

FRANCESCO PIO LEONARDI*

Dalla soddisfazione alla felicità come *pax*

IN QUESTO NUMERO MONOTEMATICO di *Quaderni Leif* si parla di felicità, declinata in alcune forme che la storia e la filosofia tramandano.

Oggi questo tema è quasi una chimera, una mostruosità dal carattere irreali la cui ricerca, a sua volta, ha generato altre brutture. Per questo motivo, esso sembra essere stato abbandonato dalle narrazioni principali del pensiero storico e filosofico. Infatti, nell'antichità, il tema della felicità poteva essere incontrato maggiormente. Sia nel pensiero greco antico, sia nella tradizione ebraico-cristiana dei primi secoli dopo Cristo, sono presenti molte trattazioni sul tema e alcuni contributi di questo volume attingono da queste epoche, mostrando come quelle idee siano in grado, ancora oggi, di essere generative.

All'inizio dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele scrive: «Orbene, quanto al nome [di ciò a cui tende la politica] la maggioranza degli uomini è pressoché d'accordo: sia la massa sia le persone distinte lo chiamano "felicità", e ritengono che "vivere bene" e "riuscire" esprimano la stessa cosa che "essere felici"»¹. Ma, a ben vedere, non c'è accordo su cosa voglia dire «essere felici» e lo stesso Aristotele ne prende atto nella riga seguente: «alcuni pensano che sia qualcosa di visibile e appariscente, come piacere o ricchezza o onore, altri altra cosa; anzi spesso è il medesimo uomo che l'intende diversamente [in base alle circostanze]»².

Evidentemente, questa controversia era, ed è tutt'ora, abbastanza diffusa. Di fatto, il tema della felicità attraversa moltissimi campi del sapere umanistico, tracciando talvolta anche nel diritto positivo, come nel caso esplicito della *Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America* del 1776³, che costituisce il princi-

* Università di Catania, dottorando; Buber-Rosenzweig Institut - Frankfurt am Main, Gastwissenschaftler; Studio Teologico San Paolo di Catania, docente invitato.

¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea. Testo greco a fronte*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2017, p. 55.

² *Ibidem*.

³ «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the *pursuit of Happiness*. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed». T. JEFFERSON (Committee of Five - Continental Congress), *Declaration of Independence: A Transcription*, in <<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>>. Corsivi miei.

pio e il fondamento della giurisprudenza successiva in America, ma la cui influenza è molto forte in tutta la società occidentale.

Non ricostruiremo qui lo sviluppo del tema nella storia del pensiero, né l'articolazione delle influenze in altri campi, ma sembra abbastanza evidente che la felicità sia un concetto "pesante", soprattutto perché interessa universalmente l'agire umano.

In quest'ambito particolare, s'inserisce il discorso sulle accezioni di cui parlava Aristotele e su cui, generalmente, non vi è un accordo comune. Naturalmente, non si intende risolvere il problema, quanto piuttosto abitarne la complessità. Questo numero di *Quaderni Leif*, infatti, accoglie contributi che declinano in modo diverso, mediante l'ausilio di autori e concetti, ciò che la felicità significa per il pensiero filosofico.

In questa prospettiva, sembra utile operare una distinzione, che inizialmente può risultare grossolana, ma che si rivela utile per entrare nel merito della questione: *felicità predatoria* e *pax philosophica*.

La felicità predatoria potrebbe essere definita come elemento da carpire, cioè come condizione da ricercare al fine di soddisfare una mancanza. Questo principio predatorio si verifica in molte narrazioni su cui si fonda l'attuale società occidentale – di cui la suddetta Dichiarazione d'Indipendenza è una sorta di manifesto – che si è generata da un modo univoco di intendere la ragione moderna, chiaramente fondato su stereotipi. Lo stereotipo principale assume molto spesso la forma del soggetto solipsista, con tutte le caratteristiche di cui l'etica e il pensiero contemporaneo si occupano.

