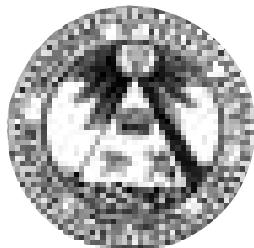


HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 2/2003

IL DIRITTO ALLA FELICITÀ

• EDITORIALE

3

Il diritto alla felicità
Gustavo Raffi

- 17 La felicità nelle *Dichiarazioni* delle rivoluzioni moderne
Gian Mario Cazzaniga
- 23 La ricerca della felicità in un'epoca senza passioni
Paolo Chiozzi
- 33 Rapporto tra ricerca e benessere
Sergio Licheri
- 37 L'incantesimo di Prospero: letteratura, immaginario, felicità
Giuseppe Lombardo
- 51 Esiste un'etica della sofferenza?
Carlo Marcelletti
- 55 Aspetti socio-culturali della felicità
Gilberto-Antonio Marselli
- 63 Esistenza e felicità
Sergio Moravia
- 73 La cultura della felicità
Bent Parodi di Belsito
- 79 Il diritto-dovere alla felicità
Paolo Renner
- 87 Il diritto alla felicità nella tradizione costituzionale americana
Massimo Teodori
- 91 Eudemonia. La felicità degli antichi
Mario Vitali

• SEGNALAZIONI EDITORIALI

99

Questo numero di Hiram raccoglie parte degli interventi presentati in occasione della Gran Loggia 2003 ("Diritto alla felicità" - Rimini, 4-5-6- aprile). Altri contributi dedicati al tema del "Diritto alla felicità" saranno pubblicati nel prossimo numero della rivista.



HIRAM, 2/2003

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

Comitato Direttivo: Gustavo Raffi, Antonio Panaino, Morris Ghezzi, Giuseppe Schiavone, Vinicio Serino, Claudio Bonvecchio, Gianfranco De Santis

Comitato Scientifico:

Presidente: Orazio Catarisini (Univ. di Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Enrico Bruschini (Accademia Romana) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Silvio Calzolari (Univ. di Bologna) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Ernesto D'Ippolito (Giurista) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archivio del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Panaiotis Kantzas (Psicoanalista) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Giovanni Morandi (Giornalista) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo Paredi (Saggista) - Bent Parodi (Giornalista) - Claudio Pietroletti (Medico dello sport) - Italo Piva (Univ. di Siena) - Gianni Puglisi (IULM) - Mauro Reginato (Univ. di Torino) - Giancarlo Rinaldi (Istituto Orientale di Napoli) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio Saporetto (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Seri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatra) - Gianni Tibaldi (Univ. di Padova f.r.) - Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni:

Giuseppe Cognetti (Univ. di Siena) - Domenico A. Conci (Univ. di Siena) - Fulvio Conti (Univ. di Firenze) - Carlo Cresti (Univ. di Firenze) - Michele C. Del Re (Univ. di Camerino) - Rosario Esposito (Saggista) - Roberto Fondi (Univ. di Siena) - Giorgio Galli (Univ. di Milano) - Umberto Gori (Univ. di Firenze) - Giorgio Israel (Giornalista) - Ida Li Vigni (Saggista) - Michele Marsonet (Univ. di Genova) - Aldo A. Mola (Univ. di Milano) - Paolo A. Rossi (Univ. di Genova) - Marina Maymone Siniscalchi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Enrica Tedeschi (Univ. di Roma "La Sapienza")

Corrispondenti esteri:

John Hamil (Inghilterra) - August C.'T. Hart (Olanda) - Claudiu Ionescu (Romania) - Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca) - Rudolph Pohl (Austria) - Orazio Shaub (Svizzera) - Wilem Van Der Heen (Olanda) - Tamas's Vida (Ungheria) - Friedrich von Botticher (Germania)

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Bartolini, Giovanni Cecconi, Guido D'Andrea, Ottavio Gallego, Gonario Guaitini

Comitato dei Garantiti: Giuseppe Capruzzi, Massimo Della Campa, Angelo Scrimieri, Pier Luigi Tenti

Art director e impaginazione: Sara Circassia

Stampa: Media Print s.r.l. - Via Empolitana, Km. 6.400 - Castel Madama (Roma)

Direzione - Redazione: HIRAM - Grande Oriente d'Italia - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - Tel. 06-5899344 fax 06-5818096

Direzione editoriale: HIRAM - Via San Gaetano, 18 - 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/94

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Amministratore Unico Mauro Lastraioli - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense

P.Iva 01022371007 - C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

Servizio abbonamenti: Spedizione in Abbonamento Postale 50% - Tasse riscosse

Abbonamenti:

Annuale Italia: (4 numeri) € 20,64 - un fascicolo € 5,16 - numero arretrato: € 10,32

Annuale Estero: (4 numeri) € 41,30 - numero arretrato: € 13,00

La sottoscrizione in una unica soluzione di più di 500 abbonamenti Italia è di € 5,94 per ciascun abbonamento annuale

Per abbonarsi: Bollettino di versamento intestato a Soc. Erasmo s.r.l. - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense - c/c postale n. 32121006

Spazi pubblicitari: costo di una pagina intera b/n: € 500.

HIRAM viene diffusa in Internet sul sito del Grande Oriente d'Italia: www.grandeoriente.it

E-mail della redazione: rivistahiram@grandeoriente.it

Il diritto alla felicità

Allocuzione pubblica del Gran Maestro del G.O.I.*

di **Gustavo Raffi**
Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

In this speech delivered at the Gran Lodge of Rimini (4 April 2003) the Grand Master Gustavo Raffi emphasizes the significant effect of the new trends assumed by Italian Freemasonry. In particular, if on the one hand the Craft as an esoteric community can and must perform its ritual life, improving the inner process of perfection of any single freemason, on the other hand it has nothing to do with secret associations and operates at the light of modern society with all its stimulating contribution to the construction of a better world in which freedom, tolerance and happiness can be the most important rights and values. In present times, the difficult international situation compels Freemasonry to pay a deep reflection on the contradictions of contemporary society offering and suggesting new tools of peace and mutual respect.

Gentili Autorità presenti,
Signore e Signori,
Carissimi Fratelli,

morale prodotta dalla maestranza nel corso dei suoi architettonici Lavori spirituali di quest'anno.

Nel segno di una Massoneria che continuamente si rinnova, il Grande Oriente d'Italia, anche questo anno, per la quarta volta consecutiva, apre le porte del suo Tempio, interrompe i normali Lavori rituali, per accogliere un pubblico sempre più numeroso di cittadini ai quali proporre, attraverso l'allocuzione del Gran Maestro, il frutto della riflessione etico-

Amiche ed Amici carissimi, vi rivolgo, a nome di tutti i membri del Grande Oriente d'Italia, il più caloroso benvenuto.

La vostra presenza, così numerosa e forse un po' stupita, soprattutto per chi si trovi per la prima volta a varcare la soglia di un Tempio massonico, è per noi motivo di grandissima gioia. Essa infatti testimonia la realizzazione di diversi eventi

* Discorso tenuto in occasione dell'Apertura del Tempio agli Ospiti ed alle Autorità (Gran Loggia 2003, Palacongressi di Rimini, 4 aprile.

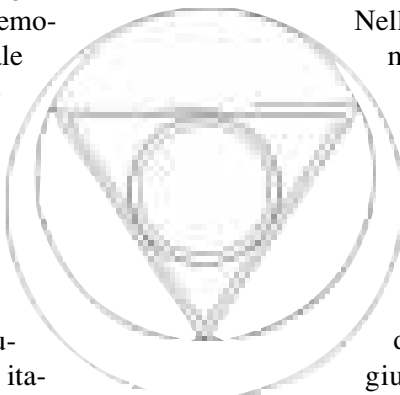


positivi: in primo luogo che il Grande Oriente d'Italia di Palazzo Giustiniani, sentendosi parte viva, integrante e propositiva della società democratica e civile nella quale vive ed opera, si sente chiamato a dialogare pubblicamente con essa. La Gran Loggia è quindi l'occasione più solenne nella quale il Gran Maestro si rivolge alla Nazione, sebbene non sia certamente l'unica. Infatti, in tutte le città italiane la nostra Comunione, da diversi anni, ha dato vita - e ciò avverrà con sempre maggior frequenza - a iniziative di dibattito, di confronto e studio su tutti quei temi che storicamente rientrano nella tradizione culturale della Libera Muratoria Universale.

L'epoca della Massoneria intesa come Istituzione iper-riservata, inaccessibile e segreta, è da tempo svanita e ciò per diverse ragioni.

Innanzitutto, le motivazioni che indussero al massimo della riservatezza o, talora, della segretezza, i padri fondatori della Massoneria europea non hanno più alcun senso al giorno d'oggi. Esse però vanno comprese e collocate nel giusto *milieu* storico dell'epoca. Questi uomini - in pieno '700 - si trovarono infatti ad operare in un contesto di indiscutibile assolutismo politico, nel quale il dialogo libero, interculturale ed interreligioso, tra cattolici, protestanti ed ebrei, tra borghesi, nobili e popolani, che le prime Logge di fatto resero possibile, non solo sarebbe

stato considerato pericoloso, ma di fatto sarebbe stato sanzionato in modo estremamente violento e persecutorio.



Nella moderna società, in un maturo contesto democratico, ove risultano oltremodo saldi i principi fondanti il diritto di associazione e di libero confronto, garantiti dalla carta costituzionale come dagli stessi fondamenti giuridici dell'Unione

Europea, la Massoneria non ha alcuna ragione di essere occulta o segreta, né di coltivare atteggiamenti di aristocratica sfuggevolezza.

Essa rispetta rigorosamente le leggi e ne pretende l'osservanza. L'Autorità Giudiziaria del nostro Paese ha, infatti, archiviato inchieste penali come quella avviata dal Procuratore Cordova, bollandole come infondate; la Corte Europea ha condannato lo Stato italiano a cagione di una legge liberticida della Regione Marche, per aver discriminato i Massoni, inibendo loro l'accesso a cariche pubbliche. La Regione dovrà, giocoforza, uniformarsi alla sentenza se l'Italia vorrà esprimere la sua civiltà giuridica e permanere nel consesso europeo. La Corte di Strasburgo è stata adita anche nei confronti della Regione Friuli che ha emanato altra legge che pregiudica i diritti dei Liberi Muratori.

Noi non ci nascondiamo, né desideriamo operare nell'ombra. Giacché ricerchiamo la luce, è alla luce della società



che intendiamo operare nel pieno rispetto delle regole democratiche. La nostra Istituzione - non lo si dimentichi - è infatti riconoscibile pubblicamente, attraverso le sue sedi, i suoi indirizzi, i suoi organi di stampa, la sua struttura direttiva, nonché attraverso l'azione continua svolta dai suoi membri che operano pubblicamente, anche e soprattutto nella loro qualità massonica, nella società italiana. La tanto millantata riservatezza vale oggi solo per la dimensione esoterico-rituale, che per noi costituisce la chiave essenziale dell'esperienza massonica, ovvero quella che stimola un uomo già maturo a ritornare sui suoi passi per interrogarsi, attraverso l'esperienza iniziatica che da Apprendista lo porta a divenire Maestro, su principi e fondamenti spirituali e filosofici di ordine essenziale per il perfezionamento della sua esistenza umana. Sarà poi questo stesso individuo, messo di fronte ai grandi interrogativi sui quali la Massoneria gli darà occasione di meditare, a darsi, in piena libertà, le risposte finali. Infatti la Massoneria non è una religione né impone o propone comode soluzioni alle quali affidarsi; anzi, piuttosto essa si limita a stimolare la ricerca, mentre lascia la più ampia e piena libertà di interpretazione. Ogni Maestro, quindi, avanza lungo il suo cammino individuale e spirituale sapendo di dover ogni volta fare delle scelte etico-morali secondo coscienza; la libertà del Maestro Massone è cioè la piena e libera espressione della



maturità dello spirito che sa assumersi le proprie responsabilità; egli non esegue ordini né risponde ad una linea univoca di pensiero, ma, nel quadro di una serie di principi basilari, esprime la sua capacità critica e la sua coscienza morale.

Proprio per queste ampie e circostanziate ragioni, il Grande Oriente d'Italia reputa indispensabile che la società italiana possa, con sempre maggior profondità, seguire, conoscere e comprendere

la realtà massonica, la sua storia e le sue finalità, gli scopi ed i progetti che essa coltiva, poiché sarà solo in questo modo che molti pregiudizi e aprioristiche condanne potranno finalmente trovare il loro giusto e inevitabile superamento.

A questo proposito, bisogna nuovamente che si chiariscano alcuni punti in merito alla storica *querelle* tra Massoneria e Chiesa; si tratta di un argomento che preoccupa o incuriosisce molti cittadini e che continuamente ritorna, spesso in modo estremamente improprio, nelle discussioni sulla nostra Istituzione attraverso una serie di banali luoghi comuni.

Il Grande Oriente d'Italia appartiene al circuito delle Massonerie regolari, ovvero quelle Istituzioni latomistiche che operano alla luce del Grande Architetto dell'Universo e che quindi pongono la ricerca di Dio e la centralità dell'uomo come scopo essenziale della propria



ricerca e, conseguentemente, della propria esistenza. I Massoni quindi non possono affatto essere atei, né risultano deisti per elezione; moltissimi di loro invece appartengono alle religioni più diffuse nel Paese; ovvero, entrando in una Loggia, vi troverete cattolici, protestanti, ebrei ed anche musulmani,

senza peraltro escludere ulteriori minoranze religiose che per ora nel nostro Paese costituiscono solo una percentuale minore. I riti e le celebrazioni massoniche inoltre traggono storicamente origine da una tradizione esoterica e spirituale strettamente legata, anzi per essere precisi “radicata” nel Cristianesimo e nella Chiesa di Roma, così come è testimoniato dalle prime Logge stuartiste, ossia quelle Logge che, operando in Gran Bretagna sotto la protezione dell’allora cattolico sovrano Stuart, prevedevano il giuramento di fedeltà a Cristo ed alla Santa Romana Chiesa. Basterà inoltre rammentare la presenza in Massoneria di figure cristianissime come Joseph de Maistre al fianco di personaggi come Voltaire per far comprendere la complessità dell’universalismo massonico, ma anche la sua assoluta estraneità ad ogni filone culturale anti-cristiano o anti-cattolico.

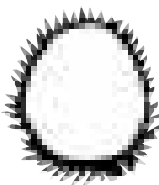
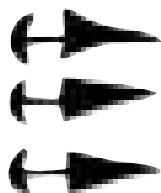
Furono vicende prettamente politiche, legate al ruolo della Chiesa come Stato assoluto, in un contesto dove però tutti gli stati erano assoluti, che suscitarono nell’Istituzione ecclesiastica una notevole e sempre più profonda preoccupazione

verso la diffusione di una comunione universalistica che univa, in modo politicamente incontrollabile e riservato, uomini di fedi, nazioni e ceti diversi. Il processo che di fatto ha portato la stessa Chiesa a contrastare l’unità nazionale, le sue posizioni - oggi superate - contro il

modernismo, il socialismo, le dottrine sindacali e tante altre conquiste della moderna società e che fanno parte oggi della stessa cultura del mondo cattolico e cristiano, purtroppo coinvolsero

anche la Massoneria, soprattutto quella italiana, che si trovava ad operare in uno stesso territorio con scopi e finalità storicamente contrastanti.

Ciò ha finito col polarizzare lo scontro attraverso diversi periodi della storia del nostro Paese, senza mai portare ad un vero confronto, anche se oggi per parte nostra non ci sono motivi aprioristici di rivalità o di prevenzione. Noi abbiamo rispetto profondo per tutte le fedi, in particolare per quella più praticata nel nostro Paese; d’altra parte chiediamo rispetto e troviamo molto curioso che in diversi casi, ancora oggi, alcune autorità ecclesiastiche, dimentiche dell’invito ad un confronto aperto e tollerante anche con gli atei, secondo il dettame del Concilio Vaticano II, rifiutino qualsiasi forma di dialogo costruttivo con la Massoneria, Istituzione che, come si è già detto, pone Dio ed Uomo al centro della sua ricerca. Se ciò non ci preoccupa oltremodo, reputiamo comunque che tale situazione sia dannosa e inutile, perché la moderna





civiltà deve fondarsi sul dialogo, ed il dialogo ha senso solo se avviene tra punti di vista diversi, ovvero tra interlocutori, e non tra soggetti, tra i quali l'uno deve porsi come subalterno all'altro.

Abbiamo già rimarcato come la moderna Massoneria non possa vivere sugli allori di un passato prestigioso, ma abbia un compito storico: quello di favorire, attraverso la sua educazione continua al dialogo, alla tolleranza ed alla fratellanza, la costruzione di processi di crescita e maturazione della cultura democratica e dei principi contenuti nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Per questa stessa ragione il Grande Oriente d'Italia, senza rinunciare al suo magistero esoterico e spirituale, non si sente estraneo alla drammaticità della crisi politico-militare attuale.

Per quanto sia vietato - come è ben noto - alla Massoneria di entrare nel merito specifico di questioni strettamente politiche e religiose, giacché un impegno in tal senso verrebbe a rompere quella che noi chiamiamo la "catena d'unione", snaturando la funzione di una Istituzione di carattere spirituale, essa non è però neppure estranea alle sofferenze di una parte dell'umanità ed alle contraddizioni presenti nel mondo attuale. Insomma la Massoneria, anche se estranea alla politica intesa come luogo di confronto di par-

titi, forze ed interessi diversi, dinanzi al dolore umano, alla sofferenza dei popoli e delle genti non può nascondersi dietro il grembiule invocando una sua

opportunistica superiorità e sospendere ogni giudizio. Su diversi temi, infatti, la Massoneria, se si guarda bene alle sue fondamenta, alle sue ragioni storiche ed ideali, non è, né potrebbe essere, neutrale o pilatesca.

Ma cercheremo di essere più chiari.

Oggi appare indubbio che lo scenario bellico non si risolverà con la distruzione di un dittatore. L'evento tragico delle Torri Gemelle di fatto ci presenta un fenomeno drammaticamente nuovo: la globalizzazione della guerra, ove la distinzione tra spazio interno, bonificato, dove non esistono nemici ma solo criminali, e spazio esterno, dove si trovano invece solo "nemici giusti" (il cosiddetto *iustus hostis* ben noto alla politologia del passato). L'incomprensione di tale mutamento epocale nella storia dell'umanità potrebbe essere drammatica perché, in un tale contesto, ciò che è locale potrebbe deflagrare in uno scenario globale, così come una crisi globale potrebbe trovare proprio in una frattura locale il punto dove globalizzarsi. Il rischio legato ai processi di ciò che è già stato definito "glocalizzazione" merita attenzione e non è risolvibile in





termini tradizionalmente geopolitici di conquista di spazi fisici.

Se allora la Massoneria non ha gli strumenti per poter districare la drammaticità di tale contesto, essa può e deve stimolare la riflessione e focalizzare l'attenzione delle Istituzioni e della società su alcuni punti imprescindibili.

Il problema, per noi Massoni, resta infatti quello della difesa della libertà e della felicità, diritti che devono essere garantiti a tutta l'umanità e non ad una parte soltanto. Da questo punto di vista, lo sforzo mondiale della Massoneria universale deve rivolgersi alla realizzazione piena delle prerogative proprie di quelle Istituzioni internazionali che, come l'O.N.U. - erede della Società delle Nazioni, ideata dai Liberi Muratori - possono e devono rappresentare il luogo di mediazione delle controversie internazionali e di affermazione dei valori fondamentali della Carta delle Nazioni Unite, tra i quali spiccano i diritti primari e il valore della persona umana; l'eguaglianza tra gli Stati, grandi o piccoli; la giustizia e il rispetto degli obblighi derivanti dai trattati e dalle altre fonti di diritto internazionale; il mantenimento della pace e della sicurezza internazionali; il divieto dell'uso della forza; la promozione del progresso economico e sociale di tutti i popoli. Sennonché l'O.N.U. è attualmente in crisi, paralizzata non solo da un anacronistico diritto di veto, attribuito ai singoli membri permanenti del Consiglio di Sicurezza - anoma-

lia politica che ne inibisce il buon funzionamento - ma soprattutto dalla carenza di quei poteri e strumenti che possono farle assumere un ruolo attivo e funzionale al perseguimento e alla realizzazione in concreto dei grandi principi e valori che

la stessa Carta delle Nazioni Unite afferma. Il diritto internazionale e

l'O.N.U. non possono essere,

infatti, modellati sulla presunzione utopica che si possa prescindere dal

fatto che gli Stati siano o meno coerenti nella loro azione con i

principi fondanti dell'Ente e che

rispettino, in particolare, i diritti umani. Il diritto internazionale e

l'O.N.U. - come è stato ben sottolineato da un acuto osservatore come Piero

Ostellino - devono essere il crocevia tra etica e potere, la sede, cioè, di regole

certe e di Istituzioni forti, in quanto l'aspirazione alla pace di per sé, senza il

supporto di Istituzioni internazionali adeguate, non realizza un ordine mondiale

stabile e tanto meno le condizioni di una "pace possibile". La pace, invero, deve

essere configurata non solo come assenza di guerre, ma come processo di eliminazione delle cause di conflitto. Solo così

nessuna Potenza potrà agire autonomamente per tutelare quelli che ritiene i propri

interessi nazionali o quelli umanitari, minacciati ad esempio dal terrorismo

internazionale, invocando i principi sanciti dalla Carta dell'O.N.U. e denunziando,

al contempo, l'incapacità decisionale e operativa delle Nazioni Unite.

D'altro canto, noi Massoni, in tutti i





Paesi in cui siamo presenti, crediamo di avere il compito di rammentare ai nostri governanti l'importanza centrale della costruzione di processi effettivamente democratici anche e soprattutto in quelle società di gran lunga più arretrate delle nostre.

Si tratta pertanto di interrogarsi sulla legittimità del ricorso, nel nuovo quadro della globalizzazione, ad aristocrazie locali, di sovente ottuse e intolleranti, purché disponibili a garantire un vantaggio all'Occidente, con il rischio di vedere dei nuovi *rais* che, dopo essere stati armati e addestrati, si ribellano e perseguono scopi di eversione mondiale.

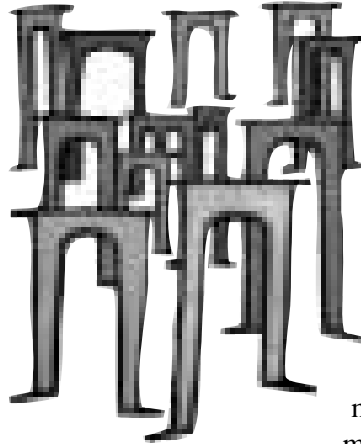
Il caso dei talebani è tristemente noto; purtroppo l'attuale situazione in Afghanistan non sembra aver visto ancora il ripristino di una democrazia accettabile, né l'applicazione dei principi della Carta dei diritti dell'uomo o della parità tra i sessi, mentre il conseguimento di tali conquiste resta un obbligo etico-morale imprescindibile, tanto importante quanto la sconfitta del terrorismo internazionale. Di fatto dobbiamo comprendere che la politica mondiale non ci sconterà più nulla. Un dittatore od una fazione opportunisticamente messa al potere oggi, potrebbe essere una disgrazia domani. I semi della pace vanno gettati da subito, senza surrogati o peggio attraverso nuove forme di ingiustizia.

Nel processo di globalizzazione, e comunque in un contesto in cui l'opinio-

ne pubblica non appare completamente manipolabile e che di fatto potrebbe rivelarsi il vero arbitro di tante situazioni, la centralità etica dei diritti umani sembra assumere una funzione imprevista e forse,

in un breve futuro, significativamente determinante. Le strategie del governo del mondo non possono operare in modo da moltiplicare le crisi, rimediando alle difficoltà dell'oggi con risultati incontrollabili in futuro. Non stiamo parlando segnatamente della guerra in

Iraq, che è solo uno dei 47 conflitti bellici in corso, oppure della crisi curda, argomenti la cui analisi e soprattutto il cui giudizio finirebbero col fuoriuscire dai limiti e dai compiti di questa Istituzione, ma del fatto che il diritto di combattere e di violare la sovranità altrui o è fondato proprio sul "diritto", e questo diritto non può prescindere da un progetto di estensione della democrazia e dei valori di rispetto, tolleranza, eguaglianza sociale, religiosa ed economica, altrimenti tale azione corre il rischio di risultare nel tempo poco credibile o, ancora, anche qualora fosse stata concepita in assoluta buona fede, di risultare nei fatti alquanto controproducente. Gli Stati più potenti sono oggi chiamati invece ad assumere la loro piena responsabilità nella tutela dell'Umanità, senza perciò sottrarsi né



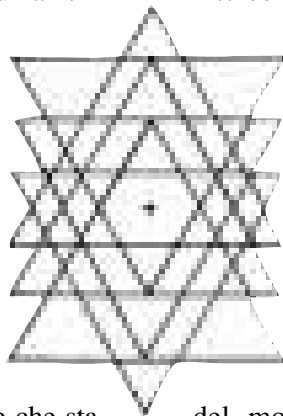


agli organismi di controllo, né ai protocolli generali che regolano l'applicazione (e impongono le eventuali sanzioni in caso di violazione) dei diritti umani.

La Massoneria in ogni caso deve sottolineare con tutti i suoi mezzi la fondatezza del diritto internazionale ed il riconoscimento dei principi etici generali ai quali richiamare l'azione degli Stati. E' solo attraverso una globalizzazione dei diritti e delle risorse che si può forse interrompere il circuito di morte e distruzione che sta radicalizzando identità etno-religiose in uno scontro che non è affatto di civiltà, ma che tale viene presentato in modo da semplificare lo scenario in un becero e fazioso dualismo, in cui tutto ciò che differisce dall'Occidente viene criminalizzato o ridotto ad alterità impossibile.

Lo stesso discorso vale per il mondo islamico, che non può affatto essere associato alle sue manifestazioni più intolleranti e distruttive, maturate attraverso il fondamentalismo religioso. La Massoneria deve invece ricordare l'alto contributo dell'Oriente ed anche dell'Islam alla cultura occidentale, attraverso la trasmissione delle scienze, sia matematico-filosofiche che esoterico-spirituali. Allo stesso modo non possiamo ignorare il fatto che il mondo islamico abbia prodotto, in epoca antica, associazioni come quella dei Qarmati che, fondata su corporazioni di mestiere come la Massoneria operativa, impartiva contenu-

ti di ordine sociale, professionale e soprattutto iniziatico, risultando non solo capace di assumere un'articolazione interconfessionale, mediante il coinvolgimento diretto di cristiani, ebrei, mazdei ed altri, ma addirittura di farsi portatrice di un messaggio di libertà individuale e di superamento della stessa legge formale dell'Islam. Anche queste confraternite saranno perseguitate, punite, sorvegliate a causa della loro libertà spirituale.



Come un grande specialista del mondo islamico ha giustamente rimarcato (Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris 1971): "l'interconfessionalismo di queste corporazioni demarca qui la differenza fondamentale con quelle contemporanee dell'Occidente. Ciò ci rammenta che l'Oriente è sinonimo di cosmopolitismo, d'apertura, di mescolamento e di sincretismo", soprattutto alla luce dell'interculturalità tentata da questi movimenti. Tale realtà ci induce a riflettere sulla radicale incapacità delle società non occidentali di costruire processi culturali simili ai nostri, quando storicamente sono già state in grado di anticiparli, anche se talora non di mantenerli saldamente in vita.

E' opportuno puntualizzare, segnatamente riguardo alla guerra in atto, che le recenti posizioni della Chiesa, che esprime un altissimo magistero di carattere morale, hanno peraltro l'indubbio merito di smentire, anche presso molti ambienti del mondo arabo e islamico in generale,



ogni facile schematismo che veda dualisticamente contrapposti Occidente cristiano a Oriente islamico, e di ciò non possiamo che rallegrarci, al di là delle diverse posizioni politiche assunte dai singoli all'interno o all'esterno della nostra Istituzione.

L'incapacità del mondo occidentale di essere stato e di essere almeno oggi veramente portatore di democrazia e di diritti nei Paesi del mondo afro-asiatico resta una responsabilità storica alla quale bisognerà dare risposte equilibrate, anche se precise. Innanzitutto riteniamo che sia indispensabile, in un quadro di rafforzamento degli istituti internazionali di riferimento, insistere sul concetto di tutela dell'Umanità. Tale tutela non vale solo per il "Sud del mondo", per coloro che sono esclusi dai diritti politici, economici e spirituali, ma anche per noi, che viviamo in una delle zone più privilegiate del globo. Da questo punto di vista non possiamo dimenticarci che, in un contesto in cui il mercato globale si è imposto nella sua indifferente operatività, privo di qualsiasi richiamo a valori altri, come una sorta di nuovo *bellum omnium contra omnes*, il rischio che alla riduzione ad oggetto privo di diritto di interi popoli si aggiunga la natura stessa, che dovrebbe essere la ricchezza di tali genti ma anche la nostra, non è affatto vago.

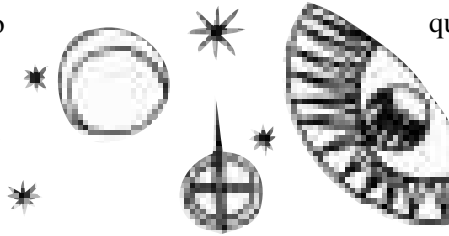
Non facciamo soltanto riferimento alle principali fonti di ricchezza e benessere (petrolio, metano, diamanti, uranio, oro,

ecc.), ma a quelle essenziali per la sopravvivenza: prima di tutto l'acqua, per la quale già oggi si rischiano continuamente conflitti, al momento forse minori, ma che sono destinati a far deflagrare guerre nei prossimi 20-50 anni e che sono

altrettanto essenziali di quelli in atto. Può la Massoneria farsi portatrice nella società civile del principio che la tutela del diritto all'acqua è per molti

popoli identica a quella della felicità; che a dispetto del mercato globale, ci sono delle risorse che non possono essere mercanteggiate come le altre, ma solo globalizzate, nel senso di rese fruibili a tutti, in particolare ai più poveri.

Altre ricchezze sono invece frutto dell'evoluzione scientifica e della ricerca; è quindi giocoforza che esse si concentrino nelle mani di pochi Stati e di ristretti gruppi economici. Noi riteniamo che, pur nella legittimità del rientro degli investimenti delle imprese impegnate nei settori più avanzati delle scienze, vi siano da introdurre alcuni correttivi mondiali che, per esempio, garantiscano l'uso delle medicine e l'accesso a cure più avanzate anche per tutti quei Paesi che sono nell'impossibilità di affrontarle *in solido*. Pensiamo al grande flagello dell'Aids che in alcuni Paesi africani colpisce l'80% della popolazione e pare inarrestabile. Crediamo che gli Stati più maturi ed eticamente più avanzati debbano trovare





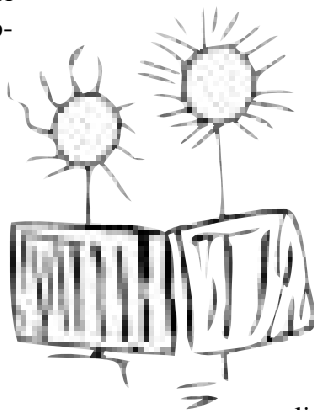
degli strumenti di intervento, quali per esempio l'introduzione di *royalties* sulle risorse petrolifere da investirsi a favore di un fondo di raccolta di medicine, al fine di mantenere un livello di intervento in cui le ragioni del profitto non offendano quelle dello spirito, della coscienza e infine anche dell'intelligenza. Infatti la ricerca continua dei risultati a scapito della giustizia, sia essa offesa direttamente attraverso il corpo di quei popoli vittime della sotto-alimentazione, oppure attraverso l'abuso delle risorse naturali del globo, soggiace ad una logica inaccettabile, non solo egoistica, ma ottusa, perché nega la stessa pensabilità di un futuro migliore, attizza gli odi e fomenta la guerra, sia essa combattuta o guerreggiata.

Parlare allora di "diritto alla felicità" proprio in questi giorni vuol dire, anche se forse il tema potrebbe apparentemente stonare, parlare della responsabilità dell'uomo e della civiltà di fronte alla barbarie dell'irrazionale. La ricerca del bene, platonicamente inteso, non è infatti un tema pubblicitario del *marketing* massonico, ma un compito, se volete, istituzionale della nostra Comunione. Il bene infatti dovrebbe rappresentare per i Massoni proprio il fine ultimo, forse irraggiungibile, della loro opera: quello per cui, come dicono i nostri Rituali, si scavano profonde cavità al vizio, mentre si cerca di operare per il bene ed il pro-

gresso dell'Umanità. Sarà allora chiaro a tutti che, in questa Gran Loggia, non si voleva parlare di edonismo, né di un pacioso e opulento benessere, scambiato per felicità. Abbiamo piuttosto lanciato una sfida nella speranza di raccogliere e aggregare intelligenze e sensibilità intorno al tema del diritto a quella felicità possibile, ma per molti negata, sia nella ricca Europa, sia in altre parti meno fortunate del mondo.

La nostra attenzione è storicamente stata rivolta sia agli aspetti materiali del degrado della vita umana, sempre più manifesti attraverso le nuove forme di povertà diffuse anche nel ricco Occidente e nel nostro Paese, sia a quelli di ordine spirituale, visibili nel progressivo distacco dall'impegno civile e dalla solidarietà che il possesso di una pseudo-felicità materiale propone. La costruzione di una società giusta, democratica, civile, rispettosa delle diversità ed allo stesso tempo sicura per tutti, ci sembra quindi un passo fondamentale per costruire il diritto alla felicità che, anche quando può essere egoisticamente soddisfatto, non lascia mai del tutto serena la coscienza di chi ha occhi per vedere l'ingiusta sofferenza altrui.

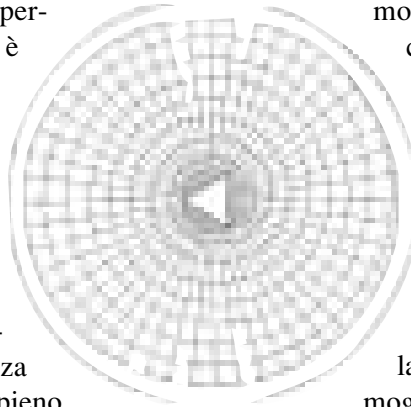
In questo contesto vogliamo ribadire che tale felicità richiede strumenti continui, non solo attraverso la costante sorveglianza delle risorse naturali ed ecologiche del Paese, ma anche e soprattutto attraverso il ruolo civile ed educativo





che svolge tutta la macchina scolastica, dall'asilo all'università. Non si può, mentre ci avviamo alla conclusione, affrontare il tema della riforma scolastica in Italia, anche perché tale materia non è oggetto di una sorta di pronunciamento, inevitabilmente politico e quindi illegittimo, del Gran Maestro. Si vuole piuttosto ritornare su un principio sul quale la nostra Comunione eserciterà sempre la sua vigilanza etico-morale: quello del pieno rispetto e del doveroso riconoscimento della scuola pubblica, le cui sorti ci preoccupano, in particolare dinanzi ad un ampliamento dei vantaggi nel settore privato, fatto che in Italia, data la situazione oggettiva, significa in altissima percentuale una scelta a favore delle scuole confessionali.

Noi continuiamo a credere che la scuola pubblica sia la scuola del confronto e che essa costituisca il laboratorio vero nel quale la futura società interculturale e multietnica troverà le sue radici. E' ovvio che se i professori e gli insegnanti in genere, gli educatori, i servizi scolastici, avranno a disposizione, risorse limitate, ben difficilmente tale offerta pubblica sarà di qualità e quindi potrà offrire veramente le reali condizioni per una formazione alta, nella quale dare pari opportunità a privilegiati e meno privilegiati, senza cioè creare ghetti etno-religiosi ed economico-politici. Se il diritto ad un'e-



ducazione diversa, quindi altra, rispetto a quella offerta dallo Stato, deve certamente essere garantito come la Costituzione già permette, non comprendiamo però perché proprio coloro che vogliono testimoniare la loro fede e verità profonde non intendano farlo con gli altri, anzi offrendo proprio a quegli altri la testimonianza dei propri valori, in modo tale che la luce non resti sotto il moggio, ma piuttosto preferiscano garantirsi un territorio "liberato", come se lo Stato italiano fosse occupato da chissà quali nemici delle religioni. Ma forse una cosa è il Vangelo ed altro è il desiderio di trincerarsi in un territorio esclusivo, anche se, proprio nella scuola dello Stato, quindi paradossalmente quella "non libera", resta il cittadino a dover dichiarare di non voler usufruire dell'insegnamento della religione, e non il contrario.

Come però abbiamo già anticipato, tali riflessioni non sono un'invettiva aprioristica contro il mondo cattolico. Noi protesteremo contro qualsiasi religione o parte della società che, in qualche aspetto, volesse minare la laicità dello Stato o i suoi principi fondamentali: una protesta civile, aperta al confronto, e non sguaiata invettiva, costume da cui rifuggiamo. Volevamo solo insistere sul fatto che la globalizzazione e la sua complessità ci impongono scuole e strutture di ricerca di



altissima qualità e quindi richiedono investimenti all'altezza degli altri Paesi europei, investimenti per i giovani e quindi per il futuro dell'Italia. Una società incapace di generare una cultura di rispetto, tolleranza, ma anche tale da inibire il più elevato accesso alla conoscenza anche alle categorie più deboli, si incammina su una strada pericolosa, certamente lontana dal nostro ideale di felicità, di giustizia ed equilibrio sociale.

