

Introduzione

Raccontano che Pitagora, uomo insigne per dottrina, si era recato a Fliunte e con Leonte, principe della città, aveva tenuto dissertazioni con competenza (*docte*) e ampiezza (*copiose*). Leonte, ammirato del suo genio e della sua eloquenza, gli chiese in quale straordinaria arte fosse specializzato. Al che egli rispose: «Non conosco nessuna arte, ma sono filosofo» (Cicerone, *Disputazioni Tuscolane*, V, III, 8).

Non c'è filosofo, tra gli antichi e i moderni, che non abbia parlato di felicità. Si direbbe una questione di deontologia per una figura intellettuale che ha rinnovato nel tempo la fama di *atopia* di Socrate, proponendo la sua interlocuzione autorevole su ogni questione di verità o di bene, senza mai possedere un campo di competenza suo proprio. Ancora oggi, nel cuore di una cultura scientifica i cui risultati sono tanto più opachi in ragione dello specialismo necessario a una comprensione non limitata alla fruizione, ci si aspetta che il filosofo abbia qualcosa di illuminante da dire per la vita di tutti; ed è quel che resta del suo antico prestigio.

Per quanto incerto e mutevole nel tempo, il profilo professionale del filosofo si associa a una forma di saggezza, al saper prendere le cose nel modo migliore, con intelligenza e superiorità. Perfino la storia malevola di Talete caduto nel pozzo mentre camminava guardando le stelle lascia trasparire una sorta di invidia per chi può rifugiarsi in un mondo contemplativo tutto suo, dove è evidentemente felice. Ma la domanda di filosofia si è alimentata nel tempo a dispetto del ridicolo di un'eccellenza presunta legata a un sapere autoreferenziale; e, nonostante l'isolamento che ha circondato qualche austera figura di pensatore, la filosofia ha goduto di ampia considerazione sociale, mettendo a disposizione cognizioni ritenute utili a interpretare il mondo e anche a pensare la propria vita.

Prima di diventare un docente più o meno specialista di un sottoinsieme disciplinare, più o meno simpatico a colleghi e studenti, il filosofo è stato educatore pubblico e consulente privato; promotore e supervisore critico in ogni campo della conoscenza;

partecipe di dibattiti in ogni contesto in cui si è creduto che le parole contano e fanno la differenza tra ciò che si deve o non si deve pensare, ciò che si può o non si può dire, a sostegno di questa o quella azione possibile. Consigliere di principi o disadattato, restava uno specialista del *logon didonai*: cioè del rendere conto con il discorso di ciò che si pensa e si fa.

Parlare e persuadere altri dell'utilità dei ragionamenti, oltre che della loro intrinseca giustezza, è stato parte essenziale dell'*habitus* sociale del filosofo. È il rischio di perdersi nell'affabulazione, o di fare soltanto questioni di parole, era presente a Platone come a Wittgenstein, ben prima dell'overdose di filosofia popolare cui quotidianamente ci sottopone il sistema globalizzato dei talk show.

La felicità non è un argomento come un altro per chi si pensa o vuole farsi considerare filosofo. È la questione su cui la tradizione socratica ha costruito un'idea di *paideia* in competizione con altre figure intellettuali di prestigio, come i poeti e i retori; è il punto focale di una *querelle* sulla forma di vita migliore che divide per secoli la cultura filosofica a partire dai modelli classici, costituendo punto di riferimento autorevole, benché non univoco, per la formazione culturale ed etica delle classi dirigenti nel mondo romano e anche molto più in là; è termine di confronto per l'elaborazione cristiana del «sommo bene», dove dovrebbero trovare conciliazione l'universalità del «bene umano» e la prospettiva di «beatitudine» offerta dalla promessa del paradiso oltre le miserie dell'esistenza, segnata, irreversibilmente, dal peccato.

Discussa e giocata nel mondo moderno a sostegno di molti modi di interpretare la propria e l'altrui presenza nel mondo e nella storia, l'idea filosofica di felicità ha alimentato la ricerca nelle scienze dell'uomo, ha suscitato speranze di progresso e passioni di vita, progetti di riforma o di rivoluzione. In tutte le sue metamorfosi, questa idea resta il tema che suscita l'attesa più coinvolgente in chi ascolta la lezione della filosofia. Soprattutto nei momenti di crisi che punteggiano la storia e l'esistenza privata di ognuno.

