

# ASSOCIAZIONE CULTURALE “VERITATIS SPLENDOR”

Conferenza pubblica sul tema

## La felicità del bene

17.12.2007

Aula Consiliare Provincia Salerno

**Relatore: prof. Giacomo Samek Lodovici**  
**Docente di Etica presso l'Università Cattolica di Milano**

### 1. Il desiderio di felicità e l'infelicità del nostro tempo

Ciascuno di noi è abitato da un desiderio profondo che alberga nelle latebre più intime del suo cuore. Come dice Aristotele<sup>1</sup>, infatti, ogni essere umano, di ogni tempo, cultura, condizione sociale, economica, ecc., è accomunato agli altri uomini dal medesimo desiderio: il desiderio di essere felice. In effetti, la felicità è qualcosa che l'uomo non può non volere e nessuno di noi agisce in modo tale da essere infelice, tanto che anche chi si va a impiccare, dice Pascal<sup>2</sup>, lo fa perché ritiene che, togliendosi la vita, potrà accedere ad una condizione migliore, quale che sia (il nulla o una vita oltremondana), appunto più felice di quella in cui si trova coinvolto.

Nessuno agisce in modo tale da essere infelice, tuttavia gli uomini felici non sono certo molti e, se è vero che tutti concordano nel desiderare la felicità, divergono poi, nota di nuovo Aristotele<sup>3</sup>, circa il modo di conseguirla: per alcuni essa coincide con l'onore, per altri con la ricchezza, per altri con il piacere, per altri ancora con la virtù e così via. Dopo un'iniziale convergenza degli uomini a proposito dell'oggetto del desiderio, dunque, notiamo una successiva divergenza nei percorsi per conseguirlo. E poiché questi percorsi sono talvolta in contraddizione tra loro, si comprende già da subito che anche se nessun uomo agisce per essere infelice, in diversi casi qualcuno si inganna sul modo di esserlo, ed è già per questo che non riesce ad esserlo.

Inoltre, non solo gli uomini felici sono pochi, ma la nostra epoca sembra contrassegnata da una infelicità mediamente molto diffusa. Alcuni autori hanno rilevato nelle società più avanzate, in cui cioè lo standard di qualità della vita è più elevato, l'esistenza di alcuni indici di infelicità: ad esempio<sup>4</sup> l'aumento dei suicidi; la crisi delle famiglie, certamente favorita da una legislazione differente da quella del passato, ma anche, a nostro avviso, espressione del fatto che molti uomini non trovano più nel matrimonio e nella famiglia uno dei luoghi possibili della propria realizzazione e della propria felicità (il discredito nei confronti del matrimonio e della famiglia è un fenomeno recente; da sempre e in quasi tutte le culture l'uomo ha legato alla nuzialità e alla genitorialità una delle possibili forme di compimento felicitante); l'aumento dei casi di patologie psichiche, molte delle quali (dicono gli psicologi) sono prodotte da una sorta di rassegnazione e di profonda delusione nei confronti della vita; il ricorso indiscriminato, come surrogati della felicità, al sesso ed alla droga.

Se questi indici non dovessero convincerci ci si può comunque basare su alcune indagini sociologiche, come quelle riportate e commentate da L. Bruni<sup>5</sup>, da cui emerge un dato, di cui hanno preso ormai consapevolezza anche molti economisti, che “nelle società a reddito elevato avere più

<sup>1</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1095a 17-19.

<sup>2</sup> Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano, 1978, n. 370, p. 535.

<sup>3</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1095a 20 ss.

<sup>4</sup> Cfr. T. Melendo Granados, “La chiave della felicità”, *Fogli*, 277 (2000), pp. 4-5.

<sup>5</sup> L. Bruni, *L'economia e i paradossi della felicità*, in Sacco P. L. - S. Zamagni (a cura di), *Complessità relazionale e comportamento economico*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 176 e in *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2004, specialmente il cap. 1.

reddito non ci fa più felici”. Ad esempio, la percentuale degli americani che si autodefiniscono *very happy* sta diminuendo, a fronte di un forte aumento del reddito pro-capite. L'indice *very happy* dell'*U.S. National Surveys' questionnaire* nel periodo 1946-1990 è sceso dal 7,5 al 7 %, mentre il reddito pro-capite è fortemente cresciuto (da 6.000 a 20.000 \$). Molte ricerche concordano sul fatto che la felicità sta diminuendo, o almeno non sta crescendo, nelle società con economie avanzate<sup>6</sup>.

Eppure questa nostra società sembra molto tenacemente impegnata a conseguire la felicità, anche perché, a partire dall'Illuminismo, si è diffusa nella mentalità degli uomini occidentali la convinzione dell'esistenza di un diritto alla felicità<sup>7</sup>, dove per diritto non si intende più un “diritto a potersi dar da fare per conseguire la felicità senza essere ostacolati da qualcuno”, bensì un “diritto a ricevere la felicità”<sup>8</sup>. Questa nozione di diritto alla felicità implica che qualcuno ha il dovere di procurarcela e che se qualcuno non è felice è vittima di un'ingiustizia, perché vuol dire che chi aveva quel dovere non lo ha assolto.

Il diritto alla felicità ha potuto allora generare due forme di prassi, prevalenti nel nostro tempo, entrambe convergenti verso lo stesso obiettivo ed entrambe contraddistinte dal fallimento.

Da un lato, il diritto alla felicità genera il radicalismo individualistico, con il suo prassismo ed il suo attivismo, perché sospinge il soggetto a conseguire spasmodicamente il massimo possibile di soddisfazione e di felicità.

Dall'altro, genera a livello politico-sociale lo statalismo del Welfare State e, a livello individuale, la connessa disposizione pratica sovente passiva dei membri che ne fanno parte: non riuscendo a procurarsi la felicità da solo, l'uomo attende dalla società, e in ultima analisi dallo Stato<sup>9</sup>, la realizzazione di questo diritto, perché reputa naturale che la società fornisca tutto quanto è necessario perché questo diritto sia soddisfatto. Stranamente, come dice J. Ellul, “era proprio una società liberale a dichiarare l'esistenza di questo diritto alla felicità senza capire che così si apriva la porta all'antiliberalismo, all'interventismo, allo statalismo. In effetti, dire che l'uomo ha diritto alla felicità significa che la può pretendere. Ma da chi? Non certo da se stesso”, perché, come abbiamo detto, nel contempo era anche mutata la nozione di diritto. Infatti, “quando nella società liberale si accordava ad un uomo una libertà, essa era concepita come un diritto all'azione: l'individuo era chiamato ad agire e a godere lui stesso del diritto. La società gliene accordava la possibilità. Il compito della società era di non impedirlo e di non frapporgli ostacoli, essa doveva essere passiva e ricettiva. Poi, sotto l'influenza del socialismo e dell'interventismo, l'idea di libertà si è trasformata in un diritto a delle prestazioni: cioè l'individuo è concepito come passivo, non deve attuare da sé il suo diritto, ma aspetta che lo si realizzi per lui e gli si offrano i risultati. Ha diritto a che la società gli dia ciò a cui ha diritto”. In tal modo per esempio, “il diritto al lavoro che all'origine era solo il diritto di scegliersi il proprio lavoro, di esercitarlo, quale che fosse, senza ostacolo, e di non incontrare alcun limite nelle forme e negli obiettivi del lavoro, è diventato il diritto a che la società fornisca un lavoro”. Così, “l'individuo da attivo che era diventa passivo; e inversamente l'azione è delegata alla società”<sup>10</sup>.