Gentili Autorità,
Signore e Signori,
Carissimi Fratelli,

una riflessione sulla felicità, in un momento di così grande ansia e angoscia per il futuro del mondo, proiettato oramai in uno scenario geopolitico tra i più difficili ed infausti che si sarebbero potuti immaginare quale *incipit* del XXI secolo, correrebbe perlomeno il rischio di sembrare una provocazione o, tutt'al più, un atto di dissennata noncuranza rispetto al dolore presente. In verità, la prospettiva della felicità risulta proprio uno di quei temi essenziali che non si dovrebbe mai lasciar soffocare dal dolore, proprio perché è necessario che i momenti difficili che sono già venuti e che verranno ancora possano essere affrontati con l'animo amorevole di chi lotta per costruire e sanare e non con il fine limitato e mortificante di colui che cerca solo di vendicare un torto subito.

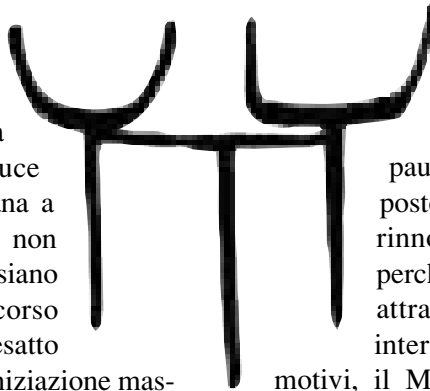
A questo proposito vorrei rammentare come la stessa Massoneria sia una scuola iniziatica che cerca di educare i suoi membri ad affrontare la morte ed il dolore, ma che al contempo non ha mai fatto della morte un'apologia; al contrario, la necessità di affrontare la morte iniziatica diviene non solo un mezzo che dovrebbe preparare l'uomo a saper fronteggiare quella fisica, ma una occasione di riflessione profonda in vista di una auto-costruzione e strutturazione psicologica attraverso la quale raggiungere (o almeno aspirare) ad un equilibrio sempre più alto.

Non intendo però, nel corso dell'odierna giornata, limitare queste mie riflessioni ad un ambito segnatamente circoscritto ai temi di stringente attualità, come molti forse si aspetterebbero. Un Gran Maestro, infatti, dovrebbe cercare, quando possibile, di ricondurre la riflessione in un contesto che non rincorra semplicemente i fatti, ma che si proponga come stimolo per considerazioni ancor più profonde, grazie alla quali ritornare poi nel presente con un arricchimento interiore. Se allora la felicità non equivale al piacere, anzi talvolta sappiamo che la felicità del saggio, dell'Iniziato, può comportare una deliberata rinuncia a ciò che la massa considera mero piacere, ciò significa che lo stato di felicità è soprattutto una dimensione dello spirito, in senso prettamente filosofico.





Una condizione di saggezza e di equilibrio interiore che ci permette di affrontare la vita con tutte le sue traversie. Chi coltiva solo il piacere, quando si trova dinanzi al dolore, alla morte, alla sofferenza, resta sconvolto, incapace di riflettere, senza strumenti, poiché nel corso della sua vita non ha cercato di arricchire il suo spirito, la sua coscienza di valori, di principi, di sentimenti. Una felicità limitata al piacere riduce infatti la complessità umana a macchina da consumo e non conosce valori che non siano mercificabili. Un percorso come questo è di fatto l'esatto opposto di tutto ciò che l'iniziazione massonica cerca di proporre attraverso le forme, talora drammatiche, della sua ritualità. Infatti, la presenza del dolore, della morte e della sofferenza è qualcosa dinanzi alla quale nessun essere umano può sottrarsi. Chi più chi meno, tutti siamo condannati nel corso del nostro cammino terreno a fronteggiare il dolore. Ignorare ciò e pensare che la felicità sia girare la testa dall'altra parte e ubriacarci di piaceri è solo stoltezza che si finisce col pagare sotto varie forme; e ciò risulta purtroppo vero sia sul piano dell'esperienza personale sia su quello della situazione generale dell'Umanità, se è vero che il mercato non ha cuore e assimila la felicità alla disponibilità di mezzi, ovviamente solo per una minoranza. La felicità dell'Iniziato è altresì un fine mai raggiunto che si costruisce di giorno in giorno



mediante un'autoeducazione permanente dei propri sentimenti, del proprio riflettere, del proprio saper affrontare la realtà e saper godere delle sue bellezze. L'Iniziato non è infatti un triste pensatore che si è rinchiuso in una torre d'avorio o in una caverna, ma un uomo che sa vivere nella società, capace di portare sempre una voce di speranza e di ragionevolezza; un uomo che non ha paura di affrontare le sfide poste da un mondo che si rinnova continuamente, perché ad esse si prepara attraverso una disciplina interiore. Per tutti questi motivi, il Massone è, o dovrebbe essere, uomo capace anche e soprattutto di cogliere le straordinarie opportunità di gioia e felicità che la vita sa offrire; siccome conosce il dolore, sa apprezzare ed esaltare anche ciò che è bello, saggio e gioioso, esattamente come i nostri Rituali recitano in diverse occasioni.

In una celebre epistola, Orazio (*Epistulae* I, 11 v.27) saggiamente ammoniva: *coelum non animum mutant qui trans mare currunt*, "non mutano il loro animo, ma solo il cielo (sopra la loro testa) coloro che attraversano il mare". Il poeta intendeva, con questo splendido esametro, sottolineare come non si possa, allora come oggi, sfuggire a se stessi e come la felicità e la serenità d'animo fossero e siano ancora un tesoro interiore e non un privilegio acquisibile grazie soltanto ad un viaggio oltremare.



Noi pensiamo che l'esperienza iniziatica possa invece offrire alcune chiavi per una costruzione della felicità, o almeno di una sua componente soggettiva che però concorre ad un perfezionamento generale, nel senso che a ciascuno viene data la possibilità di affrontare in forma simbolica i grandi travagli della vita, affinché vi mediti sopra e costruisca e rafforzi il suo spirito. Allo stesso modo coltiviamo, attraverso la difesa di valori come la libertà, la fratellanza e l'eguaglianza, una cultura che ha il suo centro pulsante nell'emancipazione e nell'affrancamento dell'umanità dall'ingiustizia e dalle tenebre del dolore.

La luce che il Massone cerca e dovrebbe trovare nel Tempio, e di cui aveva avuto oggi solo una certa vaga contezza, va portata all'esterno, attraverso un'azione non solo di solidarietà, ma attraverso una cultura della felicità, intesa come *eudaimonia*, come gioia e saggezza ispirate e quindi giammai come egoistica esaltazione del piacere e del benessere di pochi, né come privilegio di una ristretta cerchia indifferente al dolore degli altri: ciò affinché trionfino il bene e la ragione, che non sono altro che la manifestazione sublime del divino fattore, il Grande Architetto dell'Universo.



La felicità nelle *Dichiarazioni* delle rivoluzioni moderne

di **Gian Mario Cazzaniga**
Università di Pisa

The XVIIIth-century debate concerning happiness goes back to the classical thought fluctuating between considering plesure and/or virtue as the foundation of happiness. While in the ancient thought this very debate is discussed within a superior cosmic order where also the human nature and all its possible manifestations find a place, in the modern way of thinking society looks only like a result of human will. This has brought to consider documents like Declarations and Constitutions as the invention of a new social order in which freedom, equality and the consequent possibility of realizing happiness were secured for all. At this point, the America's and the Occidental Europe's way of considering happiness tend to separate: in American culture the main target is reaching a personal happiness, while in the French one is reaching a public happiness. It's a never ending debate which finds nowadays its new expressions in the choice between a national Welfare State and a new global order based on the free market.

Se leggiamo *L'idea di felicità nel Settecento (L'idée de bonheur au XVIII^e siècle)* di Robert Mauzi, che costituisce uno dei testi di riferimento sulla questione, vediamo che la felicità è uno degli argomenti più dibattuti da letterati e filosofi del tempo, il che gli ha permesso di scrivere senza troppe ripetizioni più di settecento pagine sull'argomento. Ma se leggiamo le due grandi *Dichiarazioni* delle rivoluzioni americana e francese, la *Dichiarazione di Indipendenza* del 1776 e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 vediamo che grande

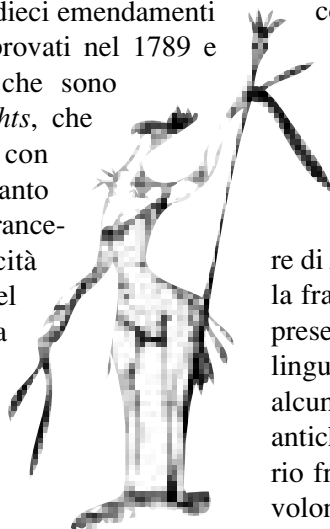
spazio per la felicità non sembra esserci. La *Dichiarazione di Indipendenza* ne parla all'inizio, mettendola fra i diritti fondamentali:

Noi riteniamo che queste verità siano di per sè evidenti, che tutti gli uomini sono stati creati eguali e che sono dotati dal loro Creatore di certi inalienabili diritti fra i quali quelli alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità (the pursuit of Happiness).

Si tratta di una dichiarazione impegnativa, però poi il testo non ritorna più sulla questione, né se ne parla nella



Costituzione del 1787 né alla felicità si allude mai nei primi dieci emendamenti alla *Costituzione* approvati nel 1789 e ratificati nel 1791, che sono chiamati *Bill of Rights*, che potremmo tradurre con *Carta dei Diritti*. Quanto alla *Dichiarazione* francese dell'89, di felicità non si parla mai nel testo né se ne parla nella *Costituzione* del 1791. Se dunque dovessi fermarmi al testo letterale delle *Dichiarazioni*, non avrei molto da dire.



In realtà la questione della felicità è anche troppo presente nei dibattiti che precedono le due *Dichiarazioni*, che ispirano tuttora gli ordinamenti politici delle società occidentali moderne. Per parlare di felicità non troppo genericamente, si tratta allora di chiarire che cosa si debba intendere per *Dichiarazioni* e, in rapporto ad esse, quale sia il significato di *Costituzione*, quindi si tratta di chiarire quali siano i significati di felicità nel Settecento, da cui l'uso diverso che ne viene fatto nel dibattito filosofico e giuridico che preparò le *Dichiarazioni*, ed infine quale rapporto vi sia fra il dibattito di allora e quello del tempo nostro. Il pericolo, a questo punto, non è di avere poco da dire ma di averne troppo.

Per *Dichiarazione* si intende, a partire dal Medio Evo, un testo ufficiale espresso in forma solenne in cui i rappresentanti di un paese, nella forma tradizionale della

rappresentanza, si appellano al potere costituito, che di solito è il Sovrano, e si richiamano contemporaneamente a Dio per affermare alcune rivendicazioni che vengono giustificate per una loro origine antica e per diritto di natura.

In altri termini possiamo parlare di *Dichiarazioni* quando il potere oscilla fra il Sovrano e Dio, pur avendo i rappresentanti del popolo alcuni diritti, nel linguaggio medievale diremmo meglio alcune libertà, diritti che si pretendono antichi e derivati sia da un patto originario fra Sovrano e popolo, sia dalla stessa volontà di Dio che si esprime come legge e dunque diritto di natura. Naturalmente quando parliamo di popolo e di suoi rappresentanti non parliamo di tutti gli esseri umani residenti su un determinato territorio ma di una parte minoritaria di essi che risulta o pretende essere la sola detentrica di diritti. Insomma le *Dichiarazioni* non contemplano la sovranità popolare, che è invece il fondamento delle *Costituzioni* moderne. In questo quadro le due *Dichiarazioni* di cui parliamo sono al confine fra vecchio e nuovo, perché da una parte presuppongono il Sovrano e dall'altra lo negano con l'autodeterminazione dei dichiaranti e con l'affermare la sovranità del popolo.

Ma la sovranità popolare non è cosa semplice. Diciamo in prima battuta che la sovranità popolare presuppone la cittadinanza, l'uguaglianza dei diritti e uno o più organi istituzionali per garantire questi diritti. Si tratta di vedere quale sia natura e funzioni di queste istituzioni, e qui le



cose si complicano. Per chiarirle, proviamo a partire proprio dalla felicità. Qui vediamo che nelle diverse formulazioni che si confrontano, o la felicità è data da un ordinamento che garantisce ai singoli cittadini il godimento dei diritti, dunque di *felicità individuale* si parla, o è data dal superamento delle divisioni fra gli esseri umani, divisioni dovute a ignoranza e dispotismo, per cui si costituisce un ordinamento che esprime l'universalità dei cittadini, la volontà generale, basata sulla comune natura socievole e solidale degli esseri umani, e allora di bene comune o, come si diceva nel Settecento, di *felicità pubblica* si tratta. Non è la stessa cosa.

Potremmo dire un pò schematicamente che la via francese tende alla felicità pubblica, che per inciso era anche la versione romana, dove la *dea Felicitas* era dea della buona sorte, una dea che aveva templi in numerosi quartieri di Roma, ma il cui santuario principale stava in Campidoglio come *Felicitas Publica*. L'idea non doveva dispiacere ai giacobini, grandi ammiratori di Roma, e infatti questa versione, che nel linguaggio rivoluzionario si chiama *felicità del popolo*, venne affermata proprio all'articolo 1° della *Costituzione* del 1793:

Lo scopo della società è la felicità comune (bonheur commun). Il governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti.



La via statunitense tende invece alla felicità individuale. Infatti dopo l'elenco dei diritti prima citati, fra cui la felicità, la *Dichiarazione* continua affermando che:

I governi sono istituiti fra gli uomini per garantire questi diritti.

E che, se i governi non realizzano questo fine, il popolo ha il diritto di cambiarli:

Organizzandoli [i Governi] nella forma che parrà più idonea per dare al popolo sicurezza e felicità.

I due testi a ben vedere non sono poi così diversi. Nelle costituzioni francesi successive, da quella termidoriana del 1795 a quella gollista del 1958, la felicità non verrà più citata, mentre nell'esperienza americana, dove la *Dichiarazione di Indipendenza* riprendeva sulla felicità formulazioni già presenti nella *Dichiarazione dei Diritti (Declaration of Rights)* della Virginia, la felicità non verrà più citata nella *Costituzione* e successivi emendamenti. In sostanza entrambe le posizioni sono presenti, in misura e tempi diversi, in entrambe le esperienze storiche.

Se prendiamo i progetti di *Dichiarazione* che nei lavori dell'Assemblea francese precedono il testo definitivo dell'89, vediamo che Sieyès afferma che *oggetto di una associazione politica è il benessere (le plus grand bien) di tutti*, Lafayette che *i governi hanno per unico fine il bene comune*,



che per Thoret *il fine di ogni associazione è la felicità degli associati che consiste nel godimento dei diritti dell'uomo* [...].

Già Mirabeau un anno prima nell'opuscolo per i Batàvi (1788) aveva scritto che *il popolo per la cui felicità il governo è istituito, ha diritto di riformarlo o cambiarlo quando la sua felicità lo esige*.

Ma torniamo ai significati di felicità: il lessico è ricco di sinonimi, il cui significato non sempre coincide nelle diverse epoche e lingue europee. In italiano abbiamo *felicità* e *beatitudine*, in tedesco *Glückseligkeit* e *Seligkeit*, in francese *bonheur*, *félicité* e *beatitude*, in inglese *happiness*, *felicity* e *beatitude*, e vi risparmi le versioni di fortuna, piacere, soddisfazione, contentezza, gioia, prosperità e benessere. In questa abbondanza lessicale il significato di felicità oscilla fra uno stato di piacere-contentezza, forte ma temporaneo, ed uno stato di piacere stabile, e qui torniamo ai filosofi greci e romani che, come al solito, avevano già detto tutto.

La felicità nel pensiero classico oscilla infatti fra *piacere* e *virtù*, intendendo la virtù come agire conforme a ragione, che sarebbe la parte più nobile della natura umana, dunque la vera realizzazione di essa, da cui la soddisfazione che ne deriva. I significati di felicità nel Settecento non si discostano molto da quelli classici, anche se l'analisi tende a spostarsi dal-

l'essere conforme alla natura umana al sentirsi tale, da cui un primato della soggettività ed un diverso possibile rapporto

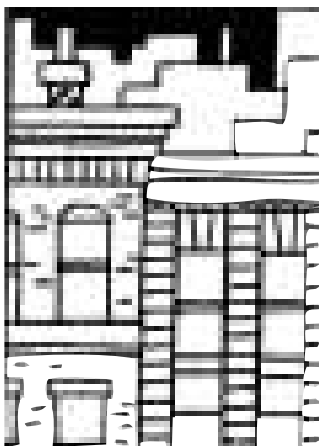
con le elaborazioni costituzionali. E' evidente che se la felicità è ricerca e conseguimento del piacere, avrà una dimensione individuale e le istituzioni pubbliche dovranno soltanto non ostacolare la ricerca della felicità-piacere che ogni individuo troverà come e dove meglio crede. Se invece la felicità è virtù, agire ragionevole, essendo la ragione comune a tutti gli esseri

umani si può concludere che le istituzioni pubbliche possano non solo agevolare il perseguimento, ma essere esse stesse organizzatrici di questa ricerca comune, da cui il lemma settecentesco di *felicità pubblica*.

In questo contesto il cosmopolitismo settecentesco altro non è che la ricerca di una repubblica universale dei cittadini virtuosi, e qui il riferimento obbligato va a Kant con la autonomia della legge morale e con la prospettiva di uno stato federativo mondiale fondato sulla pace e sul mutuo riconoscimento delle nazioni. In Kant da una parte il piacere resta componente ineliminabile della felicità, dall'altra è evidente il primato della ragione.

Felicità è [...] un benessere costante, una vita di soddisfazioni, una perfetta contentezza del proprio stato.

Kant (1797), *Metafisica dei Costumi*





La definizione sembra ancora di tipo classico, ma in realtà ciò che interessa Kant è spostare il tiro verso l'universalità della natura umana ragionevole. Ne derivano il primato della libertà e la trasformazione del soggetto di cui si parla: mentre nella tradizione gli esseri umani sono i notabili, la parte riconosciuta come autorevole e rappresentativa, sono la *sanior et maior pars* dei testi medievali oppure i rappresentanti dei ceti delle società germaniche (*altständische Gesellschaft*) fino al Settecento, ora il nuovo soggetto sono i rappresentanti del popolo.

Questa è una storia complicata che passa per Hegel e arriva al movimento operaio dove, almeno nella tradizione marxista, resta il valore primario della libertà, figlia della ragione, mentre la felicità viene un po' trascurata.

Non voglio farla lunga e quindi non parlerò del filone empirista-utilitarista inglese, con la sua ricerca della maggior quantità di felicità, fondata sul conseguimento del piacere sensibile, per il maggior numero possibile di persone. Mi limito ad osservare che la pluralità di posizioni esistenti fra i filosofi e fra i moralisti, ieri come oggi, si riflette nel linguaggio con significati diversi delle stesse parole a seconda di chi le usa.

Potremmo ad esempio dire che *beatitudine* appare di solito come una dimensio-

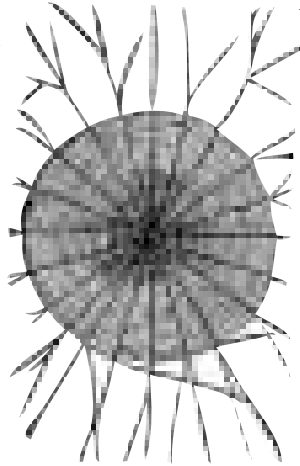
ne stabile del piacere, volta a privilegiare valori spirituali nella prospettiva di una vita ultraterrena, mentre felicità è piuttosto contentezza provvisoria di origine sensibile, ma non sempre i due termini sono usati in questo senso. Se prendiamo il

Dizionario dei Sinonimi del Tommaseo (1851), che è un libro bellissimo, vediamo che in parte conferma, in parte smentisce questi usi quando afferma:

La beatitudine è contentezza e in qualche modo solitaria: ma nella vita la felicità vuol compagnia. V'ha degli uomini che si sentono qualche momento beati, e sono abitualmente miseri, forse perchè essi cercano in questa le gioie di un'altra vita. La felicità quaggiù è più continua, è meno intensa della beatitudine [...].

Tommaseo (1851: 1228), *ad vocem*

La questione è presente, in forma esplicita o implicita, nelle *Dichiarazioni*: se felicità è anzitutto ricerca della felicità, e si sostanzia di singoli momenti di soddisfazione senza che vi sia una continuità nella soddisfazione, è evidente che tutto quello che lo Stato può fare è di lasciare libertà al singolo di sperimentare, insomma che la felicità è possibile solo in un ambito individuale. Ma se la felicità può essere una dimensione stabile di vita, allora sarà interesse dello Stato, cioè dei cittadini stessi, che vengano ricercate le condizioni perchè questa situazione stabile venga raggiunta dal maggior numero possibile di esseri umani, e quindi avrà senso parlare di felicità pubblica.

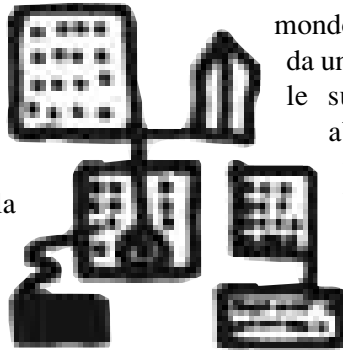




Non è solo una discussione teorica nè solo presente nel Settecento. Il modo in cui nella seconda metà del Novecento gli Europei hanno organizzato la loro vita sociale va sotto il nome di *democrazia costituzionale*, e la novità delle *Costituzioni* contemporanee è il *Welfare State* o Stato di Benessere, che è poi la *Felicitas publica* che ricompare con nuove vesti sul Campidoglio e altrove. Ma oggi la globalizzazione mette in crisi le sovranità nazionali, la concorrenza riduce le risorse disponibili per il *Welfare* e l'egemonia degli Stati Uniti, culturale prima che economico-militare, tende a ricondurre le istituzioni pubbliche di *Welfare* ad un circuito di sistemi privatistici, dal sistema pensionistico alla sanità al sistema educativo.

A questi mutamenti fa riscontro una evoluzione giuridica che tende a rafforzare il soggetto di diritto anche contro le istituzioni di appartenenza, con nuove sedi internazionali di contenzioso, ad esempio il Tribunale europeo dei diritti dell'uomo a Strasburgo o la Corte penale internazionale all'Aja. Siamo insomma in una fase di transizione dove in teoria i diritti dell'uomo si affermano e si dilata-

no sempre più, mentre in pratica questi diritti sono meno tutelati di prima, basti pensare alle nuove crescenti forme di commercio schiavistico.



Se diamo uno sguardo allo stato del mondo, è difficile non rilevare come da una parte lo sviluppo scientifico e le sue applicazioni tecnologiche abbiano creato, per la prima volta nella storia umana, possibilità di benessere per tutti; dall'altra come la maggior parte dell'umanità viva in condizioni di grande miseria materiale e spirituale, mentre le attuali forme di sviluppo industriale tendono a peggiorare gli equilibri dell'ecosistema.

Per chi fra noi sia favorevole alla cultura del libero mercato, si tratta di una fase di passaggio, di un travaglio del parto in attesa che la mano invisibile che regola il mercato prepari al genere umano future magnifiche sorti e progressive. Per chi è contrario, si tratta invece di dotare rapidamente le istituzioni internazionali di poteri di controllo e regolazione sui mercati e di risorse che le rendano in grado di intervenire sui fattori di sottosviluppo e di degrado ambientale. La discussione fra le due scuole di pensiero sarà lunga. Ciò che non sembra negabile è che nella situazione presente la felicità e la pace non sono all'ordine del giorno.



La ricerca della felicità in un'epoca senza passioni Per una "utopia ragionevole".

di **Paolo Chiozzi**
Università di Firenze

The Author enters the subject of the research of happiness in close connection with its compelling, but also contradictory, relation with the idea of "Utopia". Such a problem, and in particular the final definition of a "reasonable utopy", is discussed in the framework of a wide consideration of the most important fitting positions developed in the modern philosophical debate.

La felicità dunque non è una illusione, non è un sogno, non è un'utopia; ma è cosa umana, che giustamente desideriamo, che legittimamente dobbiamo mettere a scopo della nostra vita e che con mezzi umani possiamo conseguire.

Paolo Mantegazza, 1886

Quanti libri siano stati scritti sulla *felicità* sarebbe arduo, forse impossibile, dire. Certo è che in ognuno di essi viene offerta una "ricetta" seguendo la quale il lettore dovrebbe scoprire la via alla felicità, che sempre viene indicata come l'unica via possibile a parere dell'autore di turno. Spesso mi sono chiesto se davvero quegli

autori avessero raggiunto la felicità o se invece si sforzassero di auto-convincersi (e quindi "fingessero") di averne scoperto il segreto e volessero benevolmente svelarlo ai propri lettori. Le parole di Mantegazza che ho voluto porre a epigrafe di queste mie riflessioni mi fanno propendere, paradossalmente, verso questa seconda ipotesi.

Dico "paradossalmente" perché, apparentemente, egli afferma che la felicità si può conseguire con mezzi umani - ma nel suo volumetto *L'arte di essere felici* vi è un'intrinseca, apparente contraddizione, rilevabile nella sua asserzione che:



*L'immutabile è sinonimo di morte;
il mutevolissimo nell'unità del bene è
l'ideale della vita perfetta e felice.*

In altri termini, la felicità consiste nell'accettare l'indefinitezza (o, meglio, l'incertezza) determinata dal mutamento, dal disordine che esso inevitabilmente comporta e, consapevolmente, fare l'elogio

- come scrive Georges Balandier - *del movimento, dissipare i timori che esso ispira e, soprattutto, non consentire mai che sia sfruttata la confusa paura che esso alimenta* (Balandier, 1991: 320). Lo stesso Mantegazza dichiara senza esitazioni che la felicità segue *fatalmente la legge che governa uomini e cose: la legge del mutamento continuo* - e aggiunge:

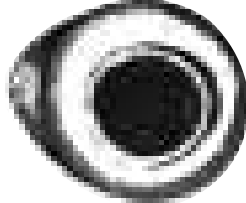
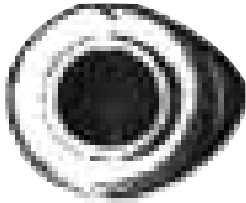
Guai a chi la trasgredisce, guai a chi non la intende!

Comprendiamo allora che quella da lui dichiarata possibilità, per l'uomo, di conseguire la felicità altro non è se non una metafora: in realtà è la *ricerca* della felicità (essa stessa inevitabilmente mutevole) cui egli intende riferirsi, ed in questo modo ridimensiona la propria "ricetta" - coerentemente alla sua stessa affermazione che *la felicità non è un'utopia*. In un certo senso la sua prospettiva, da questo punto di vista, riecheggia la formula inserita nella *Dichiarazione di Indipendenza* americana e plausibilmente

attribuita all'italiano Filippo Mazzei secondo la quale ogni uomo ha il diritto, fra gli altri, *di ricercare la propria felicità*. E si noti come non sia cosa da poco distinguere tra la nozione di diritto alla felicità e quella di diritto alla ricerca (o al perseguimento) della felicità!

D'altra parte, se è vero - come indiscutibilmente è vero - che la vita è movimento, è divenire costante, come sarebbe possibile raggiungere la felicità che per definizione consiste in uno stato di immobilità? Nel suo problematico libro *Felicità e vivere sociale* Jean Cazeneuve analizza i diversi significati attribuiti all'idea di *paradiso*, osservando che per quanto essi possano differire hanno comunque tutti un implicito elemento in comune, costituito dal carattere statico, dalla immutabilità perenne che fa è parte di tutte le rappresentazioni - tanto ultraterrene quanto terrene - del paradiso in quanto *luogo della felicità*, e che proprio in ragione di ciò se da un lato attraggono dall'altro lato suscitano inevitabilmente nell'uomo un senso di paura, di angoscia o, quanto meno, di incombenza e tedio. La stasi, l'immobilità, insomma l'*ordine* sono l'opposto (e la negazione) del fluire della vita, dell'*élan vital* di cui parla Henri Bergson.

Ora, se la ricerca della felicità esige, come afferma Mantegazza, l'accettazione della legge del mutamento continuo, e se d'altra parte la nozione stessa di felicità





tà davvero implica una sostanziale *tranquillitas animi*, ossia la capacità di affrancarsi dalle mondane passioni, come indicava già Seneca, il nostro problema si complicherebbe non poco. Tuttavia, ancora una volta, ci soccorre Mantegazza, ricordandoci che:

Tutte le felicità di questo mondo hanno bisogno di tre (numero cabalistico al quale non ci si può sottrarre - egli osserva -) pietre fondamentali: la salute, un sentimento, un pensiero.

Sulla salute egli si sofferma appena, precisando che la si deve intendere in senso relativo. Sentimento e pensiero sono invece le reali condizioni necessarie e sufficienti, per le medesime ragioni:

Nell'esercizio del pensiero governa la stessa legge che nel culto degli affetti; son due cose che non saziano mai e che dopo il pasto hanno più fame che pria!

Gli affetti, soprattutto, che inevitabilmente hanno burrasche e fulmini e tuoni, ma dove mancano gli uragani regna la morte.

Affetti e pensiero esprimono entrambi il bisogno e la volontà dell'uomo di aprirsi agli altri come ben sapeva Georg Simmel secondo il quale:

La conoscenza dell'io cresce soltanto in

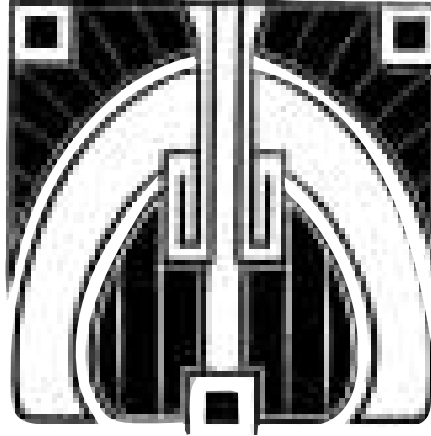
relazione alla conoscenza dell'altro, [poiché] la vita è l'eterno trascendere del soggetto nell'alterità, è l'eterno creare l'alterità.

Simmel, 1938

Secondo Bertrand Russell (1983: 117) *la perdita della gioia di vivere, nella società civile, è in gran parte dovuta alle*

restrizioni imposte alla libertà - ma ovviamente è lecito estendere tale considerazione a tutte le società umane. Ora, è evidente che proprio gli affetti e il pensiero, più di ogni altro aspetto della vita umana, sono inevitabili vittime di qualsivoglia restrizione della libertà personale: come si può sentire, come si può

*pensare, se non si è liberi? D'altra parte io ritengo che il sentire ed il pensare siano intimamente connessi, come suggerisce lo stesso termine *philo-sophia*, amore-sapienza. Ma soprattutto, come rileva Mantegazza, né l'uno né l'altro si saziano mai - per la semplice ragione che né l'amore né la sapienza potranno mai dirsi compiuti senza annullarli. Come ci insegna Socrate dobbiamo guardarci da coloro che "credono di sapere" e, per questo, si illudono di aver portato a termine il proprio cammino! Sono costoro che si chiudono all'alterità, che si arroccano in un narcisismo autoreferenziale che può facilmente esprimersi in forme di dogmatismo oppure - come accadde all'allievo*





prediletto di Socrate, Platone, nella sua *Repubblica* - portare alla elaborazione di un progetto utopico terrificante sul piano antropologico. E dopo di lui tanti altri finiranno col proporre (molti certamente in buona fede) sistemi sociali perfetti e, in quanto tali, affrancati dal divenire storico, nei quali gli esseri umani saranno drammaticamente privati proprio della “gioia di vivere”.

Per questo dobbiamo forse diffidare di (e rifuggire da) ogni utopia? Non è detto, poiché è possibile anche una *utopia realistica* (o, meglio, *ragionevole*).

Come ha osservato Adam Seligman (1989) il concetto di utopia è tipicamente occidentale, sebbene a suo parere se ne possano ritrovare degli equivalenti presso altre civiltà qualora lo si interpreti essenzialmente in riferimento a movimenti religiosi di carattere sotterologico - e purché ciascuno venga inquadrato nel rispettivo “contesto di civiltà” (*civilizational context*). Questa sua ipotesi è stata dibattuta ampiamente in un seminario sul tema “Le Utopie nelle Civiltà dell’Epoca Assiale” promosso da Shmuel Eisenstadt presso la Hebrew University di Gerusalemme negli

anni 1985/86 e 1986/87, ed i cui risultati sono tuttora di estremo interesse. Eppure, dal mio punto di vista, l’approccio suggerito

presenta un limite intrinseco dato proprio dalla postulata contiguità/continuità fra *utopia* e *millenarismo*, che sono invece concetti assai diversi - in primo luogo

perché il secondo possiede una forte valenza religiosa che non è invece *conditio sine qua non* nel caso dell’utopia. Sebbene nell’una e nell’altro sia possibile individuare una funzione sotterologica, il millenarismo possiede una connotazione mistico-religiosa assai più marcata dell’utopia - la quale anzi ne può essere anche del tutto priva. La prospettiva assunta da Seligman e Eisenstadt sembra, a dire il vero, quasi di natura “evoluzionistica”, nel senso che l’utopia viene da loro interpretata come una trasformazione, in seno alle civiltà assiali, di una concezione millenaristica che sarebbe propria di una civiltà pre-assiale; così secondo loro si spiegherebbe anche, fra l’altro, la presenza di “orientamenti millenaristici” nelle concezioni utopiche proprie delle civiltà assiali¹. In questo modo risulterebbe assai



1

Cfr. Eisenstadt, 1989.



difficile distinguere il carattere “onirico” del millenarismo dal “realismo” (sia pure relativo) e dalla “ragionevolezza” dell’utopia.

Ciò che accomuna tutti i movimenti millenaristici, al di là delle rispettive specificità storico-culturali, è il progetto di creare una società perfetta - potremmo dire, con S. Agostino, di instaurare sulla terra la *Città di Dio*. In un certo senso è proprio questa la prospettiva assunta da Seligman ed Eisenstadt, secondo i quali:

Lo sviluppo delle visioni utopistiche è inerente alla costituzione delle civiltà assiali: Innanzi tutto per la percezione di una duplice frattura o tensione caratteristica di quelle civiltà - cioè la tensione inerente alla concezione di un abisso fra l'ordine trascendente e quello mondano e, più importante, la tensione fra la concezione di salvezza o del ponte soteriologico attraverso il quale quell'abisso può essere varcato, e la istituzionalizzazione di siffatto concetto.

Eisenstadt, 1989: 139

Occorre però fare chiarezza sul significato del concetto di *utopia*. Se è vero che esso fu introdotto da Thomas More, sarebbe pericoloso identificarlo semanticamente con quello di *millenarismo*, o anche solo interpretarlo come pseudosinonimo di questo. Vittorio Lanternari, a cui si deve uno dei più attenti studi sui “movimenti religiosi di libertà e di salvezza” dei popoli oppressi dal colonialismo,

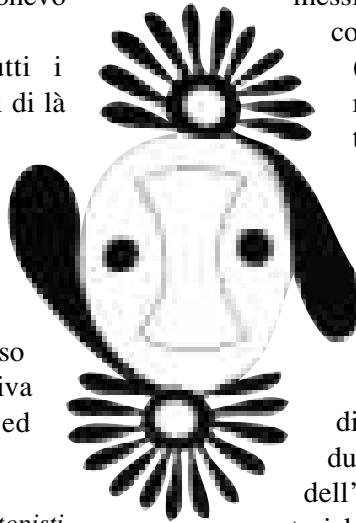
ne ha chiaramente messo in evidenza il duplice carattere: quello “profetico-messianico” e quello soteriologico, dato dal segno del riscatto (si tratti di una promessa di ritorno alle origini o, al contrario, di una rivoluzione liberatrice e “rigeneratrice”). In entrambi i casi, comunque, l’enfasi viene posta sulla *libertà* e sulla *salvezza*: libertà da ogni soggezione e asservimento, salvezza dal rischio di perdere la propria individualità culturale, dal rischio dell’annullamento come entità storiche (Lanternari, 1960: 289).

Ma è particolarmente significativa l’ipotesi dalla quale prende l’avvio tutta l’analisi di Lanternari:

La nascita dei culti di liberazione in rapporto alla dominazione colonialista costituisce una delle più clamorose e sconcertanti manifestazioni dello stretto, dialettico legame tra vita religiosa e vita sociale politica culturale.

Lanternari, 1960: 8

L’autore ci ricorda inoltre che movimenti del tutto analoghi possono sorgere anche in seno a società non soggette ad una oppressione esterna ma nelle quali alcune sue componenti (“classi sociali”, ma non solo) subiscono parimenti una oppressione, che egli definisce in questo caso interna: quanto viene implicitamente evidenziato è il possibile carattere millenaristico inerente anche a determinate





ideologie “laiche” - o addirittura “ateistiche”, quale è il caso del marxismo-leninismo -, che di fatto si rivelano esse stesse delle religioni nella misura in cui si propongono come ideologie *totali*.