Qualche anno fa abbiamo dedicato un lungo lavoro alla ricostruzione per linee interne della «storia della felicità» dentro la tradizione filosofica. Ci interessava rintracciare la strategia e la logica costruttiva racchiuse in grandi modelli, presentati come universalmente umani, di fatto legati a differenti e specifiche prospettive epocali. Dall'immaginario della felicità costruito dai filosofi e indagato in prospettiva storica emergevano idee-valore, moventi di pensiero e di azione, fortemente caratterizzanti: la ricerca di stabi-

lità degli antichi, la volontà di espansione dei moderni, la speranza di conciliazione e di liberazione dal male dell'amore cristiano. Ma quale che fosse l'obiettivo su cui di volta in volta veniva a focalizzarsi l'interesse, restava innegabile la serietà del gioco del filosofo, che va a incrociare le sue armi con avversari potenti sul piano della cultura sociale d'epoca: il piacere, il successo, il potere non aspettavano regole dalla filosofia; e la pretesa di darne, in nome della felicità, costituiva in un certo senso l'acme dell'audacia e del ridicolo dei maestri del pensiero. Restammo colpiti dal dissolversi silenzioso di questa alta pretesa nella contemporaneità, in un quadro sociale tutt'altro che rassicurante per la felicità privata e pubblica.

A diversi anni di distanza, di fronte a un rifiorire di discorsi che non solo portano all'attenzione di un vasto pubblico il tema della felicità, ma si propongono di testarla in sondaggi, di valutarne l'oscillazione in rapporto a situazioni o a fattori politici, di calcolarne la possibilità nel *fai-da-te* delle disposizioni attitudinali, ci è sembrato utile ridare la parola ai filosofi, che per lungo tempo si sono affaticati nel tentativo di fornirne la misura e i progetti operativi.

Un'intenzione scientifica connota agli inizi la ricerca filosofica. Ed è innegabile che non pochi filosofi si siano misurati nel tempo con le conoscenze sull'uomo rese disponibili da altri ambiti di ricerca, contribuendo sia alla delimitazione sia al dialogo tra le discipline. Ben nota è la presenza nelle scuole filosofiche antiche di studiosi di matematica, di processi fisiologici, di medicina; ed è quasi inutile ricordare, tra i filosofi di età moderna, le competenze scientifiche di Gassendi, Hobbes, Descartes, Pascal, Locke, Leibniz, Mandeville, Fontenelle, Maupertuis, La Mettrie, d'Holbach, Diderot (almeno come fisiologo dilettante), Condorcet, Kant (almeno per il suo interesse per gli studi di antropologia fisica). Altri, come Hume, da acuti osservatori, hanno saputo cogliere aspetti profondi del comportamento umano, suscitando l'apprezzamento di ricercatori sperimentali puri, come Darwin. Persino Nietzsche (riproponendo con diverso intento quanto aveva tentato di fare, almeno in parte, Schopenhauer) ha cercato nella biologia e nella fisica una conferma alle sue intuizioni metafisiche.

Al di fuori di questo rapporto, prescindendo da un'intenzione metodologica rigorosa, che espone il discorso filosofico al controllo e all'interazione con altri saperi, l'elaborazione teorica sulla natura dell'uomo e sulla sua felicità esce dal vivo della ricerca, perde la presa sulla realtà esperibile (un campo enormemente ac-

cresciuto dai nuovi strumenti di indagine), per riproporre soltanto questioni di parole, tratte da una tradizione ormai esausta. Come realizzazione propriamente umana, il tema della felicità richiede un orizzonte antropologico di piú ampio respiro, in cui dovrebbero trovare posto tanto la ricerca etica e politica, quanto quella biologica, neurologica e psicologica: per ricomporre in un unico quadro una cognizione scientifica delle possibilità della specie umana, in rapporto, almeno per cominciare, alla sua storia evolutiva.