Ecco dunque una prima ragione dell'aumento contemporaneo dell'infelicità: siccome l'uomo contemporaneo ritiene di avere diritto a ricevere la felicità, quando, per vari motivi, non la

---

<sup>6</sup> L. Bruni cita gli studi di R. Putnam, *Bowling Alone*, Simon & Schuster, New York, 2000; R. Wright, *Nonzero: The Logic of Human Destiny*, Panteon Books, New York, 2000; R. Lane, *The Loss of Happiness in the Market Democracies*, Yale University Press, New Haven, 2000.

<sup>7</sup> Che, come noto, è addirittura codificato nella costituzione americana.

<sup>8</sup> J. Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, Calmann-Lévy, Paris, 1967, tr. it. *Metamorfosi del borghese*, Giuffrè, Milano, 1972, p. 62.

<sup>9</sup> Tra antichi e moderni muta il contenuto del concetto di felicità e dunque anche il metodo per conseguirla. C. Rosso, *La felicità degli antichi e quella dei moderni*, in *Piacere e felicità: fortuna e declino*, Atti del 3° Convegno tra studiosi di Filosofia Morale, Liviana editrice, Padova, 1982, pp. 383-393, ha notato che, quando ci troviamo di fronte a un modo operativo collettivo e generale di risolvere il problema della felicità, assistiamo a un tentativo moderno. Per gli antichi, infatti, dottrine e metodi possono essere generali, ma la loro messa in opera dipende da un'ascesi, da un impegno specifico del singolo e da uno sforzo individuale, perché senza questa risposta particolarissima le migliori dottrine restano sterili. Quella degli antichi era un'arte della felicità, e in quanto arte era un metodo mai del tutto insegnabile, dal successo non garantito e da applicare individualmente; quella dei moderni è una scienza della felicità, dal successo garantito e riproducibile, purché correttamente applicata, che mira alla felicità di tutti, alla felicità pubblica, e che deve essere applicata e prodotta politicamente, a costo di ricorrere alla ghigliottina contro tutti coloro che si oppongono a questa produzione.

<sup>10</sup> J. Ellul, *Metamorfosi del borghese*, cit., pp. 62-63.

sperimenta, si sente vittima di un'ingiustizia e ciò peggiora la sua situazione aumentandone l'insoddisfazione.

Tuttavia questa considerazione spiega solo come il senso di infelicità già presente possa venir accentuato, ma non ancora la ragione che può averlo prodotto. Qual è il motivo principale per cui l'uomo contemporaneo, che cerca la felicità, forse più tenacemente che in passato, è infelice e forse è anche maggiormente infelice che in passato?

Forse si può cominciare ad avanzare un'ipotesi: c'è un nesso tra il modo in cui si esplica la ricerca contemporanea di felicità e la diffusa insoddisfazione del nostro tempo.

## 2. Il nesso amore-felicità

Per chiarire meglio questo punto bisogna adesso interrogarsi direttamente sul modo autentico di conseguire la felicità prendendo le mosse dal suo opposto, l'infelicità. Questa è senza dubbio una condizione di solitudine durevole e continuativa: un uomo realmente e continuamente (cioè non temporaneamente) solo è un uomo tremendamente infelice: "riteniamo che l'amico sia uno dei beni più grandi e che l'esser privo di amici e in solitudine sia cosa terribile"<sup>11</sup>. Un uomo che non intrattiene relazioni significative con nessuno è un uomo terribilmente infelice: cioè non si può essere felici da soli<sup>12</sup>, perché l'uomo è un essere sociale<sup>13</sup>. Questo vuol dire che i contemplativi che vivono da eremiti sono per forza infelici? No, perché se Dio esiste essi non sono realmente soli, bensì in stabile comunione con colui che Platone chiamava il Primo Amico<sup>14</sup>.

Poiché l'uomo è un essere sociale per essere felici bisogna sentirsi amati; ma ciò non basta per estinguere la solitudine.

Per eliminare la solitudine non basta nemmeno vivere in mezzo agli altri, perché si può restare soli anche in mezzo ad una folla o ad una adunata oceanica se le relazioni con gli altri sono superficiali. Per rimediare alla solitudine bisogna entrare in comunione con gli altri, partecipare a loro la nostra vita e partecipare alla loro vita. Ora, ciò è reso possibile dall'amore<sup>15</sup>. Infatti<sup>16</sup> esso è: una forza estatica, che cioè ci fa fuoriuscire da noi stessi, ci proietta verso gli altri, ci fa spostare il nostro baricentro vitale presso gli altri e ci fa «dimorare» presso di loro; una forza unitiva, che cioè realizza l'immedesimazione con gli altri, ci fa entrare in comunione con loro, ci fa vivere la loro vita, ci fa provare le stesse gioie e gli stessi dolori.

Quindi se l'infelicità consiste nella solitudine, la felicità, che è l'opposto dell'infelicità, deve coincidere con l'opposto della solitudine, pertanto con una condizione di comunione interpersonale, che è possibile instaurare mediante l'amore.

Insomma, c'è una connessione tra amore e felicità, di cui è facile trovare delle conferme: infatti, tutto ciò che facciamo per amore ci risulta tanto più gioioso quanto più è intenso l'amore che proviamo o, perlomeno, ci risulta meno gravoso. Ad esempio, andare tutti i giorni a lavorare per puro senso del dovere è molto faticoso, mentre andare a lavorare per amore di mia moglie e dei miei figli (e per amore di Dio se ho senso soprannaturale) può diventare gratificante, come molte persone possono confermare. Andare dal posto x al posto y per portare un libro può essere gravoso, andare dal posto x al posto y per portare in regalo un libro ad amico (cioè per amore dell'amico) diventa gioioso. Gli esempi si potrebbero moltiplicare e ognuno può pensarne di più efficaci, per mostrare che l'amore può trasfigurare le nostre azioni e renderle gioiose, fino al punto che gli uomini con

---

<sup>11</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, 1234b 32 - 1235a 2; "una creatura la più solitaria possibile, senza compagno o amico di alcun genere" è "una ben triste creatura", Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, Einaudi, Milano 1946, p. 12, cfr. inoltre pp. 58-59 e p. 91 e 120. Cfr. anche l'economista-filosofo A. Genovesi (XVIII sec.), *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, Società tipografica dei Classici Italiani, Milano, 1825, II, p. 162: "Niuno stato umano è da reputarsi più infelice quanto quello di essere soli".