In questo quadro, la felicità predatoria s'inserisce nella parabola teleologica di un soggetto assoluto, ma che, interpretandosi in tal modo, è costretto a porre l'attenzione sull'aporia di base della sua stessa assolutezza. Anche qualora si decidesse consapevolmente di soprassedere su questo problema, si dovrebbe pure ammettere che, per compiere tale operazione, bisogna sospendere forzatamente l'esercizio della ragione e, come conseguenza inevitabile, la disciplina filosofica.

Questa rilevazione dell'errore concettuale non è nuova, soprattutto perché nella ricerca in campo etico è possibile ricavare, almeno dalla sinistra hegeliana in avanti, una quantità sempre maggiore di teorizzazioni e di studi sull'alterità⁴. Essa, infatti, è il deterrente o, più precisamente, il contrario dell'assolutizzazione del soggetto.

Molto probabilmente la vera novità risiede nella corretta collocazione della felicità predatoria. Con essa avverrebbe il riposizionamento del soggetto moderno nella sua problematicità e, infine, nel suo inserimento in un percorso unitario che non separa brutalmente i diversi aspetti della vita umana e di quella non umana.

⁴ Uno dei casi più emblematici del secolo scorso è sicuramente Emmanuel Lévinas, con la sua fenomenologia del volto relativa alla responsabilità etica.

Per compiere questo passaggio, sembra utile ripensare all'origine l'idea di soggetto che la filosofia occidentale propone da Descartes in avanti.

Ultimamente, Denis Kambouchner e Maria Vita Romeo hanno affrontato questo tema dal punto di vista storico-filosofico⁵.

La ragione moderna di paternità cartesiana, in realtà, non ha inteso proporre un assoluto asfittico, generante il narcisismo filosofico diffuso. Lo stesso Cartesio, parlando di generosità come perseguimento del bene supremo, che è il bene comune e che collega la volontà alla ragione, affermava:

Chi è generoso in questo modo è naturalmente portato a fare grandi cose e tuttavia a non intraprendere nulla di cui non si sente capace. E, poiché stima che nulla sia più grande del fare del bene agli altri uomini e di disprezzare il proprio interesse per questo motivo, è sempre perfettamente cortese, affabile, sollecito con tutti⁶.

Questo testo, come invero molti altri dell'autore, tramanda una narrazione del soggetto ben diversa, che dimostra come questo concetto sia stato volutamente travisato e insegnato per generazioni «ad uso e consumo». Più precisamente, nonostante sia vero che la metafisica cartesiana parta dal *Cogito*, perciò dall'*io*, ciò non significa che il traguardo necessario sia il solipsismo e che tutto debba essere fagocitato dal soggetto⁷.

La felicità predatoria sovente è il “cibo” di cui si nutre il solipsismo. Il soggetto che assurge al ruolo di origine e di termine ultimo delle azioni produce diversi effetti, di cui la crisi geopolitica in atto, probabilmente, è una delle conseguenze più evidenti.

Fin qui, nulla da eccepire, ma la questione diventa molto più seria quando ci si mobilita per trovare, in positivo, un modello concettuale – o una parvenza di esso – in cui posizionare la pur necessaria tensione auto-riferita. Insomma, si tratta della prospettiva di una filosofia pratica che non si riduca a tessere inefficacemente le lodi di un'alterità, che poi evapora come acqua nel deserto dei bisogni soggettivi, primari o secondari che siano.

Effettivamente, se si leggono con attenzione gli autori moderni, tra cui spiccano il già menzionato René Descartes, Blaise Pascal e Immanuel Kant, si può notare che la forte accentuazione del soggetto come “origine” del reale, nonostante sia stata il frutto di una temperie culturale reazionaria rispetto ad un *ordo socialis* preciso, tuttavia non ha inteso proporre il sostanziale rifiuto dell'alterità, quanto piuttosto la costituzione di un equilibrio tra le parti, in vista di una co-appartenenza⁸.

⁵ Cfr. D. KAMBOUCHNER, *Cartesio non l'ha mai detto*, a cura di M. V. Romeo, Carocci, Roma 2023.