I filosofi del passato hanno usato, talvolta con rara acutezza e lungimiranza, l'introspezione, le osservazioni dirette e le cognizioni disseminate tra i diversi saperi per ricomporre un quadro plausibile delle motivazioni umane e per selezionare possibili fini ultimi dell'esistenza, benché, come tutti i comuni mortali, essi fossero immersi nei pregiudizi d'epoca, limitati dal contesto storico e culturale, spesso impediti nel pensare e nell'agire da interdetti religiosi, dogmatici, politici.

Tuttavia, per quanto le meditazioni dei filosofi antichi e moderni possano offrire termini di confronto illuminanti, strumenti per superare gli schematismi correntemente in uso e vedere da prospettive inattuali la realtà del presente, c'è (o ci dovrebbe essere) un limite all'attualizzazione delle loro teorie. L'universalismo di Aristotele nel modellare l'uomo in quanto uomo non potrebbe mai includere la variegata diversità di realizzazioni umane possibili che vorremmo vedere difesa da una legislazione planetaria; se poi aggiungiamo che un tale modello è stato pensato per una manciata di individui maschi, adulti, liberi e non barbari, sottratti al lavoro manuale e dotati di tempo libero (*scholè*) sufficiente a sviluppare la virtù, o una qualunque sua variante apprezzabile, non possiamo nasconderci che quell'universalismo si fonda su precise forme sociali di esclusione e che, sotto il velo dell'astrazione aristotelica, donne, bambini, barbari, stranieri, servi e schiavi diventavano figure antropologiche minori di cui il filosofo non sentiva la necessità di occuparsi.

La difesa della democrazia, oggi minacciata di svuotamento rispetto ai suoi parametri ideali di libertà-equità-solidarietà, potrà difficilmente avvalersi di quanto Rousseau scriveva a proposito della felicità del cittadino e delle strategie per suscitare e conservare la virtù civile dei popoli; mentre Platone, suo detrattore antico, avrebbe forse piú argomenti utili, insieme a quelli di Marx, per comprenderne la debolezza.

Il criterio di escludere dal calcolo chi non ha i numeri per accedere all'eccellenza ha un'eclatante connotazione di genere, che da Aristotele si trasmette autorevolmente all'intera tradizione filosofica, senza che si senta neppure il bisogno di dichiararla, tanto sarebbe ovviamente ridicola una lettura in chiave femminile della virtù propriamente umana. Ovvio rimane a lungo anche la necessità di escludere dal calcolo tutti quei soggetti che non dispongono dei mezzi materiali e intellettuali per «pensare la vita» e raggiungere quelli che dovrebbero essere i fini propri dell'uomo. Questo non è strano per i filosofi antichi, che vivevano in un mondo in cui il lavoro schiavile era largamente usato e considerato pressoché indispensabile. Dovremmo piuttosto stupirci dell'acume con cui Aristotele teorizza l'esistenza di schiavi «per natura» (*Politica*, I, 4-5), identificandoli con esseri umani dotati di ragione in misura insufficiente a esercitare in proprio la «capacità deliberativa», per i quali il comando di un padrone costituisce l'unica via di accesso a un comportamento ordinato e a una forma sia pur minima di felicità. Che tali siano i barbari in generale o, nella fattispecie, coloro che occupano la posizione di schiavi per effetto di guerre e deportazioni, non è dato sapere. Gli schiavi «per natura» vanno però a occupare l'ultimo posto nella gerarchia delle figure antropologiche, basata sulla distinzione tra «governanti» e «governati»; ed è così che trova legittimazione la pratica sociale che li fa entrare come oggetti e strumenti nella sfera d'azione dell'unico tipo umano autorizzato a praticare autonomamente la ricerca della felicità.

