problema del sommo bene nella filosofia pratica di Kant* (1971), trad. it. parziale in G. Tognini (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant*, Roma 1993.
- Ehrard, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du VIII^e siècle*, Genève-Paris 1981.
- Euchner, Walter, *La filosofia politica di Locke* (1969), trad. it. Roma-Bari 1976.
- Fagiani, Francesco, *L'utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick*, Napoli 1999.
- Garin, Eugenio. *L'umanesimo italiano*, Bari 1952.
- *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961.
- Gianformaggio, Letizia, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Milano 1979.
- Givone, Sergio, *L'intellettuale*, in F. Furet (a cura di), *L'uomo romantico*, Roma-Bari 1995.
- Goncourt, Edmond e Jules de, *La donna nel Settecento* (1862), trad. it. Milano 1983.
- Guerci, Luciano, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli 1979.
- Hazard, Paul, *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1963.
- Hirschmann, Albert O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), Bologna 1990².
- *Felicità privata e felicità pubblica* (1982), trad. it. Bologna 1983.
- Hoffmann, Paul, *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris, 1977.
- Jellamo, Anna, *Il diritto alla felicità*, in «Parolechiave», XIII (1997), pp. 33-57.
- Jones, Howard, *La tradizione epicurea. Atomismo e materialismo dall'antichità all'età moderna* (1992), trad. it. Genova 1999.

- Kelly, George Armstrong, *The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge 1992.
- Klein, Alessandro, *Rifiuto della felicità e nostalgia della beatitudine nei romantici tedeschi*, in R. Crippa (a cura di), *Piacere e felicità: fortuna e declino*, Padova 1982.
- Lagorio, Silvia, Ravasi, Lella, Vegetti Finzi, Silvia, *Se noi siamo la terra. Identità femminile e negazione della maternità*, Milano 1996.
- Landucci, Sergio, *La «Critica della ragion pratica» di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma 1993.
- Lasch, Christopher, *L'io minimo* (1984), trad. it. Milano 1985.
- Lecaldano, Eugenio, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari 1991.
- *L'amore di sé in Adam Smith: verso una teoria pluralistica della motivazione*, in «Iride», VII (1994), pp. 51-60.
- Levi, Anthony, *French Moralists. The theory of Passions, 1585-1649*, London 1964.
- Lukes, Steven, *Individualism*, Oxford-Cambridge 1990⁴.
- Macpherson, Crawford B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), trad. it. Milano 1972.
- Mauzi, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris 1994³.
- Mauzi, Robert, *Diderot et le bonheur*, in «Diderot studies», III (1961), pp. 263-84.
- Mesnard, Jean, *Sur le terme et la notion de «philautie»*, in *Mélanges sur la littérature de la Renaissance: à la mémoire de V. L. Saulnier*, Genève 1984.
- Mintz, Samuel I., *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge 1962.
- Mori, Massimo, *Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus*, in «Studia Leibnitiana», XXV (1993), pp. 27-42.
- Mugnai, Massimo, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano 1976.
- Natoli, Salvatore, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 1986.
- *La felicità. Saggio di una teoria degli affetti*, Milano 1994.
- Oppici, Patrizia, *L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese*, Pisa 1989.
- Ornaghi, Lorenzo (a cura di), *Il concetto di «interesse»*, Milano 1984.
- Pacchi, Arrigo, *Hobbes and the Passions*, in «Topoi», VI (1987), pp. 111-19.
- Paganini, Gianni, *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in A. Napoli e G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi*, Milano 1990.
- Palladini, Fiammetta, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Bologna 1990.
- Perec, Georges, *Le cose. Una storia degli anni Sessanta* (1965), trad. it. Milano 1986.
- Pesante, Maria Luisa, *Le trasformazioni dell'individuo nell'antropologia economica inglese dalla Restaurazione ad Adam Smith*, in Cazzaniga e Zarka (a cura di), *L'individu dans la pensée moderne* cit.
- Postigliola, Alberto, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma 1992.
- Proust, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1962.
- Pulcini, Elena, *La passione del moderno: l'amore di sé*, in Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni* cit.
- Reale, Mario, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Roma 1991.
- Rosso, Corrado, *Moralisti del «bonheur»*, Torino 1954.
- *Illuminismo. Felicità. Dolore. Miti e ideologie francesi*, Napoli 1969.
- *La felicità degli antichi e quella dei moderni*, in Crippa (a cura di), *Piacere e felicità: fortuna e declino* cit.
- Schlipp, Paul Arthur, *Kant's Pre-Critical Ethics*, New York-London 1977³.
- Scribano, Maria Emanuela, *Natura umana e società competitiva. Saggio su Mandeville*, Milano 1980.
- Scuccimarra, Luca, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma 1997.
- Sen, Amartya, *Etica ed economia* (1987), trad. it. Roma-Bari 1988.

