

LA RICERCA DELLA FELICITÀ COME FELICITÀ DELLA RICERCA

PAOLA B HELZEL

Nell'odierna società del rischio, suggestivamente definita da Beck, «globale, individualistica e più morale di quanto si presuma», imperniata sull'etica «dell'autorealizzazione e delle conquiste individuali», il dibattito sul «diritto alla ricerca della felicità», pone non pochi interrogativi e questioni del tutto inedite a cui non è semplice dare delle risposte certe né tanto meno approssimate. Per intraprendere qualsiasi discorso sul diritto alla ricerca della felicità, necessariamente, dobbiamo prendere in considerazione i più diversi angoli prospettici, da quelli giuridici a quelli socio-politologici. Da questa analisi risulta evidente l'impossibilità di considerare la ricerca della felicità come diritto positivo, per cui si propone il rovesciamento del lemma da ricerca della felicità a felicità della ricerca.

Sommario: 1. *Introduzione*; 2. *La Dichiarazione d'Indipendenza americana: un punto di partenza per la ricerca della felicità*; 3. *La felicità come "bene primario dell'uomo"*; 4. *La felicità quale "massima questione" individuale*; 5. *La ricerca della felicità nella odierna società dei consumi*.

1. Introduzione.

Nell'odierna società del rischio, così come suggestivamente definita da Beck, «globale, individualistica e più morale di quanto si presuma», imperniata sull'etica «dell'autorealizzazione e delle conquiste individuali»¹, il dibattito sulla ricerca della felicità e

¹ Beck U., *La società globale del rischio* (1999), trad. it., Asterios, Trieste 2001, p.18, una società, quella attuale, continua l'A., in cui «gli individui scelgono, decidono e foggiano, che aspirano a diventare gli autori della propria vita, i creatori della propria identità».

sulla sua costituzione come diritto, pone non pochi interrogativi e questioni del tutto inedite a cui non è semplice dare delle risposte certe né tanto meno approssimate². Qualsiasi discorso si voglia intraprendere sul diritto alla ricerca della felicità, necessariamente, si deve considerare dai più diversi angoli prospettici, nel senso che non si possono trascurare, sicuramente, gli aspetti giuridici, ma né tanto meno quelli socio-politologici. Questa ampia prospettiva pone non pochi problemi nel momento in cui si voglia tentare di tracciare una linea di lettura sistematica che possa condurci a conclusioni quanto meno affidabili. Il primo elemento da tenere in considerazione è che il concetto di felicità, così come inteso dai moderni, non corrisponde a quello del mondo classico, così come sicuramente non trova corrispondenza con il secolo dei Lumi, questo perché tale concetto non solo è «polisemico ed estremamente soggettivo»³, per quanto è storico e relativo e come tale dev'essere contestualizzato. Tutto ciò diviene ancora più evidente nelle odierne società dinamiche, segnate dalle grandi scoperte tecnologiche, in cui la felicità non assume più il carattere di «promessa, legata ad un futuro preordinato e fuori dalla portata dell'individuo»⁴, ma diviene una ricerca, e come tale strettamente legata alla libertà dell'uomo ed alla sua responsabilità nelle scelte. Una ricerca che corrisponde all'antico sogno dell'uomo di costruire un mondo migliore, «espandendo la propria sfera di autonomia, fino a trasformare il perseguimento della felicità in un'espressione chiave della

² Ferrara R., *Il diritto alla felicità e il diritto amministrativo*, in Follieri E. – Iannotta L. (a cura), *Scritti in ricordo di Francesco Pugliese*, ESI, Napoli 2010, pp. 85-112.

³ Cfr., Berti E., *In principio era la meraviglia*, Laterza, Roma-Bari 2012, p.241, in questo contesto continua l'A., «se per gli antichi, nonostante la varietà delle posizioni filosofiche individuali, la felicità costituisce il fine supremo della vita, per i moderni – e ancora di più per i contemporanei – la felicità diviene un traguardo impossibile, mentre il suo opposto – l'infelicità - si impone come il prezzo che l'uomo deve pagare per ottenere in cambio maggiore civiltà e condizioni di vita più sicure».

⁴ Trampus A., *Prefazione*, in *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Editori Laterza, Roma - Bari 2008, p. V.

modernità»⁵. Ma che significato assume nell'odierna società la ricerca della felicità? E, soprattutto, cosa intendiamo per felicità? Felicità significa, forse, maggiori condizioni di benessere, o, ancora manipolazione della natura umana per forgiarla secondo i propri desiderata? Qualunque sia il significato che vogliamo attribuire al concetto di felicità, è certo che la ricerca della felicità rappresenta oggi una preoccupazione dalla portata globale, «un qualcosa che abbiamo in testa la maggior parte del tempo, che ci impegna gran parte della vita»⁶ ed «è, era e sempre sarà il fine ultimo dell'uomo, in ogni epoca e in ogni luogo»⁷. È anche vero, che tutti gli sforzi che oggi si possono fare per raggiungere la felicità sono vani se non si comprende cosa si sia inteso per ricerca della felicità in passato. Un passato che affonda le sue radici, come vedremo in seguito, nell'antichità della Grecia classica, per poi riemergere con una forza nuova e radicale nel secolo dei Lumi. Una ricerca che da sempre ha «affascinato e modellato in maniera fondamentale le nostre attese e la nostra esperienza di moderni»⁸.

2. La Dichiarazione d'Indipendenza americana: un punto di partenza per la ricerca della felicità.

Gli ultimi decenni del settecento sono stati caratterizzati da due particolari eventi che hanno segnato profondamente la storia dell'intera umanità, vale a dire l'Indipendenza americana e la Rivoluzione francese. Entrambi questi eventi a distanza di pochi anni l'uno dall'altro hanno prodotto le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo così come noi le conosciamo⁹. Ha inizio, in questo modo, l'epoca della «positivizza-

⁵ Trampus A., *Op. cit.*, p. VI.

⁶ Bauman Z., *L'arte della vita* (2008), trad. it., Laterza, Roma- Bari 2009, p. 3.

⁷ McMahaon D. M., *Storia della felicità. Dall'antichità a oggi* (2006), trad. it., Garzanti, Milano 2007, p.11.

⁸ McMahaon D. M., *Op. cit.*, p. 12.

⁹ Cfr., Facchi A., *Breve storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 48.

zione» giuridica della dottrina dei diritti naturali dell'uomo, ovvero «si riconoscono ai diritti soggettivi una portata universale, attribuendone la titolarità all'uomo, senza alcuna specificazione»¹⁰. Un tale processo di positivizzazione poggia su tre presupposti fondamentali, e cioè, che i diritti dell'uomo, oltre ad essere razionalmente indagabili, sono conoscibili una volta per tutte; che in quanto conoscibili sono compiutamente, inequivocabilmente e secondo obbiettività formulabili; ed infine che, sono traducibili in diritto positivo, restando contemporaneamente meta-positivi e dotati della «massima resistenza alla competenza del potere normativo»¹¹. Inizia, dunque, la “stagione” delle Dichiarazioni dei diritti che vede la proclamazione a Philadelphia il 4 luglio del 1776 della *Dichiarazione di indipendenza americana*, e tredici anni dopo nel 1789 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*¹². In entrambe le Dichiarazioni è forte il richiamo alla dottrina giusnaturalistica, particolarmente quando si pone l'accento sull'uguaglianza di tutti gli uomini sin dalla nascita, così come quando si ribadisce la portata universale dei diritti umani ed un'origine anteriore e superiore alle istituzioni positive. Infatti, la Dichiarazione americana recita

«noi consideriamo come verità di per sé evidenti che gli uomini nascono uguali; che il loro Creatore li ha dotati di certi diritti inalienabili, tra i quali la vita, la libertà, la ricerca della felicità (*pursuit of happiness*); che i governi umani sono stati istituiti per garantire questi diritti».

I diritti così sanciti

«risuonarono alle orecchie dei coloni come legittimazione del diritto di proclamare la propria autonomia ed indipendenza ... e condussero

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cotta S., *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in “Quaderni di Iustitia”, 1977, pp. 1-23.

¹² Cfr., Colacino N., *Dichiarazioni dei diritti dell'uomo*, v. in Sgreccia E. – Tarantino A. (a cura), *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, vol. IV, ESI, Napoli 2012, p. 403.

all'affermazione che il governo deriva i propri poteri dal consenso del popolo e quest'ultimo ha il diritto di destituirlo quando esso non garantisce la sua sicurezza e felicità»¹³.

Nel 1789 la Francia a seguito della Rivoluzione sottoscrive la sua *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, con cui si è voluto segnare l'atto tombale di tutta la nazione francese con l'*Ancien Régime* e l'inizio di un nuovo ordine con l'affermazione di diritti civili e politici e soprattutto con la trasformazione dei rapporti tra Stato e persone. Di fatto, si è passati dal suddito titolare di doveri al cittadino titolare di diritti, dal popolo come soggetto del governo al popolo come fondamento dello stesso governo¹⁴.