Le cose non cambiano con il cristianesimo paolino, che consacra l'ordine economico-sociale esistente con l'invito, rivolto agli schiavi, a servire fedelmente i loro padroni. Se in Cristo gli esseri umani sono tutti uguali, soltanto con l'avvento del regno di Dio non vi sarà più spazio per le differenze: solo lí, ebrei e gentili, liberi e schiavi, maschi e femmine saranno sullo stesso piano, nel loro destino di beatitudine o miseria eterna. Mutato il sistema economico e allontanatasi nel tempo la prospettiva di salvezza, i servi prendono, quasi dappertutto, il posto degli schiavi, con relativi doveri. Tutto ciò appare, ai cristiani, espressione dell'occulto e benevolo disegno del Creatore e questo vale anche per la collocazione dei poveri, degli indigenti, dei vagabondi. Del resto, Vangelo di Luca (6,20) alla mano, sembra che i poveri debbano essere beati, per cui una condizione sociale subita e, generalmen-

te, non scelta acquista merito agli occhi di Dio. Anche se non è chiara la matrice di questo merito: se i poveri e i mendicanti siano, in quanto tali, piú direttamente vicini al modello di vita indicato da Cristo o se, essendo semplicemente troppo occupati, quotidianamente, a sopravvivere, non abbiano tempo e risorse per mancare di rispetto a Dio. Nel lungo Medioevo dominato dalla cultura cristiana, in cui la questione della felicità *hic et nunc* è tabú, a qualcuno viene anche in mente che Dio possa aver voluto i poveri, affinché i ricchi avessero l'occasione di redimere i propri peccati, con l'elemosina e l'umiltà. In tutti i casi, per meglio tollerare la situazione si distingue volentieri tra i poveri laboriosi, che si danno da fare per sopravvivere alla giornata e sono degni di attenzioni caritatevoli e chi vive, volontariamente, ai margini della società, sfruttando gli altri: una distinzione destinata ad avere molta fortuna e una larga influenza, anche tra chi si mostrerà disinteressato alla religione e attento, soltanto, al mantenimento dei rapporti sociali esistenti.

Molti filosofi, cristiani e non, dopo il lungo Medioevo e la fine del monopolio sulle coscienze della Chiesa romana, se la cavano glissando volentieri su donne, bambini, schiavi, servi, indigenti, poveri lavoratori, miserabili e vagabondi quando parlano di felicità. Non è una colpa, ovviamente. Anzi, siamo grati a molti di loro per non aver scritto di forme di vita e di psicologie che non conoscevano, ma il linguaggio astratto che usano per parlare dell'uomo in senso sempre piú universalistico, apparentemente inclusivo, è, spesso, sospetto.

In qualche altro caso può essere interpretato come un segno di onestà intellettuale.

Ad esempio, il saggio Bernard Le Bouyer de Fontenelle, scienziato e libero pensatore, all'inizio del Settecento invita chi abbia dubbi sulla possibilità di essere felice a effettuare un semplice esperimento mentale:

immaginiamo che, prima di farci venire al mondo, ci venga mostrata la dimora che ci è stata preparata e quel numero infinito di mali che devono essere distribuiti tra i suoi abitanti. Da quale terrore saremmo colti alla vista della spaventosa divisione alla quale dovremmo partecipare? E non reputeremo una prodigiosa fortuna (*bonheur*) cavarcela così a buon mercato, come appunto nelle modeste condizioni che, ora, ci appaiono insopportabili? Gli schiavi, quelli che non hanno di che vivere, quelli che vivono solo del sudore della propria fronte, quelli che si consumano in malattie croniche: ecco una gran parte del genere umano. A cosa è dovuto il fatto che non vi fossimo compresi anche noi? Impariamo quant'è pericoloso essere uomini

e contiamo tutti i mali (*malheurs*) da cui siamo indenni, grazie ai pericoli cui siamo sfuggiti¹.

Certamente non tutti hanno la franchezza di Madame du Châtelet che, nel suo garbato *Discours sur le bonheur* (*Discorso sulla felicità*), precisa qual è «*la classe*» per cui scrive:

il mio scopo non è scrivere per tutti i tipi di condizione e per tutti i tipi di persona; non tutti gli stati sociali sono suscettibili della stessa specie di felicità. Io scrivo soltanto per quelli che sono chiamati persone di mondo (*gens du monde*), cioè per quelli che sono nati con una buona sostanza a disposizione, più o meno brillante, più o meno opulenta, ma almeno tale che essi possano restare nel loro stato senza arrossirne, e non sono forse i più facili da rendere felici².