<sup>12</sup> Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze*, d. 2, q. unico, a. 4.

<sup>13</sup> Aristotele, *Politica*, 1253 a 3; cfr. anche *Etica Nicomachea*, 1169 b 18.

<sup>14</sup> Platone, *Liside*, 219 C-D.

<sup>15</sup> Per un'indagine sull'amore cfr. G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp. 39-88 e T. Melendo Granados, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 1992, tr. it. *Otto lezioni sull'amore umano*, Ares, Milano, 1998.

<sup>16</sup> Cfr. Dionigi l'Areopagita, *I nomi divini*, c. IV, 709 C ss. in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano, 1981.

grande fede possono provare gioia anche in condizioni di acuto dolore fisico, perché, per amore, offrono questo loro dolore a Dio perché ne ricavi un bene.

### 3. Il nesso tra moralità e felicità

A questo punto possiamo anche comprendere la necessità di eliminare un equivoco molto sovente radicato secondo cui l'uomo morale è un uomo infelice, frustrato e complessato, perché è imprigionato in una gabbia di regole, norme, divieti, imperativi, e perciò rinuncia alla propria spontaneità e si mutila da solo la possibilità di cogliere le migliori gratificazioni della vita. C'è, infatti, una convinzione oggi diffusissima: tra moralità e felicità si dà un'opposizione insanabile, una scissione irriducibile, perciò è più assennato vivere immoralmente ma felicemente. Eppure, da Socrate fino a Tommaso d'Aquino l'etica era intesa come la via per conseguire la felicità e l'uomo moralmente buono, che cioè esercita le virtù, era considerato l'uomo che giunge alla felicità più profonda possibile in questa vita. C'è un'opposizione tra moralità e felicità? Oppure è vero che, come già dissero Socrate e Platone<sup>17</sup>, l'uomo giusto è più felice dell'ingiusto?

Probabilmente, l'affermazione dell'opposizione radicale tra moralità e felicità è determinata<sup>18</sup> dal fatto che, ormai, noi siamo abituati da secoli di legalismo a pensare che l'uomo morale, l'uomo che esercita le virtù, sia colui che vive un'esistenza a colpi di senso del dovere, motivato dalla pressione di obblighi, norme, divieti e imperativi. Ma questa visione dell'uomo morale è sbagliata perché l'uomo veramente morale è l'uomo che vive motivato dall'amore e le vere virtù sono proprio espressioni di amore<sup>19</sup>, come si può comprendere considerando le virtù principali o cardinali, cioè la giustizia, la fortezza, la temperanza e la prudenza: esercitare la virtù della giustizia significa cercare il bene dell'altro, per amore dell'altro o per amore di Dio; esercitare la fortezza significa sopportare le difficoltà e gli sforzi per amore di qualcuno o per amore di Dio; esercitare la prudenza (che va intesa in un senso diverso da quello odierno, che la identifica con la cautela e la circospezione) significa reperire i mezzi per procurare il bene di chi amiamo, sia un'altra persona o Dio; esercitare la temperanza significa custodire noi stessi capaci di donarci a chi amiamo.

Se interpretiamo in questo modo l'esercizio delle virtù, se le interpretiamo come espressioni di amore, è possibile rigettare la tesi dell'impossibile conciliazione tra moralità e felicità. Infatti, se, come abbiamo detto, c'è una relazione tra amore e felicità e se c'è anche una relazione tra amore e moralità/virtù, allora esiste anche una connessione tra l'autentica moralità e la felicità, perciò l'uomo veramente morale e virtuoso è l'uomo più felice. Questo ci sembra assurdo perché siamo abituati a interpretare in modo sbagliato la vita morale come una continua sequela di estenuanti doveri e come una reiterata sottomissione a pesanti divieti. Ma, giova ripeterlo, questa non è la vera moralità (contrariamente a quello che pensava Kant): l'uomo veramente morale rispetta sì gli obblighi e le norme etiche, ma la sua motivazione è l'amore: andare a lavorare è compiere il proprio dovere, ma l'uomo veramente morale lo fa per amore, dei suoi cari e/o di Dio. Inoltre l'uomo morale compie anche degli atti molto nobili, che non sono per nulla doverosi, come, per esempio, dare la vita per gli altri: "l'uomo virtuoso compie molte azioni in favore dei suoi amici e della patria, anche se dovesse morire per loro"<sup>20</sup>.

### 4. Il paradosso della felicità

Se tutto ciò che abbiamo detto è vero, possiamo comprendere le ragioni della diffusione dell'infelicità nella nostra epoca. La nostra società, infatti, è fortemente connotata da stili di vita egoistici o, perlomeno, orientati al conseguimento della propria felicità, ma quanto abbiamo fin qui

---

<sup>17</sup> *Repubblica*, 352 d.

<sup>18</sup> cfr. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1985, tr. it. *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano, 1992, pp. 26-64.

<sup>19</sup> Cfr. Agostino, *I costumi della Chiesa contro i manichei*, c. 15, oppure *La città di Dio*, XV, 22.

<sup>20</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1169a 19-20. Cfr. il vangelo di Giovanni, 15, 13: "non c'è amore più grande che dare la vita per i propri amici".

visto ci consente di comprendere un sorprendente paradosso, di cui sono sempre più consapevoli anche gli economisti<sup>21</sup>: la felicità la consegue (nella misura in cui essa è accessibile) solo chi non la cerca per se stesso, bensì chi la cerca per gli altri.