Ora, prescindendo dalle dovute differenze tra le due Dichiarazioni, il punto di partenza comune è costituito, come ben sottolineato da Bobbio «dall'affermazione che l'uomo ha dei diritti naturali che in quanto tali sono precedenti alla istituzione del potere civile e debbono quindi essere da questo riconosciuti, rispettati e protetti»¹⁵. Detto ciò, in questa sede non indagheremo sull'intero contenuto delle Dichiarazioni, né tanto meno ne faremo una comparazione, quanto, semmai, soffermeremo la nostra attenzione su un aspetto che compare in entrambe, anche se poi vedremo svilupparsi con esiti diversi, vale a dire la ricerca della felicità. Un'espressione che compare per la prima volta nella Dichiarazione americana e che sarà ripresa da quella francese, ma che non sarà più rievocata nelle dichiarazioni successive. Ma, cosa intendevano affermare gli americani prima ed i francesi dopo con il termine felicità? Perché porre la felicità accanto alla vita, alla libertà ed ai diritti inalienabili?

Si tramanda il racconto, vero o falso che sia non ha molta impor-

¹³ Mirabelli P., *L'uomo e suoi diritti*, Effatà Editrice, Cantalupa 2009, p. 61.

¹⁴ Per un maggiore approfondimento dell'argomento rinvio a Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

¹⁵ Bobbio N., *Op. cit.*, p. 122.

tanza, che durante il Congresso del 1787, che doveva approvare il testo della costituzione americana, un deputato insistentemente poneva a Benjamin Franklin la domanda del perché nella costituzione non venisse nominata la felicità così come compariva nella Dichiarazione, allorché Franklin laconicamente rispose che «la costituzione dà al popolo americano solo il diritto di cercare la felicità. Dopo di che dovete costruirvela da voi stessi». Di fatto, Franklin voleva far comprendere come la felicità non sia qualcosa di «precostituita e consegnata all'uomo»¹⁶, ma è frutto di una ricerca che ciascuno uomo deve avere la possibilità di portare avanti con i propri mezzi.

La risposta data da Franklin rappresenta l'incipit da cui partire per poi snodare tutto il discorso sulla reale portata del significato insito nella frase "ricerca della felicità". Le prime tracce della "ricerca della felicità" sono rinvenibili nelle radici dell'esperienza politica di un luogo isolato ed all'epoca sconosciuto, dell'Europa qual'era la Corsica¹⁷. Negli anni trenta del 1700, infatti, la Corsica era sotto il dominio genovese che ne aveva completamente cancellato tanto le tradizioni politiche quanto le libertà. Nel 1755 in Corsica giunge Pasquale Paoli, il quale proveniente da Napoli si mette immediatamente a capo di un movimento rivoluzionario. In tempi brevi Paoli riesce a porre le basi di un nuovo sistema politico-giuridico-sociale tale da rappresentare l'ossatura del nuovo stato. Nel novembre dello stesso anno procede alla stesura di una dichiarazione considerata una delle prime costituzioni moderne, nel cui preambolo compare, per la prima volta, la felicità. Nel preambolo è, infatti, scritto che

«la Dieta Generale del popolo della Corsica, [...]. Volendo, riacquistata la sua libertà, dar forma durevole e costante al suo governo riducendoli a costituzione tale che da essa ne derivi la felicità della Nazione, ha decretato e decreta ... ».

¹⁶ Trampus A., *Op. cit.*, p. 176.

¹⁷ Per un approfondimento dettagliato della storia politica della Corsica in questo periodo rinvio a Trampus A., *Op. cit.*, pp. 182 e ss.

Da questo momento in poi il mito della Corsica, della ribellione dei suoi abitanti all'oppressore, si propaga in tutto il continente ed arriva anche nelle Americhe. Qualche anno dopo Jefferson, nella stesura del testo della Dichiarazione americana sostituì la proprietà con la "ricerca della felicità", ma ciò che deve essere sottolineato è come non usò il termine "felicità pubblica", a voler indicare il benessere e la felicità del popolo, bensì il richiamo alla felicità era destinato ad entrare nella sfera privata dell'uomo, un fine raggiungibile dal singolo, e come tale annoverabile tra i diritti inalienabili dell'uomo¹⁸.

¹⁸ In precedenza in un esposto destinato alla Convenzione della Virginia del 1774, ci ricorda Arendt H., *Sulla rivoluzione*, (1963), trad. it. Edizioni di Comunità, Roma 1996, pp. 137 e ss, Jefferson aveva affermato che nel momento in cui i loro antenati avevano lasciato i domini britannici in Europa avevano esercitato un diritto di natura che ha concesso a tutti gli uomini di fondare nuove società, sotto leggi e regole che a loro sembrano più adatte a promuovere la felicità pubblica. Ora, «il fatto storico è che la Dichiarazione di indipendenza parla di "ricerca della felicità" e non di felicità pubblica», ed ancora oltre sempre la Arendt sottolinea come di fatto molto probabilmente Jefferson stesso non fosse intimamente molto sicuro del tipo di felicità che voleva intendere quando faceva della sua ricerca uno dei diritti inalienabili dell'uomo [...] Comunque, almeno di una cosa possiamo essere sicuri: la Dichiarazione di indipendenza, anche se rende piuttosto confusa la distinzione fra felicità pubblica e felicità privata, almeno ci presenta il termine «ricerca della felicità» nel suo duplice significato: benessere privato e insieme diritto alla felicità pubblica, ricerca del benessere e insieme diritto ad essere «partecipe dei pubblici affari»; ed ancora Arendt H., *L'azione e la «ricerca della felicità»*, in Duso G., (a cura), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, FrancoAngeli, Milano 1988, p.342, in cui la Arendt commenta come sia un «fatto strano e naturalmente spesso notato, che mentre Jefferson stava abbozzando la Dichiarazione d'Indipendenza, abbia cambiato la formula corrente con la quale venivano elencati gli inalienabili diritti umani da "vita", "libertà e proprietà" in "vita, libertà e ricerca della felicità". Più strano ancora è che nei dibattiti che precedettero l'adozione dell'abbozzo di Jefferson, questa modifica non venisse discussa»; sempre in merito s.v. Trampus A., *Op. cit.*, p.192, quando sostiene come la sostituzione della proprietà con la ricerca della felicità da parte di Jefferson stia ad indicare come tale espressione possa riassorbire «tutti i significati della tradizione lockiana e indica più ampiamente un diritto naturale, e quindi inalienabile, che si esprime nella libertà di seguire tutte le opportunità che si presentano all'individuo». A conforto di quanto detto vi è una lettera di Jefferson inviata a James Madison che riprendo da Quennell P., *La ricerca della felicità*, (1988), trad. it., Il Mulino, Bologna 1992, p. 58, in cui

La felicità, dunque, deve intendersi come qualcosa di primario e di primordiale, di elementare nel senso che nasce con l'uomo, e, come tale, è costitutivo della natura umana e ineliminabile dall'esistenza dell'uomo. E, se così è la felicità può divenire «il contenuto di un diritto soggettivo, specificatamente individuabile, ed equiparabile per struttura e spessore giuridico agli altri diritti partecipi della medesima categoria»¹⁹? Questo è il punto fondamentale che deve essere colto e che costituisce la linea di lettura per le riflessioni che seguiranno. Detto ciò occorre *in primis* cercare di chiarire cosa sia la felicità.

3. La felicità come “bene primario dell'uomo”.

Tutti gli uomini hanno, o forse credono di avere, un'idea della felicità, poiché ne hanno avuto esperienza ed hanno il ricordo di uno stato soggettivo, che associano ad una condizione oggettiva che definiscono come felicità²⁰. Nello stesso tempo, tutti sanno, o almeno pensano di sapere, di che cosa hanno bisogno per potersi

è scritto «l'età, l'esperienza e la riflessione mi hanno indotto a dare maggiore valore alla tranquillità, adesso che il ritmo del mio cuore non tiene più il passo con il tumulto del mondo, sono portato a cercare la felicità in seno e nell'amore per la famiglia, nella compagnia dei miei vicini e dei miei libri, nelle sane occupazioni della fattoria e dei miei affari».

¹⁹ Jellamo A., *Il diritto alla felicità*, in “Parolechiave”, n.13, 1997, p.33.

²⁰ Sull'argomento rinvio a Natoli S., *La felicità*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 11, il quale descrive la felicità come «un sentimento, uno stato della mente. Gli uomini sanno cos'è la felicità e non tanto perché ne possiedono il concetto, ma perché ne sperimentano la condizione: essi, infatti, non ignorano quel che sentono quando si sentono felici. La felicità dunque esiste e come tale è di questo mondo»; in realtà, osserva Clavell L., *Metafisica e libertà*, Armando editore, Roma 1996, p. 33, «tutti gli uomini cercano la felicità. Anche quelli che non vogliono più vivere, come dice Pascal. Ma la domanda: che cosa vuol dire essere felici? Verrebbe dalle risposte abbastanza diverse a seconda delle particolari situazioni culturali prese in considerazione. Si può parlare, in questo senso, di una “geografia della felicità”».

definire felici e come tali sono impegnati nella ricerca della felicità, nel perseguimento di quella condizione di benessere da cui ritengono dipenda la loro felicità²¹. In realtà, ogni affermazione al cui interno compare il termine “felicità” non è priva di controversie, poiché «la felicità di qualcuno può essere molto difficile da distinguere da ciò che fa orrore a un altro»²². È sicuro che la felicità è un’esperienza che fa parte, in maniera ineludibile, del vivere e dell’essere nel mondo. Ad esempio, il cucciolo dell’uomo, appena uscito dal ventre materno, ricerca la sua felicità che in quel momento si concretizza sotto forma del cibo che gli consente di sopravvivere. Quest’atto elementare compiuto dal neonato ci mostra come la felicità sia la più basilare delle emozioni, quella che proviamo allorché raggiungiamo l’acquietamento di un desiderio primario qual è il soddisfacimento datoci dal cibo. In questo senso, il concetto di felicità «presume d’includere tutto ciò che è desiderabile e di valore per gli esseri umani»²³. Ma, la fonte del cibo, e quindi il soddisfacimento del desiderio, proviene da un atto esterno e ciò evidenzia un aspetto, ancora più importante, vale a dire che la felicità è un’esperienza relazionale. Infatti, l’esperienza prima e primordiale della felicità non è solipsistica, bensì si realizza nella relazione con l’altro, nello scambio, nel dono. Ma, nello stesso tempo non dobbiamo trascurare un altro aspetto, ovvero, che il concetto di felicità spesso include quello di conflitto, inteso come quella pulsione che pone il singolo uomo in competizione ed in conflitto con tutti i suoi simili che aspirano al raggiungimento dei propri desideri. In questo contesto, «la soddisfazione dei bisogni elementari da cui dipende direttamente la sopravvivenza dell’indi-

²¹ Cfr., Berti L., *La felicità perduta. Economia e ricerca del benessere*, University Press, LUISS 2010, p.29.