- Shackleton, Robert, *The Greatest happiness of the greatest number: the history of Bentham's phrase*, in «Studies on Voltaire and the eighteenth century», XC (1972), pp. 1461-82.
- Spink, John Stevenson, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire* (1960), trad. it. Firenze 1974.
- Starobinski, Jean, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau* (1971), trad. it. Bologna 1982.
- *Il rimedio del male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi* (1989), trad. it. Torino 1990.
- Strauss, Leo, *La filosofia politica di Hobbes* (1936), trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino 1977.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Analisi della felicità* (1962), trad. it. Napoli 1985.
- Todorov, Tzvetan, *Una fragile felicità. Saggio su Rousseau* (1985), trad. it. Bologna 1987.
- Turco, Luigi, *Vicende del «moral sense» nel Settecento scozzese*, in A. Santucci (a cura di), *Eredità dell'Illuminismo*, Bologna 1979.
- Veca, Salvatore, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Milano 1997.
- Vegetti Finzi, Silvia, *Miti del femminile e immagini della natura*, in David Meghnagi (a cura di), *Studi freudiani*, Milano 1989.
- *Freud: dalla conoscenza delle passioni alla passione della conoscenza*, in Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni cit.*
- Venturi, Franco, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino 1970.
- Viano, Carlo Augusto, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino 1960.
- *L'utilitarismo*, in C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino 1990.
- Vitale, Ermanno, *Dal disordine al consenso: filosofia e politica in Thomas Hobbes*, Milano 1994.
- Wiley, Basil, *La cultura inglese del Seicento e del Settecento* (1933-39), trad. it. Bologna 1975.
- Zanini, Adelino, *Adam Smith: economia, morale, diritto*, Milano 1997.
- Zola, Émile, *Al paradiso delle Signore* (1883), trad. it. Milano 1989.

- Abbadie, Jacques, 269, 329, 330.
Abele, 164.
Achille, 6.
Adamo, 159, 160, 161, 163, 164, 168, 173, 195, 327, 425.
Adimanto, 44, 45, 47, 80.
Agamennone, 10, 25, 129.
Agostino d'Ipbona, 155, 159, 162, 163, 164-66, 167-70, 174, 189, 190, 219, 220, 261, 263, 267, 274, 327.
Agricola, Rodolfo (Huusmann Rölf), 197.
Agrippa, Menenio, 445.
Aiace, 25.
Alcibiade, 17.
Alberti, Leon Battista, 190-92.
Alberto Magno, santo, 177, 179.
Alessandro Magno, re macedone, 89.
Alfonso V, re d'Aragona, 189.
Ambrogio, santo, 168, 220.
Anania, 421.
Anassagora, 13.
Anniceri, 105.
Antistene, 20, 23-27, 28, 30, 31, 35, 85, 86, 88, 89, 115, 123, 139.
Antonio da Rho, 187, 188.
Apelle, 145.
Arcesilao, 144.
Arete, 101.
Ario, 220.
Ario Didimo, 13.
Aristippo di Cirene (socratico), 20, 23, 26, 27-31, 35, 101, 103, 106, 115.
Aristippo il giovane, 101.
Aristofane, 8, 14, 17.
Aristone di Chio, 129, 130.
Aristotele, XII, XIII, 9, 34, 63-83, 95, 97, 98, 102, 111, 121, 124, 151-153, 177, 189, 192, 206, 211, 243, 265, 273, 314, 327, 421, 424, 426, 427, 443, 452.
Arnauld, Antoine, 256, 257, 264.
Arnaut Daniel, 180.
Aspasia, 453, 460.
Augusto, Giulio Cesare Ottaviano, imperatore romano, 181.
Aulnoy, Marie Catherine Le Jumel de Barneville, baronessa d', 454.
Averroè, 177.
- Babeuf, François Noël, 451.
Badinter, Élisabeth, 457.
Barbaro, Ermolao, 197.
Barbeyrac, Jean, 279, 364.
Bayle, Pierre, 260, 261, 355.
Beatrice, 176, 178-80.
Beauvoir, Simone de, 466.