L’utopia si distingue nettamente dai millenarismi per un certo suo distacco dalla religione, che nell’ambito delle visioni utopiche viene generalmente “declassata”, essendo privata del suo carattere assoluto e totalitario: anch’essa rappresenta certamente una possibile risposta al disordine sociale e culturale, ma una risposta di tipo regressivo e, secondo Georges Balandier, *a-sociale* modernità, egli individua tre possibili risposte: quella *totale*, che fonda un ordine totalitario; quella *individuale*, che si ripiega nell’affermazione dell’ordine del sacro; quella, infine, *pragmatica*, che costruisce l’ordine attraverso il movimento². Le prime due sono, pur nella loro diversità formale, assimilabili alla nozione di millenarismo: la risposta totalitaria perché in essa *l’ordine, realizzato nella perfezione, è necessariamente stabilito una volta per tutte, come negatore sia del tempo degli uomini sia del movimento*



della vita, che sono agenti di trasformazione (Balandier, 1991: 277); la risposta individuale (ma sarebbe forse meglio definirla *mistico-fondamentalista*, essendo ambiguo l’aggettivo “individuale”, in quanto esso potrebbe venire interpretato letteralmente) per il fatto che essa sancisce *l’ancoraggio e non più l’erranza, il ripiegarsi sugli spazi del sociale e della cultura, là dove passato e tradizione hanno lasciato i loro punti di riferimento, [...]* ed esprime quindi un movimento di ritorno volto ad enfatizzare

valori ritenuti perenni (Balandier, 1991: 286). Balandier evidentemente vuole sottolineare due diversi livelli di risposta, di fatto comprendendo nel modello totalitario anche i fondamentalismi religiosi che, pur essendo “moderni”, si pongono al di fuori del fluire storico³, mentre al modello individuale andrebbero riferite le tentazioni di “fuga dalla realtà” come modalità solipsistiche di reagire alle situazioni di crisi determinate dai processi di trasformazione, ma tale distinzione appare artificiosa ed euristicamente inutile da un punto di vista antropologico.

La risposta *pragmatica* - che in verità Balandier ha qualche difficoltà a definire

2 Cfr. Balandier, 1991.

3 Cfr. in proposito Eisenstadt, 1994.



con precisione, ma ciò non deve sorprendere dal momento che il formularne una “definizione” sarebbe in contraddizione con il suo proposito di esprimere un *elogio del movimento* - consiste nella volontà di far emergere

la forza della tradizione emancipatrice, al fine di utilizzarla per la costruzione di una società auto-governata, in cui l'autonomia individuale e l'autonomia collettiva si sostengano e si alimentino a vicenda, in cui l'istituzione del sociale sia sottoposta ad un rinnovamento e i significati immaginari siano sufficientemente vivi da poter formare, ispirare e animare gli individui. E' nel movimento che gli individui possono diventare artefici di un ordine e di un senso che li sottraggano alla passività, che li facciano rinunciare all'accettazione del “vivere sul sistema”. In questi termini è dunque posta la questione della democrazia: la sola che permetta di ridare vigore ai dibattiti sul presente, assumendone le contraddizioni, utilizzandone le incertezze come rimedio anti-dogmatico, trasformando il relativismo dei valori in opportunità offerta ad una libertà che si definisce nel movimento e che rinasce costantemente dalla propria critica.

Balandier, 1991: 302

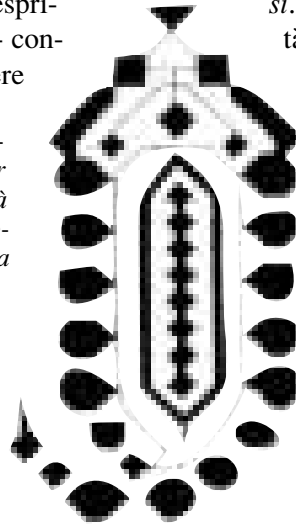
Balandier si colloca in questo modo nell'ambito di quel pensiero utopistico iniziato proprio dall'*Utopia* di Thomas More (1516), la cui preoccupazione prima era, in definitiva, quella di progettare una società nella quale si realizzasse da un lato l'equilibrio fra la libertà dell'individuo e l'eguaglianza sociale e, dall'altro

lato, la continuità fra passato e futuro rappresentata dal presente che di essi costituisce, in un certo senso, la *sintesi*. Nessuna fuga nella a-storicità di illusioni millenaristiche, dunque, ma il *sogno* di un futuro *ragionevole* e che disperatamente vuole mantenere il senso della realtà presente.

Paradossale, assurdo, contraddittorio? Forse, come in genere è la vita di chiunque non si accontenti di *fermarsi sul ciglio della strada, in qualche posto compreso fra la nostalgia di un passato cancellato o truccato e l'orrore di un futuro senza avvenire* (Augé, 2000: 123).

L'aspetto dell'utopia di More che maggiormente vorrei qui evidenziare è comunque proprio quello “religioso”: il suo *sogno*, da questo punto di vista, rappresenta una confluenza fra il primitivo monoteismo ebraico, nella cui visione il Dio che si manifesta a Mosè è *il Dio di tutti i popoli*, e il pluralismo religioso quale conseguenza del rispetto di un *diritto umano fondamentale*. In effetti egli attribuisce agli abitanti dell'isola di Utopia la credenza in una divinità “inconoscibile, eterna, immensa e inspiegabile”, che ciascun individuo è libero di venerare (e, possiamo aggiungere, di immaginarsi e rappresentarsi) secondo la propria personale coscienza.

Lo Stato, afferma More, non ha alcun





titolo per imporre ai cittadini un particolare culto. Io ritengo che proprio in questa concezione monoteistico-relativistica della divinità stia una delle chiavi interpretative di quella *utopia realistica* che è andata assumendo quale proprio principio fondante la nozione di *diritti umani*.

La nozione di *utopia ragionevole* si deve indirettamente ad Immanuel Kant: nel suo scritto del 1795 *Per una pace perpetua* egli chiarisce che un progetto politico non è in sé utopistico qualora non sia *cosa impossibile immaginarci la [sua] realizzabilità*, ed una *civitas gentium* fondata sulla condivisione, da parte dei popoli, di alcuni principii fondamentali è a suo parere realizzabile - nonostante la storia umana legittimi molte perplessità che egli non tenta in alcun modo di nascondersi, non cedendo tuttavia ad un pessimismo che significherebbe rassegnazione e, peggio, ancora, disimpegno. *Lo stato di pace tra gli uomini, che vivono gli uni a fianco degli altri - scrive Kant -, non è uno stato naturale. [...] Esso*

deve dunque venire istituito all'interno delle singole società, così *un diritto ragionevole dei popoli* può estendersi ai

rapporti fra gli Stati. Ed è proprio a questo riguardo che

Kant rivela quanto concreto sia il suo *progetto politico* (come egli stesso definisce il suo scritto):

Impegnandoci nella procedura di costruzione di un ragionevole diritto dei popoli, noi semplicemente esploriamo con altri lo spazio del possibile politico, saggiando con altri quanto sia estendibile la comunità di condivisione.

Kant, 1999: 33

Ora, quei principi fondamentali la cui condivisione è *conditio sine qua non* sono appunto i diritti umani - quei diritti cioè, per dirla con le parole di Kant, che sono *diritti innati necessariamente appartenenti all'umanità e inalienabili*, ad iniziare dal diritto alla libertà individuale⁴.

Insomma, come è stato possibile fondare le costituzioni degli Stati *liberali* sul riconoscimento dei diritti umani, così sarebbe possibile (anzi *sarà* possibile, ritiene Kant, qualora prevalga la *ragionevolezza*) sancire fra gli Stati il *patto di un'associazione libera e permanente*, che



4 Naturalmente sarebbe necessario fare alcune considerazioni circa il presunto carattere “innato” dei diritti umani - concetto presente nella stessa *Dichiarazione Universale* del 1989. In realtà si tratta di una nozione storicamente e culturalmente specifica di una data tradizione di pensiero, quella della filosofia e dell'antropologia politiche “occidentali”. Ma non ritengo utile né costruttivo entrare qui nel merito delle capziose argomentazioni di certi “iper-relativisti”.



si traduca in una *federazione* che non si propone la costruzione di una potenza politica, ma semplicemente la conservazione e la garanzia della libertà di uno Stato preso a sé e contemporaneamente degli altri Stati federati (Kant, 1999: 62).

Le tesi di Kant - sulle quali purtroppo non posso qui soffermarmi più a lungo - sono state riprese e sviluppate da uno dei maggiori filosofi liberali contemporanei, John Rawls, che esplicitamente dichiara essere il diritto dei popoli una *utopia realistica*⁵, poiché i limiti del possibile non sono dati da ciò che è reale: l'idea di una società dei popoli (la kantiana *civitas gentium*) è realisticamente utopica in quanto descrive un mondo sociale realizzabile che combina il giusto e la giustizia politici per tutti i popoli (Rawls, 2001: 6). E, a proposito del problema della pace e della guerra,

egli opportunamente rileva come sia un dato di fatto che le società a democrazia costituzionale non entrano in guerra fra di loro, per ragioni che si devono ricondurre alla loro struttura interna; e, se talvolta accade che quelle società siano indotte ad entrare in guerra, ciò avviene solo per autodifesa o in casi seri di intervento nelle vicende di società ingiuste per proteggere i diritti umani (Rawls, 2001: 9).

La conclusione cui vuole condurci Rawls è, molto semplicemente, questa: non c'è tipo di società bene ordinata in cui non siano affermati i diritti umani. L'utopia ragionevole/realistica è dunque quella di quanti si sono sempre battuti per implementare i diritti umani, giacché:

Libertà religiosa e libertà di coscienza, libertà politica e libertà costituzionali, ed eguale giustizia per le donne sono aspetti fondamentali di una sana politica sociale per un'utopia realistica.

Rawls, 2001:11

5 La filosofia politica - scrive Rawls - è realisticamente utopica quando estende quelli che di solito vengono considerati i limiti delle possibilità politiche praticabili e, così facendo, ci riconcilia con la nostra condizione politica e sociale. Le speranze che abbiamo per il futuro della società riposano sulla convinzione che il mondo sociale consenta l'esistenza di una democrazia costituzionale ragionevolmente giusta come membro di una società dei popoli ragionevolmente giusta (Rawls, 2001: 15).

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

- Augè, M. (2000) *Le forme dell'oblio: dimenticare per vivere*. Milano, Il Saggiatore.
- Balandier, G. (1991) *Il disordine. Elogio del movimento*. Bari, Edizioni Dedalo (ed. originale: Paris, Fayard, 1988).
- Cazeneuve, J. (1979) *Felicità e vivere sociale*. Bologna, Cappelli (ed. originale: Paris, Gallimard, 1966).
- Eisenstadt, S. (1989) Utopias and Dynamics of Civilizations: Some concluding Comparative Observations. In A.B. Seligman, *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*. Leiden, E.J. Brill, pp. 139-149.
- Eisenstadt, S. (1994) *Fondamentalismo e modernità*. Roma-Bari, Laterza.
- Kant, I. (1999) *Per la pace perpetua*. Milano, Feltrinelli.
- Mantegazza, P. (1998) *L'arte di essere felici*. Napoli, Colonnese Editore (ed. originale: Milano, Barbèra, 1886).
- Rawls, J. (2001) *Il diritto dei popoli*. Milano, Edizioni di Comunità.
- Russel, B. (1983) *La conquista della felicità*. Milano, Longanesi (ed. originale: London, George Allen & Unwin).
- Seligman A.B., ed. (1989) *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*. Leiden, E.J. Brill.
- Simmel, G. (1938) *L'intuizione della vita*. Milano, Bompiani.



Rapporto tra ricerca e benessere

di **Sergio Licheri**
Istituto Superiore della Sanità

In the last two centuries, Medical Sciences have known a tremendous development, that has improved our conditions and perspectives of life. But such a positive evolution cannot be continued without a general program of coordination. In addition, the Author focuses on the peculiarity of the Italian situation, where a number of very good scholars emigrate abroad searching for better conditions of research.

Il benessere è uno *status* correlato alla qualità della vita dell'uomo. La qualità della vita dipende dall'averlo o dall'essere?

Se è la disponibilità di mezzi ad accrescere la sensazione di soddisfazione nell'uomo, è davvero tale agiatezza a renderlo felice? Sicuramente no.

La felicità e quindi il benessere, derivano da una soddisfazione più intima, più profonda: sentirsi libero. Libertà intesa come sentirsi affrancato dalle necessità che l'essere uomo comporta.

Le necessità primarie, sono costituite dall'appagamento di bisogni essenziali quali ad esempio: nutrirsi, vestirsi, avere una casa, un lavoro ed altri ancora. L'intera esistenza di ogni uomo è finaliz-

zata al soddisfacimento di tali bisogni primari.

La storia del genere umano è la storia dello sforzo continuo che l'uomo compie per il procacciamento dei mezzi più efficaci ed efficienti volti a soddisfare tali bisogni. L'uomo è in continua ricerca: ricerca che ha come scopo il perseguimento degli obiettivi personali, come ad esempio migliorare se stesso, la propria condizione, le proprie motivazioni.

Ripercorrendo la vita dell'uomo sin dalle origini, possiamo vedere la sua continua evoluzione nel tempo.

Dall'abitare nelle caverne, alla costruzione dei primi villaggi su palafitte, alle città costruite con mattoni, fino alla realizzazione ai giorni nostri dei grattacieli;



oppure pensando al modo di cacciare o alla guerra, egli si serviva di strumenti primitivi come sassi, clave passando poi all'impiego di armi da lancio, come l'arco, la lancia *boomerang*, fino a realizzare missili telecomandati e laser; egli raccoglieva e si cibava di frutti spontanei, passando poi alla coltivazione dei campi ed imparando anche le tecniche di conservazione e lavorazione degli alimenti. Constatava gli eventi naturali in modo timoroso, scoprendo poi le grandi leggi che regolano la natura e l'universo.

L'intera storia è caratterizzata dunque dall'attività continua e costante atta a migliorare il rapporto tra l'uomo e l'ambiente circostante, al fine di raggiungere nel modo più soddisfacente i propri bisogni. Il reperimento dei mezzi per alleviare e debellare le malattie, scoprirne le cause, è da sempre il fulcro della ricerca scientifica.

Solo attraverso la ricerca ed il continuo progresso nella conoscenza, dei rimedi ai mali che affliggono l'uomo come essere biologico, è possibile attenuare o addirittura eliminare la sofferenza che ne deriva, assicurando un più elevato livello di vita.

La storia della Sanità degli ultimi due secoli è un susseguirsi di eventi in rapidissima ascesa verso la conoscenza delle cause delle diverse patologie e verso i mezzi per contrastarle e vincerle.

La ricerca che ha portato alla scoperta degli antibiotici, dei vaccini, degli anti-

rali, ha rivoluzionato l'approccio alla cura di tante patologie ed alla prevenzione delle stesse, fino alla quasi totale eliminazione di patologie che un tempo causavano milioni di vittime (vaiolo, colera etc.).

La ricerca, ormai finalizzata ed orientata su singole patologie, potrà portare a breve alla sconfitta anche dei

“nuovi grandi mali” dell'uomo: il cancro, l'AIDS, le patologie cardiache.

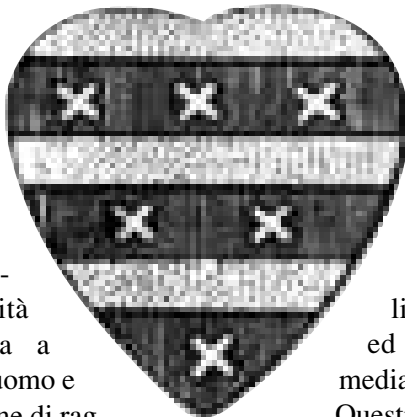
Nel campo dell'ortopedia la ricerca ha portato agli interventi per protesi d'anca, migliorando la qualità della vita del paziente ed elevando la durata media della vita.

Questi sono solo alcuni esempi degli innumerevoli progressi ottenuti nei vari campi della medicina.

La ricerca è quindi essenziale e fondamentale per la medicina; senza ricerca non vi è progresso, anzi, si andrebbe incontro ad un sicuro regresso.

Tuttavia, la ricerca non può essere lasciata alla libera iniziativa non coordinata di pochi scienziati, ma deve seguire programmi e linee guida, che coinvolgano a livello mondiale, non solo gli scienziati stessi, ma le istituzioni, gli enti, ed i governi. Essa, deve inoltre divenire per tutti i governi uno degli obiettivi primari da perseguire.

La ricerca permette di economizzare le risorse finanziarie, infatti, attraverso la prevenzione, diminuiscono gli interventi

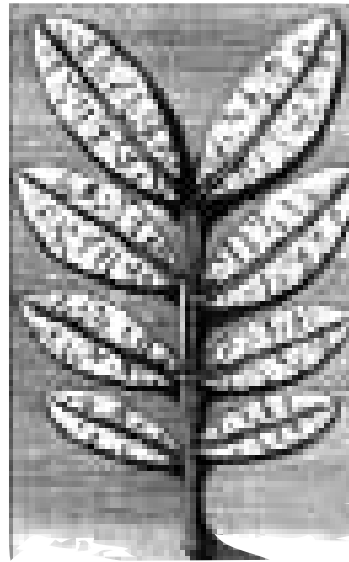




curativi con il conseguente risparmio economico e la possibilità di investire in altre ricerche.

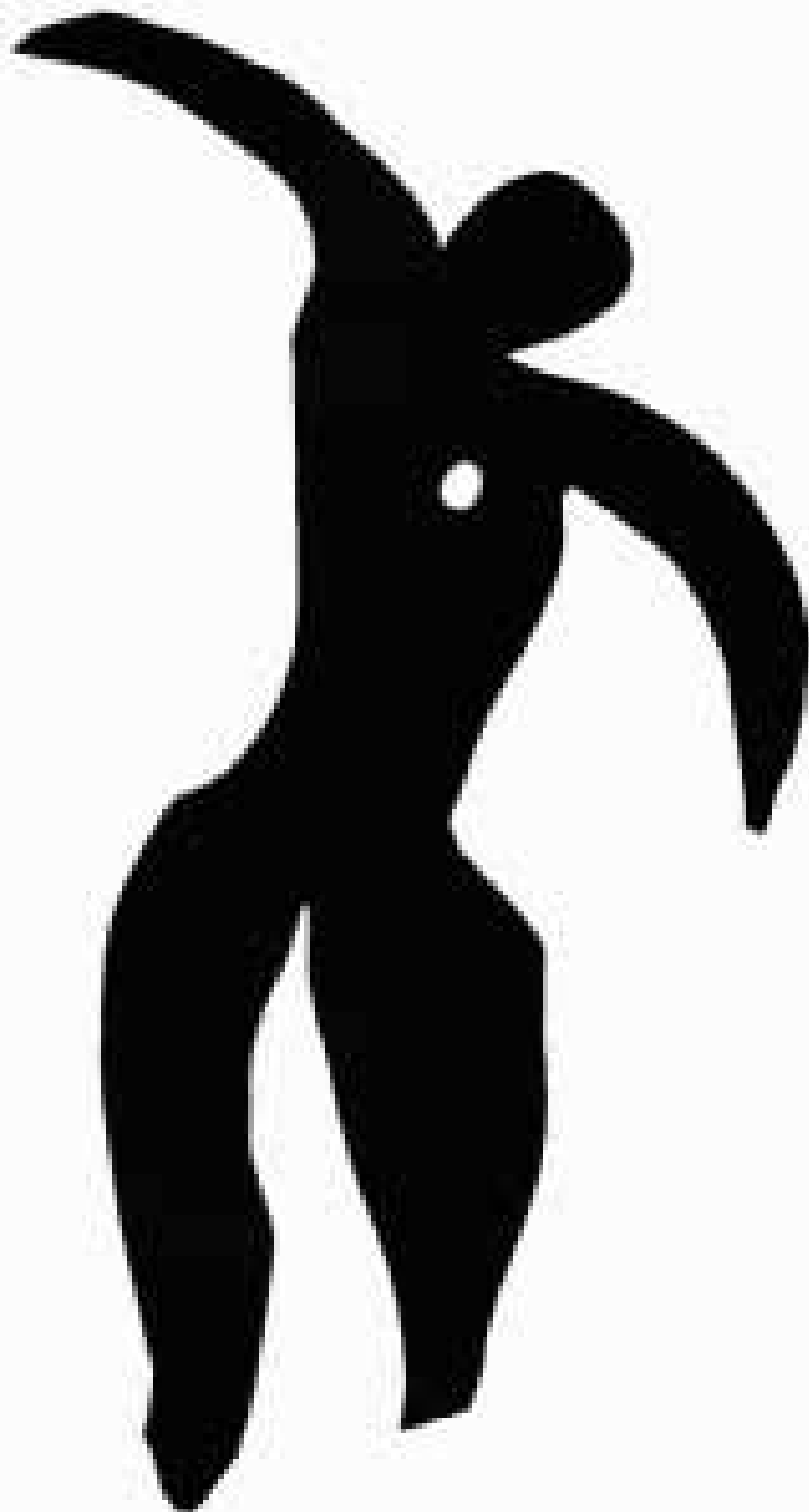
E' necessario che ciascuna nazione e nel caso specifico il nostro Paese, promuova e finanzi le iniziative di ricerca in campo sanitario, e favorisca lo scambio di conoscenze e di esperienze scientifiche in ambito nazionale ed internazionale. La ricerca sanitaria, patrimonio di tutta l'umanità, è altresì patrimonio per ciascuna nazione.

Il nostro Paese non può permettersi che i migliori ricercatori vadano all'estero per svolgere le proprie attività di ricerca; si tratta di un costo pesantissimo che l'Italia non può sostenere.



Nell'ambito della ricerca nel campo sanitario, un posto di eccellenza è riservato all'Istituto Superiore di Sanità, Ente Pubblico, Organo Scientifico del Servizio Sanitario Nazionale che attraverso i propri dipartimenti e laboratori, in collaborazione con i più prestigiosi enti ed istituzioni di ricerca nazionali ed internazionali, costantemente svolge la propria attività per individuare nuove e più avanzate soluzioni finalizzate alla tutela della salute pubblica.





L'incantesimo di Prospero: letteratura, immaginario, felicità*

di **Giuseppe Lombardo**
Università di Messina

The Author analyzes the character of Prospero in Shakespeare's Tempest and focuses on the subject of the research of happiness in this masterpiece of the English literature, in which the cultural echo of the recently discovered America strongly appears, as in More's Utopia, and the New Atlantis of F. Bacon. Then he traces the impact and continuity of this literary theme in later authors underlying the direct links with Shakespeare's work.

In quel testo fondante della sensibilità moderna che è *La Tempesta* di William Shakespeare, l'articolazione del problema della felicità è affidata a Gonzalo, il vecchio e onesto consigliere del Re di Napoli. Il tremendo sconvolgimento degli elementi suscitato dalla magia di Prospero, il detronizzato Duca di Milano, ha avuto da poco termine e i naufraghi si ritrovano sull'isola incantata. Le loro vesti sono asciutte, il sole risplende di nuovo, l'aspetto seducente della natura apre il cuore alla speranza. Immaginando di potere un giorno "coltivare" l'isola, di esserne il sovrano, Gonzalo così dà corpo alla sua idea di felicità:

*Nel mio Stato ordinerei
le cose alla rovescia: non un nome
di magistrato ammetterei; commerci
d'ogni genere esclusi; ignote tutte
le lettere; ricchezza, povertà,
usi di servitù nessuno; niente
contratti, eredità, siepi, poderi
chiusi, terreni coltivati e vigne;
proibito l'uso di metalli, d'olio,
di frumento, di vino; alcun lavoro:
gli uomini tutti in ozio ed anche tutte
le donne, ma innocenti e pure; alcuna
supremazia regale*

[...]
*Senza sudori e senza
sforzi tutte le cose produrrebbe
la Natura; vorrei fossero ignoti
il tradimento, la bassezza e l'uso
di spada, di coltello, di fucile,*

* Le citazioni contenute nel testo sono tratte da: William Shakespeare, *La Tempesta*, trad. di Diego Angeli, Milano: Fratelli Treves Editori, 1925; Aldous Huxley, *Il mondo nuovo; Ritorno al mondo nuovo*, trad. di Lorenzo Gigli e Luciano Bianciardi, Milano: Oscar Mondadori, 2002.



*di picca e d'ogni altra arma; la benigna
Natura produrrebbe in abbondanza
quanto basti a nutrire il popol mio!*

[...]

*E vorrei governar, sire, con tanta
perfezione, che l'età dell'oro
sarebbe sorpassata.*

Shakespeare, *La tempesta*
(Atto II, Scena I)

La felicità tende qui a coincidere con la sospensione, anzi il capovolgimento, di tutti i parametri della cosiddetta *civiltà*. Le gerarchie sociali, la proprietà della terra, la produttività e laboriosità della gente, la legge e l'arte, tutto è riassorbito nella fecondità di una natura che benigna provvede a nutrire i suoi figli. L'età dell'oro, il simbolo della perfezione, sembra implicare il regresso a una condizione primigenia, anteriore al tempo storico, innocente perché non ancora contaminata dalla fatica e dalla violenza del vivere.

Non è difficile riconoscere dietro il sogno di Gonzalo la presenza di uno schema immaginativo, che è come dire un "sistema di significati", mediante il quale si modella il mondo e si riconduce alla propria esperienza la percezione del nuovo, del diverso. Il drammatico naufragio e l'approdo avventuroso sulle spiagge dell'isola contrassegnano la "separazione" dalla realtà del proprio vissuto, da tutto ciò che è noto, configurato, rassicurante. Essi aprono uno spazio che

da un lato attrae e stimola la curiosità, la ricerca, in virtù del suo isolamento, della sua stessa diversità. Dall'altro lato, proprio questa condizione di *separazione* impone una sorta di obbligata "colonizzazione" dell'isola: quanto più rapidamente essa sarà esplorata e quindi posseduta, tanto più efficacemente l'individuo sarà in grado di riprendere il controllo di sé e del proprio destino. La sfida dello *spazio nuovo*, dell'ignoto, sfocia regolarmente nell'espansione delle frontiere di ciò che è già conosciuto. L'uomo, come ci insegna la moderna antropologia, è un incessante produttore di reti di significato, di codici e sistemi di segni attraverso i quali egli gestisce, espande e domina la propria relazione con la realtà in cui vive. Nella *Tempesta* Shakespeare intuisce questi nodi essenziali e li drammatizza sotto la veste del fantastico. Grazie alla risorsa

costituita dalla magia e

dal dominio che questa conferisce sugli elementi della natura, Prospero attira sull'isola i suoi avversari, fra cui il fratello Antonio, l'usurpatore

del suo trono, e ottiene

la restaurazione dei suoi diritti di principe e il pentimento dei colpevoli. Ferdinando, il figlio del re di Napoli, corona il suo sogno d'amore con Miranda, figlia di Prospero, e assicura così l'ordinata trasmissione del potere di governo della comunità. L'isola che funge da sfondo



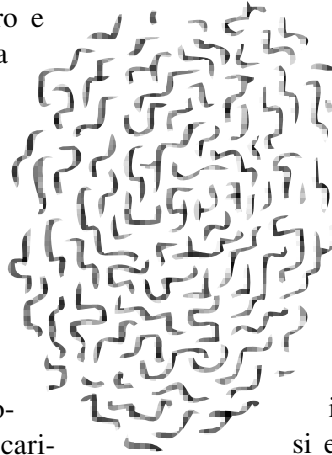


alla vicenda simboleggia l'entità diversa che dovrà sorgere dall'unione fra i due giovani, che è anche unione di due regni (Milano e Napoli), sintesi della tradizione rappresentata da Prospero e della novità costituita da Gonzalo e Ferdinando.

La modernità della *Tempesta* è in gran parte figlia di questo suo essere opera di frontiera, scritta quando l'autore è ormai giunto all'apice della maturità creativa (il testo si fa risalire al 1612, è il penultimo nel canone shakespeariano), in un contesto ideologico-culturale di riferimento carico delle suggestioni che sull'immaginario collettivo dell'Inghilterra elisabettiana e giacomiana esercitano le relazioni di viaggio degli esploratori del Nuovo Mondo. Al di là delle motivazioni ideologiche e politiche che spingono le potenze europee a proiettarsi sullo scenario del continente scoperto da Colombo, l'America, fin dall'inizio, oltre a costituire una "opportunità" in termini materiali ed economici, si presenta come una straordinaria avventura della fantasia. La natura simile e nello stesso tempo profondamente diversa da quella europea, in specie per l'imponenza delle sue masse e le dimensioni eccezionali dei suoi elementi (fiumi, laghi, foreste, etc.); l'incontro con i nativi, tragedia della mancata comprensione e accettazione di una diversità alla quale la cultura europea non era preparata, ma anche confronto con l'altro da sé, presa d'atto di un universo

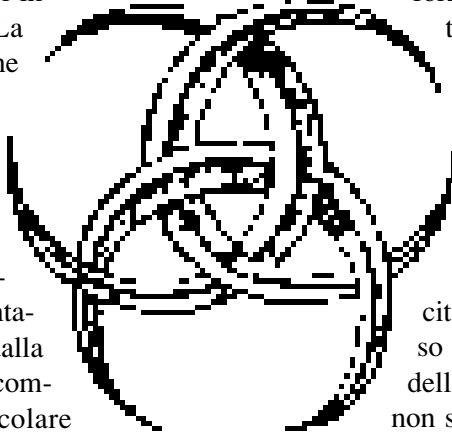
non più racchiuso entro limiti che si ritenevano fissati per sempre; il senso del distacco dalle proprie radici, dalle relazioni consolidate, che l'Oceano induce e insieme esalta; tutte queste componenti si intrecciano in una possente miscela che concentrerà sul Nuovo Mondo le aspettative di palingenesi, di mutamento radicale e definitivo della condizione umana, riproponendo in termini del tutto inattesi e per molti aspetti imprevedibili il problema della "felicità", ormai non limitata esclusivamente alla dimensione individuale ma sempre più tendente a configurarsi come esperienza di rinascita collettiva.

Shakespeare coglie in modo originale questa sfida cui l'immaginario del suo tempo risponde iniziando a mettere in discussione certezze e stereotipi consolidati da secoli. Nelle parole di Gonzalo registriamo l'inizio del tramonto di una concezione del mondo e dell'uomo che aveva plasmato la civiltà classica, ma anche tutta l'epoca medievale che, pur nella ricerca faticosa di percorsi alternativi, dalla classicità aveva ereditato il modello di un universo i cui limiti estremi sconfinavano nell'ignoto, quasi sempre identificato con il meraviglioso e terrificante ad un tempo, *locus* privilegiato di tutto ciò che nella sfera del quotidiano era inspiegabile o impossibile.





Nella grande epica omerica, la geografia di tale universo era stata fissata in modo pressoché definitivo e le tappe del viaggio di ritorno di Ulisse a Itaca ne avevano messa a fuoco l'interna struttura. La forza propulsiva che muoveva uomini e dei entro confini mai tracciati sulle mappe ma in qualche modo impressi nella memoria collettiva era rappresentata essenzialmente dalla tensione verso la ricomposizione del focolare domestico. Il nostòs, ossia il ritorno come recupero dell'identità e del senso di se stessi, era il percorso che comprovava la grandezza dell'eroe, la sua capacità di non smarrire mai il senso e la direzione del movimento, anche quando l'irruzione del divino (ossia gli dei assunti quale controparte attiva degli uomini) o semplicemente le seduzioni del mondo o gli esseri fantastici e meravigliosi nascosti in luoghi lontani e inesplorati, sembravano spingere in senso opposto. Perfino la discesa agli Inferi, quasi un percorso obbligato alla ricerca della visione in grado di anticipare il futuro, doveva essere compiuta ritualmente, doveva cioè passare attraverso la rievocazione della madre, simbolo di quell'ordine domestico tanto agognato nei momenti più difficili del lungo assedio della città di Troia e con altrettanta determinazione perseguito nelle circostanze più strane e sorprenden-

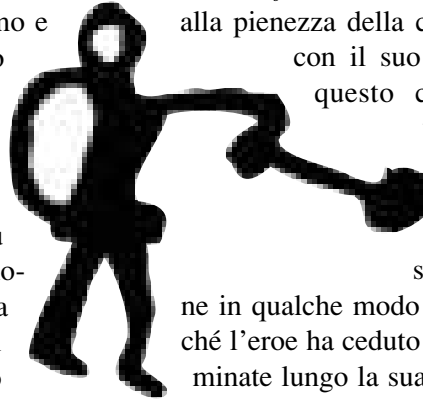


ti del viaggio di ritorno. Le mitiche colonie d'Ercole, poste a guardia dei limiti estremi del mondo, erano, in questo contesto, l'espressione metaforica della forza che il cerchio degli affetti, delle relazioni familiari e comunitarie, esercitava sull'eroe, condizionandone il percorso e sottraendolo alle tentazioni come ai pericoli dell'avventura. In questa visione del reale, il problema della felicità, quando si pone, è trascorso sul piano della morale e della virtù individuali. L'eroe non si batte per raggiungere una condizione di liberazione dalle sofferenze e dalle limitazioni imposte dalla fragile condizione umana. La sua superiorità è innanzi tutto frutto dell'autocontrollo e la felicità più che in una condizione desiderata, contrapposta e capovolta rispetto al proprio stato presente, consiste nella capacità di rimanere fedeli al ruolo conquistato nella trama dei rapporti familiari e sociali. La letteratura, l'immaginario estetico, celebrano questo tipo di eroe eternandone le gesta, conservando memoria delle sue virtù e quasi confondendone il profilo con quello di un semidio, a conferma che il raggiungimento della felicità non implica alcuno sconvolgimento della propria condizione esistenziale. La cultura classica ha ben presente una mitica età dell'oro dalla quale l'umanità si sarebbe irrimediabilmente allontanata, ma non vi è in essa alcuna ansia di recuperarne, per via palingenetica, la felice condizione.



Con le sue imprese, con il suo coraggio l'eroe è la migliore testimonianza della sopravvivenza nel quotidiano del mito delle origini.

L'avvento del Cristianesimo e la nascita di un *ethos* basato sul trascendimento della sfera terrena non mutano sostanzialmente l'impianto che abbiamo fin qui delineato. Il credente assume su di sé la funzione di testimonianza che l'eroe svolgeva nell'epica classica. Qui il ricordo delle origini, il mito di fondazione, ha la forma di un mito di caduta. La traumatica perdita innescata dalla cacciata della prima coppia umana dal Paradiso terrestre postula di per sé l'esigenza del ritorno alla condizione primigenia, di un percorso finalizzato alla salvezza intesa quale recupero della perfezione e della pienezza delle origini. Alla dimensione puramente terrena del viaggio, circoscritta nei limiti geografici del mondo conosciuto ma che di tanto in tanto apre una finestra sull'ignoto, si affianca e si sovrappone ora una dimensione dell'interiorità e del trascendente che ridisegna il viaggio medesimo orientandolo in senso, per così dire, *verticale*, dalla terra al cielo, e tendenzialmente *circolare*, quasi a sottolineare in modo netto il carattere transeunte dell'esperienza terrena e la sua complessiva rivalutazione unicamente quale stadio preparatorio della salvezza. E' il percorso tracciato dal pellegrino e dalle sue diverse guide nella *Commedia* dantesca, sequenza di passag-



gi che scandiscono un'esperienza progressiva di illuminazione/rivelazione con la quale coincide l'acquisizione di uno *stato di felicità* che restituisce il credente alla pienezza della comunione originaria con il suo Creatore. Anche in questo caso, come si può vedere, la tensione essenziale è sempre quella del *ritorno*, della ricostituzione di un ordine in qualche modo sconvolto, vuoi perché l'eroe ha ceduto alle tentazioni disseminate lungo la sua strada, vuoi a causa del peccato e degli smarrimenti che esso provoca nella fallibile natura umana.

La scoperta del Nuovo Mondo irrompe come una vera e propria cesura in questa "antropologia" tradizionale, costringe a rivederne i meccanismi fondanti, a ridisegnarne gli obiettivi e i percorsi privilegiati. Innanzi tutto, l'improvviso ampliarsi dell'orizzonte geografico dà inizio a quel lento processo di progressiva decostruzione della centralità della cultura e della civiltà europee di cui oggi registriamo gli esiti macroscopici. In secondo luogo, la percezione dello *spazio nuovo* come essenzialmente *vuoto* (dal momento che ai nativi a nessun titolo è riconosciuta pari dignità in quanto interlocutori) catalizza le spinte verso una *palingenesi* che tende a coincidere con la liberazione *tout court* dai limiti, dalle violenze, dagli orrori della storia, e in modo via via più accentuato proietta l'uomo verso una *felicità* possibile e realizzabile entro l'arco della sua esistenza terrena. Infine, la traversata



dell'Atlantico, e le ovvie incertezze di cui essa è carica in ragione della "relativa" arretratezza delle tecniche di navigazione, tende a suggerire e alimentare analogie simboliche tra il viaggio verso il Nuovo Mondo e i percorsi di rinascita individuale e collettiva di cui è portatore soprattutto il Cristianesimo delle Chiese riformate. L'America, proprio agli inizi del suo ingresso sulla scena della storia, viene così a porsi come *locus* della liberazione per eccellenza, territorio, è vero, aperto anche all'avventura e allo spirito di intraprendenza individuale, ma in primo luogo destinato a inverare il sogno di rinascita e di capovolgimento totale della propria condizione, del proprio destino, e di quello dei propri simili.

Nelle parole di Gonzalo, nella citazione dalla *Tempesta* da cui abbiamo preso le mosse, questo carattere peculiare dell'esperimento americano è già operante. Il sogno (altri direbbero senz'altro il *mito* in considerazione di ciò che poi l'evoluzione dell'Occidente ha comportato) non è solo quello di liberare l'umanità da ogni sofferenza materiale e morale, da ogni discriminazione di classe e di stato economico, recuperando così la condizione edenica anteriore alla storia, ma anche e soprattutto quello di superare la stessa *età dell'oro*, non solo e non tanto in termini di intensità o perfezione intrinseca, quanto nei ter-

mini della *potenzialità*, cioè nella possibilità che il sogno stesso si realizzi qui ed ora, entro l'orizzonte delle aspettative di quanti aprono gli occhi per la prima volta sulla realtà incontaminata del Nuovo Mondo. E' come se l'aspirazione alla *felicità* si fosse



improvvisamente ravvicinata, per la prima volta fosse a portata di mano, non fosse più affidata alla memoria ancestrale di una mitica età perduta o di un Eden da cui si è stati scacciati, ma dipendesse dall'individuale capacità di concretizzare aspirazioni, sentimenti, desideri per troppo tempo rimossi o repressi.