Mentre la marchesa scrive, la diversità delle condizioni sta portando al punto di rottura l'*ancien régime*, incapace di sanare l'abisso che divide i destini sociali. Nel 1774, quindici anni prima che inizi la Rivoluzione francese, può ancora scherzarsi su Diderot, prendendo in giro il ricco Helvétius (che ormai è morto da qualche anno e non può rispondergli a tono), per aver esaltato i piaceri legati a ciò che ci si può aspettare dal lavoro manuale, qualora sia moderato e non occupi più di sette o otto ore al giorno. Diderot, figlio di un artigiano, giunto a Parigi per migliorare la sua condizione e rincorrere sogni di gloria intellettuale, preferisce sottolineare le fatiche e i dolori, cui egli è sfuggito, di chi vive del proprio lavoro e, da autore teatrale parzialmente deluso, tenta interessanti paragoni, scrivendo così:

so molto bene che ogni condizione ha le sue disgrazie. Io leggevo a quindici anni, e rileggevo a trenta, in Orazio, che noi sentiamo bene solo le pene del nostro stato, e ridevo dell'avvocato che invidia la sorte dell'agricoltore, e dell'agricoltore che invidia la sorte del commerciante, e del commerciante che invidia la sorte del soldato, e del soldato che impreca e urla contro i pericoli del suo mestiere, la modestia della sua paga e la durezza del suo caporale o del suo capitano; con tutto ciò, io preferisco stare disteso pigramente nella mia poltrona, con le tende tirate, il berretto da notte calato sugli occhi, occupato a scomporre idee, piuttosto che a battere il cemento, per quanto io non faccia alcun paragone tra il rimprovero del sorvegliante e la satira del critico roseo di invidia e pieno di malafede. Certamente un fischio a teatro fa più male a un autore di quanto non facciano dieci colpi di bastone a un lavoratore manuale pigro o maldestro. Ma dopo otto giorni l'autore fischiato

¹ *Du Bonheur*, in *Entretiens sur la pluralité des mondes*, par Monsieur de Fontenelle, de l'Académie Française. Nouvelle édition augmentée par des pièces diverses, Michel Brunet, Paris 1724, pp. 401-2.

² MADAME DU CHÂTELET, *Discours sur le bonheur*, a cura di R. Mauzi, Les Belles Lettres, Paris 1961, p. 7.

non ci pensa piú, mentre il gesso pesa sempre ugualmente sulle spalle curve del muratore che lo porta nella sua cassa (*oiseau*)³.

Come dargli torto? Ma, direte voi, perché poi un filosofo moderno, per quanto spinto dalla nuova moda filantropica, avrebbe dovuto farsi carico delle umiliazioni dell'umanità quando parla di felicità? Infatti, è molto meglio quando i filosofi non se ne occupano e si limitano a fare quello che sanno, per formazione o inclinazione: sottolineare quello che a loro sembra interessante, proiettandolo poi, come in un gioco di società apprezzato da chi ha tempo a disposizione per coltivarlo, sull'umanità intera. Meglio così, perché quando la felicità diventa oggetto d'interesse di chi coltiva la filosofia ma si propone come politico o legislatore arrivano i paradossi, noti a tutti: coloni americani e proprietari di schiavi come Thomas Jefferson che dichiarano solennemente il diritto di tutti gli esseri umani creati da Dio a perseguire la propria felicità, salvo considerare irrisolvibile il problema dell'emancipazione dei neri, tra ideali illuministici, prevalenti interessi economici, pregiudizi razzisti e calcoli politici; rivoluzionari francesi, come Robespierre e non pochi altri, che, in nome della felicità pubblica, mentre discutono dell'opportunità di liberare gli schiavi delle colonie, fanno ghigliottinare le donne che osano rivendicare pari diritti tra i generi invece di assumere il ruolo di *citoyennes* mute e passive al servizio dei maschi (insomma, la solita vecchia storia).