Beccaria, Cesare, 304, 377, 379, 490, 501.
Bélise (personaggio di Molière), 461.
Bentham, Jeremy, 304, 380, 501-4, 507.
Bernardo di Chiaravalle, 175, 180.
Blumenberg, Hans, 200.
Boccaccio, Giovanni, 178.
Boezio, Severino, 532.
Boezio di Dacia, 177.
Bolingbroke, Henry Saint-John di, 296, 356.
Bonaventura da Bagnoregio, 177, 179, 181.
Bordeu, Théophile de, 399.
Bougainville, Louis-Antoine de, 394.
Bruni, Leonardo, 188, 189.
Bruno, Giordano, 200.
Budé, Guillaume, 420
Buffier, Claude, 364.
Buonarroti, Filippo, 451.
Burke, Edmund, 515.
Butler, Joseph, 280.

Cabet, Étienne, 451.
Cacciaguida, 181.
Caino, 164.
Callicle, 12, 37-39, 43.
Campanella, Tommaso, 424.
Candide (personaggio di Voltaire), 355.
Cangrande della Scala, 174.
Cappellano, Andrea, 180.
Carmide, 35.
Carneade, 144, 145, 272.
Cartesio (Descartes, René), 211, 239, 240-44, 246, 262, 267, 342, 345, 352, 367, 460.
Caterina II, imperatrice di Russia, 370, 395, 490.
Catone, Marco Porcio, l'Uticense, 136, 392, 491.
Cavalcanti, Cavalcante dei, 178.
Cavalcanti, Guido dei, 175, 178.
Céladon (personaggio di Honoré d'Urfé), 391.
Cercida di Megalopoli, 92.
Chanut, Hector-Pierre, 243.
Châtelet, Gabrielle Émilie de Breteuil, madame du, 333, 357, 461.
Cicerone, Marco Tullio, 14, 105, 107, 109, 115, 117, 119, 120, 125, 127, 130-32, 144, 272-74, 294, 364, 383, 385.
Circe, 395.
Claire (personaggio di Rousseau), 403, 404, 408.
Cleante di Asso, 128-30.
Cleante (personaggio di Hume), 310, 311.
Cleomene (personaggio di Mandeville), 299.
Clèves, principessa di (personaggio di Mme de la Fayette), 407, 411, 459, 463.
Clitennestra, 10.
Condillac, Étienne-Bonnot de, 269, 325, 326, 441.
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de, xv, 449, 467, 468, 491, 492-96.
Condorcet, Sophie de, nata de Groucy, 466, 467.
Constant, Benjamin, xvi, 441, 446-52, 496, 511.
Cratete di Tebe (cinico), 89, 93, 94, 143, 453.
Creso, 11.
Crisippo, 125, 128, 130.
Crisolora, Manuele, 193.
Cristo, 159, 161-63, 171, 181, 264, 339, 421.
Critone, 42.
Crizia, 35.

Cromwell, Oliver, 425.
Crusius, Christian August, 477.
Cumberland, Richard, 275-78, 280, 363.
Cusano, Nicola (Nikolaus Krebs), 194.