²² Cfr., Bauman Z., *L’arte della vita*, cit., p. 35.

²³ White N., *Breve storia della felicità*, (2006), trad. it., Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008, p.3.

viduo e, indirettamente, quella della specie è certamente il fulcro intorno a cui ruota la macchina della felicità»²⁴. Una volta comprese le prestazioni reali della “macchina della felicità”, ci troveremo dinanzi ad un potente dispositivo in grado di rendere possibile la sopravvivenza dell’individuo al di là della sua mera dimensione biologica²⁵. Uscito dalla sfera biologica, l’uomo sente forte il bisogno di dare un senso alla propria vita senza il quale finirebbe con il regredire nuovamente allo stadio biologico, ed in questo contesto la ricerca della felicità sembra venire incontro a questa nuova esigenza di “senso” divenendone, quasi, la forza trainante. La felicità diviene, dunque, una caratteristica peculiare della vita dell’essere umano tale da distinguerlo dalle altre specie viventi²⁶. E se è vero che ciò che contraddistingue l’essere umano discendente dell’*homo sapiens*

«è il pensiero simbolico che trova la sua più straordinaria espressione nel linguaggio, allora l’idea di felicità, la felicità come fine dell’esistenza umana, di tutta l’attività umana, è, nel contempo, in quanto proiezione simbolica, la prima e la più compiuta delle caratteristiche che definiscono l’uomo»²⁷.

²⁴ Berti L., *Op. cit.*, p.33.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ La felicità, scrive Samek Lodovici G., *La sintesi filosofica: l’uomo e la felicità*, in Bonferoni M., (a cura), *Human satisfaction*, Franco Angeli, Milano 2005, pp.147-163, «è qualcosa che l’uomo non può non volere e nessuno di noi agisce in modo tale da essere infelice, tanto che anche chi si va a impiccare, dice Pascal, lo fa perché ritiene che, togliendosi la vita, potrà accedere ad una condizione migliore, quale che sia, appunto più felice di quella in cui si trova coinvolto. Nessuno agisce in modo tale da essere infelice, tuttavia gli uomini felici non sono certo molti, [...]. Inoltre, non solo gli uomini felici sono pochi, ma la nostra epoca sembra contrassegnata da una infelicità mediamente molto diffusa».

²⁷ Berti L., *Op. cit.*, p.31, la felicità, commenta ancora l’A., «è un fine evidente in sé e che non ha bisogno di essere definito per essere fatto proprio e condiviso. Per questo i padri fondatori della modernità hanno parlato di un diritto irrinunciabile alla ricerca della felicità, indipendentemente dalla possibilità reale di conseguirla, e non, semplicemente di un diritto alla felicità».

Da essa prendono le mosse tutta una serie di connessioni diversamente relate all'esistenza umana che fanno della felicità un'esperienza culturalmente piuttosto complessa. In Occidente, infatti, «la felicità ha occupato un posto particolarmente importante nella tradizione intellettuale e ha esercitato la sua influenza su molti aspetti della cultura e del pensiero»²⁸. Lo stesso significato della parola felicità, come vedremo, ha subito una trasformazione radicale, tant'è che la «felicità di ieri conserva appena una vaga somiglianza con la felicità di oggi»²⁹. In realtà, il termine felicità viene adoperato per designare infinite dimensioni dell'esperienza umana, come tale ogni tentativo di darne una definizione univoca è destinato a fallire. A complicare, ulteriormente, la situazione concorre il fatto che spesso «si confondono le diverse prospettive che si intrecciano nel campo semantico in cui è inscritta la vicenda della felicità»³⁰. Infatti, la parola felicità rinvia alla *felicitas* del mondo romano e prima ancora a *felix* nel senso di prosperoso³¹, mentre i greci la definivano con il termine *eudaimonia*, parola composta dalla radice *eu* che significa buono e *daimon* che sta per demone e genio, nel senso di persona fortunata, poiché «posseduta da un buon genio»³². La felicità, quindi, assume il duplice significato per un verso di

²⁸ McMahon D. M., *Op. cit.*, p.12.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ Berti L., *Op. cit.*, p.31.

³¹ Cfr., Trampus A., *Op. cit.*, p.3, secondo cui «nella cultura latina erano *felices* gli *arbores*, cioè gli alberi che davano frutti. La medesima radice *fe* può essere ritrovata in parole come *fecundus*, *fetus*, *foemina*, e *filius*, e si capisce quindi perché gli antichi rappresentassero la felicità anche sotto forma di salute e fecondità, maschile e femminile».

³² *Ibidem*; sempre in merito all'argomento s. v. Casertano G., *Platone e la felicità contro il sistema*, in Ansani R. – Villani M. (a cura), *Il concetto di felicità nel pensiero filosofico*, MIUR, Ferrara-Roma 2011, p.15, «E dunque, *eudaimonia*: che è come a dire non solo l'avere in buona condizione il proprio *daimon*, quindi il trovarsi in una condizione di ben/essere, ma anche, più o meno implicitamente, essere in un buon rapporto con altri *daimones*, che siano di uomini o di dèi, cioè l'armonizzarsi della propria buona sorte umana con una sorte, una condizione, che travalica i limiti dell'individuo».

augurio e per l'altro di speranza che qualcosa si realizzi. Questa duplicità di significato accompagna la parola felicità nel corso dei secoli pur mescolandosi a nuovi significati dati, di volta in volta, dai diversi contesti economici, culturali e politici che si sono determinati. È chiaro, dunque, che la ricerca della felicità «è antica quanto la storia stessa», infatti le prime tracce sono rintracciabili in quella che universalmente viene considerata come la prima opera storiografica³³, vale a dire le *Storie* di Erodoto³⁴, in cui si narra la vicenda del re di Lidia Creso, il quale pur essendo favolosamente ricco, è angosciato, però, dal desiderio di sapere chi sia l'uomo più felice del mondo, pertanto fa giungere nel suo regno il saggio Solone per poter avere da lui una risposta. Con grande sorpresa di Creso, Solone risponde che l'uomo più felice del mondo è Tello d'Atene, poiché «mentre la sua città era fiorente, ebbe figli belli e valenti, e a tutti loro vide nascere figli e tutti restare in vita; inoltre, della vita; infatti, in occasione di una battaglia fra gli Ateniesi e i loro vicini a Eleusi, accorse e, messi in fuga i nemici, morì nel modo più glorioso, e gli Ateniesi lo seppellirono a spese dello stato sul luogo dove cadde e gli resero grandi onori»³⁵. Incuriosito dalla narrazione di Solone, e certo di ottenere il secondo posto il re Creso incalza nelle domande, chiedendo «chi avesse visto secondo dopo di quello», ma Solone anche questa volta diede una risposta diversa da quella tanto attesa dal re e disse che erano i fratelli «Cleobi e Bitone, Argivi di stirpe, avevano una certa agiatezza e oltre a questo una forza fisica tale che entrambi avevano riportato vittorie nelle gare»³⁶, morti spirati nel sonno dopo aver portato la loro madre al tempio trainando un carro al posto dei buoi. Irritato e deluso dalla risposta ottenuta il re Creso manda via Solone per-

³³ McMahon D. M., *Op. cit.*, p.15.

³⁴ Erodoto, *Storie*, trad. it., Rizzoli, Milano 2008, I, 30, 1-5.

³⁵ Erodoto, *Op. cit.*, I, 30, 4-5.

³⁶ Erodoto, *Op. cit.*, I, 31, 2.

suaso che fosse un «dissennato». Ma, dopo la partenza di Solone la vendetta divina si abbattè sul re che aveva creduto di essere il più felice di tutti, decretando, così, la fine del regno in una serie di guerre durate circa cento anni. Ed, allora, in cosa consiste la ricerca della felicità? Rileggendo attentamente la risposta che Solone da a Creso si comprenderà come l'uomo felice è colui a cui la fortuna tiene lontane le sciagure,

«è integro nel corpo, senza malattie, immune da mali, felice nei figli, bello; e se oltre a questi vantaggi finirà anche la vita bene»³⁷.