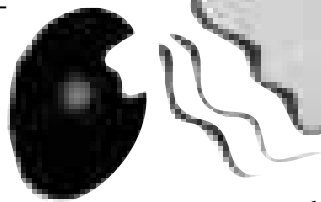
Il valore liberatorio di questo "mito" diverrà ben presto anche una potente fonte di ispirazione letteraria. Si può anzi dire che per tutto il Cinquecento e buona parte del Seicento, per limitarci all'area della cultura di lingua inglese, le relazioni degli esploratori e i primi resoconti dei progressi degli insediamenti coloniali offriranno all'immaginario materiali e suggestioni di grande rilievo. Basti pensare alle innumerevoli descrizioni della fertilità del suolo e della salubrità del clima del Nuovo Mondo che contribuiranno ad alimentare l'identificazione tra quest'ultimo e l'immagine convenzionale dell'Eden basata sulle Sacre Scritture. Ma anche a livello di letteratura "alta", gli incroci saranno fecondi di sviluppi. Già nel 1515, Thomas More, nella favola di *Utopia*, aveva dato voce alle aspirazioni di radicale palingenesi mediante la descri-



zione dell'isola omonima e di una realtà nella quale l'ordine si realizza grazie alla rigorosa combinazione di fattori ed elementi che interagiscono armonicamente per generare una condizione di *felicità* permanente, ossia di totale soddisfazione dei desideri. E nel 1627, Francis Bacon riprenderà il medesimo progetto in *New Atlantis*, ancora una volta privilegiando lo spazio circoscritto dell'isola quale "laboratorio" nel quale gli strumenti d'indagine di una razionalità illuminata coniugano gli equilibri mai prima sperimentati di un nuovo sistema sociale. E' appena il caso di sottolineare come in queste opere l'immagine del Nuovo Mondo sia sempre sottesa, funzioni insomma quale substrato di una geografia le cui coordinate sono ancora tutte da tracciare ma che si è ormai lasciati alle spalle i confini invalicabili e le terre misteriose sul cui limitare l'immaginario della classicità e degli uomini del Medioevo si era arrestato. Sempre più spesso la *felicità* è un'aspirazione che si identifica con la capacità di affrontare e vivere le sfide del futuro piuttosto che con il ritorno a uno stato di perfezione leggendaria avvolto nelle nebbie del passato.

Nel dramma shakespeariano queste due prospettive tendono ancora a bilanciarsi. Alla domanda del padre circa l'identità di

Miranda, la fanciulla con la quale il genitore l'ha sorpreso nella grotta di Prospero, intento a giocare a scacchi, così Ferdinando risponde:



*Sire, è mortale
ma è mia per immortal
provvidenza.
Io la scelsi allorché
più non potevo
chieder consiglio al*

padre mio, né pure

*credea di averne ancora uno. Ella è figlia
di quel ben noto duca di Milano
di cui si spesso ho udito, senza pure
averlo visto prima. E' da costui
che ho ricevuto una seconda vita
ed un secondo padre or mi procura
questa signora.*

Shakespeare, *La Tempesta*

Il Mondo Nuovo implica in ogni caso la fuoruscita dalla trama di rapporti che caratterizzano il vissuto di ogni individuo. La "seconda vita" di cui parla Ferdinando, la metafora della *felicità* che connota questa transizione, scaturisce da un taglio deciso con il passato e si orienta nel senso della "immortal provvidenza", cioè dell'accettazione del mondo con le sue incertezze, le sue improvvise variazioni, la sua sfida costante ai desideri e ai sogni dell'uomo.

Shakespeare non articola ancora pienamente questo tema anche se lo intuisce e lo esprime attraverso l'accostamento delle parole conclusive di Gonzalo con l'epilogo pronunciato da Prospero. Il saggio consigliere invoca la benedizione degli dei su Miranda e Ferdinando e gioisce perché ogni tassello nella vicenda si è collocato al suo giusto posto. L'ordine è



stato restaurato, il cammino può riprendere. Prospero, invece, sa che senza l'apporto della sua magia l'intreccio non sarebbe mai stato portato a compimento, ma sa anche che la resa ai poteri del soprannaturale non potrà per sempre sostituirsi all'esercizio della libera scelta individuale. Nell'Epilogo, egli indica la strada da intraprendere e i rischi che essa comporta:

*Qui ho deposto ogni magia
e quel che ho di forza è mia:
non è molto e sta in potere
vostro farmi rimanere
o mandarmi per incanto
verso Napoli.*

Shakespeare, *La Tempesta*
(Atto V, Epilogo)

La modernità (ovviamente relativa ai tempi) è disarmante, nel senso che essa priva l'uomo dell'alibi offerto da qualsiasi riferimento trascendente. Il mondo è aperto al percorso che ciascun individuo intenda tracciarsi, con le debolezze e le incertezze ma anche con gli entusiasmi e i sogni che di volta in volta possono esaltarlo. Finché la potenza della magia di Prospero domina l'isola, Miranda (l'equivalente metaforico dell'America come terra incontaminata) non incontra Ferdinando (emblema dell'esperienza, del noto, del conosciuto), e Calibano, l'essere deforme, il mostro figlio della strega Sicorace che, prima di Prospero, aveva dominato l'isola, minaccia la *felicità* dell'esito conclusivo. Nel momento in cui Prospero rinuncia alla magia, anche il diverso viene depotenziato e la *ricerca della felicità* può indirizzar-

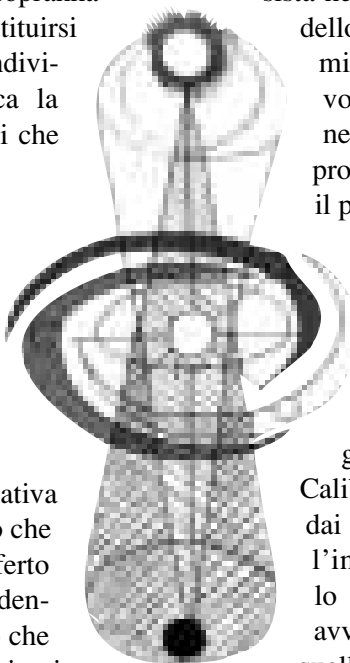
si verso una prospettiva realistica, terrena, laica, se vogliamo utilizzare un termine abusato ma ancora efficace.

Da qui all'idea che la *felicità* consista nel superamento continuo dello stadio di partenza, nel miglioramento progressivo delle condizioni di vita, nel progresso inteso quale proiezione verso il futuro, il passo è veramente breve.

Sarà la cultura illuminista a compierlo, muovendo dalla straordinaria immagine del diverso che Shakespeare ci consegna nella *Tempesta*, da Calibano appunto. Depurato dai tratti orrificici con cui l'immaginario medievale lo aveva dipinto, esso si avvia a divenire l'icona di quello che sarà il tipo del

“buon selvaggio”, cioè l'altra faccia della medaglia per una cultura che tentando di inglobare all'interno dei propri parametri il Mondo Nuovo procederà ad una straordinaria messa a punto delle sue stesse contraddizioni irrisolte.

In un arco di tempo relativamente breve (poco più di un secolo se si fa riferimento ai primi insediamenti inglesi sulla costa nord-atlantica a partire dal 1607), l'America si costruisce come *mito e simbolo di libertà e felicità*, e quando, alla fine del Settecento, le tredici colonie britanniche ribelli otterranno l'indipendenza e costituiranno gli Stati Uniti d'America,





il felice intreccio di ideologia, prosperità economica, e potenzialità di sviluppo pressoché indefinito, darà un contributo decisivo alla reificazione del mito e all'identificazione tra *progresso* e *felicità*. Da Franklin a Jefferson, da Madison a Hamilton, i Padri Fondatori accentuano questo nesso e

lo incardinano nella storica inclusione del *diritto alla felicità* tra i diritti naturali dell'uomo operata dalla *Dichiarazione d'Indipendenza* del 1776. Per completare il quadro, manca solo l'apporto della scienza e delle sue applicazioni tecnologiche; essa fornirà al mito il combustibile indispensabile per alimentare l'idea dell'America come *terra promessa*, luogo di risoluzione di ogni contraddizione della storia precedente, nazione portatrice della storica missione di garantire la *prosperità* e la *felicità* che gli esseri umani hanno sempre sognato di raggiungere.

L'impatto sull'immaginario e sui suoi esiti in letteratura è stato enorme. Basti pensare al ruolo fondamentale che la *ricerca della felicità* è venuta via via a svolgere nel romanzo moderno, soprattutto il romanzo di formazione dove il protagonista, ritratto in genere sulla soglia del passaggio all'età adulta, si confronta con il mondo e le sue seduzioni e vive spesso drammaticamente la caduta delle illusioni nello scontro con una realtà crudele e disincantata.

Ma lo sviluppo indubbiamente più interessante e suggestivo, in un'ottica che non voglia semplicemente chiudersi

in considerazioni di tipo esclusivamente estetico, ma aspiri a leggere i fatti letterari come testi

a pieno titolo inseriti nella dialettica totale di ogni cultura, è quello della narrativa distopica, dei romanzi che articolano l'incubo dell'utopia negativa. Ovvero, per dirla con parole più semplici, l'idea che in fondo allo sviluppo impetuoso della moderna società tecnologica non vi sia l'agognata condizione di *felicità permanente*, ma piuttosto la fine della libertà e della stessa dignità umana. Il pensiero corre subito a *1984* di George Orwell, forse l'esempio più noto, ma non l'unico di un filone narrativo che periodicamente viene rivisitato quasi per esorcizzare i timori di un salto nel buio, di una implosione della stessa civiltà con conseguente regressione allo stato primordiale. Accanto a Orwell si potrebbero, tuttavia, menzionare altri nomi significativi, tanto per restare alla tradizione di lingua inglese penso a William Dean Howells, autore di *A Traveller from Altruria*, e a Edward Bellamy e al suo *Looking Backward*. In quest'ambito, ho preferito, comunque, focalizzare l'attenzione su un romanzo non proprio recente, anche se di estrema

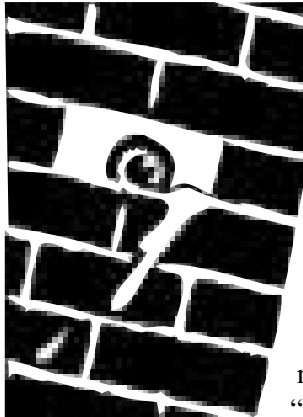




attualità per gli scenari che mette insieme, *Brave New World* di Aldous Huxley, uscito nel 1932 e tradotto in italiano con il titolo *Il mondo nuovo*, un testo emblematico dei problemi connessi all'idea della scienza quale forza benefica in grado di garantire all'umanità un progresso indefinito.

Qualche parola va detta per collocare in una giusta prospettiva l'autore. Inglese di nascita, Huxley proveniva da una famiglia illustre. Il nonno, il noto biologo Thomas Henry Huxley, era stato uno dei più accesi sostenitori delle teorie darwiniane. Il padre, Leonard, aveva a lungo diretto la *Cornhill Magazine*, fondata nel 1860 da William M. Thackeray. La madre, Julia Arnold, era invece nipote del famoso poeta e saggista vittoriano Matthew Arnold. Entrato a Eton con l'intenzione di studiare per diventare medico, Huxley è costretto ben presto ad abbandonare il *college* per una grave forma di cheratite che gli fa perdere quasi completamente la vista. Impara a leggere testi in "braille" e continua a studiare con precettori privati, dedicandosi al campo della letteratura inglese e della filologia. Divide il suo tempo tra l'Inghilterra, la Francia meridionale e l'Italia, dove a lungo soggiorna a Forte dei Marmi in Toscana. L'uscita di *Brave New World* nel 1932 gli conferirà per un breve periodo una vasta notorietà internazionale. Nel 1942 si trasferirà in perma-

nenza negli Stati Uniti e dagli anni '50 fino alla morte si dedicherà alla speculazione filosofica abbandonando gradualmente il campo della narrativa.



Intellettuale irrequieto e dalle vedute radicali, in *Brave New World* Huxley ci ha fornito l'impressionante descrizione di un immaginario stato del futuro, pianificato nel nome del razionalismo produttivistico. In questo "mondo" nuovo le barriere nazionali sono cadute e il governo è concentrato nelle mani di un ristretto gruppo di "controllori" ciascuno dei quali esercita le proprie competenze su

un'area vastissima. Il collante ideologico che tiene insieme le diverse entità è costituito da una griglia di valori, il cosiddetto "culto di Ford" dal nome del suo fondatore, che ha preso il posto delle singole religioni. I cardini di quest'ultimo sono la rinuncia a ogni sentimento o emozione, sentiti come egoistica difesa della propria individualità; la *felicità* consistente nella liberazione dalla violenza delle guerre e delle malattie e nel libero accesso a ogni piacere materiale; il progresso scientifico concepito quale pilastro essenziale di un governo che pianifica con la stessa asetticità tanto la gestione collettivistica della sfera materiale quanto quella della sfera della coscienza.

L'intero sistema è mantenuto in equilibrio grazie alla distruzione della famiglia quale unità di base della convivenza sociale, al divieto assoluto di generare



secondo il sistema naturale e tradizionale del parto, e alla clonazione degli esseri umani che vengono concepiti e prodotti industrialmente in provetta sotto il controllo costante di ingegneri genetici. Lo sviluppo controllato degli embrioni consente di effettuare una sorta di preselezione dei ruoli sociali che ciascun essere così concepito dovrà svolgere nell'arco della vita. Infatti, attraverso un processo di condizionamento basato sull'uso di droghe e sulla quantità di ossigeno fornito durante il processo di crescita in provetta, gli individui sono divisi in cinque classi gerarchicamente organizzate e indicate con le lettere Alfa, Beta, Gamma, Delta, ed Epsilon. I primi due livelli sono destinati a svolgere le funzioni dirigenziali e un numero ristretto di Alfa avrà accesso a compiti di governo; gli ultimi tre svolgono invece le occupazioni esecutive o puramente materiali.

Le tecniche della clonazione traducono in esiti concreti il motto del nuovo "Stato Mondiale", vale a dire "Comunità, Identità, Stabilità". Il condizionamento preventivo, infatti, induce nei singoli individui una totale e volontaria accettazione del proprio ruolo sociale e in ciò, come osserva, il Direttore del "Centro di Incubazione e Condizionamento" di Londra, il personaggio che appare in apertura del romanzo, consiste il *segreto della felicità e della virtù: amare ciò che si deve amare. Ogni condizionamento mira a ciò: fare in modo che la gente ami*

la sua inevitabile destinazione sociale. La programmazione dello sviluppo della comunità è poi garantita da quello che, nel romanzo, Huxley chiama "procedimento di bokanovskificazione", una tecnica che consiste nell'

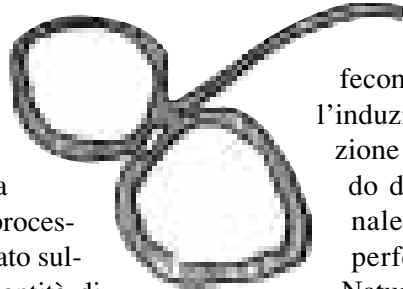
arresto del normale sviluppo dell'ovulo

fecondato in provetta e nell'induzione della sua segmentazione fino a produrre, partendo da un sola cellula germinale, novantasei embrioni perfettamente identici.

Naturalmente, il perfetto funzionamento del sistema richiede di tanto in tanto interventi di controllo, tali da riportare nel giusto alveo comportamenti innescati da momentanei indebolimenti del condizionamento. Vi si provvede attraverso la distribuzione controllata di pasticche di *soma*, una miscela di sostanze diverse, una droga, che induce accettazione del proprio stato esistenziale ed elimina ogni forma di ansia o emotività. In breve, la felicità coincide con la stabilità. Come osserva Mustapha Mond, uno dei "controllori":

*Non c'è civiltà senza stabilità sociale.
Non c'è stabilità sociale senza stabilità individuale.*

Se tuttavia Huxley si fosse limitato ad articolare in termini rigorosamente capovolti il sogno utopico della società perfetta e della felicità, non si spiegherebbe l'apprezzamento che ancora oggi *Brave New World* suscita. In realtà, il testo è vitale perché ha un impianto narrativo





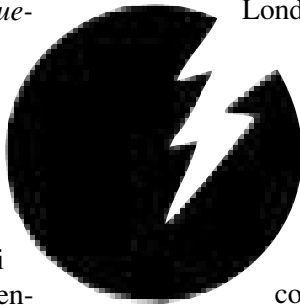
credibile sul piano della sua verisimiglianza ma anche una trama secondaria che ne drammatizza la *fabula*, indirizzandosi propriamente alla *questione della felicità*.

Lo Stato Mondiale, la struttura programmata e controllata fin negli ingranaggi sociali più minuti, contiene in sé la prova del suo stesso fallimento. Non tutti i gruppi umani esistenti prima dell'avvenimento di quella che la voce narrante chiama "Era Ford" hanno risposto con la stessa prontezza alle tecniche di condizionamento. Anzi, in alcuni casi la procedura si è rivelata inapplicabile. Queste popolazioni, che continuano a mantenere il tradizionale ordine sociale basato sulla famiglia e sul clan, sono state confinate in vere e proprie "Riserve" situate nell'America settentrionale, controllate a vista da agenti governativi. I confini di ogni Riserva sono segnati da una barriera elettrificata che impedisce qualsiasi tentativo di fuga.

Huxley immagina che nel corso di una visita alla più grande di queste Riserve, il Direttore del "Centro di Incubazione e Condizionamento" di Londra abbia un rapporto sessuale con la propria assistente. Quest'ultima si smarrisce nella foresta durante un'escursione guidata e non riesce più a raggiungere il posto di controllo. Data per morta, ella, invece, viene accolta da una delle tribù che vivono nella Riserva e qui, non avendo alcun mezzo per interrompere la gravidanza, dà alla luce, per via tradizionale, un bambino che si chiamerà John. Quando ormai è già

adolescente, quest'ultimo viene scoperto da Bernard Marx, uno dei collaboratori del Direttore, e quindi portato a Londra, insieme alla madre, ed esibito come una specie di meraviglia vivente. Ma il "selvaggio" entra ben presto in collisione con la società iper-programmata che lo circonda. Dopo una drammatica "storia d'amore" con Lenina, una ragazza Beta che lavora al "Centro di Incubazione", egli si dà alla fuga, forse tentando di raggiungere la Riserva di origine, e in ogni caso soccombe, confermando il tragico destino che è riservato al singolo nello scontro con la forza del numero.

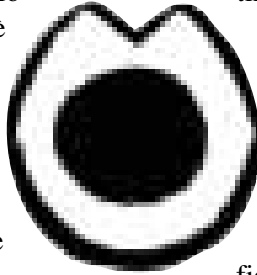
L'accorta gestione di questo intreccio secondario consente all'artista di mettere a fuoco nel modo più inquietante la *problematica della felicità*. Intanto, in linea con il carattere "distopico" della storia le parti sono rovesciate. L'azione principale ha luogo nel Vecchio Continente (a Londra) e l'America ne rappresenta il contraltare. Huxley suggerisce in tal modo che l'utopia legata a quest'ultima come *spazio privilegiato della libertà e della felicità* è illusoria. Al contrario, l'America non è un mondo nuovo ma una semplice filiazione del vecchio; le sue degenerazioni future sono già implicite nella matrice europea di cui essa è sostanzialmente figlia. Le Riserve in cui sono state confinate le popolazioni rivelatesi refrattarie alle tecniche di condizionamento sono modellate, per analogia, su





quelle in cui i bianchi hanno costretto gli Indiani d'America che orgogliosamente hanno resistito a ogni tentativo di assimilazione. C'è quindi un nesso, un filo ininterrotto che lega i colonizzatori di ieri e i governanti dello Stato Mondiale di Oggi. In questa prospettiva, la ribellione di John "il selvaggio" non è che l'ultimo episodio della battaglia, mai vinta dagli europei nonostante il vantaggio della scienza e della tecnologia, per cancellare del tutto l'identità precoloniale del Nuovo Mondo.

Ma c'è di più. Huxley, con un'ardita operazione di intertestualità, si ricollega direttamente a Shakespeare, alla *Tempesta*, per ribadire che la *felicità* come illusione di un futuro in grado di inglobare in sé e superare le contraddizioni del passato, nonché le ansie e le incertezze del presente, è destinata a sfociare nell'incubo dello Stato Mondiale pianificato di *Brave New World*. Il titolo che egli ha scelto per il romanzo, *Brave New World* appunto, ripropone le prime parole che Miranda, nella *Tempesta*, pronuncia alla vista dei naufraghi che la magia di Prospero ha spinto sull'isola. Miranda, simbolo come già sappiamo del Nuovo Mondo incontaminato, Miranda che non conosce altra forma umana al di là di quella paterna (Calibano, l'altro abitante dell'isola, si colloca al di fuori di ogni canone "umano") esprime con queste parole tutto il suo stupore di fronte a una "novità" che è impossibile ricondurre nella sfera dell'abituale e del rassicurante.



In un contesto rovesciato, anche John il "selvaggio" pronuncia le medesime parole. Nella Riserva, egli è stato istruito dalla madre grazie agli unici due libri di cui ella aveva potuto disporre, libri che, in tempi lontanissimi, avevano fatto parte del bottino di una delle tante razzie ai danni dei bianchi effettuate dalla tribù che l'ha accolta: la Bibbia e un'edizione completa delle opere di Shakespeare. Il linguaggio di John, le sue emozioni, il suo modo di interagire con gli altri, sono il frutto dell'identificazione tra il suo immaginario personale e quello che Shakespeare proietta nella sua opera. Con *Romeo e Giulietta* egli avverte i primi turbamenti amorosi, con *Otello* si sente assalito dalla gelosia quando Lenina, non comprendendole, non risponde alle sue profferte d'amore, con Miranda rimane preda dello stupore di fronte alle meraviglie dello Stato Mondiale pianificato, con i suoi cloni perfettamente identici fra di loro, i "controllori" intenti a garantire la stabilità sociale, gli Alfa e i Beta che vivono la *felicità* come possibilità di soddisfare ogni piacere materiale e sessuale, i Delta, i Gamma e gli Epsilon che provvedono a far girare la ruota grazie alla cieca sottomissione al destino loro riservato in seguito alle pratiche di condizionamento.

Miranda può, comunque, godere ancora dell'illusione tipica di un mondo che nasce, che si affaccia sulla scena della storia. Per John il "selvaggio" la stessa possibilità è cancellata per sempre. Alla sua reiterata domanda circa ciò che nello



Stato Mondiale è vietato (come, ad esempio, riprodursi secondo modalità tradizionale, leggere libri come la Bibbia o Shakespeare, etc.), Mustapha Mond, il “controllore”, ribadisce che non è ammessa alcuna violazione del divieto, se non quella che gli stessi governanti rivendicano a sé:

“[...] E’ proibito, sapete. Ma siccome io faccio le leggi, qui, posso anche violarle. Con impunità, signor Marx” aggiunse volgendosi a Bernard. “Mentre temo che voi non lo possiate fare”.



caso qualche cosa non va, c’è il soma ... che voi gettate via, fuori dalle finestre, in nome della libertà, signor Selvaggio. Libertà!” si mise a ridere.

[...]

Si capisce. La felicità effettiva sembra sempre molto squallida in confronto ai grandi compensi che la miseria trova. E si capisce anche che la stabilità non è neppure emozionante come l’instabilità. E l’essere contenti non ha nulla d’affascinante al paragone d’una buona lotta contro la sfortuna, nulla del pittoresco d’una lotta contro la tentazione, o di una fatale sconfitta a causa della passione o del dubbio. La felicità non è mai grandiosa.

E poi aggiunge:

Perché il nostro mondo non è il mondo di Otello. Non si possono fare delle macchine senza acciaio, e non si possono fare delle tragedie senza instabilità sociale. Adesso il mondo è stabile. La gente è felice; ottiene ciò che vuole, e non vuole ciò che non può ottenere. Sta bene, è al sicuro; non è mai malata; non ha paura della morte; è serenamente ignorante della passione e della vecchiaia; non è ingombrata né da padri né da madri; non ha spose, figli o amanti che procurino loro emozioni violente; è condizionata in tal modo che praticamente non può fare a meno di condursi come si deve. E se per

La felicità non è mai grandiosa. Huxley ci consegna quella che sembra essere una verità amara, ma forse anche un invito all’accettazione della nostra condizione esistenziale precaria; un monito alla presunzione di conoscenza, uno stimolo alla nostra capacità di far tesoro della debolezza e fallibilità consustanziali all’essere terreno. Si può esser felici? Forse no. L’incantesimo di Prospero è per sempre spezzato. Siamo soli sulle strade del futuro.



Esiste un'etica della sofferenza?

di **Carlo Marcelletti**
Cardiochirurgo infantile

The act of processing pain brings someone to desire to suffer for a very high ideal or for a god, even up to reach the pain's ecstasy. Someone else concentrates above all in thinking that sorrow lives in precise places we know very well: places made for receiving pain like hospitals, cemeteries, prisons, lunatic asylums, land of war, lagers. Nevertheless, also the most immanent visions compel us to process suffering. In this way, the first ethic step is the real participation to suffering itself, also for those who do not believe in transcendency. This is the very attempt we have to impose to ourselves in order to understand if we are able to suffer with others, as, if we suffer with the other, the others suffer with us.

Who does not believe nor has any faith too, who does not think that the condition of being able to suffer prepares to the afterlife has in any case to approach to pain with another power: not that of the paradise, which you can reach after having suffered before on the earth, but that of hope. We think that we can offer hope through our human work and through the closeness of our fellow. Then the combination pain-hope becomes an ethic argument: the participation to suffering and the hope to defeat it find a realization in the concrete intervention in hospitals, lunatic asylums, land of war, families, ghettos. Concluding, it is undoubtful that suffering has to be fought, even if the pain of existence is not so easy to be totally defeated.

Quando mi è stato posto l'invito a partecipare a questa tavola rotonda ho proposto un titolo a mia relazione che poi mi ha messo in difficoltà. Ho detto subito che avrei volentieri provato a rispondere a una domanda che corre nella mente di tutti, vale a dire se di fronte al dolore, alla sofferenza è possibile un recupero di gioia attraverso percorsi etici.

Partiamo da un assunto secondo il quale è possibile uscire dalla sofferenza solo conoscendo le regole per vivere bene la gioia.

Cominciamo intanto a vedere se la sofferenza o il dolore siano in qualche modo definibili. Credo non sia né giusto né opportuno cercare di definire il dolore perché esso è un evento che tutti abbiamo provato, molti di noi ci hanno convissuto



e ci convivono attualmente, molti lo hanno incontrato e lo incontrano quasi quotidianamente per la strada. Allora, siccome è un fatto personale, affermiamo che il dolore è una cosa che tutti possiamo avere dentro in misura e con intensità differenti.

Possiamo comunque distinguere un dolore del corpo e un dolore della mente. Come possiamo definirli? Il dolore del corpo ha sempre una sede precisa: ci fa male il torace, ci fa male il fegato, pensiamo di avere un tumore all'intestino [...]. Il dolore della mente invece non ha sede, avvolge tutta la persona e coinvolge l'io nella sua interezza.

Questa è una descrizione del dolore semplificata: il dolore viene poi elaborato e metabolizzato dalle nostre persone fondamentalmente, in correlazione con una differente visione dell'esistenza: quella basata sulla trascendenza e quella basata sull'immanenza.

Questa è una elaborazione che porta alcuni a desiderare di soffrire per un ideale molto alto o per un Dio, fino addirittura ad arrivare all'estasi del dolore.

Altri si concentrano soprattutto nel pensare che la sofferenza passa per luoghi specifici che ben conosciamo: posti designati ad accogliere la sofferenza. Gli ospedali, i cimiteri, le prigioni, i manicomii, le sedi dello scontro bellico, i lager.

Tuttavia anche la visione più immanente ci obbliga ad elaborare questa sofferenza.

Allora il primo passo etico, anche di chi non crede nella trascendenza è la partecipazione vera, reale alla sofferenza. E' questo il tentativo che dobbiamo fare con noi stessi per vedere se siamo capaci di soffrire con gli altri, perché se soffriamo con gli altri, gli altri soffrono con noi.

A volte anche nelle famiglie si consumano tragedie silenziose, diventano ghetti dove c'è il massimo di violenza e di sofferenza.

Anche chi non crede, chi non ha la fede, chi non pensa che saper soffrire prepara al dopo, deve comunque avvicinarsi al dolore con un'altra forza: non quella del paradiso dove si arriva prima soffrendo sulla terra, ma quella della speranza.

Crediamo con la nostra opera umana, con la vicinanza ai nostri simili, che si possa offrire speranza. Allora il binomio dolore-speranza diventa etico: si partecipa al dolore sperando che questo possa essere sconfitto intervenendo nei ghetti, nelle famiglie, negli ospedali, nei manicomii, nei campi di guerra.

Comunque non c'è dubbio che il dolore vada combattuto, anche se quello dell'esistenza sembra praticamente ineliminabile.





C'è una bellissima storia vera di una ragazza che è vissuta in una comunità per tossicodipendenti vicino Viareggio; una ragazza che incontra l'eroina per la prima volta a 13 anni, la madre si sta prostituendo, lei comincia a prostituirsi perché non ce la fa più a mantenere l'obnubilazione dell'eroina. Questa ragazza con il corpo e l'anima dilaniate incontra un altro tossicodipendente e resta incinta. Questa ragazza si chiama Angela ed è una ragazza reale, non è immaginaria. La figlia di Angela nasce mentre la madre "si faceva" e quindi questa figlia viene alla luce già tossicodipendente, deve essere disintossicata e allora viene affidata a una coppia di persone benestanti, persone della media/alta borghesia che naturalmente si legano a questa bambina.

La madre fa il suo percorso drammatico all'interno della comunità e sembra che ormai sia matura per prendersi la figlia. Ma la famiglia benestante mette in moto tutti i meccanismi per impedire che ci sia questo ricongiungimento. Allora comincia un altro percorso di dolore inutile. Un noto psichiatra viene coinvolto in questa triste avventura e comincia a partecipare alla sofferenza di Angela. E sentite cosa scrive quando si sente scoraggiato perché nonostante gli sforzi non riesce a vincere questo rapporto forte tra la famiglia medio borghese e il giudice minorile:



Per molti anni ho sofferto ma ho lottato, ora avverto ancora più forte il dolore ma rimango fermo e se mi muovo sento acciacchi dappertutto e un sorriso intorno a me che mi ridicolizza. E' dolore etico il mio – scrive Vittorino Andreoli

*– derivato dalla certezza che vengo
no perpetrate violenze dalle
belle maniere mentre tutto
in apparenza si svolge
secondo una liturgia che
rende assurdo lo sdegno e
vana ogni lotta, una lotta contro
i mulini a vento. Soffro
perché non so accettare l'ingiustizia,
non so lasciare i deboli da soli mentre
il potente idiota vince con il sorriso
del giusto, il sorriso di chi mangia
il Corpo del Signore ogni domenica
e poi lo vomita come*

un rospo indigesto. E allora grido con la voce afona e i polmoni ormai rigidi capaci solo di sospirare e non di comandare e cerco di controllare il mio dolore, di non sentirlo, di distrarmi. Il controllo del dolore, una anestesia per vedere solo il buono e non il malvagio, il sorriso e non la pugnalata, una selezione per non inorridire, per non farmi piaga immane perché immani mi sembrano l'ingiustizia e la sofferenza provocate per capriccio.

Penso che sia una delle descrizioni più intense del dolore psichico che una persona possa provare.

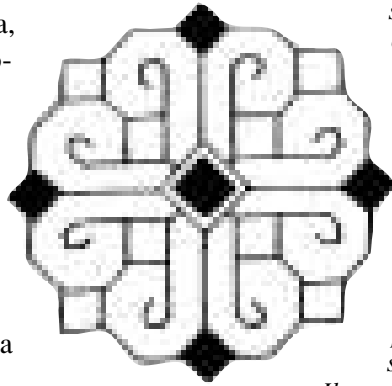
Allora, c'è spazio per la gioia in questo mondo? Io credo che ci sia spazio nella gioia se cerchiamo di distinguerla e di definirla in maniera opportuna. E' possibile distinguere fondamentalmente due



tipi di gioia: una, quella che viene data dai sensi, che dobbiamo definire piacere, non è gioia, perché il piacere è temporaneo, è rapido, scompare e non c'è più. Invece la gioia è qualcosa che riguarda la soddisfazione che possiamo derivare da noi stessi, dai nostri comportamenti, dalla nostra storia.

Riporto un mio pensiero personale:

La gioia è una sensazione interiore che emerge da un confronto interno a ciascuno di noi, entro il nostro io, un confronto



tra ciò che siamo e ciò che vorremmo essere. E' lo sguardo al nostro passato, quando si trova una coerenza ai principi senza compromessi; la gioia non è l'assenso dell'altro ma di noi stessi, giudici implacabili che conoscono perfettamente il fatto e l'omesso, ricordandomi sempre che, tra i peccati che abbiamo imparato a conoscere da piccoli, il peccato di omissioni è il più importante.

Il non desiderio di intervenire, di non dire la sua propria conoscenza e convinzione è il peccato omissivo. La gioia è quella tacita approvazione per il proprio comportamento quando non è guidato dalle strategie del successo, da una gara in cui conta essere giunti primi.



Aspetti socio-culturali della felicità

di **Gilberto-Antonio Marselli***
Università di Napoli

Starting from the concept of deontology introduced by Jeremy Bentham in the framework of a basically utilitarian doctrine, the Author discusses the complex problems concerning the direct relations between society and scientific research. He also enters the difficult subject of the dialectic between scientific and humanistic cultures. Then the Author reflects on the progressive change of meaning in the very case of the idea of welfare.

Nel trattare il tema affidatomi, non posso ignorare che questa sessione è inserita nell'ambito del programma dell'intero *meeting*, dedicato ad un problema assai più vasto e complesso quale il *Diritto alla Felicità*.

Non nascondo di aver un qualche imbarazzo nel presentare in questa veste la mia posizione. Infatti, visto che si era preferito adottare la modalità della "tavola rotonda", sarebbe stato più opportuno ed anche più interessante dar conto puntualmente delle diverse posizioni emerse nel suo corso. In altri termini, riprodurre, anche nel testo scritto, quel "dialogo" che

è l'essenza stessa ed irrinunciabile di ogni forma di comunicazione di questo tipo. Invece, si è preferito limitarsi a riprodurre tutta una serie di "duologhi", che, come è noto, altro non sono se non "monologhi" tra due o più persone, lungo rette parallele che, per definizione, non dovrebbero incontrarsi mai.

Preliminarmente, mi sono chiesto quali nessi logici potessero esistere tra il tema generale di questa Assise massonica - il *Diritto alla Felicità* - e quello della nostra "tavola rotonda".

Molto probabilmente, non dovrebbe esservi del tutto estraneo il fatto che,

* Ordinario di Sociologia, Dipartimento di Scienze economiche e sociali, Facoltà di Economia.



recentemente, si è notata una rinnovata attenzione nei confronti del pensiero di Jeremy Bentham (1748-1832), a cui si deve di aver coniato il termine *deontology*¹ con il quale designava, appunto, la sua dottrina utilitaristica dei doveri che, in seguito, ha finito con il rappresentare tutto quell'*insieme di norme etico-sociali che disciplinano il comportamento morale e, più in particolare, l'esercizio di una professione*².

Questa supposizione che, a prima vista, può anche apparire alquanto strana ed estranea al tema di cui debbo occuparmi, mi è stata suggerita da un'attenta recensione, a cura di Armando Massarenti³, di due opere di questo autore recentemente editate in Italia⁴.

In quella sede, Massarenti si rifaceva acutamente ad un frammento autografo di questo autore, che avrebbe potuto sembrare – come lui stesso ha fatto notare piuttosto *uno degli esercizi spirituali di Marco Aurelio, uno di quei passi del suo diario che [...] il filosofo imperatore si imponeva ogni mattina di rileggere per poter svolgere al meglio il proprio mestiere di uomo.*

Questo frammento così recitava:

Crea tutta la felicità che sei in grado di creare: elimina tutta l'infelicità che sei in grado di eliminare: ogni giorno ti darà l'occasione, ti inviterà ad aggiungere qualcosa ai piaceri altrui, o a diminuire qualcosa delle loro sofferenze. E 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 sentimenti di un'altra creatura sarà sostituito da meravigliosa pace e gioia nel santuario della tua anima.

Imperativi, questi, che tutti si adattano perfettamente al nostro tema e, in particolare, alle infinite implicazioni proprie di una responsabile ricerca scientifica e, quindi, dell'agire del ricercatore.

Senza voler minimamente riprendere, qui, le polemiche che, nel tempo e soprattutto in Italia, si sono avute in merito all'utilitarismo benthamiano, mi interessa, però, sottolineare che, nel titolo e nel sottotitolo di questo libro, è brillantemente sintetizzato il suo pensiero:

Deontologia o la morale semplificata che mostra come, attraverso l'intero corso della vita di ogni persona, il dovere coincide con l'interesse giustamente inteso, la Felicità con la Virtù, la Prudenza

1 J. Bentham, *Deontology or the Science of Morality*, pubblicata postuma da J. Bowring nel 1834.

2 Voce "deontologia" in *Il Vocabolario Treccani: Il Conciso*. Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1998, p. 438.