Tra chi rimane nei ranghi del lavoro intellettuale, anche se forse sogna di avere udienza tra i potenti, resta intatto un retaggio condiviso: la volontà di indagare e misurare, entro il piú vasto raggio attingibile con l'esperienza, che cosa sia realmente e quanto difficile da raggiungere risulti quello che tutti gli uomini (accogliendo la formula universalistica con tutti i suoi limiti) chiamano «bene» e vogliono per sé. Alle origini del lungo e variegato percorso in cui si articola l'ininterrotta tradizione riconosciuta come pensiero occidentale sta un'idea forse nata insieme al nome di filosofia (*philia*, amore, e *sophia*, sapienza): che la felicità va cercata, insieme al sapere che permette di identificarla, perché la scelta dell'oggetto del desiderio, su cui di volta in volta le nostre azioni si indirizzeranno, non può essere lasciata al caso. «Ogni desiderio è desiderio di bene», sembra dicesse Socrate, guardando alle intenzioni di fondo di chi agisce e puntando alla correzione degli errori di strategia.

³ DENIS DIDEROT, *Réfutation d'Helvétius*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. XXIV, a cura di H. Dieckmann, J. Proust e J. Varloot, Hermann, Paris 2004, p. 717.

E sarebbe bello che, in circostanze comuni o difficili, l'impegno assunto dai filosofi con le parole ci mettesse in condizione di dire, come Leibniz di fronte alla prospettiva di fondare una *lingua characteristic universalis*: «*calculemus!*»

Criteri di selezione della raccolta.

Il libro intende presentare testi particolarmente significativi; testi famosi o poco noti, selezionati con criterio storico e corredati da introduzioni che ne illustrano il contesto, le premesse non dette, il valore di proposta intellettuale ed etica. L'obiettivo è mettere a disposizione una vasta gamma di ragionamenti e rappresentazioni che si propongono come strategie praticabili ed efficaci, almeno per quanto i loro autori si attendono di poter ottenere. Filo conduttore del lavoro è l'intenzione di far parlare direttamente i filosofi, con le loro certezze teoriche e i loro dubbi esistenziali, su come bisogna pensare la condizione dell'uomo felice per poterla raggiungere e possibilmente mantenere. Ciò significa anche situare nel tempo e nelle prospettive culturali d'epoca le loro proposte strategiche, che includono un modo di pensare gli esseri umani, gli uomini e le donne nella loro diversità e nelle loro reciproche relazioni, valutando entro quali limiti si colloca la possibilità di godere dell'esistenza.

In questo volume della raccolta, dedicato alle *Radici del discorso*, sono stati selezionati testi appartenenti ad autori fortemente rappresentativi del pensiero antico e medievale, che costituiscono in un certo senso le premesse di ogni discorso filosofico sulla felicità. Il dialogo tra Solone e Creso che apre la rassegna, trascritto come documento storico da Erodoto nel cuore del v secolo a.C., dà conto di un'elaborazione culturale stratificata e ormai giunta alla sintesi di una sentenza. Vi leggiamo una precisa consapevolezza dei limiti in cui si colloca la speranza di possedere il bene nel contesto incerto dell'esistenza umana. Proiettata su una scena piú antica e inconsueta (la corte di Creso, signora della Lidia, nella prima metà del vi secolo a.C.), la meditazione di Solone appare coerente con i motivi ispiratori dei grandi tragici, protagonisti della cultura ateniese nell'età periclea: l'ambiguità della fortuna, l'opacità del destino che incombe sulla fragilità dei disegni umani, il dolore inatteso e inevitabile. Ma questo testo testimonia anche l'esigen-

za di affiancare un calcolo oculato al lamento sulla catastrofe che attende ogni vita dietro l'angolo. Possiamo leggerci i termini di una sfida che i filosofi raccoglieranno, a partire da Socrate, non solo per misurare a cose fatte il tasso di infelicità riservato dalla sorte a individui e popoli, ma per pensare in anticipo e provvedere a cambiare in meglio le prospettive della vita.

Due testi a carico di Socrate illustrano l'immagine del filosofo trasmessa in termini diversi dai suoi principali testimoni e apologeti (Senofonte e Platone), concordi nel farne un'icona della felicità virtuosa, a dispetto dello *status* di vittima innocente, giusto perseguitato, che indurrebbe a contarlo tra gli infelici, secondo il calcolo di Solone. La divergenza sul tipo di virtù che avrebbe caratterizzato il prototipo del filosofo non incrina l'univocità del messaggio generale, che insiste nella prescrizione dell'autonomia (*autarkeia*) per chi vuole essere felice: un'idea che i maestri delle scuole filosofiche antiche avrebbero declinato in diversi modelli di «cura di sé», spingendo fino al paradosso la convinzione che, coltivando la propria virtù, un uomo possa rendersi padrone del proprio destino, realizzando quanto meno una forma di inattaccabilità alle forze esterne, se non riesce a costruire il mondo a sua misura.