A ben vedere l'ideale di felicità del mondo greco è piuttosto lontano dal nostro, infatti è solo la morte ad assicurare, con il suo carattere definitivo, che la fortuna e la felicità non possano mai essere sottratte da alcuno³⁸. In Erodoto, così come nei suoi contemporanei, la felicità «non è una sensazione, né una condizione soggettiva, [...], è invece ciò che caratterizza un'intera vita e può essere riconosciuta solo dopo la morte»³⁹. La felicità, dunque, non dipende dalla ricchezza intesa in senso materiale, quanto piuttosto dalle capacità che ciascun uomo ha di trarre beneficio e soddisfazione dalla propria vita.

Ed è proprio da questa capacità di trarre beneficio insita in ogni essere umano che Socrate prende le mosse per affermare che la felicità è un bene umanamente conseguibile. In uno dei dialoghi platonici giovanili, l'*Eutidemo*, Socrate chiederà ai suoi interlocutori se «esiste qualcuno che non desideri la felicità» e nel suo modo in-

³⁷ Erodoto, *Op. cit.*, I, 32, 6-7.

³⁸ Cfr., McMahon D. M., *Op. cit.*, p.20.

³⁹ McMahon D. M., *Op. cit.*, p.21, credersi felice, continua l'A., «prima di questo momento, è prematuro, probabilmente illusorio, perché il mondo è crudele e imprevedibile, governato da forze al di fuori del nostro controllo. L'umore degli dei, il dono della fortuna, la decisione del fato: la felicità al sorgere della storia occidentale era in buona misura affidata al caso».

calzante risponderà con un'altra domanda «poiché tutti desiderano la felicità, in che modo possiamo essere felici?»⁴⁰. Secondo Socrate «i felici sono felici e non occorre più domandare ulteriormente»⁴¹ e ciò perché è un desiderio di per sé autoevidente. In realtà, la felicità qui dev'essere intesa socraticamente come un qualcosa di nobile, grande, «uno scopo più elevato che va al di là del mero godimento o della soddisfazione dei sensi»⁴², non è edonismo, né accumulazione di ricchezze, non dipende dal fato, o da qualche capriccio della fortuna, ma, dipende esclusivamente dall'uomo. Infatti, in un dialogo domanderà se forse «menando le nostre attività secondo scienza noi prosperiamo felici e saremmo beati?»⁴³. La risposta di Socrate è sempre la stessa e cioè che per essere felici, si deve essere saggi e buoni, infatti i cattivi sono infelici. Pertanto, osserva che «più felice di tutti è, dunque, chi non è ammalato nell'anima, dal momento che di tutti i mali la malattia dell'anima è risultato il più grande. Felice, in secondo luogo, è chi viene liberato dal male, e tale è chi viene punito, chi paga il suo debito alla giustizia»⁴⁴. La concezione della felicità così come delineata da Socrate, anche se con un approccio ed un metodo differente, sarà ripresa da Aristotele alla quale dedica un'intera opera.

Infatti, nell'*Etica Nicomachea* riprendendo Solone pone l'attenzione sulla sentenza dello statista ateniese secondo la quale non bisogna «chiamare felice nessuno finché non è morto»⁴⁵ evidenziandone, la caratteristica di «attività umana dell'anima conforme a virtù»⁴⁶. Per lo Stagirita, dunque, la felicità è «il fine delle cose

⁴⁰ Platone, *Eutidemo*, trad. it., UTET, Torino 1970, 278e, 279 a.

⁴¹ Platone, *Simposio*, trad. it., UTET, Torino 1981, 205 a.

⁴² McMahon D. M., *Op. cit.*, p.40.

⁴³ Platone, *Carmenide*, trad. it., UTET, Torino 1970, 173 a-d.

⁴⁴ Platone, *Gorgia*, trad. it., UTET, Torino 1970, 478 d-e.

⁴⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it., Utet, Torino 1996, I, 1100 a, 10, II.

⁴⁶ Aristotele, *Op. cit.*, I, 1099 b, 25.

umane” ed è propria dell’uomo libero nella sua capacità di esercitare la virtù, escludendo gli schiavi proprio per il fatto che essi non partecipano ad una vita degna degli uomini. Aristotele, dopo aver mostrato con il suo regolare metodo di scomposizione delle cose complesse in ingredienti sempre più semplici, come i beni esterni, quali la ricchezza e la fama, anche se utili non costituiscono di fatto la felicità, ma semmai solo una sua condizione, dichiara che la felicità consiste nella funzione propria per natura a ciascun essere, vale a dire in quella attività che fa sì che ogni essere attui la propria perfezione e come tale il proprio bene. Nello specifico, per l’uomo tale felicità è data dall’attività del pensare e ragionare. Infatti, scrive in un passo del *Protreptico* che «nessuno sceglierebbe di vivere avendo la massima ricchezza e potenza possibile agli uomini, ma privo del senno e pazzo, neppure se dovesse godere dei piaceri più forti»⁴⁷. Ovviamente la differenza «tra la vita e la vita buona, fra un essere umano che ragiona ed uno che non ragiona affatto» è notevole, pertanto l’uomo per sua natura è portato a tendere verso un *telos* che altro non è che il bene supremo dell’arte di vivere, vale a dire la felicità. E, così, parafrasando, ancora una volta Aristotele, come il dottore procura la salute per mezzo della medicina, ed il buon generale procura la vittoria per mezzo della guerra, altresì l’uomo si procura la felicità per mezzo della vita⁴⁸. Apparentemente, la riflessione aristotelica sulla felicità appare piuttosto semplice, di fatto, però, poggia su un assunto di natura teleologica, vale a dire che la ragione umana sia in grado di rivelarci la nostra specifica funzione di esseri umani⁴⁹. E proprio perché ha questa funzione rivelatrice, la felicità è strettamente connessa in Aristotele con l’*energhēia*, ovvero con l’agire, per cui per lo stagirita l’uomo felice si identifica nella persona attiva e non in quella che vive in

⁴⁷ Aristotele, *Protreptico*, trad. it., UTET, Torino 2000, fr.98.

⁴⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., I, 1097, 18-20.

⁴⁹ Cfr., McMahon D. M., *Op. cit.*, p.60.

uno stato di immobile tranquillità, di apatia o di atarassia. Infatti, a buon diritto, scrive Aristotele «non definiamo felice né un bue né un cavallo né nessun altro animale, perché nessuno di essi è in grado di partecipare a una tale attività»⁵⁰.

In questo senso, facendo salve le dovute differenze, la felicità umana può essere assimilata a quella divina, in quanto «ci perviene grazie alla virtù, a qualche insegnamento o a qualche esercizio, e si colloca tra le cose più divine»⁵¹. Aristotele è ben consapevole che perché la felicità possa compiersi ha bisogno di diversi beni esterni, poiché

«è impossibile, infatti, o non è facile, compiere le azioni belle se si è privi di mezzi. Infatti, molte azioni si compiono per mezzo degli amici, della ricchezza, del potere politico, come per mezzo di strumenti. E coloro che sono privi di alcune di queste cose si trovano guastata la felicità: ad esempio, se mancano di nobili natali, di prospera figliolanza, di bellezza; non può, infatti, essere pienamente felice chi è bruttissimo di aspetto, chi è di umili natali, o chi è solo e senza figli; e lo è decisamente meno ancora chi ha figli o amici del tutto malvagi, o chi, pur avendoli buoni, li ha visti morire»⁵².

Ma, pur consapevole dell'importanza di questi beni per la felicità, Aristotele rifiuta l'idea che il fato o la fortuna, da cui questi beni in larga misura dipendono, possano in qualche modo intrecciarsi alla felicità, tant'è che nell'*Etica Nicomachea* sottolinea come

«è meglio essere felici così che grazie al caso, è ragionevole che sia in questo modo, se davvero ciò che è secondo natura si trova naturalmente nella migliore condizione possibile. [...]. Ma affidare al caso la cosa più grande e più bella sarebbe troppo sveniente»⁵³.

⁵⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., I, 1099b, 30-35.

⁵¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., I, 1099b, 15-20.

⁵² Aristotele, *Op. cit.*, I, 1099a, 33-35, 1099b, 1-6.

⁵³ Aristotele, *Op. cit.*, I, 1099b, 19-22.

In realtà, ciò che ad Aristotele preme ribadire è che, proprio in quanto è attività, la *eudaimonia* è in gran parte nelle mani dell'uomo e come tale deve essere accessibile a tutti coloro che non siano costituzionalmente inabili alla virtù, anche se, al tempo stesso, essa ha anche bisogno di una serie di condizioni favorevoli e soprattutto, come abbiamo già detto, di una vita compiuta, durante la quale,

«si verificano molti cambiamenti (*metabolai*) e casi di ogni genere, e può capitare che chi gode della massima prosperità incorra nel corso della vecchiaia in grandi disgrazie, come si racconta di Priamo nei poemi troiani»⁵⁴.