⁶ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 2479.

⁷ Cfr. D. KAMBOUCHNER, *Cartesio non l'ha mai detto*, cit., p. 127.

⁸ Cfr. C. CARENA, *L'io nelle Pensées di Pascal*, in M. V. Romeo (cur.), *Abraham: individualità e assoluto. Atti delle Giornate Pascal 2004*, CUECM, Catania 2006, p. 79.

Inoltre, fra i tre autori, che formano una specie di triangolo della modernità, forse Kant è stato quello più “maltrattato” dai vari manuali che ne hanno riassunto il pensiero – soprattutto quello morale che interessa il tema della felicità e le sue articolazioni – di cui spesso non emerge chiaramente il legame tra l'imperativo



Johann Gottlieb Becker,
Ritratto di Immanuel Kant, 1768

e il soggetto come sua origine. Infatti, non si capisce bene perché se nella «rivoluzione copernicana» la dimensione soggettiva origina conoscenza, azioni e giudizi, soprattutto il secondo elemento – le azioni – sia sottoposto ad una legge morale universale di carattere altamente prescrittivo.

Su questo punto si gioca la “partita” della felicità, in ciò che chiameremmo sinteticamente *pax philosophica*, per due ragioni: la prima motivazione è legata al sostantivo – cioè alla *pace* – che quasi immediatamente offre un volto dai tratti puntuali alla felicità, che vive costantemente la *tensione di io e non-io*. La seconda motivazione giunge dall'aggettivo *filosofica* che introduce l'idea del travaglio della ragione, dello sforzo della ricerca che fa emergere il vero.

Pertanto, la felicità come *pax philosophica* rifugge l'idea che questa sia uno scopo da raggiungere, una *méta* da perseguire. Essa, piuttosto, assume la connotazione di *status a priori*, di fondamento dell'azione morale vera e propria⁹. Evidentemente, si tratta di una felicità ben diversa dalla mera soddisfazione di un bisogno, che sia di pienezza interiore o di altro. In effetti, basta vivere per rendersi conto in modo semplice che essa non può consistere nell'allineamento di tutti i pezzi dell'esistenza. Invece, potrebbe essere interpretata come una condizione iniziale che fonda l'agire morale.

In questa prospettiva, si possono comprendere appieno le parole di Kant, che nella Prefazione alla *Fondazione della Metafisica dei Costumi* scriveva:

Ciò che ha da essere moralmente buono, infatti, non basta che sia *conforme* alla legge morale: esso deve anche avvenire *per* la legge morale. In caso contrario, quella conformità resta molto casuale e manchevole, perché il motivo non morale può, bensì, produrre qua e là comportamenti conformi alla legge, ma, per lo più, ne produrrà di difformi¹⁰.

⁹ Naturalmente, il tema della *pax* riprende, anche nel lessico, lo scritto *Per la pace perpetua*, in cui Kant delinea in ambito politico le conseguenze dell'agire per la legge morale. Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 2019.

¹⁰ ID., *Fondazione della Metafisica dei Costumi. Testo tedesco a fronte*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2017, p. 47.

La determinazione degli atti morali avviene *per* la legge morale e non per conformità o scopo. Altrimenti questa si rivelerebbe insufficiente nel giustificarsi come valore essenziale, che rifulge di per sé. In questo quadro, anche la felicità non è parametro di conformità, una specie di piacere di vita da raggiungere, bensì è la condizione che muove l'agire:

È quindi strano che, essendo la brama di felicità – e, pertanto, anche la massima con cui ciascuno fa di quest'ultima il motivo determinante della sua volontà – presente in tutti, sia potuto venire in mente a persone assennate di spacciarla perciò per una legge pratica universale. Infatti, mentre negli altri casi una legge universale della natura rende tutto concorde, qui, al contrario, se si volesse dare alla massima l'universalità di una legge, ne verrebbe proprio l'opposto della concordia: il contrasto più acuto, e il totale annientamento della massima stessa e del suo scopo. La volontà di tutti, in tal caso, non avrà uno stesso oggetto, ma ciascuno avrà il suo proprio (il proprio benessere); che potrà anche, bensì, per caso essere compatibile con le intenzioni di altri, parimenti dirette al proprio benessere, ma sarà ben lontano dal bastare a una legge, perché le eccezioni che, all'occasione, si è autorizzati a fare sarebbero infinite, e per nulla capaci di venire abbracciate determinatamente da una regola generale¹¹.