Da questo punto di vista, il massimo delle ambizioni filosofiche è espresso da Platone, che al personaggio Socrate affida diversi compiti: testimoniare la purezza di un sogno di armonia interiore, da cui scaturiscono coerenza intellettuale e continuità di intenzione morale; esprimere la potenza costruttiva di un pensiero svincolato dai luoghi comuni e capace di agire sulla realtà in forza della teoria; usare le emozioni per comprendere la fragilità dell'esistenza e spingere il desiderio sui piani alti della sublimazione. I brani proposti mostrano la forza d'urto di questa ambizione, in aperto e deliberato conflitto con gli schemi culturali d'epoca, accuratamente ridefiniti per accentuare l'effetto di novità della figura di Socrate: felice per paradosso, contro ogni banale evidenza.

Possiamo immaginare che, mentre si formava all'interno dell'Accademia platonica, il giovane Aristotele abbia maturato il disegno di spegnere questi eccessi di filosofica *atopia*, consolidando nel contempo i risultati della ricerca sulla virtù propria dell'uomo, sul significato delle relazioni sociali e affettive, sul contributo che gli uomini e le cose possono dare alla realizzazione compiuta di un essere umano. Posto che, proprio in forza della virtù, un individuo rappresentativo delle prerogative del genere umano sia in grado di guadagnarsi, abilmente e meritatamente, la felicità; e prendendo in

debita considerazione le condizioni per sviluppare le potenzialità della natura propria dell'uomo, a partire da coloro che occupano nella scala sociale la posizione migliore per costituire un modello e un esempio. I brani proposti evidenziano punti focali dell'opera di sistemazione e rifondazione di un pensiero della felicità, quale sicuramente intendeva essere la filosofia di Aristotele, correggendo in modo mirato aspetti teorici e pratici di quella di Platone.

Il richiamo all'*eudaimonia*, parola emancipata dall'arcaico significato di «avere a propria guida un buon demone», ha intanto assunto con i filosofi un ruolo strategico, in stretta connessione con l'elaborazione del tema della virtù, che viene a coincidere con la capacità di scegliere bene, in ogni circostanza, la via che porta alla migliore realizzazione della propria felicità. L'eudaimonismo assume connotati diversi in ciascuna scuola di pensiero, mentre resta comune l'indicazione che la felicità sia il fine ultimo della vita umana. Ogni indirizzo ne declina, infatti, a modo suo, la definizione, insieme al percorso virtuoso per raggiungerla; e questa divergenza, appoggiandosi a modi diversi di concepire la vita, si esprime in prescrizioni normative sulla forma di *bios* migliore e più desiderabile, come se si trattasse di realizzare un'opera d'arte. La gamma delle possibilità, nell'ambito della filosofia ellenistica, si snoda tra due poli: una visione che valorizza l'autosufficienza della vita nella sua naturalità e affida al piacere il compito di indicare la via alla felicità più sicura e più stabile (prospettiva epicurea); una visione che punta sull'autosufficienza della virtù, disposta ad allontanare dalla vita ogni desiderio che incrina la capacità di dominio del soggetto su se stesso e sul suo campo di azione, riportando il mancato sapiente in balia della fortuna (prospettiva stoica).

L'indirizzo etico espresso dall'antica *Stoa* conquisterà e manterrà un lungo primato nei modelli formativi cari alle classi dirigenti, soprattutto grazie al filtro di Cicerone e di Seneca, che autorevolmente traducono i valori linguistici e culturali della tradizione greca, trasformandone anche l'intenzione e la praticabilità. L'enorme influenza di quest'opera di mediazione ci ha indotto a scegliere la sintesi innovativa di una lettera di Seneca a un florilegio di frammenti di Crisippo (a sua volta artefice di una sintesi di motivi appartenuti a diversi capiscuola). Abbiamo preferito invece dare rilievo alla forma originaria in cui si esprime il canone della felicità di Epicuro, che resta per secoli influente punto di riferimento di una tradizione alternativa tutt'altro che marginale,

benché oggetto di disprezzo accanito in buona parte della cultura filosofica antica e cristiana.