3 Massarenti 2001.

4 Bentham 2000 e 2001.



nei confronti altrui così come nei propri confronti con la benevolenza effettiva.

Sempre aderendo alle considerazioni di Massarenti, ne deriverebbe che l'unico dovere di ognuno dovrebbe essere quello di "aumentare la felicità". Anche se, in momenti come quelli attuali, ciò può apparire terribilmente utopico se non addirittura cinico, ritengo che proprio questo debba essere l'angolo visuale dal quale dovremmo porci per trattare adeguatamente il nostro tema.



In un certo senso, pur essendovi un indubbio collegamento tra la "felicità", di cui al tema generale, ed il "benessere" derivante dalla ricerca scientifica, non vorrei se ne trascurassero le sostanziali differenze.

Mentre con il primo termine (la "felicità") si rimanda, direttamente ed indirettamente ed in misura diversa a seconda dei tempi, al concetto di soddisfacimento del proprio piacere ai vari livelli (materiali, immateriali, morali) dell'esperienza quotidiana, con l'altra espressione di "benessere" (corrispondente all'altro neologismo benthamiano di *well-being* o *benessere*) si entra più incisivamente nel merito di una questione sociale oggi quanto mai attuale: quella del *Welfare State* (o, appunto, "Società del benessere") a cui si affidano responsabilità niente affatto trascurabili per rendere più vivibili le società moderne.

Si tratta di un vero e proprio fronte sul quale, meglio che in qualsiasi altro, si possono misurare, al tempo stesso, sia le volontà sia le possibilità di ogni singola società ad affrontare responsabilmente i crescenti problemi posti dagli infiniti processi in atto: da quelli dell'ineludibile trasformazione delle società nel segno della modernizzazione a quelli dell'altrettanto inevitabile globalizzazione.

Tutti processi per i quali, in un modo o nell'altro, la ricerca scientifica è sempre chiamata a svolgere un ruolo niente affatto trascurabile così come ogni società non può sottrarsi alle proprie responsabilità nei suoi confronti, essendo vitali ed ineliminabili i rapporti che devono legare sempre più indissolubilmente "società" e "ricerca".

A tal riguardo, credo che si debbano discutere alcuni punti cruciali da affrontare e, possibilmente, da risolvere nell'interesse reciproco dell'una e dell'altra e quindi, in sostanza, del singolo cittadino.

Innanzitutto, il definitivo superamento della dicotomia tra le cosiddette "due culture": quella delle discipline sperimentali e quella afferente al settore umanistico-sociale.

Dicotomia che, purtroppo, ha avuto deleteri effetti, in particolare nella nostra società, determinando vere e proprie fratture invalicabili tra i cultori delle une e delle altre - laddove, invece, nei Paesi più moderni si era già da tempo approdati ad una proficua e fertilissima collaborazione interdisciplinare - fino ad influenzare gli



stessi processi di informazione e formazione dell'intera popolazione. Senza contare che ciò ha influito non poco anche sull'allocazione dei finanziamenti, determinando pericolosi ritardi per quei settori meno favoriti, in presenza di limitata disponibilità di risorse finanziarie, umane e strumentali.

Non meno rilevante è da considerarsi anche l'atteggiamento assunto nei confronti della modernizzazione e, soprattutto, delle reazioni a questi processi, che spesso coinvolgono profondamente ed irreversibilmente le società interessate.

Una "modernizzazione reale" comporta che si siano preventivamente individuati gli obiettivi concreti da perseguire, le risorse realmente disponibili, i tempi da impiegare per la realizzazione delle singole fasi e, non ultimi, gli strumenti per un periodico controllo dei risultati parziali conseguiti di volta in volta. In altri termini, una logica programmatoria.

Purtroppo, come è stato ampiamente dimostrato da molte ricerche, nella nostra società, oltre a pur importanti fenomeni di *modernizzazione reale*, si sono manifestate, contemporaneamente, anche altre reazioni da considerarsi come negative e, quindi, del tutto inaccettabili:

a. modernizzazione negata: rifiuto pregiudiziale di ogni innovazione o per paura del nuovo o, peggio, per non voler rinunciare a privilegi spesso illegittimamente conseguiti;

b. modernizzazione abortita: quella

determinata dall'imitazione acritica e pedissequa di modelli esterni per pigrizia o, nei casi più gravi, per mera dipendenza, che non raramente degenera in vero e proprio servilismo;

c. modernizzazione tradita:

l'adozione dei modelli esterni di riferimento è avvenuta automaticamente, senza tener alcun conto delle loro implicazioni materiali (strutture e risorse), morali (responsabilità etiche) e culturali (sistemi di valori influenti sui comportamenti e sugli stessi atteggiamenti).

Ciò ha provocato dannosi squilibri non solo tra settori di ricerca, ma anche tra le diverse realtà (territoriali, sociali, economiche e culturali) del nostro Paese, rendendo impossibile un sempre più diffuso raggiungimento di quel benessere che, invece, dovrebbe essere sempre più patrimonio acquisito di una società realmente moderna.

Naturalmente, analoghe considerazioni andrebbero fatte anche a livello internazionale: in presenza della già ricordata inevitabile globalizzazione, non si vede perché non possano essere fatti tutti gli sforzi possibili per limitarne al massimo gli effetti negativi e, al tempo stesso, esaltarne quelli positivi.

Non possiamo, infatti, ignorare che grazie alle accresciute conoscenze scientifiche è stato possibile - come ha fatto notare Robert M. May, Presidente della inglese *Royal Society*, al Convegno della Fondazione Balzan nello scorso maggio 2002 - *allungare notevolmente la durata*



media della vita umana (mediamente di 46 anni mezzo secolo fa, ora di 64), raddoppiare la produzione di cibo (negli ultimi 35 anni, usando solo il 10 % di superficie in più), alleviare la fatica quotidiana con - in media globale - un sussidio energetico pro-capite 14 volte superiore alle necessità metaboliche fondamentali, cioè a quelle che dovevano bastarci ai tempi in cui eravamo cacciatori-raccoglitori⁵.

D'altra parte, allo stesso autore si deve riconoscere il merito di aver prospettato anche l'altra faccia di questa medaglia quando ha fatto notare che: *Al contempo, ci accorgiamo delle conseguenze negative e inaspettate a dispetto delle buone intenzioni: nei Paesi sviluppati così come in quelli in via di sviluppo, il miglioramento della salute significa che la popolazione continua ad aumentare, la "Rivoluzione Verde" ha costi ambientali sempre più evidenti, e quei sussidi energetici tratti da combustibili fossili (sussidi che, ovviamente, variano molto da Paese a Paese) stanno modificando il clima globale⁶.*

Tutto ciò comporta alcuni problemi che non potremo continuare a sottovalutare o, peggio, ad ignorare del tutto.

Innanzitutto, collegare più strettamente tra loro le capacità conoscitive ed operative della ricerca scientifica con un'attiva consapevolezza delle loro conseguenze sulle realtà concrete. Da ciò, anche il chiarire quale uso debba farsi delle nuove scoperte, delle nuove tecniche e, più in generale, dello stesso atteggiamento da adottare nei confronti del "non-ancora-conosciuto".

Naturalmente, si dovranno adottare questi obiettivi senza, però, mai cedere alla tentazione di porre ingiustificabili ed inaccettabili limiti alla ricerca, che deve continuare ad essere assoluta-

mente libera. Sia pure sempre affidata all'autonoma valutazione etica da parte del singolo ricercatore. Ovviamente, ciò implica una crescente responsabilizzazione di quest'ultimo, che, pertanto, dovrà essere adeguatamente preparato e formato ad affrontare una così importante prova.

Una diretta conseguenza di questo aspetto consisterà anche nella necessità che le responsabilità dei ricercatori e quelle dei politici siano sempre tenute sostanzialmente distinte, al fine di evitare persino il sia pur minimo sospetto che vi sia un'inaccettabile commistione di interessi. Così come ogni sforzo dovrà essere



5 May 2002.

6 May 2002.



posto in essere per evitare che il sempre proficuo e stimolante confronto tra opposte posizioni degeneri in un'improduttiva rissa, mascherante ragioni e fini non sempre confessabili.

Non meno importanti saranno, al tempo stesso, pure le modalità ed i parametri secondo cui la società, in tutte le sue componenti, saprà porsi nei confronti di quella sempre più delicata avventura che è la ricerca scientifica in tutti i settori.

Essa, proprio perché tale, avrà sempre più bisogno di valersi di un approccio realmente interdisciplinare.

Infatti, proprio l'accresciuta complessità delle società moderne postula la necessità di un'attiva interazione tra le "due culture" alle quali ho già fatto riferimento: interazione che richiede non solo il ricorso a linguaggi reciprocamente comprensibili in tutte le loro implicazioni, ma addirittura, sempre quando possibile, l'adozione di atteggiamenti convergenti.

Inutile ricordare che, in un tale panorama, sempre maggiori saranno le responsabilità che graveranno sui vari mezzi di informazione, sulle diverse sedi nelle quali si contribuisce alla formazione di nuovi valori (la nuova *Weltanschauung* da proporre sia alla società e sia ai singoli cittadini) e, non meno, sulla capacità delle singole istituzioni a saper stare al passo con i tempi.

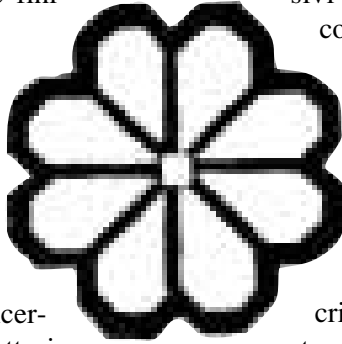
Ciò impone l'adozione di coraggiose, esplicite e moderne politiche in grado, al tempo stesso, di stimolare e promuovere

nuovi progressi nei vari campi della ricerca, di fornire ai cittadini i più opportuni strumenti perché da spettatori passivi possano trasformarsi in coscienti compartecipi di un più generale processo e, non ultimo, perché, pur non tradendo alcun aspetto della nostra tradizione, si sia sempre più pronti ad accogliere, sia pure con il necessario atteggiamento critico, quanto ci viene proposto quotidianamente dalle nuove ricerche e dalle esperienze altrui.

Infine, si dovrà tener conto che, per tutta una serie di circostanze e per fortuna, muterà anche lo stesso concetto di "benessere". Da esso dipenderà il livello di civiltà delle singole società - e, conseguentemente, dell'intero pianeta - ma anche, e non certo secondariamente, il grado di responsabilità che, ciascuno per la propria parte, dovranno accollarsi così le istituzioni come i singoli cittadini e gli stessi ricercatori, in particolare.

In altri termini, si dovrà prendere atto che il modo stesso di essere delle società moderne comporta il dover fare sempre i conti con una sorta di insieme di reazioni a catena nelle quali ogni effetto è causa della fase successiva. La sfida che dovremo saper fronteggiare - e, sperabilmente, anche vincere - sarà quella di essere sempre in grado di poter controllare tali processi.

E' fin troppo evidente che una tale prospettiva chiama direttamente in gioco i responsabili delle scelte politiche, che





dovranno saper gestire adeguatamente i vari possibili scenari futuri, ma anche i ricercatori, che, una volta posti nelle condizioni ideali per poter svolgere il loro ruolo, dovranno dimostrare di essere pienamente consapevoli delle nuove responsabilità loro affidate.

Ma sarebbe drammatico se, da tutto ciò, il cittadino si sentisse sostanzialmen-

te escluso, assumendo atteggiamenti di indifferenza se non, addirittura, di scetticismo, abdicando alle sue fondamentali responsabilità: prima tra tutte, quella della selezione della classe politica; non ultima, però, anche quella di prepararsi ad interloquire adeguatamente con gli uni e con gli altri.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bentham, J. (2000) *Teoria delle finzioni*. Napoli, Cronopio.
Bentham, J. (2001) *Deontologia*. A cura di Sergio Comaschi. Firenze, La Nuova Italia.
Massarenti, A. (2001) *Aumentare la felicità come unico dovere*. In *Il Sole-24 Ore* del 22.04.
May, R.M. (2002) *L'audience della ricerca*. In *Il Sole-24 Ore* del 19.05.





**FORNITORE DEL
GRANDE ORIENTE D'ITALIA**

Via dei Tessitori n° 21
59100 Prato (PO)
tel. 0574 815468 fax 0574 661631
Part. IVA 01598450979

Esistenza e felicità

di **Sergio Moravia**
Università di Firenze

The Author offers a philosophical approach to the definition of "happiness" considered as a figura symbolica. In the western framework, many ideologies considered happiness as something actually not existing but to be realized or to be "delegated". In addition, modern society presents us with a peculiar idea of happiness based on the satisfaction of externally "inducted" needs. A theoretical definition of happiness is refused by the Author, because it should be represented as a "praxis", while He insists on the necessity of "thinking-about-happiness". This allows any person to consider the different times and moments of happiness (in the present, in the past and in the future as a remembrance of past felicity). In conclusion, the Author focuses on the social dimension of happiness and the liminality of it as something apparently easy to be caught but also escapable.

Vorrei aprire queste mie informali considerazioni sulla felicità discutendo due assunti che di solito vengono dati come scontati. Primo, che qualcosa come la felicità ci sia, e che abbia un significato eguale e autoevidente per tutti; secondo, che della felicità si possa, anzi che sia utile, parlare. Dichiaro che, mentre sono calorosamente d'accordo su questo secondo assunto, ho le più ampie riserve sul primo. E, per dir le cose come stanno, vorrei avanzare l'ipotesi (forse spiacevole) che - almeno sotto un certo profilo - la felicità *non esiste*. Una cosa, quando esi-

ste, la si può identificare, la si può caratterizzare in modi relativamente univoci; e questo non mi pare che valga per la felicità. Soprattutto, la felicità non esiste come *cosa*: non esiste come una cosa che si possa indicare, visualizzare, toccare. Semmai, la felicità sembrerebbe esistere come uno *stato*: uno stato estremamente variegato e molteplice (una certa situazione può essere felicitante per me e non esserlo per un altro). In realtà, a mio avviso, la felicità non è né una cosa, né uno stato: è essenzialmente una figura simbolico-culturale. Ed è anche per questo che quando ci viene chiesto "sei felice?" ten-

N.d.R.: *errata corrige*.

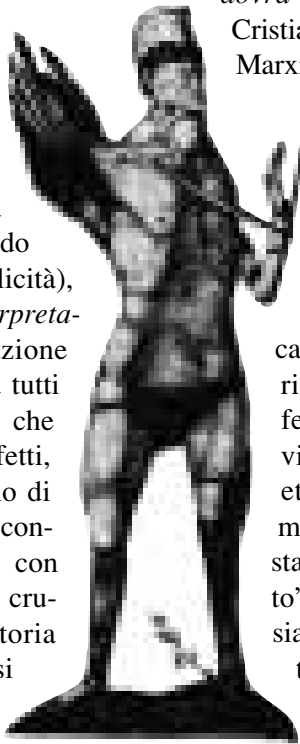
Nel numero di Hiram 1/2003 il prof. Sergio Moravia compare come afferente all'Università di Bologna, anziché all'Università di Firenze. La redazione si scusa con l'Autore per l'errore.



diamo a rispondere non tanto in modo immediato, istintivo e tutto “nostro”, quanto in base a schemi e categorie in certa misura pre-costituiti.

Se tutto ciò è vero, allora un’analisi della felicità si configura non come indagine in qualche modo *fattuale-oggettiva* (cosa è la felicità), bensì come riflessione di tipo *interpretativo*: una riflessione/interpretazione essenzialmente culturale, legata a tutti gli imprevisti e le complessità che hanno le riflessioni culturali. In effetti, la cultura offre un vasto repertorio di diverse concezioni della felicità: concezioni che si sono intrecciate con molte delle scelte e delle opzioni cruciali dell’umanità e della storia d’Occidente. A tal punto che chi si mettesse a scrivere una storia della nostra civiltà dal punto di vista delle varie dottrine, ideologie, ansie e desideri di felicità scriverebbe certamente un’opera assai stimolante e suggestiva¹.

Esaminando queste concezioni, si può fare una scoperta sconcertante. Ci si accorge che buona parte delle teorizzazioni della felicità elaborate in Occidente sono in larga misura riducibili a quella che vorrei chiamare la figura del *rinvio*. Con ciò intendo dire che per una parte cospicua dell’umanità d’Occidente la felicità si configura come qualcosa che *non c’è*, ma che



dovrà esserci. Si pensi al Cristianesimo, al Positivismo, al Marxismo: questi *-ismi*, pur così diversi tra loro, hanno tutti in qualche modo delineato la felicità come una condizione “rinvia”.

Già questo, mi pare, è un dato piuttosto significativo. Ma c’è di più. Nella riflessione occidentale la felicità non solo è un rinvio, una cosa o uno stato eternamente “rimandato”, ma è anche una cosa o uno stato eternamente “delegato”. In effetti, quando pensiamo seriamente alla felicità, tendiamo spesso a concludere (più o meno inconsciamente) che la felicità non appartiene

tanto a noi quanto *ad altri*: a un altrove, a un altro tempo, a un altro spazio, ad altri soggetti. Insomma, sembra quasi che il soggetto nella sua concretezza esistenziale, l’individuo nel suo darsi effettuale qui e ora ritenga di non avere molto a che fare con la felicità: che ritenga di essere in qualche modo escluso da un’adeguata acquisizione e da un’adeguata pratica della felicità. La felicità, ripetiamolo, sembra abitare nell’ordine di un (indefinito) rinvio, di una (indefinita) delega.

1 Una bella testimonianza di ciò è fornita dal volume *Analisi della felicità* del grande studioso polacco di estetica W. Tatarkiewicz tradotta nel 1985 dall’editore Guida di Napoli.



Dunque la società contemporanea non crede troppo nella felicità, e ne parla per lo più per enigmi, allusioni, banalizzazioni. Una volta Theodor W. Adorno ha scritto quanto è deludente (e preoccupante) constatare che della felicità, oggi, parlano solo le canzonette e i rotocalchi². Come dargli torto? Come non essere sconcertati da questa difficoltà (da questo vero e proprio blocco) che il mondo contemporaneo sembra avere nel trovare modi originali e autentici di enunciare quello che resta il desiderio primario e più intenso dell'uomo?

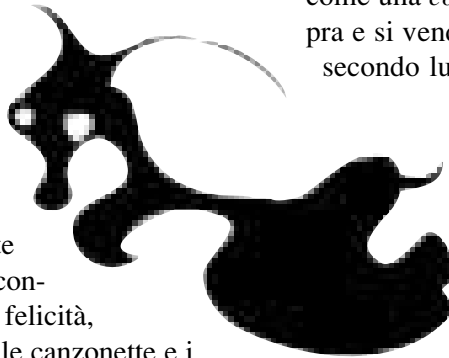
Accade però una cosa piuttosto singolare. Se da una parte la nostra società ha come perduto quello che vorrei chiamare il linguaggio della felicità, da un'altra parte essa sembra occuparsi molto della "felicità" (tra virgolette) dei suoi membri. Il problema, naturalmente, è di vedere *come* se ne occupa. Ed esaminando questo "*come*", non tardiamo a constatare che si tratta di un modo deludente e mistificante: un modo che, ben lungi dal riequilibrare l'assenza del linguaggio della felicità, finisce per confermarla anche sul terreno dei fatti.

Come, dunque, si occupa la società contemporanea della felicità? Anzitutto

la concepisce in una maniera che definirei *fattualistica e naturalistica*: la felicità come una *cosa* confezionata, che si compra e si vende in certi luoghi deputati. In

secondo luogo, la nostra società ritiene di creare la felicità soddisfacendo determinate esigenze, che vengono pubblicamente accettate e legittimate - ma, nello stesso tempo, bandendone altre, magari in modo implicito e indiretto. Per

fare solo un esempio, si pensi al fatto che non moltissimi anni orsono dai discorsi *legittimi* sulla felicità era escluso quello relativo alla felicità sessuale. In terzo luogo, la società tende a creare la felicità *producendo* certi bisogni e *consentendo* risposte ad essi. Ciò che resta fuori da tale meccanismo è la circostanza che molti dei bisogni dei quali la società si occupa non sono forse quelli *primariamente e veramente* sentiti dagli individui. In altri termini, è in gran parte vera la tesi per cui determinati nostri bisogni sono solo bisogni *indotti* (come dicono i sociologi), o *fittizi* come direbbero certi filosofi, che non rappresentano le autentiche esigenze dell'uomo. Naturalmente, le risposte ai bisogni indotti-fittizi non corrispondono ai bisogni *reali*, e l'uomo resta infelice malgrado la sovrabbondanza di pseudo-beni, di effimeri consumi, di cose multiformi ed eterogenee che in realtà non riguardano





la felicità nel senso profondo del termine.

Oltre al modo “fattualistico” e “cosalistico” cui ho appena accennato, c'è un altro modo di trattare/realizzare la felicità cui vorrei accennare.

Esso riguarda la felicità come *assenza* di qualche cosa (per esempio, come assenza di angoscia).

Sull'eliminazione di certi fattori perturbanti dell'esistenza è nata e prosperata - come è ben noto - l'industria degli psicofarmaci. Indipendentemente da qualsiasi giudizio sulla validità di questi prodotti, ciò che preoccupa è l'interpretazione che di essi tende a dare, in misura crescente, la società odierna. Si tratta di un'interpretazione “forte”: lo psicofarmaco viene considerato un agente propriamente *terapeutico* di un certo tipo di sofferenze: terapeutico nel senso che eliminerebbe le *cause* della sofferenza stessa. E da qui a pensare che lo psicofarmaco “produce” la felicità il passo, come si comprende bene, è assai breve.

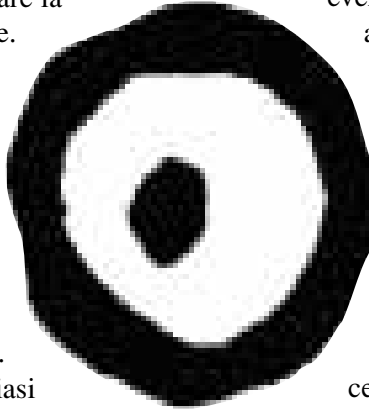
Ora il problema che vorrei sollevare a questo proposito è il seguente: si può davvero affermare che lo psicofarmaco *elimina* le *cause* della sofferenza (mentale/comportamentale) umana? O non si dovrà dire piuttosto ch'esso elimina essenzialmente certi *sintomi*, certe *manifestazioni*, o che magari ottunde solo certi *veicoli fisici* della sofferenza in questione? Dietro i due diversi assunti impliciti nelle mie domande stanno, se ci si pensa bene, due diverse concezioni degli eventi/pro-

cessi esistenziali. Dietro il primo sta la tesi secondo la quale gli eventi/processi esistenziali *si identificano* con certi eventi/processi fisici (per cui

agendo su questi ultimi attraverso gli psicofarmaci si agisce in modo radicale, “eliminativo”, sui primi). Dietro il secondo assunto sta la tesi secondo la quale gli eventi/processi esistenziali *si correlano* con certi eventi/processi fisici ma *non sono riducibili* a essi, in quanto sono

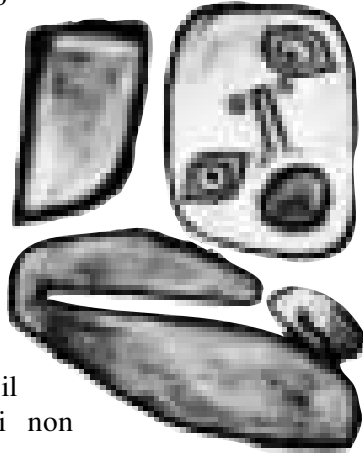
fatti anche di componenti culturali, simboliche, ideologiche.

L'assunto “identitista” di cui sopra si situa in quel contesto di crescente *biologizzazione* dell'umano che caratterizza, in modo sempre più marcato, il sapere contemporaneo. Una delle conseguenze di questo orientamento è proprio la pretesa di risolvere i problemi mentali/esistenziali con “cose” fisiche agenti fisicamente, come appunto gli psicofarmaci. Non molto tempo fa si è saputo che un paio di industrie farmaceutiche svizzere stanno lavorando intorno a una terapia contro la tendenza suicida che può insorgere nell'uomo. Il presupposto di queste ricerche è, dichiaratamente, che tale tendenza sia (e sia soltanto) il prodotto di una determinata causa biochimica. Ora, certo, può darsi che in alcuni casi le cose stiano proprio così. Ma che dire dei kamikaze giapponesi, i quali, durante la seconda guerra mondiale si suicidavano schiantandosi





con i loro aerei contro le navi americane? O che dire dei suicidi di certi ragazzi per un brutto voto a scuola o per una delusione amorosa? Il meno che si possa osservare a questo proposito è che: a) ci sono molte forme diverse e irriducibili di azioni suicide; b) non tutte sono legate a stati biochimici pre-determinabili; c) alcune di esse sono spiegabili (ed eventualmente curabili) solo attraverso il riferimento a contesti non *naturali* ma *culturali*.



Spero che queste ultime considerazioni non appaiono digressive rispetto al tema che ci interessa. E' abbastanza chiaro, infatti, che la stessa prospettiva psico-antropologica che ha portato qualcuno a ricercare la pillola contro il suicidio può portare qualcun altro a ricercare la pillola della felicità³. La posizione alternativa che vorrei difendere a questo riguardo è che la felicità non può derivare da nessuna pillola perchè non è (o non è *essenzialmente*) uno stato corporeo, ma è una modalità d'essere simbolico-culturale: una modalità connessa a schemi di riferimento che poco hanno a che fare con la dimensione neurofisiologica e/o biochimica dell'uomo. La felicità e l'infelicità

degli uomini abitano un piano *diverso*, che va accostato con procedure non interamente riconducibili a strategie di tipo fiscalistico. Facciamo molta attenzione, a tale proposito, a non confondere *la felicità* con *l'euforia*, o con *l'ottundimento* di certe sensibilità, o con *l'appagamento* di certi bisogni. La felicità è una questione troppo seria per lasciarla in mano ai medici, ai sessuologi e agli esperti di *marketing*.

Mi si può chiedere, a questo punto, di *definire* in modo positivo la felicità. In un certo senso avrei la tentazione (e tutti i diritti teorici) di respingere la domanda. "Definire" significa, lo si sa bene, porre dei *confini*. La "de-finizione" blocca/irrigidisce il concetto. E la felicità, che (come si è detto) non è né una *cosa*, né uno stato *fisico*, non è neppure un concetto. Essa è piuttosto la proiezione di una somma in(de)finita di desideri, ideali, valori, utopie che ogni singolo uomo in quanto *persona* esprime in rapporto a un numero in(de)finito di criteri. Nel campo dell'umano le *reducciones ad unum* mi paiono spesso assai pericolose. soprattutto a proposito della felicità. Vorrei che nessuno si sentisse obbligato a conformarsi a un modello pre-confezionato di

3 Come molti sanno, non sto inventando alcuna ipotesi arbitraria. Basti pensare - ed è solo un esempio - ai discorsi fantascientifici (o fanto-esistenziali) che vari anni orsono hanno accompagnato, negli Stati Uniti, la diffusione dello psicofarmaco Prozac (cfr. Kramer 1995).



più o meno mistificata “felicità”. Vorrei che ogni singolo individuo sentisse il diritto/dovere di proclamare la *sua* idea di felicità. Vorrei, insomma, che la felicità non si fermasse mai in nessuna - pur bella - “de-finizione”. E che fosse soprattutto essa, la felicità, a incarnare quella volontà progettuale e trasformatrice dell’uomo che resta per me il segno più peculiare dell’umano in quanto tale.

Avrei molta voglia di fermarmi qui. Sento però che, se lo facessi, rischierei di deludere il lettore.

Molti di noi desiderano indicazioni in qualche modo operative su come (tentare di) essere felici. Certo, se dovessi essere coerente con le cose dette finora, dovrei reagire contro questo desiderio: tanto più che il mercato è pieno di libri che offrono le più suggestive ricette per diventare felici (anche se il mondo diventa egualmente sempre più infelice).

Ma i desideri - soprattutto certi desideri - non vanno delusi. Non presenterò naturalmente nessuna formula miracolosa, ma proporrò solo, come avrebbe detto Bertolt Brecht, alcune “istruzioni per l’uso” (in questo caso sarebbe meglio dire per la *ricerca*, per la *costruzione*) della felicità.

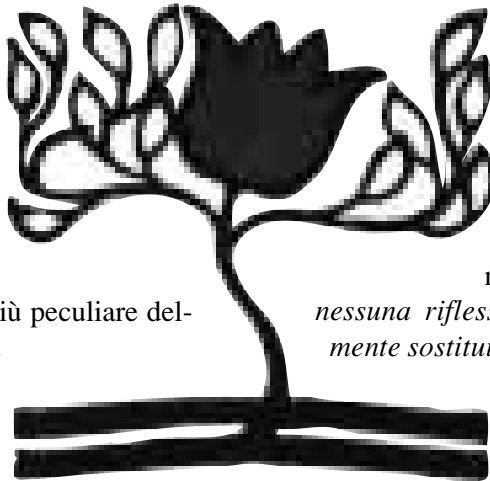
In primo luogo, bisogna interpretare la felicità essenzialmente come una

pratica. Della felicità si deve dire quello che qualche volta si dice dell’amore: che bisogna non tanto *dirlo* quanto *farlo*. Così per la felicità: essa va *vissuta*, va

esperita. Nessuna *teoria* della felicità può sostituire un’*esperienza* di felicità. La *pratica*, e la non pratica, della felicità aprono dimensioni dell’esistere che *nessuna riflessione può adeguatamente sostituire e/o anticipare*. Per questo (o anche per questo) la felicità resta sempre un mistero e un’avventura.

In secondo luogo, è necessario però valorizzare anche il *pensare-la-felicità*. Pensare la felicità significa concentrare la nostra mente e la nostra sensibilità sul nostro sistema di desideri e di valori. Significa (ri)scoprire la pluralità dei piani dell’esistenza e la possibilità di edificare una vita felice (o meno infelice). Significa capire, nello stesso tempo, la complessità degli ostacoli che si frappongono al nostro bisogno di felicità e la non-escludibilità di principio di un oltrepassamento di quegli ostacoli. E significa aumentare la consapevolezza dei rapporti esistenti tra le nostre “pulsioni” di (o “alla”) felicità e i modelli etico-comportamentali che l’odierna “cultura della felicità” ci propone (o ci impone).

In terzo luogo, bisogna costruire un



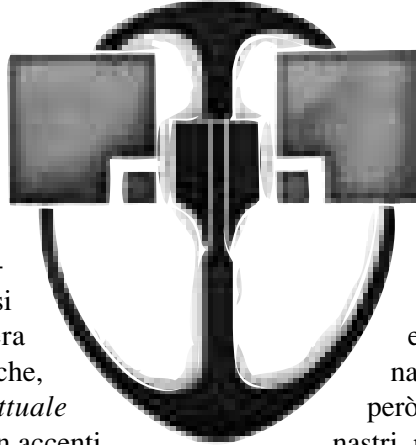


giusto rapporto tra i *tempi* della felicità. La felicità come *pratica* reclama un certo privilegiamento del tempo *presente*: la felicità deve essere ricercata per il nostro *adesso*. D'altra parte esiste anche una felicità della memoria: una felicità del *tempo passato*. Se ne faccia, peraltro, un uso moderato: il privilegiamento della *rimembranza* potrebbe rivelarsi assai pericoloso. Ne era ben consapevole Nietzsche, quando, nella sua *Inattuale sulla storia* elogiava - con accenti solo apparentemente paradossali - la positività *dell'oblio*⁴. La dimensione del ricordo è, non dimentichiamocelo, una dimensione immaginativa, fantasmatica: e i fantasmi possono invadere a tal punto l'uomo e la sua esistenza da rendergli ancora più ardua la ricerca/conquista di una felicità reale.

D'altra parte il tempo passato non deve essere perduto. Esso contiene, e offre, una dimensione di felicità che non può mancare. Proust ci ha insegnato che questa dimensione va ricercata con un'intrepida "volontà di sapere": dare significati al nostro passato significa recuperarlo, *riscoprirlo*. Si tratta di un recupero che arricchisce il nostro presente e che ci collega con memorie capaci talvolta di pro-

durre attimi di felicità. Ma non vorrei qui evocare la *Recherche* proustiana (sarebbe perfino banale). Evocherò invece quel testo assolutamente straordinario della letteratura contemporanea che è *L'ultimo nastro di Krapp* di Samuel Beckett⁵. Krapp è un uomo (anziano) che, per non correre il rischio di dimenticare il passato, ha registrato gli eventi della sua vita su nastri magnetici. Avviene però che egli riascolti, sì, quei nastri, ma *non si riconosca* nelle vicende ivi raccolte. Di qui la sua nuova, profonda infelicità. A mio avviso, il testo beckettiano insegna due cose: la necessità di mantenere certe relazioni con il tempo che fu; e il fatto che questo rapporto vada istituito non attraverso una raccolta passivo-meccanica di fatti, ma mediante un attivo impegno esistenziale-emotivo-interpretativo. Il senso degli eventi che-sono-stati deve essere rivisitato e, per così dire, rivitalizzato con cura e travaglio personale. La felicità emergerà solo dalla *riconquista* di quegli eventi *passati* - resi cioè pieni di significato - nel presente in cui viviamo.

E il tempo futuro? Ho cominciato queste pagine criticando la strategia del *rinvio* della felicità. Ciò non significa però



4 Nietzsche 1974.
5 Beckett 1961.



che di una prospettiva futura si possa fare a meno. La felicità, anzi, si rapporta molto alla dimensione del futuro in quanto è chiamata spesso a configurarsi come *forma progettuale*, come *suggerimento di uno scopo*. Sotto tale profilo, inclinerei a vedere nella felicità una sorta di idea regolativa: un punto di riferimento che noi idealmente vediamo dinanzi a noi stessi, e al quale ispiriamo la nostra vita.

In quarto luogo, la felicità va vista in larga misura - anche se non soltanto - come una dimensione *sociale*.

Probabilmente, in una situazione storico-esistenziale diversa dalla nostra attuale avrei privilegiato piuttosto la dimensione individuale. Oggi, no. Oggi credo che dobbiamo ri-abituarci, anche per la nostra felicità, a una vita *associata*. E ciò per il duplice motivo che la ricerca della felicità è divenuta un'impresa così ardua da esigere una partecipazione meta-individuale, e che la felicità medesima è un valore implicante sempre più una forma di soievolezza, di affettività sociale. La solitudine, spesso, genera mostri. L'amore, l'amicizia, sono tutti sentimenti o stati interpersonali rinviati a quell'unità, così sentita nel mondo greco, per la quale l'uomo era definito un animale "politico".

La ben nota espressione aristotelica va presa in modo pregnante. Sollecita anzi una postilla che potrebbe configurarsi

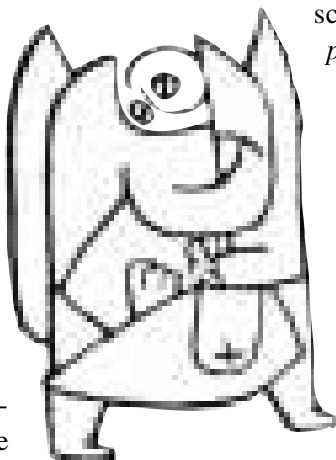
come una quinta istruzione per la ricerca della felicità. Alludo, per riprendere il termine di Aristotele, alla ineliminabile *politicalità* di questa ricerca. La crescente barbarie del mondo

pubblico induce molti ad accentuare la dimensione psico-esistenziale *privata* della felicità. E' un errore. Il soggetto umano non è - oggi meno che mai - un soggetto *ab-soluto*, cioè sciolto, autonomo. Esso vive, al contrario, in una rete di sistemi sociali che lo condizionano in modo assai profondo. Non siamo soltanto individui: siamo

anche figli, fratelli, mariti, padri, cittadini.

Orbene, le relazioni alle quali tali parole rimandano ci obbligano a fare i conti con il mondo, con il mondo *politico* in senso lato. L'esortazione, allora, è di non *fuggire* da questo mondo, ma di cercare di *trasformarlo* per viverci meglio - in modo più felice. L'"oltre" al quale spesso amo riferirmi dev'essere interpretato non come una sfera *alternativa* al qui e ora, ma come una sfera che si *rapporta criticamente* al qui e ora.

Progetto, trasformazione, politicalità: sta qui riapparendo, forse inopinatamente, la mia anima razionalistica e illuministica. Per essa la felicità è un'impresa sempre *possibile*. Io credo però di avere anche un'altra anima: un'anima legata al pensiero che è stato definito tragico-"negativo". Per tale pensiero - con il quale ha solidarizzato tanta parte dell'arte otto-novecen-





tesca - la felicità, come ho detto all'inizio, *non esiste*. Se e quando esiste, si dà solo per illuminazioni, estasi, epifanie; e l'uomo - fatta eccezione per gli uomini di fede - non deve illudersi di poterla conquistare con mezzi di routine. Ascoltiamo con attenzione questo messaggio: Rimbaud e Proust, Joyce e Virginia Woolf, Strindberg e Kafka ce lo hanno consegnato intermini estremamente persuasivi. Non mi si chieda, ora, una sorta di mediazione pacificatrice tra i due orientamenti (le due "anime") che ho evocato sopra. Lasciatemi invece esprimere la mia ultima opinione sulla felicità con i versi di un poeta, Eugenio Montale, che metterei volentieri tra i massimi filosofi morali del nostro tempo:

*Felicità raggiunta, si cammina
per te sul fil di lama.
Agli occhi sei barlume che vacilla,
al piede teso ghiaccio che s'incrina,
e dunque non ti tocchi chi più t'ama.*

Montale, da *Ossi di seppia*

Con queste parole Montale ci consegna un'interpretazione della felicità che a me pare la più vera, la più profonda - e, insieme, la più inquietante. Qualcosa come la felicità esiste: ma esiste nella forma della precarietà, dell'esserci-quasi, del rischio ognora incombente del non-esserci-più. Ed esiste, inoltre, nella forma della fragilità e del mistero: qualcosa che deve essere accostata con infinita delicatezza, pena, altrimenti, la sua dissoluzione.

