

LU05

SE LA FELICITA' NON ESISTE, COS' E' DUNQUE LA VITA?

Lunedì, 25 agosto 2003, ore 11.00

Relatori:

Massimiliano Savini, Docente Presso l'Università degli studi di Lecce; Paolo Ponzio, Docente presso l'Università degli Studi di Bari;; Giovanni Maddalena, Docente presso l'Università degli Studi del Piemonte Orientale; Costantino Esposito, Docente di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Bari.

Costantino Esposito: Buon giorno a tutti, grazie di essere venuti. Non ci aspettavamo...

E' molto difficile che un filosofo sia unito con se stesso. E' notevolmente più difficile che sia unito con altri tre filosofi. E ancora di più sarebbe una sfida lavorare insieme in duecento, duecentocinquanta. E' un lavoro che vi proponiamo, come negli anni passati che durerà qualche minuto più dell'ora. Come negli anni passati siamo tutti chiamati – appunto - a confrontarci con queste proposte filosofiche e a paragonare con esse la nostra esperienza. Buon lavoro.

Paolo Ponzio: Il filosofo greco Eraclito, in un suo frammento ci ha lasciato questa frase: “Chi non spera l'insperabile non lo scoprirà, poiché esso è chiuso alla ricerca e ad esso non porta nessuna strada. E' *aporon*. Ma che cos'è in effetti la cosa più insperabile nell'esistenza, se non la felicità? Quella che sembra sfuggirci e al massimo è uno stato fugace; dall'altro lato che cosa è la cosa più desiderata, più sperata nella vita. Eraclito suggerisce, come il testo che potete anche leggere dice, che la speranza possa far trovare ciò che spera. Ma cosa permette alla speranza di trovare l'insperabile? E di che tipo di ritrovamento si tratta? Sarà il frutto di una strategia del pensiero, come è accaduto per la maggior parte dei filosofi, oppure è un'esperienza di tipo diverso? E quella strategia filosofica a che risultati ha portato? Ha risolto la questione? E se non l'ha fatto, non occorre forse un approccio e una descrizione diversi al fenomeno della felicità? Per vedere se è effettivamente così o come stanno le cose, se così o in maniera diversa, proveremo a fissare alcune delle posizioni cardini del problema nel corso dei secoli assumendole non tanto cronologicamente come una documentazione storica di diverse dottrine, anche, ma soprattutto capendo che si tratta di posizioni che, nel bene o nel male, appartengono alla nostra stessa esperienza. E sarà proprio in una verifica di esperienza che potremo giudicarle. Ecco le quattro posizioni in gioco: i saggi, gli intelligenti, i buoni e gli audaci. Una avvertenza: riguardo alla felicità la confusione sembra essere grande, confusione di cui anche noi facciamo parte, ci siamo dentro anche noi. Questo significa che alla partenza non ci sono buoni e cattivi a priori. Il nostro tentativo semplice e anche un po' faticoso, se ci riesce, sarà quello di diradare un poco questa confusione, chiarendo presupposti e conseguenze delle concezioni espresse dalle forze in campo. Anzi, ci piacerebbe partecipare al gioco come una forza in campo noi stessi, tanto la partita ci interessa. Prima posizione: sarà quella più lunga, non spaventatevi, le altre saranno più brevi: i saggi. Chi sono i saggi? Abbiamo scelto tre autori che per motivi diversi, nel corso della storia del pensiero sono stati tra quelli canonici, tra le posizioni più rappresentative riguardo a come si possa fondare il problema della felicità: Aristotele, Epicuro, Kant. Benché spesso, non senza motivo, queste espressioni di pensiero sono state considerate tra di loro come contrarie, a volte antagoniste (pensiamo Aristotele e Kant), per esempio, tuttavia ci sembra che tutte e tre queste posizioni siano come attraversate da un filo rosso comune, una specie di radice nascosta dietro queste tre fioriture di pensiero, chiamiamole così. E

qual è questa radice nascosta? Per tutti e tre questi autori la felicità è una realizzazione che l'uomo è chiamato a costruire, vuoi nell'autocompimento della virtù razionale, come in Aristotele, vuoi in una strategia di difesa e di cura terapeutica rispetto al male, come in Epicuro, vuoi nel dovere morale come unica condizione per la felicità, come in Kant. Interessante dunque, in tutte e tre le posizioni, il fatto che la felicità sia un compito che l'uomo deve assolvere, un traguardo cui la ragione necessariamente tende.

Aristotele: Sin dal primo libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele tratteggia i caratteri dell'essere felici, dando tre diverse concezioni di felicità che sono strettamente connesse alle tre concezioni che Aristotele ha della vita dell'uomo: la vita dedita al godimento, quella dedita alla politica e, in ultimo, la vita contemplativa. Nel brano che stiamo per leggere, tratto proprio da questo primo libro dell'*Etica*, Aristotele introduce la questione della felicità, partendo dal fatto che essa ha a che fare non con una funzione specifica, come Aristotele dirà quella dell'artigiano, quella del medico o quella del costruttore di statue, ma con la funzione propria dell'uomo, che, per il filosofo greco, è rappresentata dalla attività razionale. Leggo appunto un passo tratto dal primo libro dell' "*Etica Nicomachea*": "Tuttavia, seppur il dire che la felicità è il sommo bene sembra qualcosa di ormai concordato, tuttavia si sente il bisogno che sia ancora detto qualcosa di più preciso intorno alla sua natura. Potremmo riuscirci rapidamente se esamineremo l'opera dell'uomo. Come infatti per il flautista, il costruttore di statue, ogni artigiano e insomma chiunque ha un lavoro e una attività sembra che il bene e la perfezione risiedano nella sua opera, così potrebbe sembrare anche per l'uomo, se pure esiste qualche opera a lui propria. Forse dunque, vi sono opere e attività proprie dell'architetto e del calzolaio, mentre non ve n'è alcuna propria dell'uomo bensì esso è nato inattivo? O piuttosto, come sembra esservi un' opera propria dell'occhio, quella del vedere, della mano, del piede, e, insomma di ogni membro così, oltre a tutte queste, si deve ammettere un' opera propria dell'uomo? E quale sarebbe dunque questa? Non già il vivere giacché questo è comune anche alle piante" - mentre invece si ricerca qualcosa che gli sia proprio, qualcosa che è proprio dell'uomo, della vita umana - "Bisogna dunque escludere la nutrizione e la crescita. Seguirebbe la sensazione, ma anche questa sembra essere comune al cavallo, al bue e ad ogni animale. Resta dunque una vita attiva propria di un essere razionale. Se propria dell'uomo è dunque l'attività dell'anima secondo ragione, e se diciamo che questa è l'opera del suo genere e in particolare dell'uomo virtuoso - quindi l'opera propria dell'uomo è quella dell'uomo virtuoso - noi supponiamo che dell'uomo virtuoso sia proprio ciò, compiuto però secondo il bene e il bello in modo che ciascun atto si compia bene secondo la propria virtù, secondo la migliore e la più perfetta; e ciò vale anche per tutta una vita completa. Infatti una sola rondine non fa primavera, né un solo giorno così neppure una sola giornata o un breve tempo rendono la beatitudine o la felicità."