Possiamo trovare conferme di questo paradosso lungo tutto il corso della storia della filosofia. Cominciamo da autori come Bentham, Mill e Sidgwick (i capostipiti di quella corrente di filosofia morale che è l'utilitarismo<sup>22</sup>), autori insospettabili perché hanno ritenuto (erroneamente) che l'uomo agisca motivato solo dal proprio egoismo. Bentham era convinto che "per ogni granello di gioia che seminerai nel petto di un altro, tu troverai un raccolto nel tuo petto, mentre ogni dispiacere che tu toglierai dai pensieri e dai sentimenti di un'altra creatura sarà sostituito da meravigliosa pace e gioia nel santuario della tua anima"<sup>23</sup>. Mill aveva ben presto notato l'aspetto paradossale della felicità: "per quanto questa affermazione possa essere paradossale, la capacità cosciente di rinunciare alla propria felicità è la via migliore per il raggiungimento di tale felicità"<sup>24</sup>. E sempre Mill spiegava nella sua *Autobiografia*: "non ho mai dubitato che la felicità sia [...] lo scopo della vita. Ma ora penso che quello scopo può essere ottenuto se non lo cerchiamo come scopo diretto. Sono felici (io credo) solo coloro che hanno le loro menti fissate su qualcos'altro che la propria felicità; sulla felicità degli altri, o nel miglioramento dell'umanità, persino in qualche arte o occupazione, cercati però non come mezzi, ma come un ideale scopo. Puntando così su qualcos'altro essi trovano la felicità lungo la strada"<sup>25</sup>. Un altro autore utilitarista come Sidgwick parla precisamente di un "paradosso fondamentale dell'edonismo" (il quale è una forma di egoismo), consistente nel fatto che "l'impulso al piacere, se troppo predominante, viene a vanificare il suo stesso fine". Più precisamente, "i nostri godimenti attivi [...] non possono essere conseguiti se il nostro scopo viene consapevolmente concentrato su di essi"<sup>26</sup>. Ci sono alcuni piaceri, prosegue Sidgwick, mirando ai quali li si diminuisce, ed in questi casi basta affievolire l'attenzione verso di essi rendendola meno predominante; ma ce sono altri in cui è proprio necessario distogliere completamente l'intenzione da essi e dimenticarli come obiettivo se si vuole conseguirli. Questo è il caso dei piaceri della ricerca intellettuale, della creazione artistica, della benevolenza. Riguardo a questi ultimi Sidgwick spiega che "sembrano richiedere, perché li si provi in misura accettabile, la preesistenza di un desiderio di fare il bene degli altri per se stesso, e non perché così facendo ne deriva il nostro"<sup>27</sup>. Perciò, come principale ostacolo per il loro conseguimento Sidgwick esplicitamente indica l'egoismo: "l'egoismo [...] quell'eccessiva concentrazione dell'attenzione sulla propria felicità personale [...] rende impossibile all'individuo sentire un qualche interesse per i piaceri e dolori degli altri. La continua attenzione rivolta al proprio io che ne risulta, tende a privare tutte le gioie della loro intensità e del loro aroma, e a produrre una rapida sazietà e la noia: all'uomo egoista manca [...] quella dolcezza particolarmente ricca che dipende da una sorta di complicato riverbero della simpatia che sempre si trova nei servizi forniti a coloro che amiamo e a cui siamo grati."<sup>28</sup>

Al di fuori della tradizione utilitarista le conferme del paradosso della felicità proliferano e ci possiamo limitare solo a qualche esempio.

Buona parte della tradizione classica di filosofia morale insegna proprio che la felicità è la conseguenza e l'effetto di una prassi che non è direttamente intenzionata ad essa e che non se la pone come obiettivo, ovvero è il corollario di una vita virtuosa, una sua risonanza

Come stiamo per vedere testualmente, nell'età antica lo avevano compreso, per esempio, Aristotele e Seneca; in età medievale, per esempio, Agostino, Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino; nell'età moderna, per esempio, (oltre a Bentham, Mill e Sidgwick) Leibniz, Shaftesbury,

<sup>21</sup> Cfr. il bel libro di L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri*, cit.

<sup>22</sup> Per un'indagine sull'utilitarismo sia permesso di rinviare a G. Samek Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

<sup>23</sup> *Bentham Manuscripts*, University College, CLXXIV, 80, cit. da A. Goldworth, *Editorial Introduction*, in J. Bentham, *Deontology, together with a table of Springs of Action and Article on Utilitarianism*, in *The Collected Works of Jeremy Bentham* Clarendon Press, Oxford, 1983, p. XIX.

<sup>24</sup> J.S. Mill, *L'utilitarismo*, Sugarco, Milano, 1991, p. 33.

<sup>25</sup> J.S. Mill, *Autobiography and Literary Essays*, in *Collected Works*, I, University of Toronto Press, Routledge and Kegan, Toronto-London, 1981, p. 146.

<sup>26</sup> H. Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano, 1995, p. 84.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>28</sup> H. Sidgwick, *I metodi dell'etica*, cit., p. 527.

Hutcheson, Smith, Palmieri, Genovesi e Ferguson; nel XX secolo d.C., tra gli altri, Scheler, Weil e Frankl.

Se, per le ragioni che stiamo per spiegare, la felicità è la conseguenza, la risonanza, l'effetto di una prassi che non se la pone direttamente come obiettivo, allora essa è qualcosa di gradito, di sperato, di desiderato, ma non può essere cercata direttamente. È qualcosa che ci accade, che ci arriva come grazia, come un dono gradito, e non è direttamente perseguibile. Lo aveva già intuito Aristotele, secondo cui “diciamo di voler essere felici e diciamo appunto che lo vogliamo, ma è stonato dire che lo scegliamo. In generale, infatti, sembra che la scelta riguardi solo le cose che dipendono da noi”<sup>29</sup>, mentre se c'è qualche cosa che è “dono degli dei agli uomini, è ragionevole che anche la felicità sia un dono divino, tanto più che essa è il più grande dei beni umani”<sup>30</sup>. Nel medioevo lo ha ribadito, per esempio, Agostino: “la felicità può venire solo da qualche dio”<sup>31</sup>. Nel secolo appena trascorso ne era consapevole Scheler: “la felicità e la disperazione non sono sentimenti che la nostra volontà possa suscitare”<sup>32</sup>. E S. Weil lo ha ribadito, sempre nel XX secolo, in modo suggestivo: “i beni più preziosi non devono essere cercati ma attesi. L'uomo infatti, non può trovarli con le sue sole forze, e se si mette a cercarli troverà al loro posto dei falsi beni di cui non saprà nemmeno riconoscere la falsità”<sup>33</sup>.

In una prima approssimazione possiamo forse allora dire con Scheler<sup>34</sup> che i soli beni che l'uomo può conseguire direttamente sono quelli più periferici, come per esempio i piaceri sensibili, mentre non lo sono quelli più spirituali, quale è la felicità intesa nel suo senso psicologico come gioia. In effetti, assecondando il nostro egoismo possiamo, nell'immediato, cogliere dei piaceri sensibili, perché diamo soddisfazione ad una tendenza della natura sensibile dell'uomo. In generale, così, l'uomo può produrre beni di consumo, può incrementare la qualità della vita, il benessere e il comfort; però questo genere di soddisfazione è deludente, non è ciò che possiamo chiamare felicità. In effetti, come abbiamo già visto, nelle società più avanzate nonostante il benessere e lo standard della qualità della vita siano elevati, ci sono molti segnali di insoddisfazione. Ciò vuol dire che la felicità più profonda è qualcosa di diverso dalla soddisfazione sensibile e dal benessere.