Cerchiamola, dunque, questa felicità, che si profila reale eppure enigmatica dinanzi a noi. Ma cerchiamola sempre come una realtà epifanica ed effimera, sempre pronta a dileguarsi per riapparire, inafferrabile e sorridente, *più in là*: forse più la felicità *da raggiungere* che felicità *raggiunta*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adorno, Th.W. (1971) *Introduzione alla sociologia della musica*. Torino, Einaudi.
Beckett, S. (1961) *L'ultimo nastro di Krapp*. Milano, Mondadori.
Kramer, P.D. (1995) *La pillola della felicità*. Firenze, Sansoni.
Montale, E. (1981) *Ossi di seppia*. In *L'opera in versi*. Torino, Einaudi.
Nietzsche, F. (1974) *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano, Adelphi.
Tatarkiewicz, W. (1985) *Analisi della felicità*. Tr. it. Napoli, Guida.





La cultura della felicità

di **Bent Parodi di Belsito**
Giornalista

First of all, in order to understand the original basis and meaning of happiness it is worth making a distinction between the word ("happiness"), which is different for any language and culture, and the correspondent inner condition of everyone's soul. In the ancient Greek world, eudaimonia was used as "good destiny", or literally as "having a good demon". In the Roman society, felicitas, which is the model for the Italian "felicità", was a reprisal from an archaic rural lexicon: it defined the fertility and the trees which produced many fruits and were called felices arbores. In the same way, in the Italian Neo-Latin culture, happiness should be identified with a state of fecundity or ontological profusion. Nevertheless, if we apply a deeper philosophical analysis, the best definition of happiness has been given in the Indian karma-yoga, which introduces to the "ethic" of the action without any personal interest and made only because of the fulfilment of duty and the accomplishment of a personal will. The law of desire, always present in everyone's life, is a limit for the diffusion of an authentical culture of happiness.

E' naturale che ciascuno aspiri alla felicità. E tuttavia non è insensato chiedersi che cosa esattamente debba intendersi per felice e in che modo ricerchi una tal condizione. Precisiamo subito, come i dizionari di filosofia ci mettono in guardia, la frequente confusione tra la felicità, che attiene allo stato umano individuato e, dunque animico, e la beatitudine, che è dell'ordine transumano e perciò spirituale.

Sarà bene sgombrare il campo facendo un pò di chiarezza. In verità, l'uomo medio cerca gratificazioni in serie dall'inizio alla fine della vita scambiandole per la felicità. Né il frenetico ritmo della vita

quotidiana contribuisce a sciogliere l'equivoco. E d'altra parte l'equivoco è ormai radicato in tutta la storia della cosiddetta civiltà occidentale. Persino i preti cristiani spesso confondono l'anima (personale) con lo spirito (impersonale) e, in genere, i due termini sono ritenuti veri e propri sinonimi quasi per fatale fraintendimento dell'ecumène cristiana. Si tratta di nozioni ben diverse e tuttavia suscettibili di interrelazioni dialettiche stante la radicale unità del Reale.

Converrà, anzitutto, risalire alle origini decisive del linguaggio: se beato con la radice BE suggerisce il significato arcaico di "bene realizzato", "che si è inverato



nel bene”, il latino *felix* di là dall’odierno senso figurato ha originaria valenza concreta al pari dei corradicali *fecundus* e *fetus*, *foemina* e *filius*, dell’affine *laetus*.

Si tratta di termini tutti legati all’antico lessico agrario dei Latini. *Felix*, prima di assumere valore figurato, aveva un senso strettamente connesso al ciclo vitalistico: “fecondo, fertile, fruttifero”. Così, ad esempio, erano detti *felices arbores* (Livio) gli alberi che davano molti frutti al contrario degli *infelices arbores*, alberi sterili, che non davano frutti.

Tellus frugibus infelix (Virgilio), ovvero “terra non adatta alla coltivazione del grano”, è un altro passo letterario illuminante.

Vediamo allora quale sia stata l’evoluzione semantica di queste nozioni. Dalla fecondità di segno magico si è passati all’ambito etico: felicità e letizia hanno assunto il valore di contentezza sia in senso augurale (da qui i nomi personali ad esse collegate) sia in termini di effettiva attualità.

Per la legge di equivalenza che salda i vari piani del Reale anche l’uomo partecipava del destino dell’albero, come l’albero egli poteva essere fruttifero o infruttifero e nel significato del primo cristianesimo la *felicitas* fu propriamente la condizione di coloro che erano stati illuminati dal messaggio evangelico.

Chiarita la dimensione semantica è ora il caso di tornare agli interrogativi iniziali: che cos’è esattamente la felicità? Chi

deve essere felice? O, piuttosto, qual parte di noi? O detto in altro modo: l’anima o l’Io, lo spirito o il Sè. Abbiamo già chiarito che il riferimento, in senso corretto, va ad uno stato di fecondità ed auspicabile pienezza che nulla ha, in realtà, a che vedere con i beni materiali.

Bisogna solo stare attenti a non confondere l’incerto ordine animico con quello spirituale. La civiltà indiana, ad esempio, è molto attenta in questa distinzione.

Nell’anima è ancora presente il disordine, essa tende per naturale aspirazione allo Spirito (l’*Ātman* indù) che per essenza è identico all’Assoluto (il *Brahman*). Desideri, dolori, passioni e piaceri sono presenti nel tessuto animico il cui destino evolutivo consiste in una progressiva spiritualizzazione che in Occidente già ben seppero cogliere gli antichi Greci, platonici e neoplatonici.

Questo sforzo di risalita dell’anima verso lo spirito, seguito a fatali ricadute risulta - ad esempio - ben evidente in uno splendido passaggio delle *Enneadi* plotiniane (IV, 1-4):

[...] *Chi sa quante volte, destandomi al mio vero essere dal sogno corporeo ed estraniandomi a ogni altra cosa, nell’intimo di me stesso, ho la visione di una meravigliosa bellezza e credo, allora come non mai, di appartenere ad un più*





alto retaggio; attuando una più alta forma di vita e immedesimato con la divinità e basato sul suo fondamento, esercito, allora, un'attività che mi innalza al di sopra di ogni altro essere dello Spirito: dopo questa quiete in seno al divino, disceso dallo Spirito alla riflessione, cado nella perplessità: come mai è possibile, ora questa discesa? [...].

Il pensiero indù, e in particolare l'Advaita Vedānta, saprebbero rispondere al saggio Plotino: la ricaduta è resa possibile per le urgenze dell'Io che non rinuncia alle sue terrene pretese, che si estrinsecano in fame di continui desideri, subdoli talvolta perchè apparentemente volti ad una spiritualità di superficie.

Per raggiungere una condizione di autentica felicità (feconda) occorre innanzitutto acquietare la mente con la quale l'Io si fa sentire, bloccare il *manas*. *Uccidi l'Io, uccidi il desiderio*, tale sarebbe l'accorato appello che ci verrebbe dall'India.

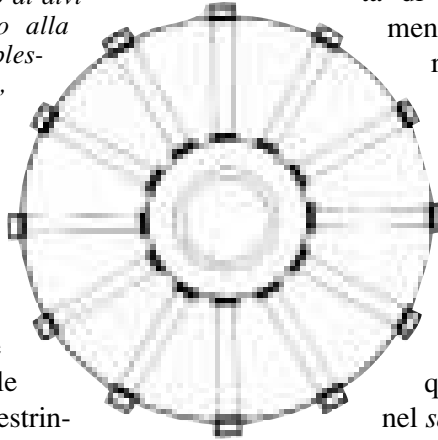
Per ottenere la felicità è anche disponibile una buona tecnica. Patañjali, codificatore dello yoga classico, ce ne descrive il progressivo cammino, che è anche - ed anzitutto - un itinerario verso la Liberazione mirante a realizzare lo stato del *jīvanmukti* (quello del "liberato in vita"). Vediamone i passaggi salienti: si parte dalla *cittavṛttinirodha*, propriamente "l'arresto del turbinio mentale", comando interiore finalizzato a rasserenare la mente; utile esercizio di autocontrol-

lo è poi l'*ekāgratā*, letteralmente "fissazione in un sol punto". La mente si raccoglie tutta attorno ad un sol oggetto del pensiero, più o meno astratto. Si tratta

di un utilissimo allenamento in vista degli ulteriori passi previsti dallo yoga. Essi sono in progressione la *dhāraṇā*, "la concentrazione", poi la *dhyāna*, modello storico dello Zen, "la meditazione" o "contemplazione", la quale infine si risolve nel *samādhi*, "l'estasi", che è stato ineffabile di contestuale

presenza universale nella coscienza del "contemplante". E' questa la via di chi intende perseguire la realizzazione tramite la via metafisica, intellettualistica.

E' dunque chiaro a questo punto della nostra indagine che realizzarsi equivale ad essere felici nel senso alto della parola. Ma se le norme propedeutiche sono universalmente valide, non tutti hanno la predisposizione alle vertigini metafisiche del pensiero più astratto. La realizzazione è per lo più attuabile con la glorificazione del lavoro, con l'impegno sociale rivolto al bene comune. Ciò oltretutto si deve alle stesse condizioni di vita in cui è costretto l'uomo occidentale. A questi si adatta perfettamente il *karma-yoga* o "yoga dell'azione" magistralmente descritto nella *Bhagavad Gītā*, il "Canto del beato", nel quale il guerriero Arjuna impegnato in battaglia contro gli stessi familiari, i suoi





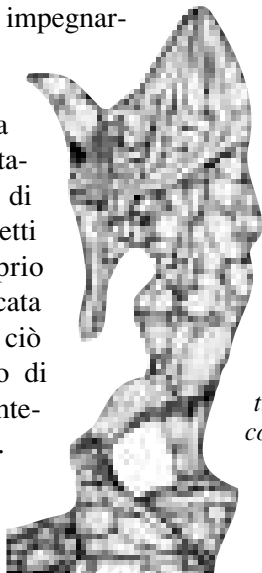
cugini Pandhava, non vorrebbe più combattere ma è indotto dal suo auriga Kṛiṣṇa, incarnazione del dio Visnu, a scendere sul campo perchè tale è il suo dovere di guerriero. Egli deve impegnarsi in battaglia ma senza coinvolgimento, moto o desiderio dell'animo che, anzi, ha da essere purgato da sovraincrostazioni. Anche in questo caso di realizzazione valgono i precetti generali, compiere il proprio dovere con l'“azione distaccata dai frutti del desiderio”, fare ciò che è giusto per puro spirito di dovere in modo del tutto disinteressato (*phalatraśnavairāgya*).

Se la conoscenza del Divino è il *télos* supremo dell'uomo, il suo fine essenziale, diverse in dettagli possono risulterne le modalità realizzative. Nello specifico linguaggio libero-muratorio si tratterebbe di uccidere i tre cattivi compagni, assassini di Hiram, il mitico architetto del tempio di Salomone, modello archetipo di sapienza misterica. La parola si è infatti perduta perché lungo l'ardua strada della conoscenza hanno esercitato le loro arti nefaste l'ignoranza, l'ambizione e il fanatismo. Sono proprio i tre vizi capitali che offuscano la visione della Luce increata e che l'iniziato esemplare dovrà riuscire a debellare se vuol raggiungere la maestria autentica.

Il Massone dabbene impegnato nel lavoro collegiale, nella sinergia di gruppo della sua Loggia, dovrà ispirarsi al

modello eroico di Arjuna, simbolicamente proteso a combattere l'entropia per creare neghentropia, lottare contro le tenebre per riportare la luce, trarre l'ordine dal caos informe.

Ma come direbbe Osho (*Yoga: la scienza dell'anima*. Milano, Mondadori 2002, pp. 238-239):



Come prima cosa devi conoscere di essere tu la fonte di tutta la felicità che ti accade. In secondo luogo: “Cos'è questa fonte?”. Come prima cosa è sufficiente questo: tu sei la fonte della tua felicità. E in secondo luogo, cos'è questa fonte nella sua totalità, questo purusha, questo Sé interiore [...] Quando conosci questa fonte nella sua totalità, hai conosciuto ogni cosa. A quel punto l'universo è all'interno, non solo la felicità. A quel punto, tutto ciò che esiste dentro di te, non solo la felicità. A quel punto Dio non è da qualche parte, seduto tra le nuvole, esiste dentro di te. A quel punto tu sei la fonte, la fonte da cui ha origine ogni cosa. A quel punto tu sei il centro.

E quando tu diventi il centro dell'esistenza, quando sai di essere il centro dell'esistenza, ogni infelicità svanisce. Ora l'assenza di desiderio diventa spontanea. Nessuno sforzo, nessuna lotta, nessuna conservazione sono necessari. E' così: è diventata una realtà naturale. Non la spingi né la tiri. Ora non esiste un io che possa tirare o spingere. La lotta crea ego. Se lotti nel mondo, si creerà un ego grossolano: “Io sono qualcuno, ho denaro, prestigio, potere”. Se lotti dentro di te, si crea un ego sottile: “Io sono puro, sono un santo, sono un saggio”, ma l'io persiste nella lotta. Per cui esistono egoisti



molto pii che hanno un ego molto sottile. Forse non sono persone mondane. Sono al di là della mondanità, ma la lotta rimane: hanno realizzato qualcosa. E quella realizzazione porta ancora con sé l'ultima ombra dell'io.

Per Patanjali il secondo e ultimo passo dell'assenza di desiderio è la totale scomparsa dell'ego. Pura natura che fluisce. Nessun io, nessuno sforzo cosciente. Questo non vuol dire che tu non sarai cosciente: sarai perfetta consapevolezza, ma non sussisterà sforzo alcuno per essere cosciente. Non esisterà alcuna consapevolezza dell'essenza del Sé, ma consapevolezza allo stato puro. Hai realizzato te stesso e l'esistenza per ciò che è.

Dunque il segreto della via iniziatica è "l'azione senza azione" (il *wou-wei* dei taoisti cinesi), l'azione disinteressata e depurata da ogni desiderio personalistico. Non è facile perché anche fra gli iniziati sussistono ambizioni, invidie ed altri moti profani dell'animo. Ma tant'è, nulla di nuovo sotto il sole dacché l'iniziazione ha per sua natura propensione escatologica. E d'altra parte non si può non ricordare il monito di Platone: *Perché molti portano il tirso, ma pochi sono baccchoi* [...] (*Fedone*, 69, c).

Dovremmo imparare, almeno ogni tanto, a tacere poiché non esiste ego in un silenzio profondo, l'ego difatti esiste solo

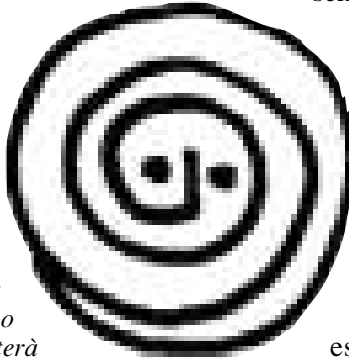
quando siamo agitati. E' parte, come dire, della malattia. In realtà, quando siamo totalmente calmi e quieti, l'io non esiste.

Ma più siamo agitati, maggiore sarà la sensazione dell'ego. L'ego è uno stato della mente disturbato, ammalato, L'ego non è indice di salute, ma di malattia. Ne diventiamo consapevoli solo quando non viviamo in armonia totale. Quando sia in armonia, viviamo, ma non esiste l'io, non abbiamo alcuna sensazione dell'io, esiste solo "l'esistere", l'essere è presente ma privo di un centro.

Dobbiamo ancora imparare molto: quel che accade nel mondo è solo una proiezione di ciò che accade dentro ognuno di noi; ciò che noi siamo, quello è il mondo: quel che conta, d'urgenza prima che sia troppo tardi è una rivoluzione interiore. Dobbiamo cambiare radicalmente modo di pensare, attingendo alle parti migliori della nostra spiritualità più profonda, ripudiando le manifestazioni più superficiali e interessate. Anche da questo dipenderà il futuro dell'umanità.

Riguardiamo al nostro passato più significativo, prendiamo esempio dall'ammonimento orfico:

Sono figlio della Terra e del cielo stellato: da uomo sono diventato un dio.





Il diritto-dovere alla felicità

di **Paolo Renner**

Istituto di Scienze Religiose, Bolzano

The human being feels happiness as a natural search for fulfilment. This means that happiness is a very strong movement, which opens people to the experience of transcendency and of the mystery. Religions say also that people have the right to be happy, not only the duty of serving gods. But real and full happiness may be found only in the act of giving hope and help to other people. Only by giving we may get what we need in order to be in the very joy. In this sense, Christian religion says – in a different way as Religions of the Far East do – that we have to love our life and our earth and try to reach a first experience of happiness in this existence too. And the Biblical God explains that He feels the duty to help people in reaching not only little and trivial kind of happiness, but the eternal one.

Gentili Signore,
Carissimi Amici,

Sono davvero felice - per stare in tema con il nostro argomento - di essere di nuovo qui tra Voi. Sono felice di proseguire un dialogo iniziato ormai da diverso tempo. Sono felice che quest'anno non mi abbiate presentato come gesuita. Sono ancora più felice di notare le nuove aperture che il Gran Maestro Raffi ha voluto realizzare mediante il progetto di Radio GOI che ci è appena stato presentato. Sono però anche felice che l'intervento dell'amico Sergio Moravia termini proprio là dove io mi ero riproposto di iniziare il mio intervento, ovvero dalla fragilità della felicità.

1. Il diritto alla felicità come tensione che apre l'uomo al mistero

Un proverbio tedesco recita:

Glück und Glas, wie leicht bricht das!
(La fortuna e il vetro, quanto son fragili!)

Goethe invece si riferisce alla ricerca antica che ruota intorno al tema del *De vita beata* - che appassionò pensatori sia classici sia cristiani - per esprimere la sua convinzione che la felicità sia più prossima all'uomo di quanto egli non voglia credere nella sua permanente inquietudine creativa e di indagine:

Willst du immer weiter schweifen?



*Sieh das Gute liegt so nah.
Lerne nur das Glück ergreifen
Denn das Glück ist immer da.
(Vuoi sempre procedere nel fare?
Guarda che il bene ti è già così vicino.
Impara a cogliere la felicità,
perché questa è sempre qua)*

Goethe, Lieder: Erinnerung

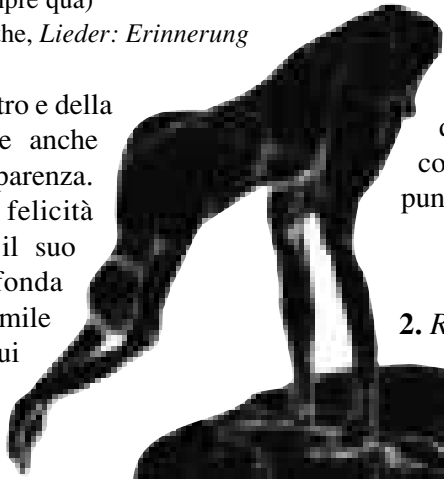
La fragilità del vetro e della felicità è comunque anche collegata con la trasparenza. Infatti la grande felicità (come però anche il suo opposto: la profonda desolata tristezza, simile ad un pozzo dal cui fondo si vedono meglio le stelle) apre a porsi alcune domande, apre al mistero. La sensazione inebriante di eternità, di chiarezza mentale, di potere che viviamo nei momenti – seppur fragili – della nostra felicità, ci invita a guardare oltre il muro della quotidianità, a lanciare il cuore oltre la siepe dell'ovvio e del banale, per incontrare il mistero grandioso dell'eternità. Nella sua trasparenza la felicità ci offre modo di fare un'esperienza di trascendenza, anzi quell'esperienza di trascendenza che ci rende pienamente persona.

Scriveva a tale proposito il grande Agostino:

Una vita di felicità non è forse ciò che tutti vogliono e che nessuno rifiuta? Ma dove mai la si è conosciuta per desiderarla tanto? Dove mai la si è vista, per esserne così attratti?

Per lui dunque la felicità è tensione al mistero, ma anche provenienza dell'uomo dal Mistero che è Dio. Proprio perché scintilla divina l'uomo fa l'esperienza tragica della felicità. Tragica, perché non si tratta mai di un possesso ma di un fruire necessariamente destinato al fluire.

Essenziale è dunque questo tema per la religione, come vogliamo vedere nel punto successivo.



2. Religione e felicità

Vorrei fare un'affermazione un po' azzardata, per la quale chiedo consenso all'amico Silvio Calzolari, presente in sala e profondo conoscitore di queste tematiche: la felicità vera può essere concepita solo nelle religioni abramitiche. Le religioni dell'Estremo Oriente invitano infatti l'uomo a superare l'illusorietà del mondo presente, quella *māyā* che inganna i nostri sensi, mentre in realtà non esiste neppure il nostro "io". La felicità consiste dunque nel "lasciarsi andare", nel rinunciare ad avere, ad odiare, a desiderare, in modo da favorire la liberazione dal ciclo delle rinascite e l'ingresso nel Nirvana. Le tre religioni monoteistiche sono invece incentrate sul Dio che ama la terra, che è assente alla vita terrena – e non solo ultraterrena – dell'uomo. I credenti dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islam sono dunque invitati a cercare la felicità terrena (con le



caratteristiche di cui sotto parlerò), vivendola come un elemento di quel “già e non ancora” che caratterizza la nostra esperienza contingente. E’ dunque quanto mai antibiblico lo schema che chiede di rinunciare alle gioie terrene in vista di quelle eterne. La religione non vuole essere anzitutto tutela dal peccato e via di mortificazione, quanto proposta di felicità, ma di felicità integrale. Sapendo che la felicità piena non si consegue nella storia, le religioni monoteistiche invitano tuttavia l’uomo di tutti i tempi a non prendersi troppo sul serio, a saper cogliere la relatività di tutto ciò che compie, vive e costruisce nell’arco della sua vita terrena.

Lo riscontriamo ad esempio nel vocabolario del Nuovo Testamento, dove ricorrono ad indicare un crescendo di intensità i seguenti termini e radici lessicali: *gioia* (59 volte) e *rallegrarsi* (70 volte); *felicità/beatitudine* (55 volte), (ad es.: *C’è più beatitudine nel dare che nel ricevere* [Atti 20,35]) ed anche *ilarità* (2 volte) e *gioia irraggiante*. I due testi relativi all’ultimo termine sono:

Chi esercita la misericordia lo faccia raggianti di gioia (ilarotes).

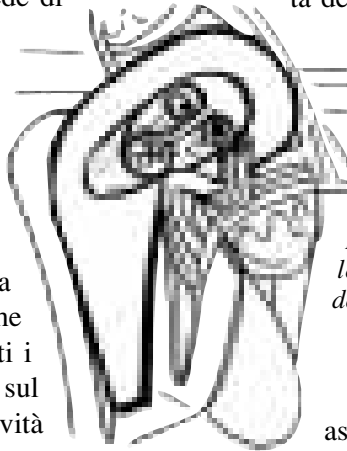
Romani 12,8

Dio ama chi dona con gioia.

II Corinti 9,7; Proverbi 22,8 LXX

Da tali citazioni si nota che la felicità vera sta nel dono, non tanto nel possesso. Una strana felicità testimonia in tal senso anche San Paolo che invia dal carcere agli

abitanti di Filippi l’appello ad essere sempre felici e rallegrarsi in ogni situazione. Questo perché l’apostolo ha presente il dono ultimo che renderà piena la felicità dei credenti, ovvero il contesto escatologico della *parousia* dell’Agnello salvatore, come riporta l’Apocalisse di San Giovanni:



Ralleghiamoci e stiamo in letizia perché le nozze dell’Agnello.

Apocalisse 19,7

Qui si ritrovano due aspetti della eudaimonologia cristiana: da una parte, la convinzione che la felicità non vada rinviata all’aldilà ma che debba essere anticipata dall’aldilà; dall’altra, si riscontra quella sensazione già sopra espressa, ovvero che la felicità parla il linguaggio dell’eternità, perché i momenti felici li vorremmo davvero rendere eterni.

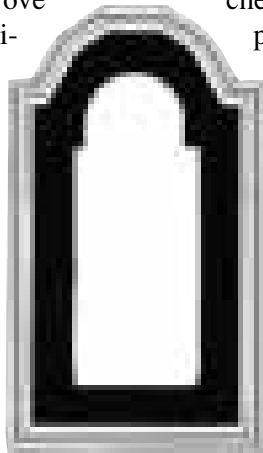
Eppure qui si impone di tornare a verificare che la felicità non sta nel possesso di qualcosa ma – paradossalmente – nell’espropriazione, nella trascendenza intesa come uscire da sé per incontrare l’altro.

3. Dal diritto al dovere della felicità

La felicità non è infatti un oggetto da possedere – checché cerchi di farci credere il consumismo e la pubblicità - ma una realtà da donare. Chi la “consuma” da solo non riesce a trovarla in pienezza. La



felicità donata è ciò che rende l'uomo pienamente se stesso, come sosteneva tra gli altri Viktor Frankl, il padre della logoterapia, la terapia del senso che egli concepì non su di un comodo scrittoio ma nel lager disumanizzante, ove mise a fuoco che la sua dignità e felicità personale dipendeva anche – o soprattutto – dalla sua importanza per gli altri, dalla sua capacità di trovare la felicità nell'atto di aiutare le persone. Possiamo allora condividere quanto scrive un anonimo autore:



Rendi felici gli altri e ti accorgerai che la felicità rende felici! La felicità è come l'ombra che ci segue senza che ce ne accorgiamo. E' una specie di eco che risponde a ciò che doniamo.

E' un'eco che intensifica però il dono fatto, sino a donarci la sensazione di essere davvero necessari al mondo ed al prossimo. E' quanto registra un detto di Cicerone:

In nulla gli uomini sono più simili agli dei, di quando rendono felici gli altri.

Certo, quella del diffondere felicità non è una via facile. Anche la Bibbia osserva che spesso *per raccogliere nella gioia bisogna seminare nel pianto* (Salmo 126,5). San Paolo poi annotava che occorre non solo saper piangere con gli altri (cosa abbastanza facile, se proprio non si

ha un animo disumano), ma anche *rallegrarsi con chi è nella gioia* (Romani 12,15). Altrimenti finiremo come il professore citato da C.S. Lewis nel suo *I quattro amori*, che ama i suoi studenti finché non lo contraddicono e che viene paragonato a Wotan, il quale crea Sigfrido ma poi lo fa oggetto di invidia e lo vorrebbe distruggere.

Vale comunque sempre la bella immagine che ci offre Marcel Proust quando osserva:

Dobbiamo essere sempre riconoscenti a coloro che ci danno un po' di felicità. Sono gli incantevoli giardinieri grazie ai quali fioriscono le nostre anime.

Parlare di giardini significa evocare la dimensione della crescita, dell'attesa, della speranza ed infatti la felicità è sempre una dimensione che richiede ricerca e tensione di futuro.

4. La ricerca (pro-tesa in at-tesa) del cristiano oltre la felicità banale

Sosteneva mestamente il grande Henri de Lubac:

Dio ci ha fatti per la beatitudine e noi miseramente cerchiamo la felicità;

ove per "felicità" si intendono i "piccoli piaceri banali" di cui trattava de Tocqueville nella sua *Storia della Democrazia in America*. Certo la felicità si nutre anche di momenti intimi e molto semplici, come ci ricorda la famosa poe-



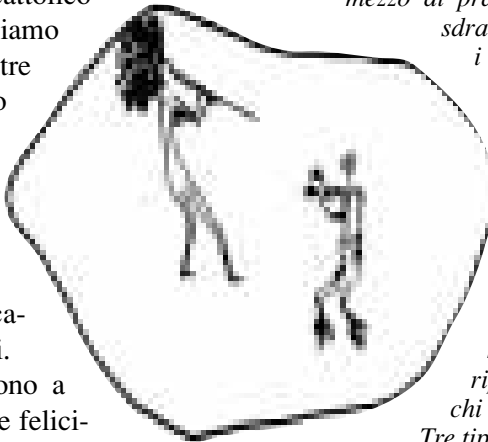
sia breve di Trilussa:

Un'ape si posa su un bocciolo di rosa; lo succhia e se ne va. In fondo la felicità è una piccola cosa.

Come sosteneva però il grande scrittore cattolico Léon Bloy, noi siamo invitati a salire oltre la felicità, ovvero verso quella compiutezza di benessere che può consistere nella “*shalom*” spesso evocata nei testi biblici.

Ben misere sono a questo riguardo le felicità minime ed egoistiche di cui si accontenta l'*homo consummans*, il produttore-consumatore che resta chiuso nel circolo diabolico del “lavoro-guadagno, pago-pretendo!” Si tratta del tentativo di “conservare” briciole di felicità, di strapparle ad altri per fruirne in prima persona o in pochi intimi. Con questo approccio però la vera beatitudine sfugge e non si lascia sperimentare.

La felicità è dinamica fortemente protesa in avanti, che vuole cercare e costruire. Ne parla con grande passione il noto teologo (questo sì gesuita!) P. Pierre Teilhard De Chardin, che nel suo gustoso ed agile libretto *Sulla felicità* descrive tre tipologie di persone che si manifestano all'inizio di un ipotetica scalata alpinistica (gli stanchi, i gaudenti, gli ardenti):



Alcuni rimpiangono di aver lasciato l'albergo. Le fatiche, i pericoli sembrano loro senza proporzione con l'interesse del successo. Decidono di tornare indietro.

Altri non sono dispiaciuti di essere partiti. Il sole risplende. Il panorama è bello. Ma perché salire ancora? Non sarebbe meglio godersi la montagna dove si è, in mezzo ai prati o in pieno bosco? E si sdraiano sull'erba od esplorano i dintorni aspettando l'ora del picnic. [Il loro motto sembra essere quello del

Gaudeamus igitur, cioè della fruizione di una felicità intermedia, non ancora però piena]

Altri, infine, i veri alpinisti, non staccano gli occhi dalla vetta che si sono giurati di conquistare. E riprendono la salita. Gli stanchi – i gaudenti – gli ardenti.

Tre tipi di Uomini di cui ognuno di noi porta il germe dentro di sé, e tra i quali, in realtà, si spartisce da sempre l'Umanità attorno a noi.

Teilhard De Chardin, *Sulla felicità*, p. 20

Solo gli ardenti sono incamminati verso la felicità vera, in quanto ne sentono la luminosità ed il calore e riescono anche a farne dono agli altri. Il progetto cristiano della felicità richiede infatti di saper compiere tre mosse congruenti e successive, che Teilhard de Chardin descrive come segue:

Per essere pienamente se stesso e vivente, l'Uomo deve: 1) incentrarsi su di sé; 2) decentrarsi sull'altro; 3) supercentrarsi su di uno più grande di lui.

Teilhard De Chardin, *Sulla felicità*, p. 30



Sapendo che tali sue suggestioni possono risultare alquanto nebulose, il Nostro passa ad offrire alcune indicazioni concrete per proseguire su tale cammino:

1. *Superare la tendenza al “minimo sforzo”;*
2. *superare la tendenza all'egoismo;*
3. [...] *per essere totalmente felici dobbiamo [...] trasportare l'interesse finale delle nostre esistenze nell'avanzata e nel successo del Mondo attorno a noi come i Curie [...] [ma dopo il filmato di radio GOI potremmo dire anche come Rita Levi Montalcini] come tutti i pionieri [...] per raggiungere la zona delle grandi gioie stabili, bisogna che trasferiamo il polo della nostra esistenza nel più grande di noi. Il che non significa [...] dover compiere cose notevoli, straordinarie, per essere felici; ma solo che, diventati coscienti della nostra solidarietà vivente con una Cosa grande, ci impegniamo a fare grandemente la più piccola delle cose.*

Teilhard De Chardin,
Sulla felicità, p. 42

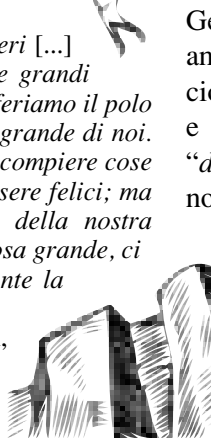
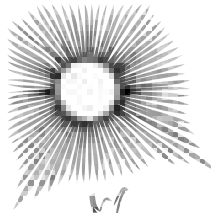
Insomma la felicità chiede di essere in tensione verso il compimento ma anche nella forma della condivisione: solo chi accetta di farsi compagno di cammino, ovvero di condividere il suo pane o la sua ipotetica torta con gli altri, potrà sperimentare la felicità piena. E' la visione che inaspettatamente troviamo anche in Albert Camus quando afferma:

Ci può essere vergogna nell'essere felici da soli.

5. *L'ilarità promessa e donata: la felicità dell'uomo, un dovere per Dio*

I cristiani sanno di essere depositari di una grande dono, di quella immagine di Dio che Gesù ci ha offerto, chiamando l'Altissimo semplicemente “Abbà”, “Padre”. Il Dio del Nuovo Testamento è dunque un Dio che manifesta verso gli uomini una benevolenza ed un'alleanza del tutto nuove, che fondano una speranza certa di felicità piena nel suo Regno. Questa felicità si radica nell'annuncio che Gesù ha vinto la malattia, il maligno ed anche la stessa morte. Come memoriale, cioè viva ripresentazione, della sua morte e resurrezione i cristiani celebrano la “*dies dominica*”, il giorno del Signore che non è tanto ricordo del passato ma anticipazione del giorno senza fine e del banchetto universale nella Gerusalemme celeste. E' una visione che troviamo già nel profeta Isaia, ma che raggiunge piena luce e credibilità solo dopo aver incontrato il Risorto, che deterrifica il nostro futuro e ci invita a sperare in qualcosa di bello, in una pace definitiva, in quella “*Shalom*” che il Padre ha annunciato. Ma lasciamoci rapire dalla splendida e grandiosa visione che Isaia ci ha consegnato:

Il Signore degli eserciti preparerà su questo monte un banchetto di grasse vivande per tutti i popoli, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati. Egli strapperà su questo monte il velo che copriva la faccia di tutti i popoli e la coltre che copriva tutte le genti.





Eliminerà la morte per sempre. Il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto; farà comparire da tutto il paese la condizione disonorevole del suo popolo, poiché il Signore ha parlato.

Isaia 25,6

Nella memoria della Pasqua di Gesù i preti avevano addirittura inventato il “*risus paschalis*”, una serie di facezie e battute – a volte salaci – che venivano raccontate durante l’omelia pasquale per suscitare l’allegria e la speranza del popolo credente. Nulla a che vedere con spettacoli deprimenti come “Il Grande Fratello” (che ho avuto modo di intravedere ieri sera per la prima volta). La pesantezza del vivere, l’ignoranza delle persone, la mancanza di fini e di tensioni: non c’è traccia di felicità vera in un prodotto della TV dei consumi, che ci porta ad abbrutirci e a perderci nelle piccole e banali felicità, anziché tendere a ciò che vale, anche se non è “tutto e subito”.

Quanto invece la felicità vera, quella che aiuta a trascendere pregiudizi e meschinità, sia radicata nel cuore dell’uomo, lo dimostra un’altra immagine colta nei telegiornali di questi giorni.