La felicità dunque per Aristotele consiste nell'opera propria dell'uomo. E tale opera è l'attività dell'anima - lo abbiamo appena letto, secondo la virtù razionale. Ma cosa significa il riferimento al bene e al bello che qui Aristotele introduce? Può significare due aspetti tra loro assolutamente diversi. Significa qualcosa di altro rispetto all'attività razionale? - come alcuni sostengono, alcuni interpreti di Aristotele sostengono -, oppure il bene sarebbe la stessa attività dell'anima secondo virtù in un senso precisamente autoteleologico? Una cosa è chiara. Qui scorgiamo un'ambiguità in Aristotele: la felicità è il compimento della vita in base alla sua propria natura razionale. L'uomo felice è solo un uomo che compie la sua capacità razionale. Ma come si compie questa capacità? Cosa la compie? Se il bene e il bello fossero indipendenti dalla capacità dell'anima una rondine farebbe ben primavera. Si compie, per Aristotele, come pensiero ed è compiuta dal pensiero. Leggo un altro brano tratto dal Decimo Libro - questa volta - dell' *Etica*: "Se dunque la felicità è una attività conforme a virtù, logicamente essa sarà conforme alla virtù superiore, e questa sarà la virtù della parte migliore dell'anima. Sia dunque essa l'intelletto oppure qualcosa d'altro che per natura

appaia capace di comandare, guidare e avere nozione delle cose belle e divine, o perché esso stesso è divino o perché è la parte più divina di ciò che è in noi.” – l’anima, l’intelletto come la parte più divina di ciò che è nell’uomo – “Comunque – conclude Aristotele – la felicità perfetta sarà l’attività di questa parte conforme alla virtù che le è propria, che essa sia l’attività contemplativa è stato detto.” E continua Aristotele: “L’attività dell’intelletto essendo contemplativa sembra eccellere per dignità e non mirare a nessun altro fine all’infuori di se stessa, ed ad avere un proprio piacere perfetto, ed essere autosufficiente” – questa è l’altra parola importante, l’altro termine importante che Aristotele qui introduce: “la vita contemplativa che conduce la felicità è autosufficiente, agevole, ininterrotta per quanto è possibile all’uomo e sembra che in tale attività si trovino tutte le qualità che si attribuiscono all’uomo beato - l’uomo felice –, allora questa sarà la felicità perfetta dell’uomo, se avrà la durata intera della vita. Infatti in ciò che riguarda la felicità non può esservi nulla di incompiuto.”

L’attività contemplativa dunque, per Aristotele, l’attività in cui risiede la felicità perfetta è autosufficiente. Ciò che sembra emergere da quello che abbiamo letto è dunque un’autosufficienza, che legata alla parte più divina dell’uomo – che abbiamo visto essere l’intelletto - non fa altro che pensare ad un’autosufficienza della speculazione. Ma in che cosa consiste questa autosufficienza della speculazione? Sembra, infatti, da queste ultime battute che sto per leggere, che la speculazione e la felicità siano tra di loro coestensive. Dice infatti Aristotele, sempre nel Libro Decimo dell’*Etica Nicomachea*: “ Per quanto dunque si estende la speculazione di tanto si estende anche la felicità. E in quelli in cui si trova maggiore speculazione vi è anche maggiore felicità” – Aristotele farà l’esempio degli dei i quali vivono la felicità perfetta – “e ciò accade non per caso, ma per via della speculazione. Essa infatti, la speculazione, ha valore di per se stessa, così – conclude Aristotele – la felicità è una specie di speculazione.

Costantino Esposito: C’è un aspetto di Aristotele con cui non si può non essere d’accordo e cioè che la felicità ha a che fare con la ragione, ha a che fare con la nostra capacità di conoscenza. Tuttavia, bisogna anche notare questo: che per lui la speculazione - cioè appunto il grado supremo della ragione, della conoscenza - dice una assoluta autosufficienza che sembrerebbe dimettere ogni rapporto con altro da sé, è sicuramente ogni lavoro. Ma, ascoltiamo adesso il secondo saggio chiamato, convocato in questo nostro incontro e vediamo il passaggio da quella che era l’autorealizzazione razionale di sé per Aristotele all’autodifesa farmacologica di Epicuro.

Giovanni Maddalena: La posizione di Epicuro, come si sa, è altrettanto normativa per la Storia della Filosofia. Anche per Epicuro l’etica è una strategia che utilizziamo per raggiungere un certo fine che chiamiamo felicità. Certamente una posizione che molti condividono nella Storia della Filosofia. Quello, però, che Epicuro mette in luce, più di tanti altri, sono le ragioni che stanno alla base di questa posizione. La ragione fondamentale è una ragione condivisibile sempre dal senso comune ed è che la vita è piena di ferite e questo lo si avverte moltissimo sia in Epicuro sia nel suo celebre discepolo Lucrezio. Visto che la vita è piena di ferite la felicità diventa per Epicuro il farmaco che garantisce dalla malattia dell’esagerazione, perché è l’eccesso che produce tutte le ferite che poi provocano il dolore. Anzi, Epicuro parla della felicità come di un tetrafarmaco che serve contro l’intervento degli dei nella propria vita, contro la morte, contro l’assenza di godimento, contro il dolore. La grandezza di Epicuro, però, sta nel fatto che si rende conto che la felicità è un problema a cui non si può sfuggire. Leggiamo dei brani dalla Lettera sulla Felicità scritta a Meneceo, dove comincia osservando che la felicità è la cosa a cui tutti tendono, e di cui non si può non tenere conto nella propria vita: “Meneceo, mai si è troppo giovani o troppo vecchi per la conoscenza della felicità. A qualsiasi età è bello occuparsi del benessere dell’animo nostro. Chi