D'Alembert, Jean-Baptiste Le Rond, 360, 438.
Dante Alighieri, 172-76, 178-82.
Dedalo, 94.
Deleuze, Gilles, 256.
Democrito, 13, 14, 90, 121, 143.
Demostene, 189.
Deschamps, Dom Léger-Marie, 360, 394, 431, 437-41.
Dézamy, Théodore, 451.
Diderot, Denis, XIII, 220, 324, 332, 334, 335, 338, 346, 350, 353, 358, 360-62, 364, 369, 370, 375, 388, 389-400, 437, 438, 441, 490.
Diogene di Sinope, 29, 85-95, 99, 105, 143, 313, 348.
Diogene Laerzio, 24, 28, 30, 87, 90, 119, 124, 126.
Dione Crisostomo, 24, 88, 91, 94.
Dionisio, 30.
Diotima, 34, 53, 194, 453, 460, 522.
Domenico di Guzmán, santo, 179.
Domiziano, Tito Flavio, imperatore romano, 161.

Echecrate, 39.
Edipo, 10.
Egesia, 104.
Elisabetta del Palatinato, 241.
Empedocle, 13.
Engels, Friedrich, 451.
Epicuro, 90, 101, 102, 104-6, 107-121, 185, 186, 209, 219-22, 289-291, 334-36, 344, 355, 531.
Épinay, Louise-Florence-Pétronille Tardieu d'Escavelles, madame d', 461.
Epitteto, 86, 91, 123, 130, 137, 291, 295, 340.
Eracle, 24, 27, 89.
Eraclito, 13, 519.
Erasmus da Rotterdam (Geer Geertsz), 197, 198, 421, 422.
Erode, re di Giudea, 220.
Erodoto, 8, 11.
Eros, 53.
Eschilo, 10, 94.
Eschine di Atene, 189.
Eschine di Sfetto (socratico), 20.
Esiodo, 10.
Espinasse, Julie-Jeanne-Éléonore de l', 399.
Euclide di Megara, 20.
Eudosso, 59.
Euridice, 532.
Euripide, 12, 15.
Eusebio di Cesarea, 101, 171.
Eva, 160.
Ezechiele, 187.

Falaride, 118, 150.
Federico II, re di Prussia, 369, 490.
Fedone, 20, 39.
Fedro, 54.
Fénelon, François de, 427.
Ficino, Marsilio, 193, 194.
Filebo, 58.
Fiorellin-di-rosa (personaggio di Novalis), 517.

Folchetto da Marsiglia, 180.
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 339, 340-43, 346, 362.
Forese Donati, 178.
Francesca da Rimini, 179, 180.
Francesco d'Assisi, 179.
Freud, Sigmund, 215, 252, 521, 523-27, 529, 530.

Galeno, 127.
Galiani, Ferdinando, 461.
Gassendi, Pierre, 220-22, 263, 281, 324, 335, 337, 366.
Gelasio I, papa, 161.
Giacinto (personaggio di Novalis), 517.
Giacomo, santo, 178.
Giacomo da Pistoia, 178.
Giansenio, Cornelio (Cornelius Jansen), 263, 327.
Gige, 44.
Gioacchino da Fiore, 172, 181.
Giovanni Evangelista, 160, 163, 178, 190, 265, 421.
Giove, 116, 181; *vedi anche* Zeus.
Girolamo, santo, 219, 220.
Giuda Iscariota, 220.
Giuliano, Flavio Claudio, *detto* l'Apostata, imperatore romano, 88.
Giustino, santo, 162.
Glaucione, 44, 45.
Goncourt, Edmond e Jules, 457.
Gouges, Olympe de, 469.
Gournay, Marie de, 459-61, 466.
Grouchy, Sophie de, *vedi* Condorcet, Sophie de.
Grozio, Ugo (Hugs de Groot), 275, 278, 279, 281, 363, 426.
Guarini, Battista, 329.
Guette, Catherine Meurdrac, madame de la, 455.
Guinizelli, Guido, 180.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 172, 497, 498-500.
Helvétius, Claude-Adrien, 269, 304, 324, 326, 331, 332, 350, 353, 360-62, 366, 367, 369, 370, 371-80, 381, 393, 396, 438, 490, 501, 507.
Hobbes, Thomas, 191, 200, 205-18, 219, 245, 262, 271, 275-77, 279-284, 287, 289, 294, 303, 306, 319, 367, 390, 413, 426, 471, 518.
Holbach, Paul-Henri Thiry, barone d', 269, 324, 326, 333, 353, 360, 366-70, 380-89, 396, 431, 432, 438, 490.
Hölderlin, Johann Christian Friedrich, 516.
Houdetot, Élisabeth-Sophie-Françoise Lalive de Bellegarde madame d', 409, 410.
Hume, David, 227, 280, 283, 286, 287, 289, 290, 305-14, 318, 332, 363, 501.
Hutcheson, Francis, 280, 290, 302-305, 306, 314, 349, 350, 363, 378, 476.