Tra i beni che Aristotele considera utili per una vita buona alcuni sembrano dotati più di altri di un valore intrinseco e, come tali in grado di condizionare direttamente la felicità umana. Le ricchezze e le relazioni politiche, ad esempio, si configurano come meri strumenti, nel senso di procurare i mezzi utili a promuovere il conseguimento di fini particolari, la *philia*, invece, è qualcosa di più di una semplice condizione esterna delle attività virtuose e costituisce piuttosto la forma che queste attività assumono quando sono particolarmente degne di lode⁵⁵. Sembra, così, delinearsi il modello di colui che conduce una vita aristotelicamente felice, vale a dire quel cittadino dotato di una serie di condizioni "esterne" sufficientemente favorevoli ed in grado, per un verso, di agire in maniera appropriata nelle relazioni con gli altri attraverso le virtù etiche, senza per questo impegnarsi nella lotta politica, e, per l'altro, di dedicarsi, per quanto possibile, alla contemplazione, esercitando la più nobile e più peculiare facoltà umana, quella appunto della riflessione⁵⁶. La ricostruzione, seppur sommaria sin qui condotta,

⁵⁴ Aristotele, *Op. cit.*, I, 1100a, 5-8.

⁵⁵ Cfr., Aristotele, *Op. cit.*, I, 1101b, 10-15.

⁵⁶ Cfr., Aristotele, *Op. cit.*, X, 8, 1178 a 23-25.

della felicità in Aristotele ci mostra chiaramente come a raggiungere un tale stato siano davvero in pochi e soprattutto è interessante sottolineare come tale ideale di *eudaimonia* si sia affermata come centrale nell'epoca classica. La felicità intesa come bene supremo, come fine ultimo, diviene l'eredità tramandataci dalla filosofia greca nel suo complesso⁵⁷. Frutto della virtù, «armonia di un'anima equilibrata»⁵⁸, di natura più razionale che sentimentale, la felicità rappresentava per il mondo classico una condizione oggettiva e non soggettiva da valutare qualitativamente in base all'intera vita e non ai singoli momenti. La felicità, come abbiamo visto, nel mondo classico per quanto sia un obiettivo difficile da raggiungere, nello stesso tempo costituisce il fine naturale della vita umana, mentre nel Settecento, tale significato, pur non allontanandosi molto da quello classico, di fatto si sposta «dall'essere conforme alla natura umana al sentirsi tale»⁵⁹, ponendo, così, l'accento su un primato della soggettività. Ai primordi «dell'era moderna "lo stato di felicità" fu sostituito, nella prassi e nei sogni dei cercatori di

⁵⁷ Cfr., McMahon D. M., *Op. cit.*, p.67.

⁵⁸ McMahon D. M., *Op. cit.*, p.81.

⁵⁹ Cazzaniga G. M., *La felicità nelle dichiarazioni delle rivoluzioni moderne*, in Panaino A. (a cura), *Il diritto alla felicità*. Atti della Gran Loggia 2003, Mimesis Edizioni, Milano 2004, p. 24; di fatto, tra antichi e moderni muta radicalmente il contenuto del concetto di felicità e con esso il metodo di conseguirla, tant'è che nota Rosso C., *La felicità degli antichi e quella dei moderni*, in *Piacere e felicità: fortuna e declino*. Atti del 3° Convegno tra studiosi di Filosofia Morale, Liviana editrice, Padova 1983, pp.383-393, «come ci troviamo di fronte a un modo operativo collettivo e generale di risolvere il problema della felicità, assistiamo a un tentativo moderno. Per gli antichi, infatti, dottrine e metodi possono essere generali, ma la loro messa in opera dipende da un'ascesi, da un impegno specifico del singolo e da uno sforzo individuale, perché senza questa risposta particolarissima le migliori dottrine sono sterili. Quella degli antichi era un'arte della felicità, e in quanto arte era un metodo mai del tutto insegnabile, dal successo non garantito e da applicare individualmente; quella dei moderni è una scienza della felicità, dal successo garantito e riproducibile, purché correttamente applicata, che mira alla felicità di tutti, alla felicità pubblica, e che deve essere applicata e prodotta politicamente, a costo di ricorrere alla ghigliottina contro tutti coloro che si oppongono a questa produzione».

felicità, dalla ricerca della felicità»⁶⁰, inaugurando, così, una vera rivoluzione culturale, sociale ed economica.

L'individuo emerge come soggetto autonomo «che vale per se stesso e che può aspirare ad essere felice», pertanto la ricerca della felicità diviene

«una questione individuale, la questione massima, rispetto alla quale l'autorità politica ... deve limitarsi a fornire a ciascuno gli strumenti per la sua più agevole ed effettiva realizzazione»⁶¹.

Va da sé che, se la ricerca della felicità è intesa come conseguimento del piacere avrà una dimensione meramente individuale e come tale alle istituzioni pubbliche non resta altro che fare di tutto per «non ostacolare la ricerca della felicità-piacere che ogni individuo troverà come e dove meglio crede», se, invece, la ricerca della felicità è virtù, intesa come agire ragionevolmente, allora, essendo la ragione comune a tutti gli esseri umani, alle istituzioni pubbliche spetta il compito, non solo, di agevolare tale perseguimento, quanto di «essere esse stesse organizzatrici di questa ricerca comune»⁶². Detto ciò, si comprende bene come per il Settecento la ricerca della felicità altro non sia se non «la ricerca di una repubblica universale

⁶⁰ Bauman Z., *L'arte della vita*, cit., pp. 39-40, dal punto di vista culturale, continua l'A., «esso prefigura, segnala o accompagna il passaggio dalla routine perpetua all'innovazione costante, dalla riproduzione e mantenimento di ciò che “è sempre stato” o “si è sempre avuto” alla creazione e/o appropriazione di ciò che “non è mai stato” o “non si è mai avuto”; il passaggio dalla “spinta” alla “trazione”, dal bisogno al desiderio, dalla causa al fine. Dal punto di vista sociale il fenomeno coincide con il passaggio dal dominio della tradizione alla “fusione dei solidi e profanazione del sacro”. Dal punto di vista economico essa innesca un cambiamento dalla soddisfazione dei bisogni alla produzione di desideri. Se lo “stato di felicità” come motivo di pensiero e azione era essenzialmente un fattore di conservazione e di stabilizzazione, la “ricerca della felicità” è una potente forza destabilizzante».

⁶¹ Luciani F. – Mantovani A., *Presentazione* in AA.VV., *Jus. Alimentazione, la sfida del nuovo millennio*, Roma 2012, pp. 17 e ss.

⁶² Cazzaniga G. M., *Op. cit.*, p. 24.

dei cittadini virtuosi»⁶³ e da qui il richiamo è immediato a Kant ed alla sua idea di felicità intesa come «benessere costante, una vita di soddisfazioni, una perfetta contentezza del proprio stato»⁶⁴. Ovviamente, per quanto la definizione sembri voler ricalcare quella classica, di fatto Kant sposta il tiro verso una «universalità della natura umana ragionevole»⁶⁵.

4. La felicità quale “massima questione” individuale.

In un suo scritto del 1793 Kant sostiene che

«nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo, ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri ...»⁶⁶.

Qui la felicità del singolo individuo viene, dunque, collegata alla libertà, in quanto ogni cittadino costituisce sempre una parte di una specifica società civile in cui vige una parità di diritti. Infatti, felicità e libertà, secondo Kant devono considerarsi come due facce della stessa medaglia, sicché non è possibile considerare una sola componente del problema tralasciando il suo legame diretto con l'altro aspetto⁶⁷. Il nesso felicità e libertà è alla base della società civile, tanto che un suo eventuale scioglimento finirebbe solo con annichilire entrambi i concetti riducendoli a dei meri gusci vuoti.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Kant I., *Metafisica dei costumi* (1797), trad. it., Editori Laterza, Roma-Bari 2009, p. 244.

⁶⁵ Cazzaniga G. M., *Op. cit.*, p. 24.

⁶⁶ I Kant I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it., UTET, Torino 1965, p. 255.

⁶⁷ Cfr., Minazzi F., *Kant e il diritto alla felicità*, in Ansani R. – Villani M. (a cura), *La città dei filosofi. Il concetto di felicità nel pensiero filosofico*, MIUR, Ferrara- Roma 2001, p.196.

Ciò chiarisce, ancora una volta, come per Kant la ricerca della felicità deve avvenire, necessariamente, all'interno di una società civile e nel pieno rispetto della legge universale tale che venga tutelata la libertà della ricerca della felicità di tutti i cittadini⁶⁸. L'assunto da cui muove Kant si basa sulla inconoscibilità tra dovere morale e felicità individuale, facendo così leva sul

«rigorismo secondo il quale le esigenze universali in gioco nella legge morale potevano essere realizzate solo sacrificando inclinazioni individuali, cioè la soddisfazione dei propri desideri con l'ottenimento del piacere»⁶⁹.

In questo modo Kant fa suo un concetto di felicità avulso da ogni specifico riferimento al piacere, in quanto la felicità, in primo luogo, non può essere posta a fondamento della vita morale e poi non può essere fatta coincidere con la tirannia dell'animalità⁷⁰. Dunque, già nella *Critica della ragion pura*, Kant definisce la felicità come «l'appagamento di tutte le nostre inclinazioni» e distingue una legge pratica «fondata sul movente della felicità» da una legge morale «che non ha altro movente se non il meritare di essere

⁶⁸ Cfr., Minazzi F., *Op. cit.*, p. 195.

⁶⁹ Lecaldano E., *Felicità privata e felicità pubblica nella riflessione sull'etica dell'ottocento: il punto di vista dell'utilitarismo*, in Ansani R. - Villani M. (a cura), *La città dei filosofi*, cit., p. 73.