Ma, con uno sguardo più penetrante, si può notare che l'esperienza umana attesta *un fatto*: anche la soddisfazione sensibile è condannata alla diminuzione progressiva ed all'affievolimento. È un dato di fatto, cioè, che, *a lungo andare*, progressivamente, una prassi egoistica ed edonistica, focalizzata sul conseguimento di piaceri sensibili, provoca una diminuzione dello stesso piacere sensibile: cioè tale prassi produce una soddisfazione sempre minore ed un desiderio che cresce sempre di più, che può addirittura degenerare nella frustrazione e nella patologia<sup>35</sup>. Per Shaftesbury, ad esempio, “la sazietà, un perenne disgusto, un desiderio febbrile attendono coloro che si danno ad una ricerca appassionata del piacere”<sup>36</sup>, e, come dice di nuovo Scheler, “è proprio questo il lato comico e strano dell'uomo che vive secondo i principi della filosofia edonistica, che egli tanto più sicuramente non ottiene il piacere quanto più energicamente ricerca quello stesso piacere.”<sup>37</sup>

C'è ormai una letteratura psicologica su questo tema e la conferma psicoterapeutica offerta dall'esperienza clinica della psichiatria contemporanea: “la felicità, in qualsiasi sua forma, dalla più sensibile, come il piacere, alla più alta, come l'estasi, è conseguenza di un'attività vitale non direttamente polarizzata verso di essa con desiderio e ricerca intenzionali. [...] il clinico può osservare giorno dopo giorno [...] che il principio del piacere è in realtà autodistruttivo. In altre

<sup>29</sup> EN, III, 1111b 28-31.

<sup>30</sup> EN, I, 1099b, 10-15.

<sup>31</sup> Agostino, *La città di Dio*, IV, 25.

<sup>32</sup> Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano 1996, p. 431.

<sup>33</sup> S. Weil, *Attente de Dieu*, Arthème Fayard, Paris 1966, tr. it. *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano, 1972, p. 76. Nella filosofia contemporanea si veda anche D. von Hildebrand, che ritiene che la felicità “non è [...] perseguibile direttamente, ma è piuttosto ricevuta come dono sovrabbondante”, cfr. P. Premoli De Marchi, *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 90.

<sup>34</sup> Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., 426.

<sup>35</sup> Come ha mostrato, per es., V. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, UTB, München-Basel, 1975<sup>4</sup>; tr. it. *Teoria e terapia delle neurosi*, Morcelliana, Brescia, 1962.

<sup>36</sup> Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, p. 92. Cfr. inoltre pp. 105-107.

<sup>37</sup> M. Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, p. 102.

parole, la ricerca diretta della felicità è autodistruttiva: è una contraddizione in sé [...] proprio nella misura in cui l'individuo comincia a cercare direttamente la felicità, o a sforzarsi di conseguirla, in quella stessa misura non può raggiungerla. Quanto più si sforza di guadagnarla, tanto meno la consegue"<sup>38</sup>.

Sempre in ambito psicoterapeutico, la logoterapia di V. Frankl ha ricavato dall'esperienza clinica l'idea che la felicità e il piacere siano il corollario e la conseguenza dell'adesione ad un valore, nonché l'idea che essi non siano direttamente intenzionabili: "il piacere non si lascia affatto «intendere», cioè ricercare per se stesso: non può essere ottenuto che quale effetto spontaneo, appunto senza essere ricercato. Al contrario, più l'uomo ricerca il piacere, più questo gli sfugge. Il principio del piacere, portato alle sue più estreme conseguenze, non può che fallire miseramente, e questo per il semplice fatto che da se stesso si ostacola. Quanto più cerchiamo di raggiungere qualcosa con tutte le forze, tanto più è difficile ottenerla"<sup>39</sup>. Ancora, "ciò di cui l'uomo ha bisogno non è il piacere in se stesso, bensì una ragione per essere felice. Nella misura in cui il piacere viene ad essere il contenuto della propria intenzionalità, l'oggetto specifico della propria riflessione, svanisce la ragione per essere felice e si dilegua lo stesso piacere."<sup>40</sup>

Del resto, verso la comprensione antropologica di questo fatto siamo già indirizzati dai passi di Bentham, Mill e Sidgwick poc'anzi citati. Infatti il loro minimo comun denominatore è una qualche connessione tra la felicità più piena e profonda e la relazione interpersonale, tra la felicità e l'amore. È però una lettura sinergica di Dionigi l'Areopagita e di Tommaso d'Aquino che consente di comprendere a fondo il nesso tra amore e felicità.

Abbiamo già visto che le stesse attività, che normalmente sarebbero faticose e difficili, se sono svolte per affetto sono meno faticose o addirittura gioiose. Ma questo è ancora un fatto di cui si deve cercare la spiegazione.

Seguendo Aristotele, Tommaso sostiene che noi sperimentiamo il piacere sensibile e la gioia psicologica, quando una nostra attività connaturale raggiunge un fine connaturale. Ora, il bene connaturale a quel soggetto personale che è l'uomo non può che essere la persona (e la Persona), la quale inoltre, è quanto di ontologicamente più perfetto esista in tutto l'universo<sup>41</sup>. Ma è proprio l'amore che esplica la comunicazione interpersonale: trascendendo le qualità accidentali dell'altro, le quali possono ripresentarsi analoghe in altri soggetti, esso attinge il centro sostanziale personale, unico e irripetibile dell'altro, ne dischiude lo scrigno interiore. L'amore autentico raggiunge l'altro come persona insostituibile, e solo in seconda battuta considera le qualità psico-fisiche accidentali che gli ineriscono, mentre l'egoismo riduce l'altro ad un fascio di qualità accidentali e riproducibili cui, forse (ma a ben vedere ciò è indifferente), è sottesa la persona, la quale resta "in secondo piano", ed è considerata solo in quanto è sostegno di tali qualità e fintanto che tali qualità suscitano un interesse.