Idomeneo, 119.
Ierocle, 132, 294.
Innocenzo III, papa, 189.
Ipazia, 453, 460.
Ipparchia, 453.
Ireneo, santo, 162.
Isaia, 162, 163.
Isidoro di Siviglia, 220.
Isotta, 463.
Itlodeo, Raffaele, 419, 420, 422, 423.

Jaucourt, Louis de, 364, 454.
Jefferson, Thomas, 489.
Julie (personaggio di Rousseau), 403-412, 416, 463, 464.
Julius (personaggio di F. Schlegel), 516.

Kant, Immanuel, 293, 305, 349, 471-87, 497-98, 499, 500, 515, 518, 522, 528.
La Bruyère, Jean de, 357.
La Fayette, Marie-Madeleine Pioche de la Vergne, madame de, 458, 459.
La Hontan, Louis-Armand de Lomme d'Arce di, 427.
Laide, 31.
Lambert, Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles, madame de, 458.
La Mettrie, Julien Offroy de, 338, 339, 350-53, 367, 384.
Lamy, François, 330.
Lancialotto (personaggio della letteratura provenzale), 179.
Larnage, Suzanne-Françoise de Saulzey, madame de, 409.
La Rochefoucauld, François de, 284, 328, 330, 331, 335, 372, 458.
Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano, 31, 115, 162.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 188, 200, 203, 234, 239, 255-62, 267, 268, 291, 343, 345, 347, 354, 355, 432, 528.
Lenclos, Ninon de, 335, 455, 458, 459.
Leonzio, 453.
Leopardi, Giacomo, XII.
Levasseur, Thérèse, 409.
Lévesque de Pouilly, Louis-Jean, 339, 343-46, 362.
Leuconoe, 116.
Licurgo, 376, 413, 442.
Lisandro, 443.
Liside, 12.
Locke, John, 201, 203, 222, 223-38, 258, 259, 279, 282, 302, 319, 363, 364, 377, 378, 401, 426, 427, 429, 436, 443, 472.
Luciano di Samosata, XIII., 91.
Lucifero, 173.
Lucinde (personaggio di F. Schlegel), 516.
Lucrezio Caro, Tito, 122, 290.
Luigi XV, re di Francia, 360.
Luigi XVI, re di Francia, 370, 388.
Mably, Gabriele Bonnot, abate di, 360, 368, 431, 441-46, 446, 447, 451.
Maistre, Joseph de, 506.
Malebranche, Nicolas, 202, 266-70, 324, 329, 330, 343, 432.
Mandeville, Bernard de, 218, 284-287, 289, 291, 296-302, 303, 318, 319, 332, 333, 358-60, 364, 365, 367, 387, 429.
Manetti, Giannozzo, 189, 190.
Maometto, 173.
Marcellino, 136.
Marco Aurelio, imperatore romano, 136-39, 154, 252, 291, 295, 321, 340, 348, 518.
Maria, 160, 180.
Maria Stuart, 341.
Marx, Karl, 446, 451-52, 470.
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, 339, 346-50, 353, 362, 378, 379.
Mauzi, Robert, 324, 462.
Maxwell, John, 280.
Medici, Cosimo de', 193.
Melon, Jean-François, 360.
Meslier, Jean, 360, 431-32.
Mill, James, 504.
Mill, John Stuart, 468, 503-5, 513.
Mintz, Samuel, 219.
Moir, 11.
Molière, *pseudonimo di Jean-Bapiste Poquelin*, 460, 461.
Monica, santa, 169.
Monimo Cinico, 143.
Montaigne, Michel Eyquem de, 199, 264, 324, 338, 459, 460.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di, 338, 349, 358, 428.
More, Thomas, 394, 419-23, 424, 428.
Morelly, 360, 431, 433-37.