Il punto determinante è qui l'idea che la felicità, per come comunemente la si intende, coincide con un anelito strettamente personale e, in effetti, non potrebbe essere altrimenti. Tuttavia, se la legge morale deve valere universalmente, non può esistere in alcun modo una massima personale che assurga al rango di prescrizione universale. A ben vedere, si tratta di uno dei più grandi problemi teorici del nostro mondo attuale.

Kant ribalta questa prospettiva, non tanto eliminando la felicità (bisogno personale), come si sarebbe tentati di fare quando si prende coscienza della sua natura essenzialmente utopica, piuttosto trasformandola, come presupposto positivo dell'agire. Infatti, se la felicità fosse un vuoto da colmare, il punto di partenza, la causa delle azioni rimarrebbe pur sempre un "vuoto". Invece, se la causa è un "pieno" da mantenere il soggetto diventa capace di attraversare anche il vuoto, che pur sempre rimane, ma che non è il passo iniziale. In questa prospettiva, sia la *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, sia la *Critica della Ragion Pratica* perseguono lo scopo della fondazione *a priori* della moralità e, perciò, di una felicità che possa dirsi reale, più simile ad una *pax philosophica* che ad una mera soddisfazione.

Perciò la morale non è, propriamente, la dottrina del modo in cui noi possiamo renderci felici, bensì del modo in cui dobbiamo divenire degni della felicità. Solo in un secondo tempo, quando si aggiunge la religione, interviene anche la speranza di divenire, una qualche volta, partecipi della felicità, nella misura in cui abbiamo procurato di non esserne indegni¹².

¹¹ ID., *Critica della Ragion Pratica. Testo tedesco a fronte*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2017, p. 55.

¹² Ivi, p. 277.

Di certo, oggi si è ben lontani da questa prospettiva e, molto probabilmente, il “tritacarne” entro cui il pensiero kantiano sovente viene trasmesso rende poco comprensibile lo stesso dettame del filosofo di Königsberg, ingenuamente ridotto a maniaco calcolatore dei comportamenti umani. E, in effetti, in questo calcolo folle, non si capisce bene perché proprio la religione possa essere indicata come il modo in cui una speranza di salvezza viene introdotta¹³. Molto probabilmente – ma sfondiamo qui una porta aperta – i classici della storia della filosofia vengono letti ad uso e consumo.

Queste perle e i relativi accorgimenti che emergono dalla lettura – pur veloce e limitata, ma attenta – del pensiero kantiano sono anche la chiave di lettura di questo fascicolo monotematico sulla felicità. Gli studi che, di seguito, vengono proposti non sono il frutto di letture ingenue o strumentali di autori e temi concernenti il nostro titolo. Piuttosto, da ogni contributo emerge l’esistenza di un bisogno di “tirare fuori”, di articolare la ricchezza che il pensiero filosofico offre e di comunicarlo al nostro tempo, ricco di contraddizioni provenienti da altrettante semplificazioni.

Infine, discutere di felicità significa riferirsi ad una pienezza tramandata da generazioni, ma che richiede di essere comunicata in modo nuovo, rinnovato, al vasto panorama del dibattito filosofico attuale.

¹³ Sull’importanza del dato religioso in Kant e sull’intima connessione della sua filosofia col pensiero biblico, in particolare con quello ebraico, si veda l’interessante studio di HERMANN COHEN, *Intime relazioni della filosofia kantiana con l’ebraismo*, in ID., *Kant e l’ebraismo*, a cura di R. Bertoldi, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 69-104.