Inoltre, non c'è modo più perfetto di raggiungere una cosa che immedesimarsi con essa, e, senza distruggerla, vivere la sua stessa vita. Ebbene, secondo la disamina di Dionigi già da noi accennata, l'amore è proprio una forza estatica che proietta verso l'amato e una forza unitiva che instaura la comunione con esso. Cominciamo allora a comprendere il nesso tra amore e felicità: l'amore è l'attività che ha per oggetto ciò che risulta connaturale all'uomo ed è l'attività che più perfettamente raggiunge un oggetto<sup>42</sup>. Inoltre, l'uomo è aperto all'infinito, *omnium capax*<sup>43</sup>, ovvero la natura umana è specificamente caratterizzata dall'apertura, cioè è una natura costitutivamente proiettata verso l'unione con tutto ciò che è altro da sé. Perciò, l'amore, oltre ad avere per oggetto ciò che è connaturale all'uomo, oltre a raggiungere il suo oggetto più compiutamente di ogni altra attività, pare essere l'attività sommamente connaturale all'uomo poiché, in quanto forza estatica, è

<sup>38</sup> J. Cardona Pescador, *La depresión, psicopatología de la alegría*, Ed. Científico-Médica, Barcellona, 1983, pp. 106-107. Molto valide sul piano psicologico le osservazioni fenomenologiche di C. S. Lewis, *Surprised by joy*, tr. it. *Sorpreso dalla gioia*, Jaka Book, Milano, 1988, cap. 14.

<sup>39</sup> V. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, Verlag, Stuttgart, 1952, tr. it. *Alla ricerca di un significato della vita. Per una psicoterapia riumanizzata*, Mursia, Milano, 1990, p. 55.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 115, nota 3.

<sup>41</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 29, a. 3: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*.

<sup>42</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I-II, q. 32, a. 3.

<sup>43</sup> Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 10.

l'espressione e la realizzazione connaturale alla natura dell'essere umano che è proiettata verso l'esterno, e in quanto forza unitiva, è l'espressione e la realizzazione connaturale a una natura che può, in qualche modo, unirsi a tutte le cose ed instaurare la comunione con esse.

Ora, abbiamo già detto che per rimediare alla solitudine non basta vivere in mezzo ad altri, giacché si può restare soli anche in mezzo ad una folla. Se l'uomo intrattiene relazioni intersoggettive superficiali non riesce a rimediare alla solitudine ontologico-esistenziale tipica della sua natura che è costitutivamente aperta; perciò, piuttosto, deve arricchire il suo mondo interiore partecipandolo intersoggettivamente ed attingendo alla comunione interpersonale. Ma a quest'ultima accede solo l'amore autentico, che estaticamente proietta il soggetto verso l'altro, consentendogli di trascenderne le qualità accidentali e di penetrare nei suoi recessi ontologici, producendo l'immedesimazione fino a fargli vivere la stessa vita dell'altro. Viceversa, l'egoismo non rimedia l'umana indigenza ontologica, né consente di accedere alla comunione intersoggettiva, poiché l'estasi che produce è soltanto incipiente e incompleta, e il movimento del soggetto è centripeto, di consumo e non di comunione, e lo rinserra nelle anguste mura del sé. Se questo è vero, allora, la condotta egoista di chi cerca di conseguire la propria felicità utilizzando gli altri fallisce l'obiettivo della felicità. Un tale soggetto non è in grado di preservare l'amore di benevolenza, cioè nella relazione intersoggettiva non cerca il bene dell'altro in quanto altro, bensì solo in quanto propedeutico alla propria felicità.

Ma, trattando gli altri in modo strumentale come mezzi per conseguire la propria felicità, si autoesclude dall'accesso al centro personale e intimo dell'altro che è connesso alla felicità profonda. Infatti, se quanto abbiamo detto è vero, se la gioia è la risonanza soggettiva dell'amore che produce la comunione interpersonale, chi agisce utilitaristicamente nei confronti degli altri si preclude la gioia, poiché soltanto l'amore autentico è forza estatica e unitiva e perciò è l'attività connaturale ad una natura aperta come quella umana. Al contrario, una prassi egoistica è una prassi intersoggettiva di consumo, e non di comunione, una prassi contrassegnata dalla chiusura e non dall'apertura. Pertanto, questa prassi può essere, nell'immediato, fonte di piacere sensibile, in quanto comporta pur sempre la soddisfazione di una tendenza della natura sensibile dell'uomo, ma non di gioia spirituale, poiché quest'ultima dipende dall'assestamento della natura umana nella sua globalità, come natura costitutivamente aperta: "non solo i piaceri spirituali, ma perfino quelli del corpo dipendono dall'inclinazione sociale [dell'uomo], tanto che quand'essa è manchevole quelli non solamente perdono la loro forza, ma si mutano quasi in insoddisfazione e disgusto"<sup>44</sup>.

Forse ciò consente di reperire anche la spiegazione della diminuzione progressiva della stessa soddisfazione sensibile, di cui abbiamo parlato. È plausibile che una reiterata prassi contrassegnata dalla chiusura, essendo non occasionale, bensì costante, edifichi una vera e propria condotta la quale, progressivamente, va costituendo una disposizione, una seconda natura. E, allora, tale seconda natura determina un forte conflitto con la natura umana specifica globalmente aperta, entro cui è inserita la stessa dimensione sensibile dell'uomo. L'uomo è unione sostanziale di corpo e spirito, co-principi dell'unico soggetto antropologico, perciò i livelli della sensibilità e della spiritualità interagiscono e si influenzano reciprocamente. In tal modo, il conflitto finisce per ripercuotersi anche sulla stessa soddisfazione sensibile.

Torniamo al paradosso della felicità. Abbiamo visto che soltanto l'amore autentico consegue la felicità accessibile all'uomo, mentre la ricerca diretta della felicità personale, in cui consiste l'egoismo, se la preclude. La felicità, come avevamo cominciato a vedere, è allora un dono, un dono divino, come dice Aristotele, proprio perché la si consegue solo con l'amore di benevolenza, il quale, per definizione, non cerca la propria felicità, quanto, piuttosto, la felicità altrui (altrimenti non sarebbe amore di benevolenza, ma egoismo). Così, la felicità è gioia della felicità dell'altro<sup>45</sup>, come ha efficacemente ribadito anche Leibniz in età moderna, spiegando che essa è *delectatio in felicitate alterius*, o (nel caso in cui l'altro non sia felice) gioia del cercare la felicità dell'altro<sup>46</sup>. In

<sup>44</sup> Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, p. 92.

<sup>45</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, II-II, q. 28, a. 1.