sostiene che non è ancora giunto il momento di dedicarsi alla conoscenza di esse o che ormai è troppo tardi è come se andasse dicendo che non è ancora il momento di essere felice o che ormai è passata l'età." Partendo da questa considerazione realistica di un dato di fatto, che ci interessa a tutti la felicità, Epicuro passa poi a descrivere il contenuto di questa felicità. "Che cosa è la felicità? Innanzitutto c'è la felicità perfetta che è propria degli dei, che hanno questa caratteristica però, che sono i sempre viventi, che non hanno il problema della morte. Per gli uomini invece, che hanno il problema della morte, essere felici è cercare di rendere godibile la mortalità, cioè abituarsi a pensare che la morte non esiste". Continua Epicuro: "Poi abituati a pensare che la morte non costituisce nulla per noi dal momento che il godere e il soffrire sono entrambi nel sentire, e la morte altro non è che la sua assenza. L'esatta coscienza che la morte non significa nulla per noi rende godibile la mortalità della vita " attenzione qui! "senza l'inganno del tempo infinito che è indotto dal desiderio di immortalità." Il cuore della tecnica epicurea, cioè il modo in cui la ragione acquisisce, costruisce il farmaco della felicità è rinunciare ad ogni desiderio che ecceda la nostra capacità. Quindi pur partendo dalla sottolineatura del dato di fatto che a tutti interessa la felicità, qui Epicuro deve sottilmente eliminare un altro dato del senso comune, cioè il desiderio di immortalità. La riduzione di questo desiderio deve essere poi catalogata e organizzata in modo che esso possa invitare all'unica felicità possibile che è l'assicurazione contro il rischio. Bisogna dunque fuggire l'ansia, armonizzando il godimento del corpo e la serenità dell'anima. Nei termini di Epicuro aponia e atarassia. E bisogna qui notare che tra parentesi gli stessi stoici, considerati i nemici degli epicurei come atteggiamento etico di fronte alla vita, arrivano alla stessa, identica conclusione: la felicità è apatia e impassibilità. Conclude Epicuro: "Così pure teniamo presente che per quanto riguarda i desideri, solo alcuni sono naturali, altri sono inutili e fra i naturali solo alcuni quelli necessari. Altri naturali soltanto. Ma fra i necessari certi sono fondamentali per la felicità, altri per il benessere fisico, altri per la stessa vita. Una ferma conoscenza dei desideri fa ricondurre ogni scelta o rifiuto, al benessere del corpo e alla perfetta serenità dell'animo perché questo è il compito della vita felice. A questo noi indirizziamo ogni nostra azione, al fine di allontanarci dalla sofferenza e dall'ansia. Quando diciamo che il bene è il piacere non intendiamo il semplice piacere dei goderecci come credono coloro che ignorano il nostro pensiero o l'avversano o lo interpretano male, ma quanto aiuta il corpo a non soffrire e l'animo ad essere sereno. Perché non sono di per se stessi i banchetti, le feste, il godersi fanciulli e donne, i buoni pesci e tutto quanto può offrire una ricca tavola che fanno la dolcezza della vita felice, ma il lucido esame delle cause di ogni scelta o rifiuto, al fine di respingere i falsi condizionamenti che sono per l'animo causa di immensa sofferenza." Qual è dunque il punto critico che vogliamo sottolineare di Epicuro? Non la centralità del godimento che spesso gli viene imputata, ma il fatto che esso debba considerare il desiderio come un potenziale nemico della felicità.

Costantino Esposito: Il terzo protagonista dei saggi è Kant e qui abbiamo un passaggio dalla strategia autodifensiva di Epicuro ad un'altra strategia, che potremmo chiamare di auto-obbligazione dell'uomo, della ragione umana nei confronti di se stesso.

Qualche accenno soltanto. Per Kant quando si ha la felicità? Si ha quando la facoltà di desiderare propria di ogni uomo, come lui dice di ogni essere razionale ma finito, viene soddisfatta sensibilmente. Questo è un dato importante. Per Kant la felicità non è mai una felicità mentale, è sempre una felicità, un desiderio che trova la sua soddisfazione sensibilmente. Questo cosa vuol dire? Da altro da sé, da qualche cosa che non si sa già a priori, che non si è già concettualizzata a priori, ma che mi affetta, che mi raggiunge, e nei confronti del quale io sono in una posizione di passività. Sentite che cosa scrive nella "Critica della ragion pratica" 1788: "Essere felice è necessariamente l'aspirazione di ogni essere razionale ma finito, ed è pertanto un motivo

determinante inevitabile della facoltà di desiderare. Ogni facoltà di desiderare ultimamente desidera la felicità. Infatti la soddisfazione di tutta la propria esistenza” - continua Kant – “non è qualcosa come un possesso originario o una beatitudine che già abbiamo, la quale presupporrebbe una coscienza della propria autosufficienza e indipendenza” – quindi sembrerebbe contro Aristotele – “bensì la felicità è un problema sollevato dalla nostra stessa natura finita. Un tal essere, quale siamo noi, è bisognoso e il suo bisogno concerne la materia della sua facoltà di desiderare, cioè qualcosa che si riferisce a un senso soggettivo di piacere o di dispiacere e che determina che cosa sia necessario perché tale essere sia soddisfatto”. In breve l’uomo felice è un uomo soddisfatto secondo una soddisfazione sensibile, cioè che arreca piacere - in questo Kant è ancora cristiano, pur essendo totalmente illuminista – “ma appunto per ciò” dice il Kant illuminista “ci troviamo di fronte ad una strana conseguenza: che la felicità può essere conosciuta solo empiricamente, caso per caso: di essa non c’è nessuna determinazione oggettiva, perché le condizioni soggettive della felicità cambiano da uomo a uomo, anzi anche nell’interno di un’esperienza di un unico uomo, a seconda dei diversi momenti, possono cambiare. E quindi se soggettivamente è un desiderio assolutamente necessario, oggettivamente è indeterminabile.”. Qual è la conseguenza di questo? La conseguenza di questo, arcinota, ma da capire bene, è che per Kant la felicità non centra niente con la moralità, cioè con la tensione dell’uomo a vivere secondo la ragione; la moralità dell’uomo è il regno della legge, dell’obbligazione, del dovere. La felicità è il regno della soddisfazione che altro da me mi dà. Scrive Kant: “Il contrario esatto del principio della moralità ha luogo quando il fondamento per determinare la volontà, cioè il fondamento per essere liberi, è posto nella propria felicità.” Cioè quando io agisco, guardo il mondo, manipolo le cose partendo dal desiderio di felicità, a priori non posso essere un uomo morale, perché la moralità ha un altro principio. E continua: “La massima dell’amor di sé, cioè la massima della felicità, si limita a consigliare, la legge della moralità comanda. E vi è una fondamentale differenza tra ciò che viene consigliato e ciò a cui siamo obbligati. In altri termini” è sempre Kant che scrive “quale sia il dovere, ciascuno lo vede da sé, perché è la ragione che lo comanda a priori. Che cosa possa condurre alla felicità, questo rimane sempre avvolto da una oscurità impenetrabile.”. Bisogna considerare che per un razionalista come Kant il permanere di questa oscurità impenetrabile è qualche cosa di fastidioso, è qualche cosa che dà peso al pensiero. E infatti che cosa fa Kant? In qualche modo, da genio qual era, recupera la felicità, è intollerabile per la ragione che la felicità non sia mai collegabile con la moralità. Bisogna allora, in qualche modo, ipotizzare che essa in qualche modo possa essere recuperata. Scrive Kant: (sempre in *La ragion pratica*: “Essere bisognevoli di felicità e anche degni di essa, ma non esserne partecipi non è cosa compatibile con il volere perfetto di un essere razionale che avesse al tempo stesso potestà su ogni cosa, cioè Dio, anche se” aggiunge subito Kant “noi ci rappresentiamo un tale essere, cioè Dio, solo per experimentum, cioè è una finzione”. Ma che cosa vuol dire qui Kant? Alla ragione totalmente dispiegata diventa intollerabile pensare che un uomo sia degno della felicità, cioè virtuoso, che abbia seguito il dovere, e non possa partecipare, come spesso nella vita accade, anche della felicità, cioè della soddisfazione sensibile. In quanto dunque virtù e felicità sono congiunte insieme, ma la felicità debba essere ripartita esattamente in una persona in proporzione alla moralità, questo significa il raggiungimento del bene perfetto, del sommo bene. E così conclude Kant: “Nel sommo bene l’unica vera condizione è sempre la virtù”. Nella vita dell’uomo soltanto la virtù, cioè seguire il dovere morale per il dovere, è l’unico fenomeno incondizionato, che deve essere voluto per se stesso mentre la felicità è sempre condizionata, cioè la felicità non vale per se stessa, non ha un valore di bene per se stesso, ma solo ed esclusivamente se la felicità è data all’uomo da un Dio ipotetico in esatta proporzione a quanto l’ha meritata, in esatta proporzione al suo essersene reso degno. A partire da Kant dunque noi vediamo che, concludendo, il desiderio dell’uomo, la facoltà di desiderare, quando è pienamente compiuta, sebbene soggettivamente tenda