⁷⁰ Cfr., Minazzi F., *Op. cit.*, tradizionalmente, osserva l'A., «la nozione di felicità era stata spesso intesa, per dirla con l'antica, ma efficace formula di Aristippo, quale "sistema di piaceri", secondo una curvatura teoretica ripresa esplicitamente dalla tradizione dell'empirismo del diciottesimo secolo e che con Hume, in particolare è stata declinata in modo da assumere un più evidente e fondamentale significato sociale»; ed ancora in merito s.v. quanto sostenuto da Sternberger D., *Immagini enigmatiche dell'uomo: saggi di filosofia e politica* (1977), trad. it., Il Mulino, Bologna 1991, pp. 116-117, quando sostiene che «la scoperta o la formulazione kantiana dell'imperativo categorico, della legge morale e del comandamento del dovere hanno fatto epoca e hanno inferto il colpo di grazia all'etica della felicità o della condizione di felicità. Kant ha sottratto l'innocenza al nostro discorrere della felicità e al nostro aspirarvi in buona coscienza».

felice». La legge pratica, che si fonda su principi empirici, mostra cosa bisogna fare se vogliamo possedere la felicità, mentre la legge morale prende in considerazione «la libertà di un essere razionale in generale»⁷¹ e le condizioni che possono armonizzare tale libertà con la distribuzione della felicità. Di fatto, Kant è convinto che la felicità non possa corrispondere alle inclinazioni naturali, poiché la ragione può accettare la felicità solo quando questa è strettamente connessa ad una buona condotta morale, l'unica a rendere l'uomo meritevole di conseguire la felicità. Ed, allora, «la felicità – in esatta proporzione con la moralità degli esseri razionali, che li rende degni della felicità – costituisce da sola il sommo bene di un mondo, in cui dobbiamo prendere posto secondo i precetti della ragion pura, ma pratica»⁷². La rigorosità di tale definizione ci permette di comprendere come la nozione di felicità, per Kant, sia completamente avulsa da ogni dimensione sensibile e dal mondo della prassi nel quale l'uomo compie la sua esistenza di essere in grado di decidere. Ma, la stessa rigorosità della definizione, ci dà la cifra dell'antinomia profonda, costitutiva ed irrisolvibile, chiara a Kant, che è radicata nel concetto stesso di felicità, in quanto, meramente umano e mondano. L'uomo, scrive Kant nei *Fondamenti della metafisica dei costumi*, non riesce a darsi un concetto ben delimitato e certo di quel complesso di soddisfazioni ed inclinazioni che egli chiama felicità poiché «disgraziatamente il concetto di felicità è un concetto così indeterminato che, malgrado il desiderio che ogni uomo ha di diventare felice, nessuno può mai dire in termini precisi e coerenti cosa davvero desideri e voglia»⁷³.

⁷¹ Kant I., *Critica della ragion pura*, (1781), trad. it., Adelphi editore, Milano 1976, pp.786-787

⁷² Kant I., *Op. cit.*, p. 792.

⁷³ Kant I., *Fondamenti della metafisica dei costumi* (1783), trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 66; la stessa definizione viene ribadita da Kant ne la *Critica del giudizio*, (1790), trad. it., UTET, Torino 1993, § 83, pp.399-400 quando scrive che «il concetto di felicità non è un concetto che l'uomo astragga dai propri istinti e perciò

Ne deriva, quindi, che la felicità non è poi così utile a valutare e progettare razionalmente la propria vita. Inoltre, è anche piuttosto difficoltoso determinare quando si è felici, poiché il principio della felicità può sì fornire delle massime, ma non potranno mai essere tali «da servire come leggi della volontà»⁷⁴. Alla luce di questi ultimi passaggi sembrerebbe che Kant sia convinto che l'uomo non è fatto per essere felice, poiché «ciò che l'uomo intende col termine felicità, e che è in realtà il suo proprio scopo ultimo naturale, non sarebbe mai raggiunto da lui, perché la sua natura non è tale da potersi fermare e soddisfare nel possesso e nel godimento»⁷⁵. Perché l'uomo possa conseguire la felicità dovrebbe essere onnisciente, poiché «l'idea della felicità apre ad un orizzonte nel quale si aspira, in ultima analisi, alla totalità delle condizioni per un singolo condizionato il che è costitutivamente trascendente l'orizzonte dell'esperienza possibile di un essere finito e nato per morire qual è l'uomo»⁷⁶. La condizionatezza empirica insita al concetto stesso di felicità, di fatto, ne impedisce un suo eventuale utilizzo nell'orizzonte della ragione, e ciò perché non può esistere una legge per la felicità il cui conseguimento è condizionato da mutamenti incessanti e costanti tanto tra i vari individui, che all'interno stesso della vita di un individuo. In realtà, solo l'esperienza può darci qualche indicazione circa ciò che può produrre gioia nel corso di un'esistenza mondana di un individuo, anche se ciò esclude ogni forma

dall'animalità ch'è in lui, ma la mera idea di uno stato, idea alla quale egli vuole rendere adeguato tale stato sotto mere condizioni empiriche. Egli svolge questa idea, ed invero in modi tanto diversi, per mezzo del suo intelletto mescolato all'immaginazione ed ai sensi; addirittura modifica così spesso questo concetto, che anche se la natura si fosse interamente sottoposta al suo capriccio, non potrebbe assolutamente ammettere alcuna legge determinata universale e fissa per accordarsi con questo incerto concetto e quindi con lo scopo che ciascuno si propone in maniera arbitraria; [...].»

⁷⁴ Kant I., *Critica della ragion pratica*, (1787), trad. it., Rusconi, Milano 1993, p.38.

⁷⁵ Kant I., *Critica del giudizio*, cit., § 83, p.399.

⁷⁶ Minazzi F., *Op. cit.*, p. 205.

apriori di conoscenza razionale della felicità. Kant, dunque, finisce con il riconoscere l'impossibilità di poter svolgere una trattazione a priori della felicità, in quanto essa è un concetto che per sua natura può essere precisato solo a posteriori, e cioè dopo un'attenta analisi e valutazione personale dell'esperienza vissuta da ciascun individuo. Inconsapevolmente, Kant, delinea un preciso orizzonte politico che sembra stridere con il senso comune eudemonistico settecentesco, ma che troverà il suo naturale sbocco nei processi rivoluzionari del XVIII secolo. Diversamente da Kant, David Hume sviluppa una concezione della felicità che «esce dai binari di una visione strettamente individualistica»⁷⁷ per evidenziarne l'aspetto più sociale, secondo una curvatura teorica che verrà ripresa e fatta propria, come vedremo, dall'utilitarismo moderno. L'interesse di Hume per la "felicità della società" inaugura un filone piuttosto interessante del pensiero settecentesco, infatti, l'attenzione alla felicità degli uomini non è direttamente legata alla benevolenza, bensì all'ordine artificiale del diritto. La giustizia intesa come virtù artificiale costituisce l'orizzonte preferenziale in cui Hume colloca la

«felicità della società». Tutto ciò non trasforma la felicità in un diritto, ma «consente di guardare alla felicità nella medesima prospettiva del diritto: una prospettiva sociale, di edificazione e progettualità»⁷⁸.

Il XIX secolo, ancora una volta, ridisegnerà il volto della felicità tratteggiandone nuove sfumature che saranno opportunamente colte da Bentham e Mill, anche se con alcune differenze. Bentham, infatti, identifica felicità e piacere, indicando nella felicità «la misura del giusto e dell'ingiusto» e «nella ricerca della felicità l'obiettivo ed il fine della condotta umana»⁷⁹. Da ciò ne deriva che, ogni azione messa in atto con il fine di promuovere la felicità è

⁷⁷ Jellamo A., *Op. cit.*, p. 41.

⁷⁸ Jellamo A., *Op. cit.*, p.42.

⁷⁹ Jellamo A., *Op. cit.*, p.46.

giustificata. In questo senso, fine del buon governo per Bentham è la promozione della felicità per un maggior numero di persone, riprendendo, così, il principio illuministico della «massima felicità per il massimo numero di persone»⁸⁰. Il giusto ed appropriato fine, scrive Bentham «è la più grande felicità del maggior numero di membri della comunità: di tutti senza eccezione, nella misura in cui ciò è possibile»⁸¹. Ed, allora, se la promozione della felicità diviene, per Bentham, l'obiettivo del governo ciò non toglie che vi siano, comunque, diversi elementi che ostano alla «piena configurazione della felicità come diritto individuale»⁸². Primo fra tutti è dato proprio dalla particolare interpretazione del concetto di felicità che nella visione benthamiana corrisponde ad una dimensione quantitativa, infatti, «la felicità, o utilità o piacere, è un fatto di quantità»⁸³. Pertanto, le azioni del governo sono, di fatto, giustificate in base alla quantità di felicità che sono in grado di produrre ed agli individui che sono in grado di soddisfare. Una tale visione sembrerebbe, almeno in prima *facie*, far emergere l'aspetto individualistico orientato, cioè, al pieno riconoscimento del diritto alla felicità come diritto individuale, ma ad un'analisi più approfondita si comprende come tale approccio sia solo apparente, poiché la felicità, così come concepita, «non riesce a raggiungere la struttura di un diritto giuridicamente garantito nella sua inviolabilità»⁸⁴. Di fatto, l'ostacolo è insito proprio nella natura stessa del principio di maggiore *happiness* che stabilisce la priorità della quantità, per cui va da se la felicità intesa come diritto individuale ne rimane neces-

⁸⁰ Bentham J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), trad. it., UTET, Torino 1998, in cui l'A., sostiene che la qualità morale dell'azione dovrebbe essere giudicata rispetto alle sue conseguenze sulla felicità degli uomini.