Alcuni soldati britannici si mettono a giocare a pallone alla periferia di una città irachena. Subito escono alcuni ragazzini con le magliette del Manchester United e con le figure dei calciatori britannici [...] e vincono i loro avversari. Anche i titoli

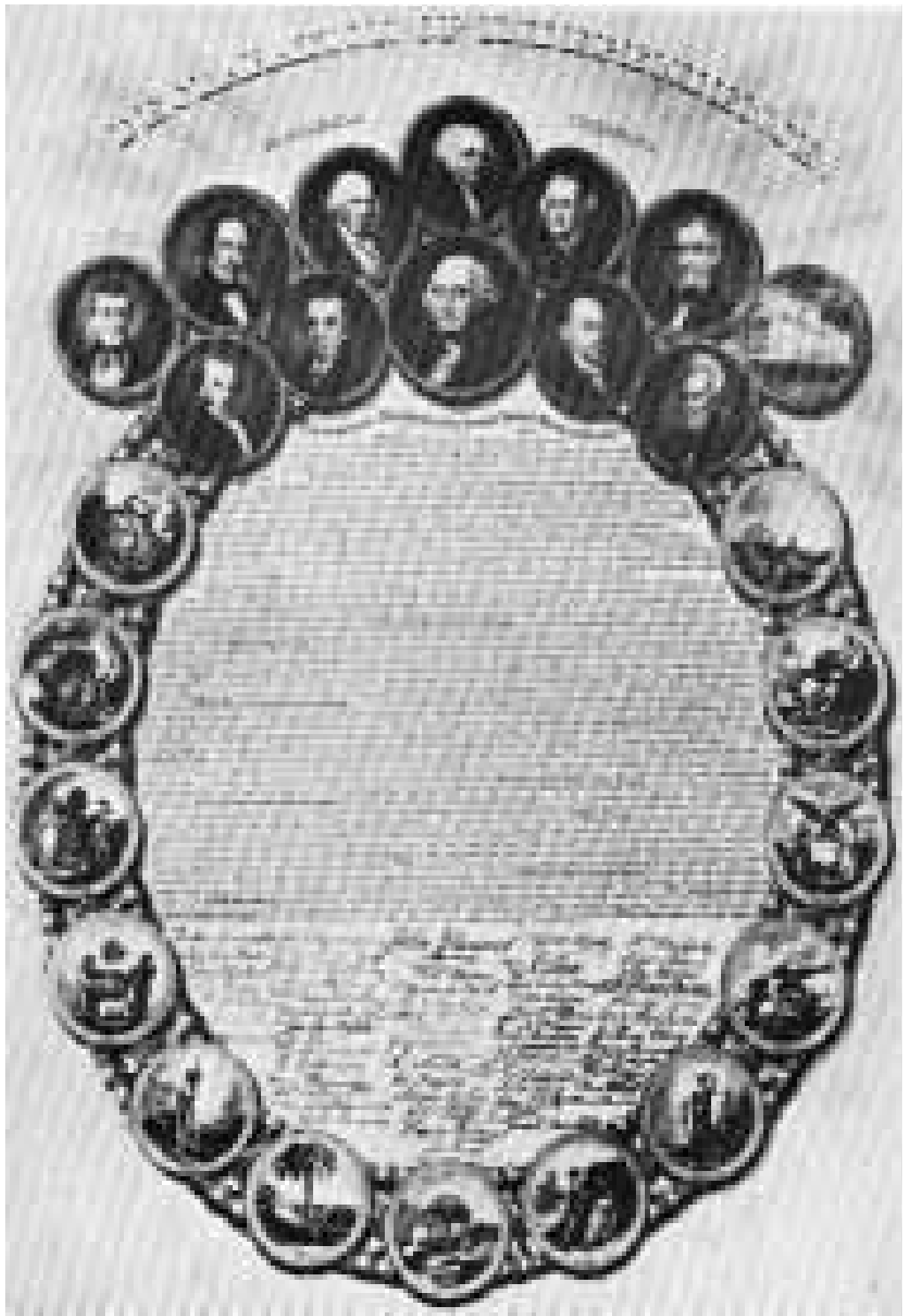
erano volutamente equivoci e spensierati: “Ragazzi iracheni sconfiggono ed umiliano soldati britannici”.

La felicità, dice il messaggio di Gesù, passa per la capacità di salvare la dignità propria ed altrui, di saper credere nella sostanziale bontà dell’uomo e nel saper offrire il perdono necessario ad andare oltre. Lo scriveva in questi giorni Enzo Bianchi, priore della Comunità di Bose: l’unica arma intelligente è il perdono. Ma ancora il profeta Isaia può chiudere queste mie riflessioni con la rinnovata promessa di un Dio che si autoimpegna a creare per l’uomo un futuro migliore, sempre che lui sia disposto a collaborare:

Dice il Signore: Ecco io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare, e farà di Gerusalemme una gioia, del suo popolo un gaudio. Io esulterò di Gerusalemme, godrò del mio popolo. Non si udranno più in essa voci di pianto, grida di angoscia. [...] Prima che mi invocino, io risponderò; mentre ancora stanno parlando, io già li avrò ascoltati. Il lupo e l’agnello pascoleranno insieme, il leone mangerà la paglia come un bue, ma il serpente mangerà la polvere, non faranno né male né danno in tutto il mio santo monte.

Isaia 65,17ss.





Il diritto alla felicità nella tradizione costituzionale americana

di **Massimo Teodori**
Università di Perugia

Many Americans, thanks to Thomas Jefferson, think that happiness and the research of it is their own right. In the Declaration of Independence (1776), the act that marks the rising of the new Nation, Jefferson offers different ideas of happiness: first he considered it as something similar to virtues and good qualities, then he connected it to the condition of "not being grieved in the body and troubled in the soul". Because of these reasons, America has been a land of fortune for physicians, teachers, psychologists, neurologists, psychoanalysts, sexologists, spiritualists, exorcists and gurus, that is, with other words, the mirror of American tendency of turning to a third person for finding the solution to their own problems. We can conclude claiming that the American pragmatic style can be disputed on the basis of their dreamy manners and that the idea of happiness has sometimes given "problems" to Americans.

Molti americani pensano che la felicità sia un loro diritto, e poiché si aspettano di vivere in questo stato, quando non lo raggiungono sono infelici.

Da dove viene un tale sentimento?

La risposta, semplice ma rigorosa è che fu Thomas Jefferson, uno dei Padri Fondatori degli Stati Uniti, ad insegnare agli americani che la ricerca della felicità era un loro diritto naturale. Ed è nella *Dichiarazione di Indipendenza* preparata da Jefferson nel 1776 che è iscritto a caratteri cubitali questo principio che già circolava nel Settecento.

Quella che segue è la parte fondamentale della Dichiarazione:

Consideriamo evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati uguali e dotati dal Creatore di certi diritti inalienabili, tra i quali la vita, la libertà e il conseguimento della felicità; che per assicurare questi diritti, vengono istituiti tra gli uomini governi, i quali attingono i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che, ogni qualvolta una forma di governo porta a distruggere questi scopi, il popolo ha diritto di cambiarla o di abolirla, istituendo un altro governo su principi tali e con tale organizzazione di poteri da avere le maggiori probabilità di assicurare sicurezza e felicità.

La felicità dunque, anzi il diritto alla felicità, è doppiamente indicato nella *Dichiarazione* che costituisce l'atto di



nascita del popolo americano e della nazione americana. La rivoluzione americana con la *Dichiarazione* e la *Costituzione* del 1787 rappresenta non solo il riferimento obbligato per l'identità americana ma segna anche la nascita e lo sviluppo di quella modernità che trae origine dal progetto dell'Illuminismo. Il richiamo alla libertà che si ha diritto di "cercare", resiste ancora oggi in una visione che accomuna tutto l'Occidente atlantico ed europeo, democratico e liberale.

La singolarità della *Dichiarazione* americana nei confronti delle altre carte costituzionali europee è che in essa è inserito il concetto di felicità, collocando così l'inclusione di tale diritto naturale e inalienabile dell'uomo in una sorta di paniere dei beni sociali.

La nozione della "felicità" come un diritto innato non è del tutto originale in Jefferson, dato che la si trova già nella rivoluzione francese e in altri testi dell'Illuminismo. Ma Jefferson l'ha americanizzata includendo "il conseguimento della felicità" tra i tre capisaldi della *Dichiarazione* (insieme alla "vita" e alla "libertà"), facendone di conseguenza un mito esplicito della nuova nazione che ha avuto conseguenze nello spirito del popolo americano. Jefferson stesso sottolineò la centralità del concetto:

Il solo scopo essenziale nell'istituzione del governo è quello di assicurare il massimo grado di felicità possibile alla

più ampia massa di persone che sono associate in una determinata istituzione di governo.

L'idea della felicità in Jefferson era tuttavia alquanto cangiante. Secondo il pensiero liberale, il grande americano pensava a qualcosa che aveva a che fare con la virtù, vale a dire con l'idea di considerare buone e felici quelle persone che

servono Dio e l'umanità. Ma, più tardi abbandonò questa definizione e decise che la felicità significava per una persona semplicemente il fatto di *non essere addolorato nel corpo e turbato nello spirito*. In questa concezione la felicità non includeva alcun senso di responsabilità ma significava semplicemente il raggiungimento di una condizione priva di sofferenza fisica e mentale. Ed è stata proprio questa definizione che ha finito per plasmare il carattere americano.

Quando si parla di eccezionalismo della storia americana con una biforcazione rispetto alla storia europea, ci si riferisce all'idea che solo al di là dell'Atlantico, proprio per le condizioni storiche che vi regnavano, vi sono state le condizioni storiche per realizzare quelle idee di libertà che l'Europa era venuta pensando ma non aveva realizzato. In questa diversità tra Europa e America v'è anche il concetto della felicità che Oltreoceano è non solo un diritto per così dire individuale e sociale ma anche una condizione più facilmente raggiungibile.





E' questa idea della felicità connessa alla vita ed alla necessaria tutela da parte dei governanti che rende talora gli americani innocenti e li confina quasi in uno stato emotivo infantile. Perciò gli americani che hanno coltivato questo atteggiamento di generazione in generazione, nel secolo scorso hanno messe in atto ogni possibile tipo di azioni personali e sociali per affrontare e rimuovere le avversità e le sofferenze. Non c'è altra società contemporanea in cui abbiano avuto tanta fortuna stuoli di medici, educatori psicologi, neurologi, psicanalisti, sessuologi, spiritualisti, esorcisti e guru di ogni tipo a cui ci si rivolge per essere aiutati a trovare la propria felicità. E non c'è altro popolo al mondo che ha una cura maggiore dei propri figli quasi per esorcizzare le antiche paure che i nuovi nati incontrino tristi difficoltà.

Tale senso radicato dell'innocenza rende gli americani dei sognatori inveterati alla continua ricerca di persone sagge che li possano portare fuori dal buio verso la luce della felicità. Jefferson soleva ripetere *di non essere mai così contento e felice come quando riusciva a togliere da se stesso un po' di potere per metterlo sulle spalle di altri*. Da qui deriva la tendenza degli americani di trovare sempre qualcuno o qualcosa a cui affidare un problema da risolvere. E da qui deriva anche la grande fede nelle regole e nelle procedure per affrontare qualsiasi questione piccola o grande che sia. Agli americani

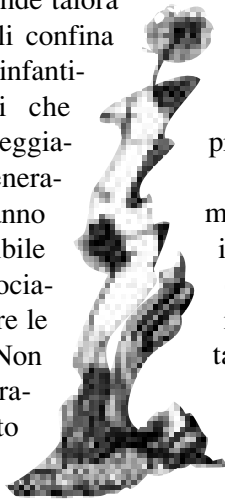
non piacciono gli infelici, per esempio i grassi, i vecchi, i menomati, gli arrabbiati ed ogni altro genere di perdenti perché queste persone ricordano che l'infelicità è uno stato altrettanto reale della felicità, e dunque cercano delle procedure per superare tali stati infelici.

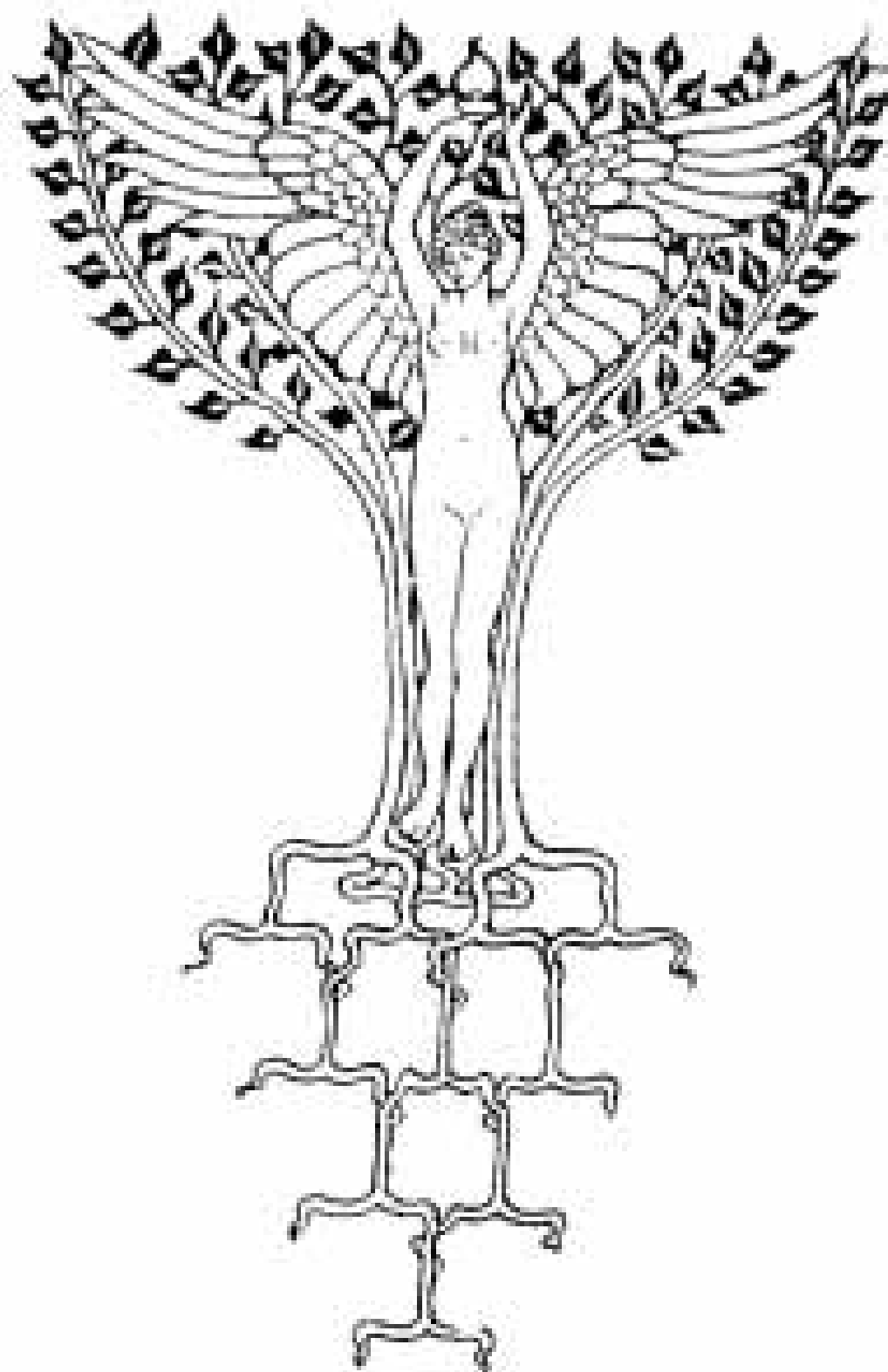
Gli americani sono descritti come pragmatici, aggressivi e non-sentimentali, ma il loro tratto di sognatori mette talora in questione lo stesso carattere pragmatico, in quanto l'aspettativa della felicità li fa talora abbandonare l'approccio empirico con la realtà. Infatti, quando gli americani non riescono ad avere quel che vogliono, assumono un atteggiamento aggressivo e diventano ostili. In poche parole la vera ironia del carattere nazionale sta nel fatto che è il conseguimento della felicità, iscritta nella *Dichiarazione di Indipendenza*, che può rendere gli americani infelici perché per conseguire quell'obiettivo primario diventano competitivi, legati al denaro, in continua agitazione sentimentale, e in una ricerca frenetica del piacere che può portare all'isolamento.

Nel citare una famosa frase di Jefferson:

Ho giurato sull'altare di Dio eterna ostilità contro ogni forma di tirannia sulla mente dell'uomo,

non si può non osservare che il Padre Fondatore ha finito per inculcare nella mente degli americani la nozione di felicità che, per la grande forza di penetrazione quasi tirannica, talora ha giocato qualche brutto scherzo al popolo americano.





Eudemonia

La felicità degli antichi.

di **Mario Vitali**
Università di Bologna

Tracing here an outline of ethic thought in the ancient world would be too long: it would involve an accurate exposition of various moments and of many authors, beginning from Socrates, and down to Plato, Aristoteles, Stoicism, Epicureanism, and so on. On the other hand, it is absolutely evident for whoever is interested in such themes, that these different positions, even in their undeniable originality, are all marked by the same and unique principle which characterizes the Weltanschauung of the Greek man. Therefore, in writing these short adnotations, we have preferred to point out the origin of this principle, which consists in the close connection of happiness (εὐδαιμονία) with goodness (ἀρετή), and of goodness with knowledge, finding its first and complete enunciation in the so-called ethic intellectualism asserted by Socrates, definitively accepted and thoroughly deepened by Plato.

Parlare della felicità nel mondo antico è cosa difficile per la complessità e vastità dell'argomento, ma anche e soprattutto per il fatto che sembra mancare in esso la consapevolezza di un'autonomia dell'etica, che è invece presupposto necessario per il pensiero moderno. Questa difficoltà è lucidamente esposta dal Vegetti per il quale l'etica antica rimane inclusa nella filosofia con Platone, appartenente alla politica in Aristotele, legata alla fisica per gli Stoici, fino a sfumare nell'estasi del Neoplatonismo. Ne risulta così un qua-

dro composito ed eterogeneo entro il quale un discorso in proposito non sarebbe possibile senza *pensare a scelte, selezioni, privilegiamenti*¹. Chiediamo pertanto venia se, intendendo per "autonomia", kantianamente, *l'indipendenza della volontà da ogni desiderio, o oggetto di desiderio, e la sua capacità di determinarsi in conformità di una legge propria, che è quella della ragione*², ci pare di poter operare a nostra volta una scelta nel senso di assumere che proprio in quanto connessa con la filosofia, nella sua accezione più generale, l'autonomia

1 Vegetti 1989: VII-VIII.
2 Abbagnano 1996: 90.



dell'etica trova in Platone il momento più alto nel mondo antico.

L'opinione generale, costituita dalle semplificazioni del senso comune in cui sedimentavano esperienze religiose, civili, poetiche di una lunga tradizione, tendeva a vedere nella felicità uno stato individuale percepito come soddisfacente in relazione al proprio essere in questo mondo, stato che appariva consistere in una certa disposizione dell'anima con in più il godimento di certi beni fisici come salute, longevità, ricchezza, piacere e altri minori *quis humana sibi doleat natura negatis*³.

Ora, Platone non nega affatto la positività di questi beni, ma li considera secondari, come un "di più" marginale nella sua elaborazione del concetto di felicità: il punto fermo in proposito, e costante in tutta la sua opera, è la fedeltà all'insegnamento socratico. Platone ha fatto suo l'intellettualismo etico del maestro, e lungo tutto l'itinerario in cui si svolge la maturazione del suo pensiero lo ha sostanzialmente mantenuto in tutta la sua radicalità: la felicità umana è uno stato di soddisfazione che si può chiamare *saggezza*, in quanto proviene soltanto dalla *virtù*, la quale non è altro che *ragione* e pertanto *conoscenza* che si configura come il *Bene* supremo. Non si è virtuosi, e perciò non si

è felici, se non si conosce l'essenza delle cose, la verità su di esse, sugli uomini, su noi stessi (*γνώθι σαυτόν*, "conosci te stesso"). Questa conoscenza è la base di ogni ortoprassi: di qui l'affermazione che nessuno, neppure il più malvagio degli uomini, compie il male se non per ignoranza; affermazione paradossale, ma di quella paradossalità che troviamo immancabilmente nelle verità più profonde.

A torto si suol dire che a questa concezione mancherebbe una chiara nozione della volontà e del sentimento quali funzioni distinte dall'intelletto: in modo più profondo delle nostre elucubrazioni questi antichi sapevano che volontà e sentimento non sono altro che *l'aspetto dinamico* della ragione stessa. Questo vuol dire Socrate quando afferma, per ipotesi estrema, che un uomo il quale fosse pienamente capace di cogliere con vera conoscenza i dati soggettivi e oggettivi della propria determinazione ad agire, non potrebbe mai decidere di compiere un'azione malvagia.

Su tali posizioni socratiche si attesta anche Platone dall'inizio e fino alla fine, quando volle riprendere la questione in un ciclo di conferenze *Intorno al Bene* (*περὶ τἀγαθοῦ*). A proposito delle quali, Aristotele, secondo la testimonianza di Aristosseno⁴, era solito ricordare la stra-



3 *Di cui la natura umana non può fare a meno senza soffrirne* (Hor., *Sat.* I, 1, 75).
4 *Harm. El.*, II 39-40 Da Rios.



na impressione che queste lezioni suscitarono nei convenuti: ciascuno si aspettava di sentir parlare di qualche bene di quelli che sono ritenuti tali dagli uomini, come ricchezza, forza, salute, piacere, o chissà quale meravigliosa felicità; sentirono invece parlare soltanto di cose matematiche, numeri, geometria e astronomia, e infine si sentirono dire che il Bene è l'Uno (ὅτι τὰ γαθόν ἐστὶν ἓν), tutto il contrario di quanto si aspettavano: di qui lo sconcerto per cui alla fine tutti se ne andarono esprimendo chi disprezzo chi biasimo (οἱ μὲν ὑποκατεφρόνου τοῦ πράγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοιτο). Disprezzo e biasimo del tutto infondati poiché tali lezioni, aperte a tutti, non avevano carattere esoterico, e tutti sapevano che sulla porta dell'Accademia spiccava la scritta "ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ"⁵.

Questo "Uno" della lezione finale è comunque l'ultima tappa di un percorso coerente che passa attraverso il Bello (τὸ καλόν) del *Simposio*, il Bene (τὸ ἀγαθόν) della *Repubblica*, l'Essere (τὸ ὄν) del *Sofista*. Si tenga presente, però, che questi non sono "beni" in quanto oggetti del desiderio in senso cosale, bensì tre aspetti della medesima istanza trascendentale,

unificatrice del molteplice irrelato e indefinito, principio, ancora socraticamente, produttivo in senso conoscitivo ed etico al tempo stesso, da cui dipende perciò anche la possibilità di una vita felice, come è detto chiaramente in *Simp.* 211d:

ἐνταῦθα τοῦ βίου [...] εἴπερ που ἄλλοθι, βιοτὸν ἀνθρώπων, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν

(in questa dimensione della vita [...], se mai altrove, vale la pena di vivere per un uomo: nella visione del Bello in sè).

Ma, come s'è detto, Platone non nega affatto la positività – si potrebbe dire la necessità – di quei beni minori che concorrono a determinare, seppure secondariamente, la felicità, per quanto possibile nella vita degli uomini. Il problema di come essi, e in particolare il più insidioso, il *piacere*, vengano ad assumere una funzione propria nell'ambito della ragione è trattato nel *Filebo*, un dialogo che per molti versi anticipa le tematiche matematizzanti della lezione orale di cui s'è detto sopra.

Il problema emerge subito, in forma di dilemma secco, fin dall'inizio del dialogo:

Filebo afferma che, per tutti gli esseri viventi, bene è il piacere la gioia, il diletto e, insomma, tutto quanto si accorda con questo genere di sensazioni. Ma pro-



prio questo noi contestiamo; a nostro modo di vedere, bene è il pensiero, l'intelligenza, la memoria, e così tutte le attività a queste affini, come opinare rettamente, ragionare secondo verità.

Fil. 11b

Ovvvia la confutazione di Socrate: le persone temperanti sono guidate dalla nota massima “niente di troppo” (μηδὲν ἄγαν) e ne seguono lo spirito. Al contrario gli stolti e gli sfrenati sono posseduti da piaceri violenti che li scuotono fino a farli urlare e li portano infine alla pazzia. (*Fil.* 45de). Questo perché nella sua elementarietà istintuale l'attrazione del piacere si presenta come un illimitato caos fluttuante, come un'indeterminatezza di pulsioni (ἄπειρον), la cui attrazione imperativa può avere effetti tali da distruggere anziché dare la felicità; solo se interviene l'intelletto come causa (αἰτία, 23c-31b) ponendo il principio di un limite (πέρας), ciò che prima fluttuava nel più o meno proprio dell'illimitato può essere fissato in una misura (μέτρον) tale da rendere possibile un'opzione razionale rispetto ad un piacere determinato, e pertanto riconoscibile in quanto vero e buono.

Anche qui, socraticamente, il problema etico confluisce e si innesta nel problema logico-gnoseologico. Appare chiara, inoltre, nell'enunciazione del principio fondamentale della *determinazione dell'indeterminatezza*, la tendenza scientifico-matematizzante del Platone maturo. L'ἄπειρον

è infatti il regno fluttuante del più e del meno, il πέρας la limitazione determinante, cui si aggiunge il confluire dell'uno nell'altro, la *mescolanza* (μεικτόν). Per seguire un esempio tratto dal Taylor (1976): la “temperatura” è un *apeiron*, “20°” è un *péras*, “una temperatura di 20°C” è un esempio di mescolanza. A questo proposito il Natorp (1994: 319):

Hier tritt schon ganz deutlich die notwendig mathematische Form der Gesetzeserkenntnis zu Tage. Das Haften an der Unbestimmtheit, heißt es, läßt im Geiste selbst nur Unbestimmtheit zurück (um das Spiel mit dem Wort ἄπειρον, das zugleich “unendlich, unbestimmt” und “unkundig” bedeutet, einigermaßen sinntensprechend nachzubilden.

(Viene qui alla luce con piena evidenza la forma necessariamente matematica della conoscenza della legge. Attenersi soltanto all'indeterminatezza, si dice nel testo, non lascia che indeterminatezza nello spirito stesso [questo, per riprodurre con qualche approssimazione il gioco della parola ἄπειρος, che significa “infinito, indeterminato” e al tempo stesso “ignorante”]).

E ancora socratica è poi la metafora con cui tale principio è presentato come un dono divino: τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας⁶ (*Fil.* 23c).

Epperò, dal momento che viviamo tutti su questa terra, resta il problema della conciliazione esistenziale di queste istan-

6 Dicevamo che la divinità, in certo qual modo, ci ha mostrato non solo l'illimitatezza degli enti, ma anche il limite (*Fil.* 23c).



ze, opposte sì, ma ineliminabili, poiché nessuno potrebbe accettare di vivere l'una senza l'altra:

Ci dica se qualcuno sarebbe mai disposto a possedere il pensiero, in assenza assoluta di piacere, anche del più fuggevole, o, per converso, se accetterebbe di possedere tutti i piaceri del mondo senza ombra di pensiero, piuttosto che rischiarsi da un minimo di luce intellettuale.

Non è possibile, Socrate, ed è inutile continuare a ripeterlo.

Fil. 60e

E dunque sarà compito dell'intelligenza, del λόγος, una volta riscattato il piacere dalla palude dell'illimitato, quello di operare una mescolanza (μεικτόν) tra le due istanze, nel progetto di una vita mista dell'una e dell'altra: μή ζητεῖν ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ τὰγαθὸν ἀλλ' ἐν τῷ μεικτῷ⁷ (61b).

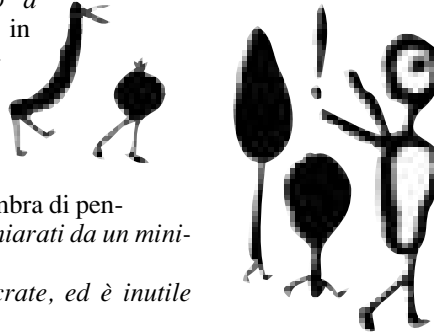
Mescolanza razionale di piacere e intelligenza, vale a dire, dominio del pensiero sul magma indefinito delle pulsioni istintive: ecco la vita felice, per Platone⁸. Poco eccitante, si dirà, e, per usare un

grossolano anacronismo, poco romantica. Eppure, se ci riflettiamo un poco, appare evidente non solo il valore in sé di questa visione, ma anche la validità ancora attuale di questo messaggio. Platone

cercava di opporsi alla grave crisi che travagliava la sua Atene richiamandola ai valori della razionalità e della virtù di fronte al dilagare di un relativismo pratico che, travolgendo anche i propri maestri, e cioè il moderatismo civile dei

Gorgia e dei Protagora, giungeva al radicalismo egoistico del Trasimaco che pontifica nella *Repubblica*, del Polo e del Callicle che imperversano nel *Gorgia*, di questi predicatori della giustizia come diritto del più forte, maestri a loro volta di coloro che erano chiamati a reggere le sorti dello stato con l'arroganza persecutoria dei Trenta dalla parte aristocratica e l'oltranzismo dei democratici da cui venne la condanna a morte di Socrate⁹.

Non è chi non veda come questo invito alla virtù che ci proviene da una voce di



7 Non cercare il bene in una vita priva di mescolanza, ma in una vita mista dell'uno e dell'altra (61b).

8 Così anche Seneca: alcuni sono infelici anche nel piacere, anzi, a causa del piacere stesso, cosa che non accadrebbe se il piacere si mescolasse con la virtù (si virtuti se voluptas immisuisset), (*De vita beata* 7, 2).

9 Distinguere tra la giustizia in sé e ciò che viene considerato (δοκεῖ) giusto è tutt'altro che una vuota astrazione concettuale. Costituisce piuttosto la verità stessa della coscienza pratica, incarnata, agli occhi di Platone, nella persona di Socrate, il fatto che il vero e giusto comportamento dell'uomo non possa fondarsi sui concetti e criteri convenzionali, ai quali si aggrappa l'opinione pubbli-



duemilaquattrocento anni fa sia ancor oggi attualissimo, nella crisi assai simile in cui versano i nostri tempi, con i loro personaggi che ricordano i conciapelli, i paflagoni e i salsicciati della commedia di Aristofane, nel volto furbesco e nella parlata vernacola dell'afasia politica e culturale imperante in un torrente retorico mai così potente, mai così sco-



pertamente arrogante e soporifero a un tempo. Si proclama la fine delle ideologie, sottacendo o senza capire che questa stessa è affermazione ideologica; si va dicendo che crollano i valori, ma i valori, che Platone riassume nel termine “virtù-ragione”, non crollano mai: possono solo essere negletti, calpestati, derisi, ed è spettacolo immondo, quando sotto gli occhi di tutti

... un Marcel diventa
ogni villan che parteggiando viene.
Dante, *Purg.* VI, 125

Non mancano anche in Platone accenti di più calda partecipazione e protesta, come nell'appello a Dio, cioè alla ragione, che leggiamo nel *Teeteto*:

Dobbiamo volgerci al più presto da questo luogo ad un altro, in una fuga che consiste nel renderci simili al divino, per quanto possibile (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ, κατὰ τὸ δυνατόν).

Tale fuga, si badi bene, non significa abbandono, ma decisione di resistenza, infatti:

renderci simili significa diventare giusto e pio secondo ragione (μετὰ φρονήσεως). [...] *In questo si misura la vera abilità di un uomo, o la nullità della sua sostanza umana. Questo è il punto discriminante: rendersene conto è scienza e virtù reale; ignorarlo è sconoscenza e malvagità manifesta. Ogni altra forma di abilità, ogni altra illusione di competenza, nell'esercizio del potere politico si risolve in violenza brutale, nell'attività scientifica si riduce a tecnicismo meccanico. [...] Questi uomini le cui azioni e le cui parole non sono che ingiustizia ed empietà ignorano infatti ciò che meno di ogni altra cosa si dovrebbe ignorare: la punizione che attende l'ingiustizia [...]; a*

ca, ma debba assumere come misura unicamente ciò che - al di là di ogni pubblico riconoscimento e della stessa questione se queste norme siano applicabili e si incontrino mai applicate nella vita normale - si presenta alla coscienza morale come il vero e il giusto universale. Questa separazione del noetico dal sensibile, della vera comprensione dalle semplici opinioni, questo chorismos quindi, è la verità stessa della coscienza morale. [...] non è un caso che questa concezione platonica sia tornata in onore là dove si è trattato di fondare trascendentalmente la morale: il rigorismo di Kant viene superato soltanto dal rigorismo con cui Platone, nel suo dialogo sul vero Stato, costringe il suo Socrate a separare la vera essenza della giustizia da ogni valutazione e riconoscimento sociale e a rappresentarla in un uomo che, considerato universalmente ingiusto, viene, in quanto tale, condannato a morire tra tutti i tormenti immaginabili (*Resp.* 361c ss.). Gadamer (1988: 162, vol.2).



causa della loro stoltezza e della loro disperata stupidità non si rendono conto che la punizione consiste proprio nella loro stessa vita.

Teet. 176a-177a

Felicità è filosofia, dunque, anche se questa è spesso dichiarata ancella o della teologia o della politica o di che altro, ma non si capisca bene, osserva acutamente Immanuel Kant, se essa preceda la sua graziosa signora con la fiaccola, o se le tenga lo strascico. E prosegue, alludendo a Platone:

Non dobbiamo aspettarci, né desiderare, che i governanti siano filosofi o i filosofi assumano il governo; che però i popoli che vogliono governarsi secondo il principio dell'eguaglianza non facciano tacere i filosofi, ma ne ascoltino e ne tutelino la parola, è assolutamente necessario ad entrambi per illuminarne l'attività.

Kant, Per la pace perpetua

Ciò che Platone vuol dirci, in sintesi, è questo: che la città giusta, condizione essenziale per la felicità dei suoi cittadini, si realizza soltanto se i suoi uomini politici sono umanamente e culturalmente in grado di vivere una dimensione superiore a quella della vita politica (βίον [...]

ἀμείνω τοῦ ἀρχεῖν τοῖς μέλλουσιν ἀρξεῖν, *Resp.* 521a).

Postilla: quando Socrate nella *Repubblica* dà inizio alla sua indagine partendo dallo stato anziché dall'individuo lo fa solo perché lo stato gli appare come una tastiera alfabetica più ampia e perciò più leggibile di quella del singolo (368d), ma il punto di partenza è l'uomo, la sua natura di essere pensante, la sua aspirazione alla felicità nel mondo in cui si trova a vivere. Pertanto, lungi dal determinare l'essenza dell'individuo, lo stato stesso è da questo determinato e ne costituisce come una proiezione su scala maggiore. L'impulso che spinge il filosofo (l'uomo!) a salire verso la contemplazione dell'Idea del Bene, è un impulso natura-



le verso la verità e non culmina nell'epifania del Leviatano, ma nella scienza che rende possibile costruire la città giusta, cioè nella virtù (ὧ δὴ ἀνδρείος ιδιώτης καὶ ὡς, τούτῳ καὶ πόλιν ἀνδρείαν καὶ οὕτως, καὶ τὰλλα πάντα πρὸς ἀρετὴν¹⁰, 441d). Lo stato di Platone non è

10 *Ci troviamo infatti abbastanza d'accordo che nell'anima di ogni singolo individuo vi sono gli stessi principi che agiscono nella città [...]. Ne consegue pertanto che, se l'individuo è coraggioso e forte, anche la città risulterà coraggiosa e forte allo stesso modo e per lo stesso motivo, e altrettanto si dica per entrambi in rapporto a tutte le altre virtù (441d).*



lo stato etico: è il suo contrario, proprio perché mira alla felicità.

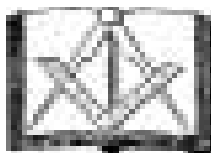
Per concludere: è concepibile, meglio, è umanamente possibile una felicità come questa? Non oserei dare una risposta, se non ce fosse una, mirabile, nel *Fedone*: penso a quella altissima esplorazione filosofica nel carcere di Atene del 399 a.C., a quella tensione dialettica, a quella commossa, vivida ricerca del Bene come conoscenza, in attesa della morte, alla

pacata serenità con cui Socrate consola il pianto non più contenuto degli amici prima che qualcuno gli ricopra il volto di Sileno ormai spento. Ciò che è stato umanamente possibile una volta, lo rimane per sempre. Ovviamente il mercato della felicità, specie nel nostro tempo, offre prodotti a prezzi più accessibili, ma, come in tutte le cose di questo mondo, dipende solo da noi: basta sapersi accontentare.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Abbagnano, N. (1996) *Dizionario di filosofia*. Torino, UTET.
 Gadamer, H.G. (1998) *Studi platonici*. Tr. it. Genova, Marietti.
 Natorp, P. (1994) *Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg, Meiner.
 Platone, (1995) *Repubblica*. A cura di M. Vitali, Milano, Feltrinelli.
 Robin, L. (1997) *Platon*. Paris, Quadrige PUF.
 Taylor, A.E. (1976) *Platone, l'uomo e l'opera*. Tr. it. Firenze, La Nuova Italia.
 Vegetti, M. (1989) *L'etica degli antichi*. Bari, Laterza.





Segnalazioni editoriali

ROBERTO SESTITO

Storia del Rito filosofico Italiano e dell'ordine Orientale Antico e Primitivo di Memphis e Mizraim

Libreria Chiari - Ed. FirenzeLibri S.r.l. Collana LA BAUTTA, Collana massonica ed esoterica diretta da Silvio Calzolari, Gabriele Favilli e Vittorio Vanni

Firenze 2003, pp. 380. € 20,00

Un rito massonico che veicolava al suo interno una iniziazione effettiva e si proponeva di risvegliare l'idea-forza di Roma caput mundi. Tale è stato il rito filosofico Italiano, fiorito nei primi decenni del secolo scorso, del quale Roberto Sestito narra con simpatia, ma anche con l'imparzialità dello storiografo, la storia documentata.

Storia di un Rito, ma anche e soprattutto storia delle persone che lo fecero vivere. Una vicenda nella quale spiccano le figure del Maestro Amedeo Armentano, misterioso rappresentante di un antico insegnamento pitagorico perpetuatosi nel tempo, e del suo diretto discepolo Arturo Reghini, matematico, filosofo e filologo di alto sentire, nonché quella di Edoardo Frosini, entusiasta ed infaticabile animatore del Rito. Ad essi si affianca una schiera di valorosi comprimari tutti, salvo sporadiche eccezioni, fedeli in pace ed in guerra all'ideale che li accomunava.

Il Rito Filosofico Italiano costituì, in qualche modo, l'espressione simbolicamente più matura del nostro Risorgimento, e gli Italiani che ne fecero parte (che furono ed amarono sentirsi "imperialisti pagani") ricominciarono a sognare e ad operare per il risveglio "trasumanante" della antichissima Italarum sapientia e per una nuova supremazia dell'Italia tra le nazioni.