alla felicità, oggettivamente non può tendere alla felicità; il desiderio dell'uomo si compie nella legge; è soltanto desiderando la legge, obbedendo alla legge, moralisticamente intesa quindi, che la facoltà di desiderare si compie, lì dove la ragione è autonoma legge a se stessa, il desiderio cioè si compie come dovere. E l'uomo virtuoso non può più essere pensato come uomo felice, cioè io posso pensare all'uomo virtuoso prescindendo dalla felicità "A meno che non pensi e devo pensarlo" dice Kant "l'unione di virtù e felicità in un'altra vita o con la morte. E devo pensarlo perché sarebbe intollerabile per la ragione il non pensarlo". C'è una bellissima critica che un grande scrittore francese fece a Kant dicendo: "Secondo Kant soltanto un uomo virtuoso può essere felice e invece noi sappiamo dalla nostra esperienza che soltanto un uomo felice può essere virtuoso". Concludiamo il primo punto dei saggi. Che cosa è comune a questi tre autori, Aristotele, Epicuro e Kant? La felicità, questa semplice scoperta, semplice ma decisiva nel bene e nel male. La felicità sta in una realizzazione dell'uomo che ha come dimensione l'autonomia e l'autosufficienza. Non è da poco questa tesi: vuol dire in definitiva che la felicità è in nostro potere, cioè che noi siamo i padroni della felicità, naturalmente Kant dice poi nell'altra vita, però nell'altra vita noi avremo la felicità perché siamo stati virtuosi in questa vita, quindi le leve del potere della felicità, le condizioni della felicità sono in mano nostra, sono un prodotto di un nostro comportamento, mentale o pratico che sia. Ma se è così, per quale motivo mai noi continuiamo a desiderare la felicità? Lasciamo i saggi con questa domanda: se è in nostro potere la felicità perché risorge il desiderio continuo di essa, quindi come di una cosa altra da noi. Vediamo come a questo hanno tentato di rispondere gli intelligenti, vengono chiamati così, coloro che esprimono la seconda posizione. Nella prima posizione si è detto: il tentativo comune dei tre filosofi era quella appunto di intendere la felicità come una autorealizzazione; gli autori di questa seconda posizione, Spinoza e Schopenhauer hanno una diversa visione del problema della felicità, cioè pur battendo strade diverse, come vedremo, essi mirano ad identificare la felicità non tanto come un'autorealizzazione dell'anima o dell'io o del soggetto, ma con l'ordine stesso della natura, con l'ordine stesso della necessità e quindi anche inevitabilmente risolvono o dissolvono la volontà e la libertà dell'anima in una natura impersonale autodeterminante. Mentre per i primi si autodetermina l'anima, il soggetto, l'io, l'uomo, per i secondi si autodetermina la natura. Perché chiamarli intelligenti? Perché loro hanno una intuizione acuta, anche se tragica: e cioè che il destino dell'io è legato all'interno ordine dell'essere, non se ne può sottrarre e dunque che lo sforzo dell'intelligenza consiste nel riconoscere e nel volere questo stesso ordine, con il rischio però che questa stessa attività dell'intelligenza divori colui che la esercita" (Spinoza).

Massimiliano Savini: Leggiamo ora alcuni brani tratti dall'opera più importante di Spinoza che è *L'etica* pubblicata postuma nel 1677. In questa opera Spinoza si propone come scopo quello di chiarire quali sono i fondamenti e le possibilità per realizzare una vita felice per l'uomo, per realizzare una vita effettivamente libera e, nella quarta parte, verso la fine dell'opera, scrive: "Nella vita dunque è anzitutto utile perfezionare per quanto possiamo l'intelletto, ossia la ragione e in questo unico scopo consiste la somma felicità, ossia la beatitudine dell'uomo. Senza dubbio la beatitudine non è altro che la stessa soddisfazione dell'animo che nasce dalla conoscenza intuitiva di Dio, ma perfezionare l'intelletto" – ritornano queste espressioni – "non è altro che conoscere Dio, gli attributi di Dio e le azioni che seguono dalla necessità della sua natura. Per cui il fine ultimo dell'uomo che è guidato dalla ragione, ossia la sua somma cupidità, con la quale cerca di moderare tutte le altre, è quella dalla quale è portato a concepire adeguatamente se stesso e tutte le cose che possono cadere sotto la sua indigenza.". Ora, cercherò di declinare questa affermazione cercando di mettere in luce quelli che sono i presupposti e i fondamenti. Qual è la posizione di Spinoza? Per questo è necessario cogliere quali sono le conclusioni a cui è giunto nelle prime parti della sua