La discordanza in tema di felicità tra le scuole antiche, e anche tra singoli pensatori del medesimo indirizzo, offrirà ad Agostino di Ippona, il primo filosofo cristiano che si cimenta sull'argomento, la possibilità di tacciare in blocco di inconcludenza un sistema di ricerca che ignora Dio e le possibilità della beatitudine celeste, restando incapace di sottrarre l'uomo ai suoi mali, alla fragilità dell'esistenza e alla morte.

Ma, prima che si esaurisca la straordinaria e lunga fioritura che ha dato le basi al pensiero della felicità, la tradizione filosofica antica va a toccare limiti ulteriori nell'elaborazione di Sesto Empirico e di Plotino, pensatori estremi nel proporre ciascuno un unico e radicale punto di vista: una via di fuga dalla filosofia per Sesto, che usa le armi della dialettica discorsiva per denunciare la volontà di sapere come malattia del dogmatico, associata alla pratica di una disciplina innaturale e nemica del buon senso comune; un arroccamento sulla specificità della vita filosofica per Plotino, che divinizza l'attività teoretica come sola pratica in grado di liberare la dimensione spirituale pura dell'Io dalla pesantezza delle forme inferiori di vita, legate allo svolgersi nel tempo della vicenda esistenziale umana.

Il prestigio di Atene, città dei filosofi, vive ormai solo nella memoria del suo retaggio, persiste in figure e istituzioni del mondo romano, alimentando già, per molte vie, le forme nascenti del pensiero cristiano. La disciplina imposta dalle scuole di filosofia, come pratica di ricerca ragionata e virtuosa della felicità, sta però progressivamente cedendo il passo a una forma diversa di meditazione e lavoro su se stessi, che assume Dio come referente, misurando la pochezza e la contingenza dell'esperienza umana solo come lontana premessa della gioia che dovrà riguardare un'altra vita. Nel nuovo universo mentale, costruito in relazione alla fede, una problematica complessa si raccoglie ancora intorno al tema della felicità, cambiandone però, significativamente, anche il nome: non più il greco *eudaimonia*, ma neppure il latino *felicitas*, che rimanda a desideri terrestri di fecondità e prosperità materiale ed è usato molto di rado; piuttosto *beatitudo*, termine evocativo di uno stato perfetto, estraneo a desideri e a bisogni, pensato come pienezza e acquietamento oltre il dolore dell'esistenza.

Per rappresentare la novità del pensiero cristiano abbiamo selezionato tre testi che ci permettono di entrare in questioni molto

diverse da quelle precedentemente trattate in rapporto alla felicità: il dialogo con Dio, come interlocutore intimo e custode del sogno di un paradiso perduto, nelle *Confessioni* di Agostino; la difesa della felicità del filosofo, che dedica la sua vita alla ricerca di verità e ne gode con tutta l'intensità di un piacere puro, da parte di Boezio di Dacia, in un momento di grave difficoltà per i maestri delle Arti medievali; la conciliazione di terra e cielo nelle risposte che Tommaso d'Aquino fornisce, tra filosofia e teologia, a questioni sulla felicità.

Infine. Ogni riga di questo libro è stata discussa e condivisa dagli autori, che hanno scritto insieme le introduzioni generali dei due volumi. Per il resto, in questo volume Fulvia de Luise si è occupata dei capitoli 1-13, Giuseppe Farinetti dei capitoli 14 e 15.

Il libro è dedicato ai molti animali (umani e non) appartenenti alla nostra tribù. In particolare, ad Anna e Raffaele, Nucci e Mario che ci hanno lasciato, ad Anna-Katharina e all'ultimo arrivato, Samuele, che ascolta ogni rumore, descrive tutto quello che vede e ride felice quando ci fa gli scherzi o ascolta le campane, rendendo felici anche noi.