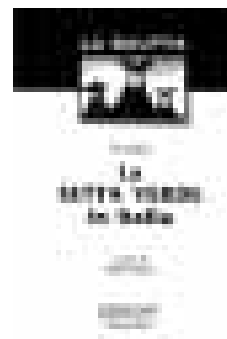
F.M. ENIGMA

La setta Verde in Italia

Libreria Chiari - Ed. FirenzeLibri S.r.l. Collana LA BAUTTA, Collana massonica ed esoterica diretta da Silvio Calzolari, Gabriele Favilli e Vittorio Vanni

Firenze 2002, pp. 207. € 16,50

Con la pubblicazione della Setta Verde s'inizia una collana di testi d'antimassoneria che sono, paradossalmente, preziosi per la storiografia massonica. Il volume, pubblicato nel 1906 da Lodovico



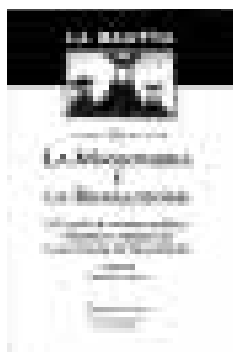
Macinai (di parte cattolica) sotto lo pseudonimo di F.M. Enigma, ripete, pur nella forma letteraria del suo tempo, i consueti parametri della polemica antimassonica.

Diviso in tre capitoli, Lavoro interno, Lavoro esterno d'assalto, Lavoro esterno di conquista, il libro intende descrivere le metodiche massoniche nello scontro fra le concezioni confessionali e quelle democratiche, che si combatterono storicamente nei decenni a cavallo fra XIX e XX secolo.

Ripresentare questo testo, dopo quasi un secolo, è utile alla comprensione più profonda delle attuali forme di pregiudizio e persecuzione contro la Massoneria, in quanto sono usate le stesse strumentali incomprensioni, le stesse accuse, le stesse metodiche di contro-informazione.

La storia, a volte, è maestra di vita solo nella ripetizione, cosciente od incosciente, degli stessi errori. L'evoluzione etica e sociale della società è progredita nella società italiana, ma spesso contrasta incomprensibilmente con la ripetizione stereotipa d'antiche ed obsolete polemiche.

Questo contrasto indica il permanere di sacche di conservazione o d'involuzione civile, elementi da sottoporre a vaglio e giudizio critico, sia storiografico sia politico, da parte della Massoneria italiana, che ne soffre tutt'oggi le conseguenze.



A CURA DI OVIDIO LA PERA

La Massoneria e la Rivoluzione

Gli scritti di carattere politico, filosofico e religioso di Louis-Claude de Saint-Martin.

Libreria Chiari - Ed. FirenzeLibri S.r.l. Collana LA BAUTTA, Collana massonica ed esoterica diretta da Silvio Calzolari, Gabriele Favilli e Vittorio Vanni

Firenze 2002, pp. CCXXXI. € 16,50

Una errata concezione attribuisce alla Massoneria il "complotto" per la Rivoluzione francese e, spesso, per quante altre nella storia dell'umanità dal XVIII secolo in poi. La Massoneria in realtà bandisce dagli argomenti trattati nelle sue "tornate" quelli legati alla politica ed alla religione, in quanto ritiene che l'equità e l'equilibrio, che si addicono al comportamento dei fratelli nel tempio, potrebbero esser turbate ed infrante. Ma la libertà individuale dei suoi membri è tale che nessuno, nello stesso tempo, potrebbe criticarne la fede religiosa e l'ideologia politica. Ma è vero nel contempo che gli ideali di libertà, fratellanza ed uguaglianza non sono state pure astrazioni metafisiche, ma anche volontà di progresso ed evoluzione dell'umanità, espresse e perseguite al di là, ma non al di sopra, delle concezioni iniziatiche che sono l'essenza della Massoneria. Questo libro, noto nelle aule della filosofia e della storia in Europa è, per l'Italia, opera molto singolare ed inedita. E' un filo di Arianna che ci guiderà nei labirinti percorsi da correnti sotterranee e sconosciute, che solo di tanto in tanto affiorano, come fiumi carsici, al cielo aperto della storia. Le influenze esoteriche sul pensiero rivoluzionario sono una tematica tuttavia nuova anche nella storiografia mondiale, che necessita ancora di un lungo percorso di studi. Il testo, corredato da un saggio storico di Silvio Calzolari, inizierà il lettore al pitagorismo rivoluzionario ed al suo comunitarismo élitario.

ANNA MARIA ISASTIA

Massoneria e Fascismo.

La repressione degli anni Venti.

Libreria Chiari - Ed. FirenzeLibri S.r.l. Collana LA BAUTTA,
Collana massonica ed esoterica diretta da Silvio Calzolari, Gabriele
Favilli e Vittorio Vanni

Firenze 2003, pp. 86. € 9,00

La storiografia attuale ha iniziato ad analizzare da tempo i rapporti fra Massoneria e Fascismo, in particolare dopo l'acquisizione del fondo Treves, che ha aperto nuove prospettive di studio. Non essendo noi storici, lasciamo a questi l'analisi di processi ancora, per logici motivi, molto delicati. Ciò che c'interessa, al di là ed al di sopra del giudizio storico e politico che non ci compete, è di comprendere come, sul piano psicologico, sia stato possibile che dei Fratelli, educati nelle Logge all'amore per la libertà, abbiano potuto aderire al Fascismo ed a uno stato totalitario.

Quest'argomento, inconsciamente o volontariamente rimosso fino a pochi anni fa, è parte della nostra storia ed ignorarlo può farci dimenticare la nostra vera ed attuale identità storica e sociale. [...]

Il libro d'Annamaria Isastia, così puntuale, corretto ed esaustivo nella sua sintesi di tesi e dati storici, è un ulteriore contributo alla ripresa di studi tanto importanti quanto scomodi sia per la Massoneria che per la storia d'Italia.

(dalla Prefazione al testo di V. Vanni)



MARIA AZZURRA RIDOLFO

Massoneria e modelli politici dalle "Constitutions" al decennio inglese di Sicilia (1723-1815)

To the Memory of Mr. Christofer Crawford. Late conductor of ordnance stores in whom were ... The qualities of a brave soldier a tender and affectionate husband a social companion and a sincere and upright friend as a testimony of respect for his ... A few friends of the masonic society have erected this stone. He died the 26th october MDCCCXII aged 39 years.

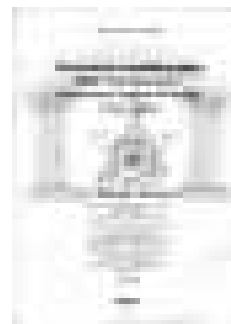
Ed. Triform.

Messina 2002, pp. 196. € 15,60.

Le vicende che caratterizzano la massoneria europea dalla seconda metà del Settecento in poi vanno spiegate alla luce dei processi di causa ed effetto della grande storia che governa l'Europa nella transizione dall'Ancien Régime all'età del liberalismo.

Dall'Inghilterra, passando per la Francia, i Paesi Bassi, l'Austria e l'Italia la libera muratoria sembra risentire, e qualche volta anche subire, le trasformazioni politico-istituzionali dei contesti territoriali in cui opera.

Ci pare, tuttavia, che fino a questo momento sia stato ampiamente sottovalutato il ruolo che



l'Ordine ha avuto nel succedersi di queste vicende. Si tratta, probabilmente, di una sorta di pregiudizio "metodologico" che ha spinto gli storici e ricercare esclusivamente il ruolo operativo della massoneria, finendo poi per concordare sulla circostanza che molto di rado essa, in quanto organizzazione, sia stata produttrice di eventi. Ciò non significa, però, che non abbia svolto un ruolo di primissimo piano sul terreno che le appare più congeniale e cioè quello della formazione delle classi dirigenti e, in particolare, delle élites protagoniste dei processi di cambiamento.

In questo contesto, la vicenda della massoneria meridionale, e siciliana in particolare, ci appare esemplare e la sottovalutazione del ruolo da essa svolto nelle vicende del "decennio inglese" si palesa del tutto ingiustificata.

Certo, questo non significa che gli eventi o le elaborazioni dottrinarie di quel periodo siano toto corde riconducibili ad una matrice massonica. Non è tuttavia possibile concepire la svolta liberal-moderata del primo quindicennio dell'Ottocento senza avere riguardo alla formazione di un'élite che nelle logge si era formata e dall'humus massonico aveva tratto la principale ispirazione alla sua battaglia politica.



ANTONIO GUALANO

Massoneria: tesi ed antitesi

Finito di stampare dalla litotografia Gervasi Cardella nel novembre 2002; pp. 206.

L'opinione pubblica, spesso veicolata, è stata ed è, periodicamente, a sfavore dei massoni, ritenendo costoro uomini che intrigano o, nella migliore delle ipotesi, fuori del tempo.

Questo mio lavoro espone, sinteticamente, quali siano stati, in tre secoli, le tesi, i teoremi, i sillogismi d'accusa principali, dai quali hanno attinto il popolo, il clero, la classe politica e giudiziaria. Ritengo di non fare torto agli storici e ai cultori delle dottrine esoteriche se individue-

rò alcuni momenti nei quali le proposizioni accusatorie hanno trovato sfumature e valenze diverse in relazione all'evoluzione della società ed ai capovolgimenti politici.

Evidentemente nei teoremi e/o nei sillogismi il soggetto è costante, la Massoneria, le ipotesi e le supposizioni si danno per note ed acquisite, spesso scontate, per tesi dimostrative che trovano il loro limite proprio nelle supposizioni stesse.

Molto è stato scritto sui rapporti tra la Massoneria e lo Stato, tra la Massoneria e la Chiesa; mi soffermerò sull'evoluzione del pensiero e della dottrina attraverso l'esame delle Encicliche papali e di alcuni documenti delle Istituzioni pubbliche.

Spero di apportare un modesto contributo di concetti che valgano a dare risposte a quanti, tuttora, si pongono interrogativi sulle cause delle emarginazioni, delle persecuzioni, dell'ostracismo nei confronti dei Liberi Muratori.

(dalla Introduzione di A. Gualano)

A CURA DI MASSIMO DELLA CAMPA

Il Modello Umanitaria. Storia, immagini, prospettive.

Saggi e testimonianze di G. Afeltra, S. Aleramo, R. Bossaglia, A. Colombo, C.A. Colombo, C.E. Gadda, G. Galli, M.L. Ghezzi, D.

Oppi, A. Osimo, M.H. Polidoro, G. Saragat, G. Spadolini, F.

Turati, P. Valera e uno scritto di P.M. Loria.

Raccolto Edizioni - www.raccolto.org

Milano 2003

Società Umanitaria. Via Daverio, 7 - Milano.

tel. 02/5796831 fax 02/5511846

e-mail: umanitaria@umanitaria.it - www.umanitaria.it



Il Modello Umanitaria è l'immagine allusiva e simbolica per definire il processo di formazione e sviluppo della benemerita Istituzione milanese sorta nel 1893 per volontà di Prospero Moisè Loria ed affermata lungo centodieci anni di originali iniziative, sempre nel segno della solidarietà. Attraverso un vivace mosaico di interventi - da Massimo della Campa a Gaetano Afeltra, da Rossana Bossaglia ad Arturo Colombo, da Giorgio Galli a Morris Ghezzi - emerge la lunga e ricca storia dell'Umanitaria, la costante difesa del mondo del lavoro, la capacità di stare al fianco degli operai e in aiuto degli emigranti, il sostegno al mondo contadino, la valorizzazione delle scuole professionali, l'educazione degli adulti, la crescita civile e democratica. Insieme ad una straordinaria serie di immagini, alcune testimonianze illustri - da Loria a Turati, da Valera a Osimo, da Gadda alla Aleramo, da Saragat a Spadolini - confermano come mai e perché il Modello Umanitaria costituisce un orgoglio per Milano. E un esempio per tutti.

“Cento anni di solidarietà” è il titolo del volume celebrativo realizzato nella ricorrenza dei cento anni dalla nascita dell'Umanitaria (1893-1993). Altri dieci ne sono passati, sempre secondo un “modello Umanitaria”.

Il primo decennio fu alquanto travagliato: controversie giudiziarie con gli eredi del fondatore, le cannonate e lo scioglimento ad opera di Bava Beccaris (che affidò la gestione del patrimonio alla “Congregazione di Carità”, la quale per il novennio di gestione chiese il 4%); mille altre difficoltà. Solo nel 1902 - dopo che una sentenza del Consiglio di Stato, che fa onore alla scienza giuridica italiana ed allo spirito liberale che aleggiava agli inizi del Novecento, aveva ridato all'Umanitaria la pienezza dei suoi diritti - si poté iniziare ad operare concretamente.

Il Consiglio Direttivo, completato con le elezioni e le nomine, si mise subito al lavoro con alacrità, spirito pratico ed idee chiare. Nel giro di pochi mesi la Società Umanitaria prese quella forma e quella sostanza che, rifiutando la carità ed attuando certe concrete forme di fattiva solidarietà, furono - e sono - le sue peculiarità: “il Modello Umanitaria”. In breve tempo sorsero e si ebbero modelli avanzati - divenuti poi famosi - di scuole di arti e mestieri (la Scuola elettrotecnica, quella tipografica e del libro), l'Ufficio del Lavoro (non di collocamento).

Commuove rileggere le pagine dei verbali dell'epoca. Uomini solidi, borghesi austeri, amministratori lungimiranti - concretamente attenti alle regole liberaldemocratiche - si riunivano fra le nove e le undici e mezzo di sera e piano piano costruivano quel mirabile edificio vanto dell'Italia, dando così vita al disegno, ancora attuale, tracciato da Moisè Loria in uno scritto, datato 1884, otto anni prima del testamento.

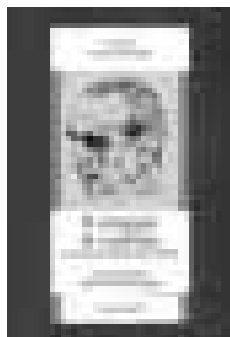
Non poche e non irrilevanti le avversità sul cammino. Distruzioni belliche; ostacoli politico-istituzionali (Bava Beccaris, il fascismo, il Sessantotto, il forzoso, forzato e gratuito trasferimento nel 1981 alla Regione Lombardia delle già belle e gloriose scuole professionali e degli immobili attrezzati che li ospitavano) e di potere (la tentata scalata nel 1912 di un partito politico); il tentativo di intromissioni comunali nel 1995; la totale disattenzione della città e delle forze cittadine verso una istituzione che negli anni ha dato enormemente, fin quasi a compromettere il suo patrimonio per venire incontro ai bisogni della città (nel 1903, mentre banche e imprenditori concedevano contributi di 20 e 30 mila lire, tra i tanti progetti avviati l'Umanitaria concedeva persino un sussidio di 300.000 lire per realizzare il primo Istituto di credito per le cooperative d'Italia). Oggi che essa ha diritto ad un occhio di riguardo, non ottiene nemmeno una risposta da chi ha saputo solo ricevere.

Non ci siamo arresi. Un decreto legislativo ci ha privato delle nostre tradizionali, e gloriose, attività didattiche e ci ha relegato alle "funzioni residue" (secondo l'arida prosa burocratica). Tuttavia, continuiamo ad ampliare la nostra sfera d'azione con nuove iniziative, come la Fondazione Humaniter, incentrata sul volontariato, che prosegue in altri campi l'opera educativa, con interventi sociali sul territorio.

L'Umanitaria va avanti. Pur nella ristrettezza di mezzi, nella totale assenza di contributi, si è curato e salvaguardato lo storico patrimonio immobiliare, si è restaurato il Salone degli Affreschi, si è mantenuta una intensa e vivace vita socio-culturale (anche con forme originali: borse di studio e concerti-premio a giovani musicisti), si sono riorganizzate le nostre strutture, sempre attenti a "nuove povertà e nuovi bisogni" con il varo dell'Istituto di Studi e Iniziative Sociali (I.S.I.S.), nello sforzo programmatico e strategico di passare "dalla tradizione della solidarietà" (di cui l'Umanitaria è stata precorritrice) "alla attuazione concreta dei diritti fondamentali" (riconosciuti a parole ma, troppo spesso, misconosciuti nei fatti). Insomma, impegno, dovere morale e civile verso gli altri, nel segno della diffusione della cultura, della solidarietà e della difesa dei diritti umani.

Abbiamo perciò voluto ripercorrere questi anni di lavoro effettivo, svolto sempre in piena fedeltà ai principi del fondatore e di quanti ne realizzarono la visione "per il bene e per il progresso dell'Umanità", secondo l'ideale di Prospero Moisè Loria: l'attualità di quel pensiero è di stimolo a continuarne l'opera.

(Introduzione di Massimo della Campa)



A CURA DI ARTURO COLOMBO

Il coraggio di cambiare. L'esempio di Riccardo Bauer.

Scritti e testimonianze di Riccardo Bauer, Adolfo Beria di Argentine, Norberto Bobbio, Lucio Ceva, Claudio A. Colombo, Massimo della Campa, Vittorio Foa, V. Paolo Gastaldi, Morris Ghezzi, Franco Mereghetti, Valeria Sgambati, Giovanni Spadolini e Renato Treves.

Presentazione di Massimo della Campa

Ed. Franco Angeli - www.francoangeli.it

Milano 2002, pp. 169. € 18,00

Vissuto dal 1896 al 1982, Riccardo Bauer occupa un posto, singolare e autorevole, nella storia del XX secolo per i contributi notevoli che ha saputo dare nel segno costante del binomio "Educazione e Democrazia". Dall'esperienza del carcere e del confino come intransigente oppositore dell'Italia del "ventennio" alla militanza nel movimento di "Giustizia e Libertà" e poi nelle file dell'azionismo durante la lotta partigiana e la ricostruzione; dall'originale impegno civile, assistenziale e culturale come "rifondatore" della Società Umanitaria all'attività in difesa dei diritti umani e alla ricerca di una coraggiosa "politica per la pace" nel quadro di una comune solidarietà internazionale: ecco alcuni dei punti-forza e dei momenti qualificanti di una biografia, umana e intellettuale, che queste pagine - arricchite da testi dello stesso Bauer - intendono restituirvi con vivacità descrittiva e freschezza aneddotica.

Così il simbolico "ritratto a più voci", che ne esce - e di cui sono autori anche esponenti, vicini e partecipi al mondo di "ideali, principi e valori", caro a Bauer -, non contribuisce solo a farci conoscere meglio la sua originale figura pubblica e privata, ma attraverso testimonianze illuminanti ci aiuta a capire l'opera meritoria di un "educatore civile", sempre animato da quell'instancabile "coraggio di cambiare", che ha accompagnato intera la sua vita e che rappresenta un esempio decisivo per quanti continuano a credere che la democrazia non cade dal cielo ma va costruita "dal basso", attraverso la partecipazione diretta e il responsabile coinvolgimento di ciascuno di noi.

GUIDO BERSELLINI

Il riscatto. 8 settembre-25 aprile.

Le tesi di Renzo De Felice - Salò -

La Resistenza - L'identità della Nazione

Prefazione di Giorgio Rochat

Ed. Franco Angeli - www.francoangeli.it

Milano 1998 (terza ed. 2002), pp. 250. € 21,69



Un riesame di alcuni fra i più controversi aspetti della decisiva, "fondante" vicenda storica dell'8 settembre 1943-25 aprile 1945. Si deve, con R. De Felice, parlare di "catastrofe" dell'8 settembre, "morte, o abdicazione morale della Nazione" o, con A. Galante

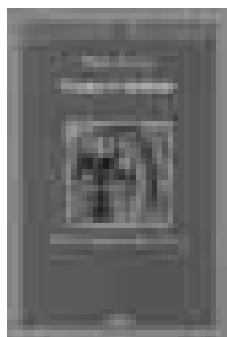
Garrone, di "miracolo" della sua resurrezione in quei drammatici mesi? Perché non si può parlare di guerra civile? Perché non sono proponibili paragoni, o accostamenti, quasi sullo stesso piano, tra la Resistenza e Salò? Vi era effettivamente una vasta "zona grigia" degli italiani tra le due parti e il movimento resistenziale è stato, come sostiene De Felice, minoritario, non autenticamente popolare?

E, dunque, anzitutto Salò, in taluni suoi protagonisti (Mussolini, "sorvegliato speciale"; Borghese e la X Mas), le sue caotiche e inafferrabili forze armate, i "ragazzi di Salò" - e gli appelli, tuttora reiterati, intesi alla promozione di non sempre limpide iniziative di riconciliazione. La crepuscolare, sanguinosa esistenza della Rsi.

E poi la Resistenza. Il suo incerto, temerario, a tratti incredibile esordio e i suoi vasti, sorprendenti sviluppi; i suoi caduti; le battaglie; le repubbliche partigiane; le grandi agitazioni del marzo e del giugno 1944; il dibattito politico e la stampa clandestina; il plebiscito del "no"

degli oltre 600.000 internati italiani nei lager nazisti; le Forze armate regolari del governo del Sud. Il sommario, inaccettabile giudizio di Indro Montanelli, Vittorio Feltri e Emilio Gentile sul movimento di liberazione. La permanenza e l'identità della Nazione.

Questi i temi svolti nel saggio, che dedica i suoi ultimi capitoli alle ragioni della memoria e dell'attualità di quei fatti, e alla considerazione delle difficoltà di gran parte della storiografia ad afferrare e a rendere il senso più autentico di quegli anni e di quegli stessi valori di giustizia e libertà per i quali si era allora combattuto, che non rappresentano categorie di significato sociopolitico, ma che sono anzitutto progetti che affondano le proprie radici nella realtà della vita morale individuale e collettiva.



CHIARA CRISCIANI

Il papa e l'alchimia

Felice V, Guglielmo Fabri e l'elixir

Ed. Viella - www.viella.it

Roma 2002, pp. 217. € 19,00

Il libro traccia una storia dell'alchimia occidentale tra medioevo e Umanesimo e delle sue figure maggiori (Alberto Magno, Ruggero Bacone, Raimondo Lullo), dei legami con la scienza medica, dei rapporti contrastati con la religione e con la Chiesa. In questo quadro il libro esamina poi, in particolare, l'interesse suscitato dall'alchimia nella corte papale del tardo Medioevo.

Verso la metà del Quattrocento viene eletto al trono pontificio, col nome di Felice V, Amedeo VIII di Savoia: un tempo infaticabile promotore dell'ampliamento dello stato sabaudo, il duca aveva in seguito rinunciato al potere politico e si era fatto eremita, con una scelta che aveva colpito e affascinato i contemporanei. Il papa, ormai anziano e angustiato nell'animo, è anche sofferente nel corpo, tormentato da una dolorosa paralisi per la quale, a giudizio dei medici, non esistono cure. Tra i funzionari della corte pontificia occupa un ruolo di spicco il francese Guglielmo Fabri segretario del papa, medico, uomo fidato, esperto e colto. Con lui Felice V intreccia un dialogo sull'esistenza di terapie segrete, sul valore dell'oro potabile e dell'arte trasmutatoria, sulla "medicina filosofica chiamata elixir". In questa cornice di dialogo di corte nasce il Liber de lapide philosophico di Guglielmo Fabri, un testo inedito di grande interesse per la storia dell'alchimia tra Medioevo e Rinascimento.

L'opera appare particolarmente significativa perché, rappresenta un riassunto delle vicende dell'alchimia latina medievale, le cui teorie però sono sistemate ed esposte in un contesto in cui gli assetti e i rapporti tra le discipline stanno cambiando.

Il testo latino del Liber de lapide philosophico e la sua traduzione in italiano accompagnano lo studio.

PIERO MARTINETTI

La religione di Spinoza. Quattro saggi.

A cura di Amedeo Vigorelli

Edizioni Ghibli; Collana Spinoziana - www.edizionighibli.com

Milano 2002, pp. 167. € 13,00

Piero Martinetti fu l'unico filosofo italiano che rifiutò il giuramento di fedeltà al fascismo imposto ai professori nel 1931, preferendo rinunciare alla cattedra universitaria. Trascorse gli anni del volontario esilio interno (fino alla morte nel 1943) in solitaria meditazione, completando la propria Metafisica e le magistrali monografie su Kant, Hegel e Spinoza, pubblicate postume. Il volume raccoglie quattro saggi rari su Spinoza (La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza; La dottrina della libertà in Spinoza; Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti; Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza). Essi compongono un limpido profilo del filosofo olandese, incentrato nella sua idea di libertà religiosa: che fu a Martinetti modello di prassi oltre che di pensiero.

Piero Martinetti (1872-1943) è stato uno dei maestri dell'idealismo italiano del Novecento. Polemizzò con l'indirizzo immanentista di Croce e di Gentile, in nome di una apertura della filosofia alla problematica religiosa, pur non aderendo a nessuna chiesa. Fu anzi fortemente osteggiato dalla gerarchia cattolica e dal Fascismo, che ne fece sequestrare l'opera fondamentale: Gesù Cristo ed il cristianesimo (1934). Fu maestro di libertà, ispirando la scelta antifascista di molti intellettuali (come Eugenio Coloni, Ludovico Geymonat, Antonio Banfi, Norberto Bobbio) che presero parte alla Resistenza.

**GRANDE ORIENTE D'ITALIA - PALAZZO GIUSTINIANI -
Sulla soglia del sacro. Esoterismo e Iniziazione nelle grandi
religioni e nella tradizione massonica.**

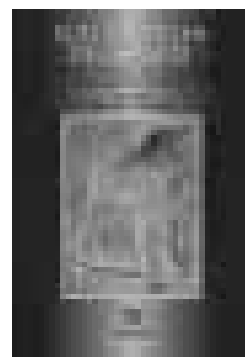
Firenze, 1-3 marzo 2002. Atti del Convegno di Studi;

a cura di Antonio Panaino

Ed. Mimesis, Collana "Il flauto magico" - www.mimesisedizioni.it

Milano 2002. € 20,00

Questo volume si propone come un'articolata riflessione sulla dimensione iniziatica ed esoterica presente nelle grandi religioni dell'umanità dall'antica Grecia al Tibet, dal mondo egizio a quello indo-iranico, dall'Islam al Rinascimento europeo, dalle civiltà mesopotamiche al Giappone. L'esperienza iniziatica, che è anche alla base della cultura e della pratica massonica, indica la strada verso modelli spirituali e aggregativi alternativi rispetto a quelli dogmatici che mirano a soggiogare la coscienza della persona o che accentrano il senso della vita nella dimen-



sione profana del potere e della ricchezza. Il contributo di studiosi diversi per formazione e campo di interessi, ma tutti accomunati da un desiderio di franco confronto e scambio intellettuale, conferma l'attenzione del G.O.I. verso temi difficili ma ineludibili per tutti coloro che credono nella possibilità di un reale progresso spirituale, etico e culturale.



GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche

A cura di Paolo Edoardo Fornaciari

Ed. Mimesis, Collana "i cabiri" - www.mimesisedizioni.it

Milano 2003, pp. 109. € 8,00

Giovanni Pico della Mirandola (Mirandola, 1463- Firenze, 1494) pubblicò nel 1486 le DCCCC Conclusiones siue Theses, 900 tesi che intendevano indicare le vie della concordia universale alle scuole teologiche e filosofiche che si fronteggiavano al suo tempo. Un'opera complessa che ancora oggi continua a porre problemi di interpretazione. In questa edizione sono per la prima volta tradotte, commentate e messe a confronto con i testi originariamente utilizza-

ti da Pico le tesi di contenuto più squisitamente esoterico: le dieci proposizioni formulate secondo la dottrina di Ermete Trismegisto, le ventisei tesi sulla magia naturale e le trentuno proposizioni secondo gli Inni Orfici possono oggi essere lette e interpretate con maggior chiarezza, anche in rapporto alla Qabbalah, di cui sono profondamente permeate, come viene messo in luce dall'ampio commento di Paolo Edoardo Fornaciari.



GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Conclusioni cabalistiche

A cura di Paolo Edoardo Fornaciari

Ed. Mimesis, Collana "i cabiri" - www.mimesisedizioni.it

Milano 1997 (terza ed. 2003), pp. 75. € 7,00

Giovanni Pico della Mirandola (Mirandola, 1463-Firenze, 1494) è il primo cristiano di nascita che si sia mai occupato di qabbalah ebraica. il suo intento fu di cristianizzare le interpretazioni qabbalistiche della Sacra Scrittura. Con questo, Pico intese giungere a scoprire conferme mistiche nel cristianesimo mediante gli stessi strumenti utilizzati dai qabbalisti per scoprire le verità nascoste della Rivelazione, compresa la data della fine del mondo. Le sue

Conclusiones cabalisticæ (qui riproposte in una nuova edizione riveduta e corretta, con un ampio commento) segnano l'inizio di quel vero e proprio movimento di pensiero che è conosciuto come qabbalah cristiana del Rinascimento, e di cui Pico va considerato il fondatore.

A CURA DI SALVO VACCARO*La censura infinita.**Informazione in guerra, guerra all'informazione.**Scritti di: Abel Béjaoui, Noam Chomsky, William Church, Alessandra Dino, Vittorio Giacopini, Pina Lalli, Robert Nideffer, Alan Pittman, Gordon Poole, Jean Seaton, Danny Schechter, Tamara Strauss, Salvo Vaccaro, R.S. Zaharna.*Ed. Mimesis, Collana "Eterotopie" diretta da Ubaldo Fadini, Paolo Ferri, Tiziana Villani - www.mimesisedizioni.it
Milano 2002, pp. 240. € 12,50

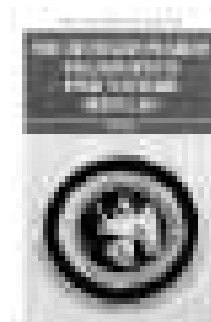
L'informazione corretta e puntuale si pone come uno squarcio di luce nelle opacità in cui si nascondono le nefandezze delle avventure belliche. Perciò informare può essere pericoloso, a rischio della vita di giornalisti e operatori. In una nuova guerra in cui i civili sono le principali vittime, il tiro al bersaglio contro il giornalista sul campo è sempre più frequentemente una realtà quotidiana. Ma anche i media divengono una delle armi delle strategie militari non solo per depistaggi, quanto soprattutto per seminare disinformazione interessata, per conquistare consensi mondiali, per valorizzare elementi spettacolari privi di reale rilievo, per dare una parvenza del conflitto nella asetticità decantata (senza morti né sangue).

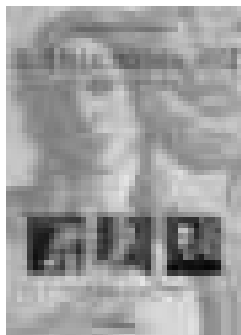
CORRADO BALACCO GABRIELI*Microdizionario filosofico per vivere meglio*

Bastogi Editrice Italiana

Foggia 2003, pp. 101. € 6,00

Cinquantadue voci che toccano con la leggera ironia di un pamphlet, ma con il sottofondo di un serio e convinto orientamento verso il "vivere", improntato a concezioni liberali e anche di filosofia esoterica, tutti gli argomenti essenziali su cui si imposta un "progetto" di vita.



**GIOVANNI GRECO - DAVIDE MONDA***Il Rinascimento oggi**Protagonisti del Rinascimento ancor vivi nell'immaginario contemporaneo.*

Con un saggio e una post-fazione di roberto Roversi.

Ed. Idea Libri

Rimini 2002, pp. 320. € 29,90

“Molte delle cose descritte e narrate in questo volume hanno un'importanza tutt'altro che marginale per l'uomo contemporaneo”.

In questa frase c'è la chiave di lettura di questo raffinato volume degli autori Davide Monda e Michele Greco i quali in laboriosi anni

di studio hanno imparato ad osservare nel Rinascimento valori, miti e problemi di sorprendente attualità, per abitare con più serenità e positività il nostro presente.

Rinascimento oggi offre al lettore elementi fondamentali circa la vita, le opere e il pensiero di alcuni personaggi emblematici che quel periodo storico ha prodotto per ritrovarvi quella Bellezza etico-spirituale unica cura forse al disincanto postmoderno che permea l'alba di questo nuovo millennio.

**RL EXCELSIOR 21***Oriente di Torre Pellice**1900 - 2000 CONCERTO DEL CENTENARIO**Prodotto da Paolo Accusani - RL Excelsior 21**Wolfgang Amadeus Mozart (1756 - 1791)**Quartetti per flauto ed archi***1** - Quartetto in La KV 298 11'58"

*THEMA Andante con variazioni - MENUETTO
RONDEAU - Allegretto grazioso ma non troppo
presto, però non troppo adagio.*

*Così - così con molto garbo ed espressione.***2** - Quartetto in Do KV 285b 14'17"*ALLEGRO - THEMA Andantino con variazioni***3** - Quartetto in sol KV 285a 9'01"*ANDANTE - TEMPO DI MENUETTO***4** - Quartetto in Re KV 285 13'47"*ALLEGRO - ADAGIO - RONDEAU*

Flötenquartette ZUR WOHLTÄTIGKEIT

*Antonmario SEMOLINI, flauto**Maurizio SCHIAVO, viola**Mauro CATALANO, violino**Yuriko MIKAMI, violoncello*

IL PENSIERO MAZZINIANO

Anno 57° - Nuova serie

Ottobre-Dicembre 2002

Trimestrale n° 4

Periodico dell'Associazione Mazziniana Italiana-Onlus

www.domusmazziniana.it/ami/default.htm

**Democrazia in azione**

Editoriale e commenti

Per la dignità della Repubblica e per la Costituzione. Memoria storica e impegno civile

B. Spinelli, *La conoscenza recisa*

Incontri e discussioni

S. Mattarelli, *Incontro sul tema: Dispotismo, tirannia e menzogna nell'esercizio del potere. Le bugie del potere: se paese reale, paese virtuale e paese legale coincidono*; M. Viroli, *Il despota e il tiranno si sono fatti furbi*; P. Caruso, *Il coraggio della lealtà. esercizi di stile della democrazia*; E. Pensante, *La demagogia al potere*

M. Ainis, *I fantasmi del passato*

A. Baroni, *Elogio della scuola confessionale ...*

C. Giusti, *Sul rapporto pena di morte 2002 di "Nessuno tocchi Caino"*

La politica della libertà: Giuseppe Montanelli e il risorgimento. Dialogo su un libro di Paolo Bagnoli. Intervengono: S. Mattarelli, C. Ceccuti, P. Romano Coppini

F. Scattolin, *L'idea d'Europa*

G. Celletti, *Fra quanto una cultura europea?*

M. Finelli, *L'Europa vista dall'Irlanda: cronaca di un voto*

Saggi e interventi

I. Manzi, *La Repubblica romana del 1849: stato confessionale o stato laico?*

Benedetto Croce: il filosofo "civile" dell'Italia moderna. Alle origini dell'egemonia crociana. Interviste a Salvatore Cingari e a Marcello Montanari; R. Pancaldi, *Educazione e politica nell'antifascismo liberale di Benedetto Croce*

A. Lignani, *Giulio Pierangeli e "La Critica Politica"*

A. Guasco, *L'ultimo antiazionismo*

P. Bagnoli, *L'anniversario sepolto del socialismo italiano*

M. Maistri, *Repubblicanesimo, Democrazia, Socialismo delle libertà*

Questioni di genere a cura di G. Argnani; F. Missiroli, Mazziniane per l'emancipazione: "due secoli d'impegno"

Cultura e società

Le sfide globali a cura di T. Casadei; V. Sorrentino, Processi di globalizzazione economica, diseguaglianze e rivendicazioni democratiche; J. Molina, *La voce negata di un popolo: cronistoria della lunga resistenza Mapuche*; A. Sfienti, *Società civile e repubblicanesimo nell'età globale*

Mazzini, capitini, Gandhi: una religione umanitaria per la democrazia, dialogo con Mario Martini a cura di G. Moscati

S. Mattarelli, *Sulla Romagna: La Romagna ritrovata altrove*; F. Cavazza, *La Romagna è*

una vera regione?

Gadda. il dolore della cognizione, intervista a Franco Gabici a cura di S.M.

A. Barbon, *Il senatore-musicista Andrea Mascagni*

A. Brissoni, *L'oltre e l'indietro*

Rassegne

Libri

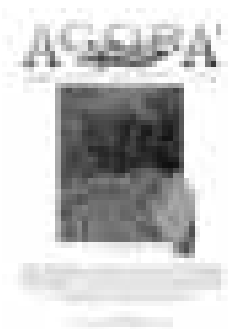
L'opzione; scelta ragionata; Fra gli scaffali, a cura di S.M.

Spazio AMI

Documenti: A. Sanvito e G. Chiarello, *Commemorazione dei Fratelli Bandiera*; L. Bruni,

Il risorgimento italiano

La viva memoria; Cronache



NEA AGORA'

Rassegna di Studi Tradizionali

Numero doppio: Febbraio/Marzo 2003

Anno VIII nn. 2 - 3/03. € 7,50

La Guerra ... Quale follia! p. 5

Il nostro viaggio nel deserto...verso la Terra Promessa p. 7

L'Uomo e l'Assoluto nella filosofia indiana p. 9

Sul cammino sciamanico: magici incontri nella terra dei Maya p. 15

La morte: incubo o inizio di una nuova vita? p. 17

In viaggio verso la Grande Opera p. 21

Incas: Esoterismo, simbologia, astronomia p. 24

Storia di uno stato modificato di coscienza p. 29

La Teosofia e l'emancipazione delle donne p. 33

Medicina alternativa: perchè non parlarne? p. 37

Omeopatia: l'approccio terapeutico p. 40

Sabbia, Sale e Zolfo: analogie tra Ermetismo e Alchimia p. 43

Verità rivelata e Verità relativa p. 47

La Danza: una via verso la trascendenza? p. 53

Il mito del fratello morto o del fidanzato fantasma p. 57

Le origini arcaiche del Socialismo p. 63

Simboli e sesso nella comunicazione pubblicitaria p. 69

Differenti piani della psiche e orientamento spaziale p. 71

Enrico Piccione, un tarantino in sudamerica p. 73

La Matita Rossa p. 77

Una voce ... dal buio p. 78

La musica nel rituale massonico p. 79

Attualità scientifiche p. 83

Segnalibro p. 85