Mozart, Wolfgang Amadeus, 258.
Muratori, Ludovico Antonio, 490.

Nerone, Lucio Domizio, imperatore romano, 134, 220, 397.
Newton, Isaac, 461.
Nicole, Pierre, 264, 284, 286, 302, 327-29, 367.
Nietzsche, Friedrich, XII, 252, 518-521, 524.
Novalis, *pseudonimo di* Friedrich Leopold von Hardenberg, 514, 517.
Nussbaum, Martha, XII.

Ockham, Guglielmo di, 256.
Odisseo, 6, 25, 26, 89; *vedi anche* Ulisse.
Oloferne, 220.
Omero, 13.
Orazio (personaggio di Mandeville), 299.
Orazio Flacco, Quinto, 29, 107, 116, 275.
Orfeo, 532.

Paley, William, 501.
Pandora, 358, 442.
Paolo di Tarso, 166, 188-90, 226, 327, 421.
Paolo Malatesta, 179.
Parmenide, 519.
Pascal, Blaise, 202, 203, 230, 239, 240, 262-66, 269, 284, 313, 323, 324, 327, 328, 331, 334, 336, 347, 348, 518.
Perec, Georges, 531.
Pericle, 13, 453.
Perpetua, santa, 170.
Perrault, Charles, 454.
Pestré, abate, 323, 339.
Piccarda Donati, 176.
Pico della Mirandola, Giovanni, 194-97.
Pier Damiani, 181.
Pietro, santo, 421.
Pindaro, 61, 191.
Pirrone di Elide, 107, 121, 142, 143.
Pitagora, 13.
Platone, XIII, 8, 13, 15, 18, 19, 26, 30, 31, 33-61, 64, 69, 78, 83, 92, 93, 102, 111, 124, 132, 135, 149, 150, 153-55, 189, 193, 198, 248, 265, 355, 413, 424, 442, 444, 451, 453, 460, 479, 510, 519, 526.
Plauto, 191.
Plotino, 149-56, 193.
Plutarco, 107, 108, 115, 127, 189, 444.
Poliziano, Angelo, 197.
Pope, Alexander, 296, 354, 356, 433.
Porfirio, 149, 152.
Poullain de la Barre, François, 460.
Priamo, 10, 66.
Priestley, Joseph, 501.
Prodicò, 25, 27.
Prometeo, 91, 94, 200, 210, 395, 515.
Protagora, 25, 34, 35.
Pseudo-Longino, 515.
Pufendorf, Samuel, 277-79, 363, 364, 426, 429.

Rabaut de Saint-Étienne, Jean-Paul, 493.
Raimondi, Cosma, 186.
Rameau (personaggio di Diderot), 392.
Reuchlin, Johann, 197.
Robespierre, Maximilien Marie Isidore de, XV, 450, 470, 491, 492-96.