<sup>46</sup> G.W. Leibniz *Codice diplomatico di diritto delle genti*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, UTET, Torino, 1965<sup>2</sup>, p. 159. Cfr. anche gli *Elementi di diritto naturale*, in *Ibid.*, p. 109: "amare significa aspirare all'altrui felicità come tale o, ciò che torna identico, compiacersi della felicità altrui". Ma già Francesco di Sales aveva affermato che l'amore è l'atto con cui la volontà si unisce e si

proposito Kierkegaard impiega un'immagine sintetica: "la porta della felicità si apre verso l'esterno"<sup>47</sup>, cioè amando gli altri. Lo stesso concetto si trova in Aristotele: "gli uomini vogliono il bene delle persone amate proprio per amor loro [...] ed amando l'amico amano ciò che è bene per loro stessi"<sup>48</sup>; in Seneca: "nessuno può vivere felice se bada solo a se stesso, se tutto rivolge al proprio interesse"<sup>49</sup>; in Bernardo di Chiaravalle: "ogni vero amore è senza calcolo e, ciononostante, ha ugualmente la sua ricompensa; esso addirittura può ricevere la sua ricompensa solo se è senza calcolo"<sup>50</sup>; in Shaftesbury: "partecipare alla gioia o alla felicità degli altri" è ciò "da cui dipendono i più grandi di tutti i nostri piaceri"<sup>51</sup>; in Hutcheson: "quando agiamo generosamente sperimentiamo la gioia di vedere gli altri felici"<sup>52</sup>, e "quanto maggiore era il nostro amore [...] tanto più grande sarà la nostra gioia per la loro felicità"<sup>53</sup>; in Genovesi: "è legge dell'universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri"<sup>54</sup>; in Adam Smith: "nella sua [dell'uomo] natura ci sono chiaramente alcuni principi [...] che gli rendono necessaria l'altrui felicità"<sup>55</sup>; in altri economisti del XVIII sec., come Palmieri e Ferguson<sup>56</sup>; in Scheler: "l'attuazione di ogni volontà fondata sull'amore s'accompagna sempre [...] a un sentimento di piacere"<sup>57</sup>.

Questo spiega il paradosso per cui la felicità la consegue soltanto chi non la ricerca per sé. Questo paradosso della felicità, d'altronde, non è che la manifestazione del paradosso dell'amore: "si esce da se stessi senza distruggersi; anzi, uscendo da se stessi, si raggiunge la perfezione personale in grado massimo. Nel donarsi, si sperimenta un «dare senza perdere» [...] o un «acquistare donando», in cui la persona «perfeziona e si perfeziona»"<sup>58</sup>.

Insomma, "l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente"<sup>59</sup> e ciò comporta che "l'uomo [...] non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé"<sup>60</sup>.

Del resto il paradosso della felicità non è nemmeno l'unico che si possa riscontrare nell'esperienza umana, dove in altri casi si verifica il fatto che certi fini ci sfuggono proprio se cerchiamo di raggiungerli direttamente. Basta pensare al sonno: a meno di non assumere farmaci, quando non riusciamo a dormire è controproducente sforzarsi intenzionalmente di prender sonno e, se lo facciamo, finiamo per restare svegli. Oppure si pensi all'oblio: possiamo sforzarci di ricordare qualcosa, ma è controproducente sforzarsi di dimenticare alcunché, in quanto se ci adoperiamo intenzionalmente per farlo, il risultato è quello di rinforzare il ricordo di ciò che vogliamo dimenticare. Lo stesso discorso vale per la spontaneità: se un timido si prefigge di essere spontaneo, finisce per comportarsi in modo più impacciato del solito.

## 5. La felicità perfetta

---

congiunge alla gioia e al bene di qualcun altro, cfr. *Traité de l'amour de Dieu*, I, Nierat, Annecy, 1894, p. 71. Questo, secondo Agostino, *Discorsi*, Città Nuova, Roma, 1979, 368, 1, è anche uno dei significati espressi dal vangelo di Luca, 9, 24: "Chi pensa soltanto a salvare la propria vita la perderà; chi invece è pronto a sacrificare la propria vita per me la salverà". A parere di chi scrive, questa convinzione è soprattutto espressa nel vangelo di Luca, 12, 31: "Cercate piuttosto il regno di Dio, e queste cose vi saranno date in aggiunta".

<sup>47</sup> *Aut-Aut*, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 10.

<sup>48</sup> *Etica Nicomachea*, 1157b 32-34.

<sup>49</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, Utet, Torino, 1969, p. 211.

<sup>50</sup> Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo*, Cambridge, 1926, p. 32.

<sup>51</sup> Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, p. 125. Cfr. anche p. 72, 77 e 78.

<sup>52</sup> Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Liberty Fund, Indianapolis 2004, p. 141.

<sup>53</sup> Idem, *A System of moral Philosophy*, Augustus M. Kelly, New York 1968, p. 49.

<sup>54</sup> A. Genovesi, *Autobiografia e lettere*, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 449.

<sup>55</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano, 1995, p. 81.

<sup>56</sup> Cfr. L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri*, cit., pp. 117-119.

<sup>57</sup> Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, p. 426 ss.

<sup>58</sup> L. Polo, *Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la Encíclica «Laborem Exercens»*, in AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, p. 227. Ovviamente, solo l'Onnipotente può sempre donare (S. Kierkegaard, *Diario VII A 181*, tr. it. n. 1017), ma ciò non toglie che anche l'uomo possa talvolta farlo.

<sup>59</sup> Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, 10.

<sup>60</sup> Concilio Vaticano II, Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* 24,4. Questa citazione e quella precedente non rappresentano un'abdicazione del metodo filosofico di questo saggio al principio di autorità: i due testi citati, infatti, esprimono delle verità che sono accessibili alla sola ragione senza bisogno di qualsivoglia fede.

Nel corso di queste pagine abbiamo visto che l'uomo che vive per amore è più felice; ma va adesso anche detto che anche tale uomo non è mai pienamente felice.

Pertanto, giunti quasi al termine del sentiero che conduce alla felicità possiamo percorrere l'ultimo tratto che ci conduce alla vetta. Si tratta di riflettere sul sentimento della delusione. L'uomo, precisamente, può sperimentare due tipi di delusione. La delusione per uno scopo mancato: volevo un buon lavoro e non l'ho avuto, volevo fare un viaggio e non l'ho fatto, volevo possedere una bella casa e non l'ho posseduta, volevo essere amato e non sono stato amato, ecc., e perciò sono insoddisfatto; e la delusione per uno scopo conseguito, la delusione, cioè, che si prova perché il conseguimento di un certo scopo non ci soddisfa come ci eravamo aspettati: volevo un buon lavoro e l'ho avuto, volevo fare un viaggio e l'ho fatto, volevo una bella casa e l'ho posseduta, volevo essere amato e sono stato amato, ecc., eppure, ogni volta, contrariamente alle mie aspettative, pur avendo investito moltissime energie per cogliere questo scopo, non sono appagato.