⁸¹ Bentham J., *First principles preparatory to constitutional code* (1822), Clarendon Press, Oxford 1989, p. 136.

⁸² Jellamo A., *Op. cit.*, p.47.

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ *Ibidem*

sariamente fuori. Con il Novecento la ricerca della felicità, come diritto individuale inscritto in un codice di valori universali, lascia il posto ad una nuova concezione della felicità figlia dei nuovi orizzonti culturali ed ideologici⁸⁵. La felicità diviene, così, esaltazione di se stessa con la ricerca di nuovi percorsi di affermazione in opposizione ad ogni vincolo di natura etico-giuridico. La felicità, in questo modo, viene incanalata lungo il tracciato della volontà di potenza. Una volontà che, come vedremo in seguito, segnerà profondamente la natura umana. A differenza di Bentham con Stuart Mill assistiamo ad una ridefinizione della natura del concetto di felicità che prevede un completo stravolgimento dei modi di intendere il rapporto tra felicità pubblica e felicità privata. Di fatto, il capovolgimento operato da Mill «ruota intorno al passaggio da una concezione della felicità, che considera rilevante solo la differenza quantitativa tra i piaceri, ad una concezione che invece chiama in causa anche la gerarchia qualitativa tra le esperienze»⁸⁶. Mill pone l'accento sul fatto che, perché si possa raggiungere la felicità privata, le persone debbano andare oltre la semplice soddisfazione dei bisogni elementari, quali quelli della sicurezza, del superamento della necessità e di un riconoscimento di pari trattamento da parte delle istituzioni pubbliche. Mill, in realtà, introduceva, nella sua idea della felicità, dimensioni più squisitamente qualitative, quali ad esempio «le condizioni della libertà ed autonomia della vita individuale, su cui innestava poi subito un'esigenza di perfezionamento e di ricerca da parte di ciascun individuo di un

⁸⁵ Cfr., Jellamo A., *Op. cit.*, p.51.

⁸⁶ Lecaldano E., *Op. cit.*, p. 75, la filosofia di Mill, continua l'A., «viene oggi giorno dunque giustamente interpretata come una forma di utilitarismo che modifica radicalmente l'ideale della vita virtuosa abbracciato dai primi esponenti dell'utilitarismo - oltre Bentham, anche il padre James Mill - introducendo al suo interno non solo componenti che andavano incontro alle esigenze della cultura romantica, ma anche lo sforzo di riprendere in modo esplicito una eredità di ideali fatti valere nella cultura greca».

proprio stile di vita»⁸⁷. Questa metamorfosi nel modo di concepire la felicità privata, ovviamente non è priva di risvolti che andranno ad incidere sulla stessa concezione di Mill delle necessarie condizioni per la realizzazione di una minima felicità pubblica. Partendo dalla considerazione di come poter meglio amalgamare la felicità generale e la felicità personale, Mill, non delimita il campo alla sola dimensione istituzionale della politica e del diritto, «ma elabora una linea filosofica secondo la quale l'incremento della felicità generale è realizzabile solo attraverso un'azione educativa, che favorisca l'incremento della felicità personale degli individui che costituiscono una società»⁸⁸. Ed, allora, per incrementare la felicità generale non è sufficiente l'intervento esterno e negativo del legislatore che faccia ricorso a sanzioni e premi, tali da indurre i singoli individui ad evitare tutti quei comportamenti che possano costituire un danno per la felicità pubblica, ma occorre operarsi al fine di riformare le istituzioni che ostacolano l'incremento della felicità generale obbligando le persone a rinunciare ai propri progetti di perfezionamento⁸⁹. L'aspetto innovativo dell'analisi di Mill, in realtà, consiste nel suo voler evidenziare come la felicità pubblica dipenda, in ogni caso, da una moralità che prenda in considerazione in modo proporzionato le vite private delle persone, azzerando ogni forma di disegualianza che finisce con il divenire fonte di infelicità. L'analisi condotta da Mill, in realtà, vuole riconoscere la massima libertà individuale personale, approvando, altresì, «quanto ciascuna persona fa per migliorare e perfezionare sé stes-

⁸⁷ *Ibidem*

⁸⁸ *Ibidem*

⁸⁹ La ricerca di Mill, osserva Lecaldano E., *Op. cit.*, p.76, «si addentra, dunque, nell'individuazione delle vie attraverso le quali incrementare la felicità pubblica, realizzando le condizioni che favoriscano uno sviluppo libero e autonomo degli individui umani visti come esseri progressivi intenti a creare un proprio peculiare stile di vita. Egli denuncia con chiarezza alcune delle principali strettoie che nella sua epoca impediscono un incremento della felicità generale bloccando lo sviluppo degli individui».

sa con scelte e azioni che non danneggiano gli altri»⁹⁰. In questo senso, per Mill la ricerca della felicità è essenzialmente libertà, e pertanto richiede il «riconoscimento delle condizioni necessarie a quell'esercizio della scelta, senza il quale nessuna libertà è possibile»⁹¹. Le condizioni necessarie a cui si fa riferimento sono una pari dignità di quei valori e di quelle credenze che sono alla base, per ciascun individuo, della propria personale idea di felicità. Con Mill finisce un secolo che ha vissuto la ricerca della felicità con grande interesse e ci incamminiamo verso quel mutamento culturale che vede la caduta dell'individualismo quale categoria interpretativa della realtà ed il sorgere di quelle teorie di ispirazione socialista, organicista ed evolucionista, che porteranno nel primo Novecento ad intendere la felicità come esaltazione di sé e «ricerca di nuovi percorsi di autoaffermazione, in aperta opposizione a ogni vincolo etico-giuridico»⁹². Viene ripresa l'idea di una felicità, che come si diceva prima, è pura esaltazione della volontà di potenza, svilendo la connotazione universalistica dell'idea di felicità come diritto. Nella seconda metà del Novecento il dibattito sulla ricerca della felicità sembra riprendere un discorso interrotto il secolo precedente, ed a partire dagli anni sessanta, soprattutto la cultura anglo-americana, tenta di coniugare la sfera economica con quella giuridico-politica, utilizzando il momento etico quale mediazione tra le parti. Il problema fondamentale, allora, riguarda «la considerazione del diritto alla felicità come canone ermeneutico delle più moderne diramazioni delle prime "generazioni" di diritti umani»⁹³, un drit-

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ Jellamo A., *Op. cit.*, p.49.

⁹² Jellamo A., *Op. cit.*, p.52.

⁹³ Jellamo A., *Op. cit.*, p.55; vale la pena di sottolineare scrive, Frosini V., *Teoria e tecnica dei diritti umani*, ESI, Napoli 1993, p. 23 che il diritto alla felicità deve essere considerato come un diritto fondamentale dell'uomo, «giacché esso viene spesso trascurato nelle considerazioni dei filosofi, come se si trattasse del residuo di una utopia illuministica e non di una aspirazione permanente dell'uomo».

to previo fondante i diversi diritti dell'uomo. Quale diritto umano fondamentale, al diritto alla felicità si ricorre generalmente nelle situazioni di scelta che investono la persona direttamente, particolarmente oggi nelle situazioni messe in campo dallo sviluppo della scienza bio-medica. Il diritto alla felicità, allora, così inteso, può assurgere nell'odierna società consumistica del tutto e subito a «criterio risolutivo di problemi etico-giuridici connessi alla sfera della bioetica»?⁹⁴.

5. La ricerca della felicità nella odierna società dei consumi.

Il titolo di un libro di Bauman "*Consumo, dunque sono*"⁹⁵, descrive chiaramente la condizione dell'odierna società. Una società in cui, ogni giorno si consuma senza pensare, senza comprendere che il consumo ci sta consumando, azzerando la sostanza del nostro desiderio. E, se un tempo esisteva una "società dei produttori", con le sue regole vincolanti, con la sua sicurezza e durata nel tempo, oggi tutto ciò si è frantumato ed al suo posto impera la "società dei consumi", il cui *dictat* è la "ricerca della felicità", una felicità, però, che ha perso i tratti del passato per tramutarsi in un qualcosa di *hic et nunc*, istantanea e perpetua che non deriva tanto dalla soddisfazione dei desideri quanto piuttosto dalla loro quantità e intensità⁹⁶. Ma tutto ciò ci ha reso, forse, più felici? Probabilmente no, anzi, paradossalmente siamo avviliti, emarginati, inariditi da vite frenetiche e vuote, costretti a prendere parte ad una stravagante gara per la visibilità e lo status in una società che vive per il

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ Bauman Z., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁹⁶ Bauman Z., *L'arte della vita*, cit., p.9 in cui l'A., sottolinea come di fatto «viviamo in un'epoca in cui "attendere" è diventata una parola oscena. Abbiamo gradualmente sradicato, per quanto possibile, la necessità dell'attesa; la parola che ormai preferiamo è l'aggettivo "istantaneo"».