Rolland, Romain, 530.
Romme, Gilbert, 493.
Rousseau, Jean-Jacques, 299, 332, 333, 338, 343, 366, 369, 394, 395, 401-18, 430, 431, 438, 441, 443, 446, 447, 450, 458, 461, 463, 464-66, 467, 475, 490, 496, 518, 528.
Sade, Donatien-Alphonse-François, marchese de, 263, 339, 350.
Saffira, 421.
Saint-Cyran, Jean Du Vergier de Hauranne, abate di, 263.
Saint-Évremond, Charles de, 265, 284, 311, 324, 335, 336.
Saint-Just, Louis de, 491, 497.
Saint-Lambert, Jean-François de, 331.
Saint-Pierre, Charles Irénée Chastel, abate di, 362.
Saint-Preux (personaggio di Rousseau), 405, 407, 408, 410-12, 416, 463-65.
Salutati, Coluccio, 188.
Sarasin, Jean François, 335.
Sardanapalo, re assiro, 220.
Saturo, santo, 170.
Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 515.
Schlegel, August Wilhelm von, 514.
Schlegel, Friedrich von, 516.
Schopenhauer, Arthur, XII, 517, 518, 522, 528.
Scudéry, Madeleine de, 457, 458.
Senault, Jean-François, 327.
Seneca, Lucio Anneo, 90, 94, 106, 115, 129, 132-36, 137, 138, 199, 220, 221, 240, 241, 252, 340, 351, 388, 397.
Senofonte, 12, 18, 23, 27, 28, 31, 189.
Serafino de Serafini, 220.
Serenio, 133.
Sesto Empirico, 141-47.
Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal, madame de, 458.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, terzo conte di, 234, 266, 280, 283, 289, 290, 291-96, 297, 298, 300, 302, 303, 311, 330, 331, 343, 356, 363, 390, 476, 528.
Sigieri di Brabante, 177, 179.
Smith, Adam, 227, 287, 289, 291, 314-22, 363, 384, 466, 467, 505.
Socrate, 8, 12-16, 17-21, 23, 24, 26-28, 30, 33-47, 49-55, 58, 59, 91, 92, 101, 115, 142, 143, 149, 193, 194, 272, 344, 519.
Sofocle, 9.
Solone, 11, 66.
Speusippo, 58, 121.
Spinoza, Baruch, 239, 244-55, 262, 432.
Staël-Holstein, Anne-Louise-Germaine Necker, madame de, 451, 462, 463, 466, 495.
Stobeo, 13, 124, 126, 132.
Strepsiade (personaggio di Aristofane), 14.
Talete, XIII, 13, 60.
Tantalo, 198.
Teodoro, 105.
Teognide, 9.
Terenzio, 198.
Tersite, 129.
Tertulliano, Quinto Settimio Florenzio, 162.
Tibullo, 107.
Timone di Fliunte, 107, 108, 143, 144, 147.
Tommaso d' Aquino, 177, 179, 274, 327, 420, 422.
Tocqueville, Alexis de, XI, 451, 506-511.
Totò, *pseudonimo di Antonio De Curtis*, 360.
Trasimaco, 43.
Tristano, 463.
Turgot, Anne-Robert-Jacques, 370, 388.
Tyche, 5, 90.

Ulisse, 107, 179, 395; *vedi anche* Odisseo.
Urfé, Honoré d', 391, 455.

Valla, Lorenzo, 186-88, 258.
Vanini, Giulio Cesare, 263.
Vauvenargues, Joseph de Clapiers de, 330.
Vegio, Matteo, 187, 188.
Veiras, Denis de, 427.
Venere, 180.
Verri, Pietro, 377, 378, 490.
Viau, Théophile de, 263.
Virgilio Marone, Publio, 352.
Voltaire, *pseudonimo di* François-Marie Arouet, 261, 266, 324, 333, 337-39, 354-56, 358-60, 362-65, 370, 431, 432, 438, 462, 466, 531.

Warens, Françoise-Louise, madame de, 409.
Winstanley, Gerrard, 425, 426.
Wittgenstein, Ludwig, 532.
Wolff, Christian, 477.
Wolmar (personaggio di Rousseau), 405, 407, 410, 414, 416.
Woolf, Virginia, 531.

Yvon, abate di, 364.
Zaratustra (personaggio di Nietzsche), 519, 520.
Zenone di Cizio, 102, 124-28, 130-312, 220, 291.
Zeus, 6, 10, 11, 91, 92, 94, 113, 129; *vedi anche* Giove.
Zola, Émile, 531.

¹ I numeri di pagina del presente elenco dei nomi sono riferiti all'edizione cartacea dell'opera. Per trovare le corrispondenze in questo e-book utilizzare la funzione «cerca» del dispositivo e-reader. Non tutti i termini potrebbero essere ricercabili.