Questo secondo tipo di delusione ha una natura rivelativa, perché consente di comprendere che l'oggetto del desiderio umano non è rinvenibile in nessuna esperienza finita. La struttura antropologica è quella di un essere essenzialmente inquieto, teso a "sfuggire ad ogni determinazione, esterna o interna, e ad affermare la sua indipendenza nei confronti di tutti i limiti esterni o interni, fino a desiderare il superamento, in qualche modo, dei confini stessi della sua natura"<sup>61</sup>. Ecco allora delinearsi una nuova nozione di desiderio, non più in equazione con dei bisogni<sup>62</sup> specifici, ma esteso tanto quanto l'intera esperienza dell'uomo ed esplicativo del suo intero dinamismo.

Cerchiamo dunque di precisare la vera dinamica del desiderio, tornando alla delusione dell'obbiettivo conseguito. Come nota Tommaso d'Aquino, tutti i nostri obiettivi suscitano una reazione comune: quando essi vengono raggiunti e posseduti non li si apprezza più e si desiderano altre cose, cioè il desiderio non viene mai appagato da essi<sup>63</sup>. Ovvero, per tutti questi oggetti vale l'"esperienza del disinganno"<sup>64</sup>, cioè "la delusione non del successo mancato, bensì del successo conseguito"<sup>65</sup>, vale a dire la frustrazione che accompagna il raggiungimento di un fine a cui si anelava come se fosse stato il fine ultimo, ma che si rivela non definitivo. Tali scopi ci fanno sperimentare "quel sentimento che si insinua in noi quando abbiamo ottenuto qualcosa che volevamo e che ci suggerisce che ciò che volevamo *veramente* non lo abbiamo raggiunto"<sup>66</sup>. Perciò, dopo aver sperimentato questa seconda forma di delusione, operiamo, a posteriori, una relativizzazione di un fine che, per un certo tempo, ci era parso senza rivali.

In tale frangente, nel momento in cui esperiamo la delusione che ci provoca ogni bene finito, possiamo allora avere come un'epifania del Bene infinito. Quando facciamo l'esperienza della delusione, comprendiamo che questa, "ben lungi dallo spingerci alla tristezza per l'insaziabilità dell'uomo, va tuttavia vista [...] ottimisticamente"<sup>67</sup>, come l'indizio che è un'altra la felicità che è conforme al livello spirituale degli esseri umani"<sup>68</sup>. È allora che ci si può avvedere che l'uomo desidera tutto ciò che vuole per l'influsso del Bene ultimo<sup>69</sup>, e che la catena dei disinganni non è

<sup>61</sup> F. Botturi, *Per una filosofia dell'esperienza storica*, Ed. CUSL, Milano, 1988, p. 185.

<sup>62</sup> Sul tema del bisogno cfr. il saggio di F. Botturi in questo volume.

<sup>63</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I-II, q. 2, a. 1.

<sup>64</sup> J. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1978, tr. it. *Esperienza trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, pp. 229-234.

<sup>65</sup> E. Samek Lodovici, *La felicità e la crisi della cultura radical-illuminista*, Atti del Seminario Internazionale di Studi Di Montebelluna a cura di G. Petrobelli e C. Rossitto, Libreria Editrice Gregoriana, Padova, 1980, p. 37.

<sup>66</sup> R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Ernst Klett Verlag für Wissen und Bildung, 1989, tr. it. *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 28. Su questo tema si veda anche M. Blondel, *L'azione: saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.

<sup>67</sup> Anzi, questa insaziabilità è cifra della nobiltà umana: "il non poter essere soddisfatto da alcuna cosa terrena, né per dir così, dalla terra intera, considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio, immaginarsi il numero infinito dei mondi, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si fatto universo; e sempre accusare le cose di insufficienza e di nullità, e patire mancamento e vuoto, e però noia, pare a me maggior segno di grandezza che si veggia nella natura umana" G. Leopardi, *Pensieri*, in *Canti*, Mondadori, Milano, 1968, p. 461.

<sup>68</sup> E. Samek Lodovici, *La felicità e la crisi della cultura radical-illuminista*, cit., p. 38.

<sup>69</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I-II, q. 1, a. 6.

originata dalla natura particolare di questo o di quel bene finito, ma dall'aver trascurato la parzialità comune ad ogni bene finito<sup>70</sup>. È a questo punto che si comprende che quando desideravamo uno dei tanti beni finiti “desideravamo anche qualcos'altro”<sup>71</sup>, ovvero si svela che ogni bene finito è un'anticipazione simbolica del Bene infinito<sup>72</sup>. Insomma, dal cuore dell'uomo sgorga un desiderio radicale e profondo che non è il desiderio di qualsivoglia bene finito, bensì il desiderio di un Bene Infinito.

Così, questo secondo tipo di delusione mostra che l'uomo è perennemente insoddisfatto non perché ha conseguito questo o quel bene invece che un altro, non per la particolare natura di questo o quel bene che ha conseguito e che pure lo lascia insoddisfatto, bensì per via della natura finita di tutti questi beni, la quale è incapace di appagare il desiderio umano. Quest'ultimo, dunque, è un *desiderio di Infinito*, una sete che solo un Bene Infinito, posto che esista, può estinguere. L'esperienza della delusione dello scopo conseguito, così, ci fa comprendere che solo la comunione *definitiva* e indefettibile con Dio, se esiste, può dare soddisfazione all'anelito del nostro desiderio.

Come ha detto S. Weil: “Quaggiù ci sentiamo stranieri, sradicati, in esilio; come Ulisse, che si destava in un paese sconosciuto dove i marinai l'avevano trasportato durante il sonno e sentiva il desiderio d'Itaca straziargli l'anima”<sup>73</sup>. E quale sia Itaca per noi ce lo indica Agostino: “Ci hai fatti per te Signore, e il nostro cuore non trova pace finché non riposa in Te”<sup>74</sup>.

## Bibliografia essenziale

- Abbà G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995
- Cardona Pescador J. (1983), *La depresión, psicopatología de la alegría*, Ed. Científico-Médica, Barcellona.
- Melendo Granados T., *Otto lezioni sull'amore umano*, Ares, Milano 1998.
- Melendo Granados T., “*La chiave della felicità*”, *Fogli*, n. 277(2000) .
- Pieper J., *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974.
- Pinckaers S., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992.
- Samek Lodovici G., *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- Spaemann R., *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

---

<sup>70</sup> Lo ha intuito anche Nietzsche: “ogni piacere vuole eternità, vuole profonda, profonda eternità”, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1968, p. 278.

<sup>71</sup> R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, cit., p. 28.

<sup>72</sup> C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in AA.VV., *L'enigma del desiderio*, San Paolo, Milano, 1999, p. 54.

<sup>73</sup> S. Weil, *Attente de Dieu*, Arthème Fayard, Paris, 1966, tr. it. *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano, 1972, p. 144.

<sup>74</sup> Agostino, *Confessioni*, I, 1.