opera, perché sono conclusioni assolutamente contrarie rispetto all'esperienza comune che noi facciamo delle cose; ed è per questo che fa parte degli intelligenti, perché è un percorso, quello della filosofia di Spinoza che in qualche modo permette di cogliere l'illusione dell'esperienza comune dell'uomo ordinario, recuperando da parte del filosofo, di colui che è sapiente, una conoscenza approfondita della natura e dell'esistenza dell'uomo. Qual è la conclusione di Spinoza? La conclusione di Spinoza è che esiste nella natura una sola ed unica sostanza, un unico ente individuale, un unico – per dirla con un termine più vicino filosoficamente a noi – un unico soggetto. Tutto il resto, tutti noi, non siamo altro che modi, cioè determinazioni di alcuni aspetti dell'unica sostanza che è Dio. Per dirla con un esempio un po' icastico, comunque efficace e rispettoso del pensiero di Spinoza, dal punto di vista metafisico, tra il pelo che sorge sul nostro braccio e noi non vi è nessuna differenza, tanto il pelo quanto io – e quando dico io intendo un modo di Dio che pensa – non vi è alcuna differenza, siamo determinazioni di questa sostanza che agisce necessariamente secondo la sua natura. Per questo non vi è alcuna esistenza reale della mia persona intesa individualmente, intesa come sostanza individuale, esiste solamente Dio del quale noi siamo determinazioni, espressioni. Allora chiediamoci dove nasce il problema della felicità, perché se siamo determinazioni di Dio dove nasce la domanda, l'esigenza di felicità che abbiamo, dove nasce, perché non avremmo desiderio di felicità se fossimo semplici determinazioni, come il pelo che sorge sul nostro braccio, sulla nostra pelle. Nasce da un fatto semplice che, dice Spinoza nella terza parte dell'Etica – che ogni cosa, ogni modo, ognuno di noi, per quanto in sé si sforza di perseverare nel suo essere, proprio perché Dio è questa potenza infinita che si realizza, si produce dinamicamente, e producendo se stessa produce noi, ognuno di noi riceve questo impulso naturale, essenziale a continuare nel proprio essere, a perseverare, per cui ognuno di noi ha come essenza questa tensione, questo sforzo a perseverare nel proprio essere. Quindi ognuno di noi, la nostra felicità, coincide con il perseverare nel nostro essere. “Poiché la ragione” – dice Spinoza “non esige nulla che sia contro la natura, essa dunque esige che ognuno ami se stesso, cerchi il proprio utile, poiché è realmente utile e ricerchi tutti ciò che conduce realmente l'uomo ad una maggiore perfezione, e assolutamente che ognuno si sforzi di conservare il proprio essere, per quanto è in sé.” Il che in verità è tanto necessariamente vero quanto il fatto che il tutto è maggiore della parte, è una verità che ha lo stesso statuto delle verità geometriche, dei principi della geometria, il fatto che noi tendiamo a perseverare nel nostro essere. Noi realizziamo la nostra vita come sforzo di essere. Ora, voi capite bene da quello che ho detto, come è possibile per noi perseverare nel nostro essere nel momento in cui non siamo altro che determinazioni accidentali di questa sostanza, non siamo altro che determinazioni la cui esistenza è regolata dall'equilibrio fra i vari impulsi della sostanza?; basta un moscerino che ci faccia ammalare per farci morire, la nostra vita è determinata, per Spinoza, necessariamente dai rapporti di equilibrio e di potenza che si producono nella natura, per cui siamo come degli enti, dei modi che hanno un tempo determinato, e un tempo dell'esistenza è in qualche modo fissato dagli equilibri interni della sostanza. Allora come è possibile perseverare nell'essere per noi? E' impossibile, questo è assolutamente impossibile da un punto di vista metafisico. Però – dice Spinoza, ed è qui che veramente si comprende la sua affermazione iniziale, cioè perché dobbiamo perfezionare l'intelletto, dice Spinoza: “Le cose sono concepite da noi come attuali in due modi: o in quanto concepiamo che esse esistono in relazione ad un certo tempo e luogo, o in quanto sono contenute in Dio e seguono della necessità della natura divina”. Cioè noi di ogni cosa possiamo concepirla ordinariamente, come siamo abituati a farlo in base all'esperienza, oppure possiamo concepirla in base alla vera filosofia, cioè in base a quanto egli ha detto in precedenza, cioè al fatto che siamo modi di Dio. In questa maniera noi riusciamo a realizzare quella tensione a perseverare nell'essere che realizza la felicità dell'uomo. Perché? Perché a quel punto cogliamo noi stessi non come individui, ma ci cogliamo dal punto di vista di Dio e quindi ci cogliamo nella

nostra eternità, in una certa qual forma di eternità, dice Spinoza, *sub specie aeternitatis*. Allora noi siamo certi di perseverare nella nostra esistenza non più come persone o come esseri individualmente connotati da una storia o da una vicenda umana che ci distingue, ma in quanto parti dell'unica sostanza; al prezzo di perdere l'io si guadagna Dio, si guadagna con questo la nostra eternità, ma è un percorso per il quale è necessaria la vera filosofia, è un percorso da intelligenti, da laureati in filosofia, che occorre in qualche modo seguire con determinazione, con attenzione, con grande sforzo dell'intelligenza. L'ignorante, colui che non conosce la filosofia, è mosso dalla sola libidine. Il saggio in quanto è considerato come tale, difficilmente è turbato nell'animo, non c'è nulla che ci possa crucciare, non c'è nulla che possa turbare il nostro animo, ma il saggio è consapevole di sé e di Dio e delle cose con una certa qual eterna necessità e non cessa mai di essere: questa è la nostra felicità: non cessare mai di essere. La via che ho mostrato condurrà a questa, pur se appare molto difficile, può tuttavia essere trovata e d'altra parte deve essere difficile ciò che si trova così raramente”.

Costantino Esposito: il razionalismo di Spinoza è una delle posizioni più affascinanti dell'intera storia della filosofia, e non a caso è stato determinante in molte delle avventure nel bene e nel male, del pensiero dei secoli successivi. Adesso passiamo ad un altro aspetto uguale e contrario a questo di Spinoza, cioè al tentativo di fondere, di questa fusione dell'individuo che è ciascuno di noi con l'ordine necessario del mondo; e questo altro aspetto, uguale e contrario, è la fusione dell'individuo con il disordine necessario del mondo, che pur essendo disordine non è meno necessario dell'ordine (Schopenhauer).

Giovanni Maddalena: Come si è visto l'identificazione fra necessità dell'ordine del mondo ed eticità comporta delle conseguenze paradossali. E questo si vede in modo chiaro nella filosofia di Schopenhauer, nella quale la necessità rimane l'unico legame tra una volontà cieca, irrazionale e insoddisfatta che è, per Schopenhauer, l'essenza del mondo, e la dolorosa rappresentazione di essa che è la nostra vita. E' lo stesso Schopenhauer che richiama il nesso e il legame con Spinoza, la necessità rimane la stessa nei due autori; solo che cambia di segno, se prima era positiva per Spinoza, adesso per Schopenhauer è negativa. Ciò a cui si rinuncia in entrambi i casi è l'io, è il soggetto, il soggetto e tutta la sua soggettiva e singolare esperienza che rimane, per Schopenhauer, solo un modo, una rappresentazione obbligata di un essere più primordiale. Leggiamo alcuni brani tratti dall'opera fondamentale di Schopenhauer che è *Il mondo come volontà e rappresentazione* pubblicata nella seconda edizione più completa e più aggiornata nel 1844. Scrive Schopenhauer: “La soddisfazione o come si dice ordinariamente la felicità è per natura essenzialmente negativa, senza nulla di positivo. La felicità non è mai originaria, né ci viene spontaneamente, ma si deve sempre alla soddisfazione di un desiderio. Il desiderio, la privazione” - badate, il desiderio è per Schopenhauer una privazione – “sono condizioni preliminari di ogni gioia. Ma con la soddisfazione cessa il desiderio. Quindi cessa la gioia.” Dunque la soddisfazione, la felicità si riducono in fondo alla liberazione da un dolore e da un bisogno. Il dato primitivo è il bisogno, il dolore, non la felicità. Della soddisfazione, della gioia non abbiamo che una conoscenza indiretta, che si deve al ricordo delle precedenti sofferenze, delle privazioni da cui fummo liberati. Ultimamente dunque il desiderio è mancanza, privazione, cioè dolore. Ma perché questa posizione? Perché per Schopenhauer il desiderio è illusorio, è vano; e questo perché lo stesso desiderio non è altro che una espressione necessaria della essenza più profonda del mondo, che è la volontà. Ma allora bisognerà chiedersi: qual è il carattere della volontà, di questa essenza unica del mondo. E' per Schopenhauer un essere senza senso, un mero autoprodursi infinito che deve continuamente superare gli ostacoli, gli ostacoli al proprio soddisfacimento, generando di fatto soltanto dolore e sofferenza. Così parla della