consumo e che trasforma tutto in merce. Anche noi esseri umani⁹⁷, che nonostante tutto continuiamo a stare al gioco senza il minimo segno di ribellione. Siamo passati da una vita dalla forma “solida” tipica della società dei produttori ad una “vita liquida” che finisce con il trasformare tutte le relazioni, anche quelle tra le persone, a modello e somiglianza delle relazioni tra i consumatori e gli oggetti di consumo, «oggetti che perdono la loro utilità man mano che vengono usati»⁹⁸. Nella società “liquida”, quindi, il mondo e tutto ciò che vi sta dentro assumono un valore essenzialmente strumentale, e l’insoddisfazione dell’io rispetto a sé funge da alimento a tale società. Un *continuum* concettuale, parafrasando Bauman, lega i consumatori agli oggetti di consumo, tanto che alcuni finiscono con il trovarsi il più delle volte vicini all’estremo della merce, senza avere la certezza assoluta di essersi avvicinati troppo. Va da sé che, in una società così regolamentata, nessuno può divenire soggetto senza prima trasformarsi in merce, ed allo stesso tempo nessuno può ritenere la propria soggettività al sicuro senza essere costretto, continuamente, a mostrare tutte le capacità che vengono richieste ad una merce perché possa ritenersi vendibile. In altre parole, la soggettività del soggetto è data dalla capacità o meno dello stesso soggetto di essere e restare una merce vendibile. È evidente, quindi, come connotazione precipua della società dei consumi sia quella di trasformare i consumatori in merce, o per essere più chiari dissolverli in un mare di merci, in cui il valore delle differenze diviene irrilevante e tutto appare «di un colore uniforme

⁹⁷ In merito mi permetto di rinviare ad un mio saggio *La valorizzazione – mercificazione del corpo tra etica ed economia*, in C. Martinez Sicluna y Sepulveda (a cura), *L’etica nel mercato*, CEDAM, Padova 2011, pp. 65-92.

⁹⁸ Bauman Z., *Vita liquida*, (2005), trad. it., Editori Laterza, Roma-Bari 2011, p. XVII, gli oggetti di consumo, continua Bauman «hanno una limitata aspettativa di vita utile, e una volta superato tale limite diventano inadatti al consumo; e, poiché “poter essere consumati” è la sola caratteristica che ne definisca la funzione, essi diventano inadatti a qualsiasi cosa: inutili, insomma».

grigio»⁹⁹. Una siffatta società si fonda «sulla promessa di soddisfare i desideri umani in un modo impossibile e inimmaginabile per qualsiasi altra società precedente»¹⁰⁰. Una promessa che è attrattiva fin tanto che il desiderio non è stato soddisfatto, poiché «è la mancata soddisfazione dei desideri»¹⁰¹ il reale punto di forza della società dei consumi. Gli stessi oggetti di consumo non servono più soltanto per soddisfare un desiderio, ma sono divenuti un vero *status symbol* senza i quali sembra del tutto impossibile raggiungere la felicità. Ma, l'oggetto che prima ci ha dato la felicità sarà prestissimo sostituito da un altro oggetto del desiderio. È una corsa schizofrenica contro il tempo verso la ricerca della felicità. Un sogno di felicità che la società dei consumi ha abilmente spostato dalla prospettiva di una vita piena e gratificante alla continua ricerca dei mezzi necessari per conquistarla¹⁰². Una ricerca che prosegue all'infinito. In maniera del tutto impercettibile, la ricerca della felicità si sposta dalla gioia prevista, successiva alla realizzazione di un desiderio, alla fase precedente la realizzazione del desiderio colma di aspettative e di speranze intatte. È come se la società dei consumi mantenesse costantemente acceso il sacro desiderio di poter possedere di più, generando così una serie infinita di bisogni artificiali, illudendo i consumatori di poter scegliere cosa e quando consumare. Se per secoli siamo vissuti in una società che tradizionalmente vietava, o quanto meno limitava, il desiderio, oggi, viceversa, «s'impone l'imperativo del desiderio»¹⁰³. Questa stessa

⁹⁹ Simmel G., *Le metropoli e la vita dello spirito* (1903), trad. it., Armando editore, Roma 2010, p.35.

¹⁰⁰ Bauman Z., *Vita liquida*, cit., p. 84.

¹⁰¹ *Ibidem*

¹⁰² Bauman Z., *L'arte della vita*, cit., p.13.

¹⁰³ Ciaramelli F., *Incremento della tecnica e proliferazione dei desideri*, AA.VV., *Nuove frontiere del diritto*, Edizioni Dedalo, Bari 2001, p.81, si tratta, continua l'A., «di un imperativo permanente, generalizzato, costante, che ha per effetto l'incentivo e la moltiplicazione dei desideri, e, in qualche modo, ne provoca l'inflazione».

mentalità si è insinuata nella sfera della vita privata e ognuno si considera padrone assoluto delle proprie scelte e delle proprie decisioni, anche se quest'ultime talvolta collidono con i valori etici fondamentali. Ad alimentare questo senso di padronanza assoluta della propria vita ci ha pensato la tecnica, la quale ha svelato al mondo come sia possibile maneggiare la vita umana. La tecnica alla stregua del genio della "lampada di Aladino «sembra portare con sé la realizzazione immediata e l'appagamento completo di tutto quello che i desideri umani promettono e preannunciano»¹⁰⁴, inaugurando, così, un presente pieno, compiuto e soddisfatto. In questo modo, la tecnica diviene il paradiso artificiale che può dare all'uomo la felicità più profonda che egli abbia mai sperimentato. Ed in piena linea con la filosofia che governa la società consumistica, l'uomo ha ben pensato di autoprodursi a cosa. In altre parole, poiché nessun dio o demone fino ad ora lo aveva trasformato in una cosa, l'uomo ha ben pensato di «attribuire a se stesso la parte di questo dio supplementare»¹⁰⁵. La ricerca della felicità, quindi, consiste «nell'opera di ricostruzione dell'io, non solo in senso metaforico, su un piano esclusivamente teorico, bensì in senso reale, plastico e corporeo»¹⁰⁶. L'identità corporea dell'uomo è divenuta oggetto di modificazione, contaminazione, virtualizzazione, tale da non poter più definire il soggetto umano come ente autarchico. Contaminazioni ed ibridazioni mettono in gioco la soggettività che finisce con il ritrovare «il suo carattere personale proprio attraverso il commercio con l'alterità, ovvero in virtù della rete di alterità che si muove in lui»¹⁰⁷. Ma tutto ciò costituisce veramente la felicità, o

¹⁰⁴ Ciaramelli F., *Op. cit.*, p. 83.

¹⁰⁵ Anders G., *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. I, (1956), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 53.

¹⁰⁶ Farisco M., *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 63.

¹⁰⁷ Marchesini R. – Andersen K., *Animal Appeal. Uno studio sul teriomorfismo*, Hybris, Bologna 2003, p.211.

è solo una pura illusione, a mio avviso distruttrice della natura umana, che il paradiso della tecnica promette all'uomo? In altre parole, la ricerca della felicità nell'odierna società deve passare necessariamente attraverso la de-costruzione dell'essere umano? Necessariamente l'uomo deve ridursi a cosa, ad oggetto pari ad una merce per quanto preziosa, per potersi sentire appagato e felice? Non credo proprio che questo fosse il senso del diritto alla ricerca della felicità che Jefferson volesse intendere quando lo ha introdotto nella Dichiarazione americana. Il concetto di felicità introdotto da Jefferson, come abbiamo visto, faceva sì riferimento alla sfera privata dell'individuo, ma «secondo una prospettiva nella quale il valore della dimensione individuale è già considerato in quanto parte di una progettualità più ampia»¹⁰⁸. Il diritto alla ricerca della felicità, dunque, è espressione per Jefferson di un diritto naturale dell'uomo e come tale inalienabile che si esprime nella libertà di seguire tutte le opportunità che si presentano all'individuo, senza mai perdere di vista, però, l'inviolabile sacralità della natura umana.

Dall'analisi, seppur sommaria, sin qui condotta appare in tutta la sua evidenza la difficoltà di definire in maniera univoca cosa sia la felicità, e ciò a causa, come abbiamo in precedenza affermato, della polisemia a cui il termine si presta. In questo senso, non appare del tutto inopportuno ritenere di poter ricercare la nostra felicità, senza con ciò pensare che essa possa essere considerata un diritto positivo, così come recita una sentenza della Corte di Cassazione italiana¹⁰⁹. La ricerca della felicità, in quanto ricerca di un sentimento legato alla individualità ed alle soggettività psicologiche se pur iscritto in una prospettiva etica, resta, comunque, incapace

¹⁰⁸ Jellamo A., *Op.*, cit., p. 57.

¹⁰⁹ Le Sezioni Unite della Suprema Corte di Cassazione, con sentenza n. 26972 dell'11 novembre 2008, hanno definito «immaginario» il diritto alla felicità (così come quello alla cosiddetta qualità della vita).

di costituire il fondamento e la giustificazione delle norme positive. Da qui, forse, la necessità di catapultare il lemma ricerca della felicità in quello più appropriato di “felicità della ricerca”. Felice è colui che possiede la facoltà di ricercare liberamente se stesso. Riecheggia qui l’eterno e sempre attuale monito socratico (Γνῶθι σεαυτόν), *gnôthi seautón*, già scolpito sul tempio di Delfi quale esortazione a cercare la verità dentro di noi, anziché nel mondo delle pure apparenze.