volontà Schopenhauer sempre in *Il mondo come volontà e rappresentazione*: “La volontà in ogni grado della sua manifestazione, dal più basso al più alto, manca interamente di un fine ultimo; aspira sempre, perché la sua essenza di risolve sempre in una aspirazione che non può cessare per via di nessun conseguimento, e che quindi è incapace di una soddisfazione finale. La volontà per sua natura si slancia nell’infinito, e soltanto degli ostacoli possono mettergli un freno. Il tendere si vede sempre impedito, sempre in lotta, dunque il tendere è sempre un soffrire, non c’è nessun fine ultimo al tendere, dunque nessuna misura e nessun fine al soffrire. La conclusione paradossale alla quale giunge Schopenhauer è che la vita deve essere rifiutata da quella stessa volontà che è nel cuore, ma non per vivere di più, piuttosto per vivere di meno, così da non dover soffrire; la *voluntas* diviene dunque una *noluntas*, una non volontà, cioè una antivolontà metafisica che ha un chiaro sapore orientale, di stampo induista o di stampo buddista. Continua Schopenhauer: “L’uomo non si contenta più di amare i suoi simili come se stesso, e di fare per loro quello che farebbe per sé, ma sorge in lui una ripugnanza per quell’essere: l’uomo, di cui è manifestazione il suo stesso fenomeno, cioè per la volontà di vivere, nocciolo ed essenza di questo mondo di guai. La rinnega anche in quanto si manifesta in lui e si esprime nel suo corpo. Il suo agire smentisce recisamente il suo fenomeno e lo contraddice, benché non sia egli stesso che fenomeno di volontà, cessa di volere, di attaccarsi a qualsiasi cosa e si tiene fermo in una indifferenza che non fa eccezione.” Qual è, rispetto a questa posizione che abbiamo letto, qual è l’effetto ultimo sul problema della felicità per Schopenhauer?

Concludiamo leggendo uno dei frammenti di Schopenhauer che sono stati ultimamente tradotti in italiano in *L’arte dell’essere felici*.

Scriva Schopenhauer: “Il mezzo più sicuro per non diventare molto infelici consiste nel non chiedere di diventare molto felici, dunque nel ridurre le proprie pretese ad una misura assai moderata in fatto di piacere, possesso, rango, onore etc. Infatti proprio l’aspirazione alla felicità e la lotta per conquistarla attirano grandi sventure, ma la moderazione è saggia e opportuna già per il fatto che è davvero facile essere molto infelici; mentre non solo è difficile, ma assolutamente impossibile essere molto felici. Il mezzo più sicuro per sfuggire ad una grande sventura consiste nel ridurre il più possibile le proprie pretese in rapporto ai propri mezzi”. E conclude Schopenhauer: “Ogni felicità positiva è chimerica, mentre il dolore è reale”.

Costantino Esposito: Cosa dire di questi intelligenti? L’intelletto secondo loro riesce nella sua capacità, nel suo apice ad affermare l’ordine supremo del mondo o il disordine supremo del mondo; però il prezzo che gli intelligenti pagano è davvero notevole, cioè la perdita totale di sé. Siamo in discesa, manca poco al nostro percorso.

La terza posizione che vediamo è quella che abbiamo chiamato dei buoni, e qui entrano in scena due tra gli autori più significativi del Novecento e ancora dei nostri giorni, il secondo è ancora vivente, Jhon Dewey e Richard Harty (?) secondo i quali, americani entrambi, la felicità soggettivamente dipende da quello che tutti fino ad ora hanno detto, cioè del fatto che i nostri desideri sono soddisfatti; i nostri desideri, le nostre aspettative, i nostri gusti, soggettivamente. Oggettivamente invece la felicità va costruita, va elaborata secondo i canoni della cultura dominante. E infatti la cultura nella quale si vive che giudica e decide e determina di volta in volta il canone della bontà (J. Dewey)

Massimiliano Savini: L’idea centrale della posizione filosofica di Dewey è che la felicità o è un fatto bruto, soggettivo e quindi da un certo punto di vista soggettivamente inutile, oppure per essere un valore, per essere buona la felicità deve essere organizzata poi culturalmente. Dice nel suo libro *Etica* del 1936: “L’idea di felicità deriva originalmente da casi di desiderio soddisfatto” - su questo

Dewey è molto chiaro, la felicità è la soddisfazione di un desiderio - “E’ un termine generale, per indicare che mentre i desideri e gli oggetti che li soddisfano sono diversi, tutti condividono un’unica qualità comune, cioè il fatto di essere soddisfazioni o (come dirà dopo – ed è un termine che ci servirà) godimenti. Questo è un tratto formale, è un errore pensare che vi sia una omogeneità di materiale o di contenuto solo perché si tratta dell’unico nome, felicità: non ci sono due casi concreti di felicità che siano uguale per contenuto ed ordine di esso; sono tutti simili per il fatto che sono casi di godimento, della soddisfazione dei requisiti imposti da qualche desiderio. Un uomo è felice quando in qualche modo calpesta gli altri ed un altro è felice quando li aiuta ad uscire da qualche problema. Per quanto riguarda il contenuto materiale i due casi sono radicalmente diversi; per quanto riguarda la forma sono simili, perché entrambi occupano la stessa posizione e giocano lo stesso ruolo, quello di soddisfare un desiderio”. Quindi la felicità è la soddisfazione di un desiderio, di un desiderio qualsiasi. Il problema è che, come vediamo adesso, questa felicità è un caso, e quindi di per sé non serve.

Leggiamo invece un altro brano che è tratto da *Esperienza e natura*, del 1925: “L’esperienza iniziale ed informe si accontenta semplicemente del godimento, quindi quella soddisfazione del desiderio non basta. Ma un cammino, anche breve, nel corso dell’esperienza, sollecita la riflessione. E’ necessario ben poco tempo per insegnare che il possesso di alcune cose dolci lascia un gusto amaro, e amare ne sono le conseguenze”. Anche questa è una osservazione che trova riscontro nell’esperienza, il piacere delle cose, la felicità come soddisfazione di un desiderio dura poco. “L’innocenza primitiva, dice Dewey, dura poco non dura”. Però ecco la sua conclusione: “Se dura poco vuol dire che deve essere riformulata” e deve essere riformulata dalla ragione critica, cioè vuol dire che, in quanto tale, non era vera. Ecco come conclude: “Il godimento cessa di essere un dato e diventa un problema. In quanto problema esso implica una ricerca intelligente delle condizioni e delle conseguenze di un oggetto-valore, implica cioè la critica, cioè quel godimento lì deve essere trasformato e criticato in modo da diventare un valore, un valore culturale. Se i valori fossero abbondanti come i mirtilli e se i cambi di mirtilli fossero sempre a portata di mano il passaggio dall’apprezzamento, dal godimento alla critica sarebbe un procedimento senza senso. Se una cosa ci stancasse o ci annoiasse non avremmo che da rivolgerci ad un’altra cosa. Ma i valori sono instabili come le forme delle nuvole”. Cioè io devo trasformare quel piacere in un valore e poi questo valore qui a sua volta non è stabile, “le cose che li posseggono sono esposte a tutte le contingenze dell’esistenza e sono indifferenti ai nostri desideri e ai nostri gusti”. Cioè alla fine la trasformazione del piacere individuale in valore fa sì che questo valore debba essere giudicato culturalmente, deve essere quanto di più possibile lontano da quel godimento iniziale. Infatti dice Dewey: “Riguardo alle credenze ed ai loro oggetti assunti nella loro immediatezza vale il detto *non disputandum*, con lo stesso grado di verità con cui vale per i gusti ed i loro oggetti. Se un uomo crede negli spiriti, nei demoni, nei miracoli, nei veggenti, nella stabilità immutabile del regime economico in atto, nei meriti supremi del suo partito politico e dei suoi capi, la sua credenza è un dato di fatto. Questi per lui sono beni immediati, proprio nello stesso senso in cui sono gradevoli certe combinazioni di colori e di toni, o è affascinante la dama del suo cuore. Però questa è solo la questione individuale. Quando si solleva la questione del valore reale che l’oggetto ha per essere creduto, si fa appello alla critica, all’intelligenza, e la corte d’appello decide secondo la legge delle conseguenze e delle condizioni. L’indagine condotta nel modo dovuto” – attenzione qui “conduce alla costituzione di un oggetto che viene accettato direttamente, buono per essere creduto, ma che è un oggetto il cui carattere ora dipende dalle operazioni riflessive di cui è la conclusione.” Quindi la felicità, quando è un bene davvero, è elaborata dal pensiero e deve essere in funzione della comunità, cioè è un oggetto creato e costruito dall’uomo. Questa posizione porta ad una conseguenza, che bene esprime Richard Horty, autore tuttora vivente e di molto successo, che ha il merito di dire sempre molto

chiaramente le cose che tutti pensano, infatti la sua conclusione teoretica è questa: “Se la felicità è il termine di questa costruzione culturale non c’è più criterio di giudizio sul vero e sul buono. Se la felicità sta alla fine di una rielaborazione, il desiderio è un inutile peso di cui bisogna sbarazzarci.”. Sentiamo cosa dice in conseguenza del pragmatismo del 1982: “I pragmatisti” - questi sono i neopragmatismi in realtà ma è una definizione che va bene – “i pragmatisti ritengono che la storia dei tentativi di isolare il vero e il buono o di definire le parole “vero” e “buono”, confermi il loro sospetto che non sia possibile alcuna interessante ricerca in questo campo. Naturalmente le cose sarebbero potute andare altrimenti: c’è stato chi ha trovato, per quanto strano, qualcosa di interessante da dire sull’essenza della forza e sulla definizione di numero. Avrebbe anche potuto trovare qualcosa di interessante da dire sull’essenza della verità, ma così non è stato. La storia dei tentativi per riuscirvi e delle critiche a tali tentativi è grosso modo coestensiva alla storia di quel genere letterario che chiamiamo filosofia, un genere fondato da Platone. I pragmatismi pensano quindi che la tradizione platonica abbia esaurito la propria funzione. Questo non significa che essi dispongono di un nuovo e non platonico insieme di risposte alle domande platoniche, (che cosa è il vero, che cosa è il bene, che cosa è la felicità), quanto piuttosto che pensano che non si debbano più fare tali domande. Quando propongono che non si facciano più domande sulla natura della verità e del bene essi non invocano una teoria sulla natura della realtà, o della conoscenza, o dell’uomo, che affermi che non esiste qualcosa come la verità o il bene; e neppure sostengono una teoria relativistica, o soggettivistica della verità e del bene; intendono molto semplicemente cambiare discorso.” La conclusione dei buoni è quindi che non bisogna più porsi certe domande.

Costantino Esposito: Eppure certe domande ci sono e noi per esperienza sappiamo che certe domande ci sono non come prodotte dalla cultura, ma come ciò che produce la cultura. Anche nel caso di questa terza posizione comunque della felicità possono occuparsi correttamente solo i professori universitari, gli altri vedano la televisione. Siamo davvero alla fine, cioè al punto più interessante. Quarta posizione: gli audaci. Perché gli chiamiamo gli audaci? Perché non si affidano ad una strategia di pensiero o ad una determinazione necessaria o ad una costruzione culturale, ma provano a giocare tutto rischiando su un dato iniziale, un dato da cui inizia la conoscenza. Voglio dire che in tutte le posizioni percorse con molte fatiche, soprattutto da parte vostra, fino ad ora, se ci avete fatto caso c’è un’idea comune: cioè che la felicità è legata inevitabilmente ad una realizzazione finale, ad una compiutezza finale: vuoi in attacco, vuoi in difesa, vuoi perché bisogna realizzare qualcosa o bisogna impedire qualcosa, ma è sempre in vista di una fine; e questo da un certo punto di vista è comprensibile perché il desiderio, la tensione del desiderio attesta una mancanza che si vuole colmare. E tuttavia a pensarci, cioè a vedere come stanno le cose nell’esperienza, a sua volta la mancanza noi non potremmo avvertirla senza un dato iniziale, cioè senza in qualche modo conoscere o aver conosciuto ciò che ci manca, altrimenti non potremmo neanche desiderarla. Ed è qui che ci sembra si instauri un nesso assolutamente decisivo fra la felicità e la conoscenza. La felicità non è soltanto qualcosa di ignoto che noi inconsapevolmente bramiamo, ma dipende da una conoscenza iniziale, dipende dal fatto che noi in qualche modo ne abbiamo già fatto esperienza, in qualche modo, imperfetta, iniziale, balbettante, frammentaria eppur reale, per poter continuare a desiderarla, è quello che ci insegna Agostino d’Ippona. La felicità può essere il fine del vivere perché ne segna l’inizio, perché c’è in qualche modo, è già un nostro possesso iniziale. Agostino dice una cosa straordinaria: che il tessuto connettivo, ciò che lega il termine del desiderio con l’esperienza iniziale si chiama memoria, e lo dice nel X libro delle *Confessioni*, siamo fra 397-400 dopo Cristo. Un nota bene: leggendo Agostino noi lo leggiamo (naturalmente Agostino è un padre della Chiesa, è un santo), ma noi leggiamo Agostino come uno che scopre dei fattori dell’esperienza; spesso Agostino è letto come uno che sa come vanno le cose;

ma questo è erroneo, umanamente e filosoficamente erroneo, perché Agostino è grande e lo leggiamo ancora adesso come un nostro contemporaneo, più di Rorty (?) in qualche modo, perché Agostino è uno che scopre e quindi è così che va letto, non come uno che sa ciò che noi non sapremmo, ma uno che ci accompagna nello scoprire.

Massimiliano Savini: “La felicità non è forse proprio ciò che tutti vogliono e non c’è nessuno senza eccezione che non voglia? Dove la conobbero per volerla così? Dove la videro per amarla? Non so in che modo ma certo noi la possediamo, c’è il modo di chi la possiede ed allora è felice e c’è chi è felice per la speranza di possederla. I secondi la posseggono in modo inferiore ai primi, per i quali la felicità è già presente e tuttavia stanno meglio di altri che non sono felici né per la sua presenza né per la speranza di essa; però nemmeno questi ultimi vorrebbero tanto la felicità se non la possedessero in qualche modo e che la vogliano è cosa certissima. Non so come, ma la conobbero e dunque poiché la conoscono la posseggono, in una forma a me sconosciuta. Di questo mi arrovello, è forse nella memoria, perché se si trova lì vuol dire che c’è stato un tempo in cui fummo felici, anche se ora non ci poniamo la questione se ciò sia avvenuto per ciascuno individualmente o nell’uomo che per primo ha peccato, quello in cui tutti siamo morti e provenendo dal quale tutti siamo nati infelici. La questione che invece ci poniamo è se per la felicità si trovi nella memoria. Se infatti non la conoscessimo non l’ameremmo; all’udirne il nome tutti confessiamo di desiderare la cosa in se stessa. Non è il suono della parola che ci rallegra e di fatto un greco non si rallegra quando la sente pronunciare in latino poiché non comprende ciò che viene detto, mentre noi ci ralleghiamo così come si rallegra il greco all’udirlo pronunciare in greco poiché la cosa in se stessa non è né greca né latina, non è un prodotto culturale ed è proprio questa cosa che cercano avidamente i greci e i latini come pure i popoli di ogni altra lingua. Essa infatti è nota a tutti e se a tutti si potesse chiedere con una parola sola se vogliono essere felici, senza alcun dubbio risponderebbero di sì, il che appunto non accadrebbe se la cosa designata con questo nome non fosse serbata nella loro memoria”.

Costantino Esposito: E’ interessante dunque: dove la videro per amarla?, dice Agostino, la felicità. Non so in che modo ma certo noi la possediamo. E più giù: non so come, ma tutti l’hanno conosciuta, solo perché in qualche modo la posseggono possono amarla, se non la conoscessimo non l’ameremmo. Ma come è presente nella memoria la felicità, come una cosa fra le altre? Qual è la traccia che la felicità, questa esperienza iniziale che tutti ci ha segnato, la traccia con cui è presente in noi, dice ancora Agostino nel X libro delle Confessioni; si chiede: “La felicità è serbata nella memoria così come quando un uomo che una volta ha visto Cartagine si ricorda dopo della città? No, risponde, perché la felicità non essendo un corpo non la si vede con gli occhi. E chiede ancora: è come quando ci ricordiamo dei numeri, cioè di enti mentali, rappresentazioni cognitive? Nemmeno, perché chi ha la nozione dei numeri non cerca ancora di possederli, mentre la nozione che noi abbiamo della felicità ce la fa ancora amare; infatti vogliamo sempre ancora possederla per essere felici, non ci basta quella nozione. Sarà allora – ecco il punto infuocato – sarà allora come quando ci ricordiamo della gioia? Probabilmente sì” - interessante – “probabilmente sì” perché c’è un lato misterioso della questione che non è metabolizzabile dalla memoria stessa. Probabilmente è come quando ci ricordiamo del *gaudium*, della gioia. “Della mia gioia infatti” continua Agostino “io mi ricordo anche quando sono triste, così come mi ricordo della felicità quando sono afflitto; eppure la mia gioia io non l’ho mai vista o udita o fiutata o gustata o odorata con i sensi del corpo, bensì l’ho sperimentata, *expertus sum*” - è preciso il termine di Agostino - “ne ho fatto esperienza nel mio animo quando mi sono rallegrato. E la sua nozione è penetrata nella mia memoria”, la sua notizia, la sua nozione, la sua conoscenza “affinché io potessi ricordarla ora con disdegno, ora con

desiderio, a seconda delle diverse cose per cui ricordo di aver gioito”. Ma Agostino non si ferma ancora qui tanto è incalzante la sua fenomenologia, lui non ci propone una metafisica della felicità, ma ci propone una fenomenologia – come direbbero i filosofi – cioè una descrizione dell’esperienza da cui soltanto può nascere un acquisto metafisico. Qual è la struttura di esperienza del *gaudium*, cioè sembra una cosa scontata ma è una cosa assolutamente misteriosa per noi, che cosa avviene quando noi siamo contenti? Che cosa avviene nella nostra esperienza? Non ci si può solamente fermare all’emotività epidermica, dice Agostino, avviene qualche cosa di profondo, la cui emozione superficiale emotiva, anche sentimentale che poi passa, è segno, indizio, ma è molto più densa l’esperienza del *gaudium*. Sentite quello che dice ancora; vi invito a ricordare che *gaudium*, il termine latino *gaudium* che è la gioia, ha come verbo *gaudere*, che è rallegrarsi ma è anche godere.

Massimiliano Savini “Dove dunque e quando ho fatto esperienza della mia felicità per poterla ricordare e amare e desiderare? Né soltanto io o pochi uomini con me vogliono essere felici, bensì tutti lo vogliono. E se questo non lo sapessimo con una conoscenza certa, non lo vorremmo con una così certa volontà. Ma che è ciò? Chiedi a due uomini se vogliono fare il soldato e può accadere che uno risponda di sì e l’altro di no, ma prova a chiedere loro se vogliono essere felici ed entrambi ti risponderanno immediatamente, senza esitazione di sì. E d’altronde non c’è altro motivo per cui uno vuol fare il militare e l’altro no se non per essere felice. L’uno infatti trae godimento (*gaudet*) dal farlo, l’altro dal non farlo, così tutti concordano nel voler essere felici, come concorderebbero nel rispondere a chi chiedesse loro se vogliono godere. Il godimento (*gaudium*) infatti è quello che essi chiamano la felicità della vita. Seppure un uomo la ricerca da una parte e un altro uomo da un’altra parte, unica è tuttavia la cosa che tutti cercano di raggiungere e cioè il godere. E siccome si tratta di una cosa che nessuno può dire di non aver mai sperimentato la si ritrova presente nella memoria, riconoscendola all’udire il nome della felicità.

Costantino Esposito: all’origine dunque, all’origine c’è un godimento, potremmo dire una soddisfazione, perché la realtà ci tocca piacendoci, e in questa esperienza di godimento entra la nostra esperienza permanendovi; è una positività dell’essere -potremmo dire- che mi tocca, mi corrisponde e suscita il mio desiderio. Questo godimento vero è l’unico godimento che rimane, ma il godimento vero, il vero godimento è il godimento del vero, cioè non il godimento di una verità astratta, ma il godimento che si trova tutto soddisfatto dal fatto che realmente le cose ci sono. Ecco l’ultimo brano di Agostino del nostro incontro che spiega questo, sempre nel X libro delle Confessioni: “Se infatti chiedessi a tutti se preferiscono godere della verità o della menzogna tutti mi risponderebbero senza dubbio che preferiscono godere della verità, così come indubitabilmente mi direbbero che vogliono essere felici. Già, la felicità della vita è il godimento della verità: questa felicità della vita vogliono tutti, questa vita che è l’unica felicità vogliono tutti. Il godimento della verità vogliono tutti”. Fate attenzione, qui abbiamo quattro nomi per indicare un unico fenomeno: felicità, godimento, verità e vita. E non si può sfilare uno di questi nomi, (come magari in altri tentativi come abbiamo visto è stato fatto dagli altri), è un’unica unità di esperienza, la felicità che gode della realtà che c’è veramente e che coincide con la vita. Ho conosciuto molte persone che volevano ingannare, ma nessuna che volesse essere ingannata, anche colui che non è verace, anche colui che è un malizioso, che è un menzognero, che inganna gli altri, lui però non vuole essere ingannato, quindi sa che cosa vuol dire il sapore della verità, che c’è un gusto del vero almeno per se stesso, anche se poi parzialmente lo nega agli altri, ma per sé lo vuole, lo ha gustato. Ma allora da dove questi uomini avevano attinto la nozione della felicità, se non da dove avevano attinto anche la nozione della verità? E la stessa cosa che 14 secoli dopo Giacomo Leopardi scriverà in una lettera “Se la felicità non esiste, cos’è dunque la vita?”

