

FELICITÀ E POLITICA

Remo Bodei

Non vi sottoporro a una specie di *brain storming* (tempesta cerebrale) su questo problema del rapporto tra felicità e politica ma vorrei invitarvi a degli esercizi di perplessità, cioè a vedere il problema sia dal punto di vista teorico sia dal punto di vista di alcuni esempi o paradigmi storici.

Partirei dall'attualità, cioè dalla percezione diffusa, anche se non vi è alcuna dimostrazione, che è terminata una fase caratterizzata dalla fede nel potere salvifico della politica. Voglio dire che c'è stato un ciclo bicentenario, dalla rivoluzione francese alla fine dell'Unione sovietica (1991), in cui si è pensato che la storia avesse una logica interna, che fosse *vertebrata*, e che la politica, sintonizzandosi sul corso storico, sulla forza delle cose, permettesse di conseguire degli obiettivi anche a lunga scadenza in cui gli uomini avrebbero raggiunto finalmente la felicità (il regno della libertà, la società senza classi, il progresso). Questo modello, questa cultura della necessità per cui bisogna issarsi sulla cresta dell'onda e farsi spingere in avanti (guai a restare indietro!), ha come terapia l'idea che, secondo il proverbio latino, *volentes fata ducunt, nolentes trahunt*, sicché invece di farsi trascinare dalla forza delle cose bisogna cavalcare questa forza delle cose, abbreviare i periodi in cui si avrà necessariamente una fase di travaglio e giungere finalmente alla situazione in cui tutti potranno essere felici. Tale impostazione, che è tipica dell'etica rivoluzionaria dei giacobini illuministi ma non è soltanto legata a queste posizioni politiche, posticipava la felicità: per ora bisogna sacrificarsi, attraversare il deserto, le contraddizioni, compiere atti anche di violenza, perché poi alla fine si sarebbe avuto un mondo pacificato. Quindi è un'etica del sacrificio, che si manifesta attraverso il pathos delle generazioni future.

Questo pathos per le generazioni future è in questi ultimi tempi, direi in questi ultimi decenni, tramontato. Si dice che sono finite le ideologie, che sono morte le utopie, ed è il caso di aggiungere che, essendo l'uomo, oltre che un animale razionale, anche un animale desiderante, muoiono determinate ideologie, determinate utopie ma ne spuntano altre, forse più insidiose perché fingono di non esistere, sono mimetizzate sullo sfondo.

Se noi vogliamo ricostruire, oggi che questa idea relativa al potere salvifico della politica è scomparsa, com'è che invece è nata, dovremmo fare un balzo temporale

indietro e studiare la struttura di ciò che oggi sembra tramontato. Questa struttura risiede in una metamorfosi: noi siamo passati in età moderna, per semplificare da Tommaso Moro in poi, da una concezione che vedeva contrapposta l'utopia alla storia reale a una situazione, dalla fine del Settecento in poi fin quasi a oggi, in cui c'è stata un'ibridazione piuttosto strana tra storia e utopia. Cos'era infatti l'utopia del passato? L'utopia era soprattutto una *utopia geografica*, una società perfetta che si trova in qualche isola a cui si giunge fortunatamente, per un naufragio o perché si sbaglia rotta; una società perfetta che però è per definizione irrealizzabile. L'utopia serve come pietra di paragone con la realtà, serve per saggiare il nostro mondo rispetto a quello che sarebbe desiderabile. Quindi la perfezione dell'utopia è una perfezione messa di fronte alla realtà, che non si fonde mai con la realtà stessa.

A partire dal 1770, quando un autore che si chiama Louis Sébastien Mercier ha pubblicato un libro dal titolo *L'anno 2440*, l'utopia cambia segno e da utopia geografica, da dimostrazione di possibili laterali, marginali, diventa *ucronia*: la perfezione non è più posta in uno spazio, in un luogo non-luogo, ma è posta nel futuro. Questo spostare l'utopia dallo spazio al tempo e metterla nel futuro, e quindi mettere la felicità e la perfezione nel futuro, ha delle conseguenze enormi, non subito ma nei decenni successivi: vuol dire che l'utopia è finalmente raggiungibile e che la storia rappresenta lo spazio di raggiungimento dell'utopia stessa, la lunga marcia di avvicinamento, e che vi è appunto progresso. Ora il sorgere di queste ucronie, che si moltiplicheranno nel tempo fino ad arrivare ai moderni romanzi di fantascienza, nasce da una situazione che viene avvertita da molti alla metà del Settecento: è un periodo in cui per la prima volta finiscono le grandi epidemie di peste, la popolazione aumenta, lo sfruttamento dell'agricoltura attraverso i fisiocratici diventa più redditizio e si mettono a coltura certe cose, come ad esempio le patate, che prima erano semplicemente una pianta decorativa e che si riteneva velenosa, mentre ora si vede che in certe situazioni si può mangiare; è il periodo in cui Jenner scopre il vaccino contro il vaiolo, che non era soltanto una malattia che butterava la faccia ma era mortale; in cui assieme alla terra si conquista simbolicamente il cielo con le mongolfiere (1734) e con il parafulmine, che sottrae simbolicamente a Zeus della mitologia il suo potere. Condorcet, che oltre ad essere un grande filosofo era un cardine del cosiddetto partito fisiocratico e un grandissimo matematico, ha presentato per la prima volta la storia umana sotto il segno di un progresso al condizionale: se si verificheranno determinate condizioni, allora si potrà avere uno sviluppo dell'umanità verso il meglio. Ed è un modello, quello di Condorcet, che è basato sostanzialmente sul calcolo delle probabilità: il progresso non è affermato come un dogma ma ci sono delle precondizioni che per linee tratteggiate fanno presagire un determinato sviluppo in positivo.

Contemporaneamente all'opera di Mercier, sfasato di pochi anni (1762), c'è il testo di Rousseau [*Emilio*, n.d.r.] che contiene qualcosa che generalmente non si avverte, e cioè quell'espressione, che sembra da giardino d'infanzia, secondo cui l'uomo

esce buono dalle mani del Creatore o della natura ed è la società che lo corrompe. Sembra una frase completamente innocente: ma intanto noi ci meravigliamo che un cittadino di Ginevra, della Ginevra calvinista in cui c'è il male radicale, ci dica che invece l'uomo nasce buono. Ci meravigliamo ancora di più se guardiamo il sovvertimento di tutta la tradizione: il fatto che san Paolo sotto Nerone, e non è poco, dica che bisogna obbedire all'autorità, qualunque sia, nasce anche dall'idea che l'uomo naturale, come in Hobbes, come sarà poi in Freud dopo un periodo "buonista" che va dalla rivoluzione francese alla fine dell'Ottocento, è fondamentalmente malvagio e quindi l'autorità, il potere politico, serve a reprimere questa malvagità. Sarebbe interessante vedere il rapporto fra Hobbes e san Paolo: è pieno di immagini paoline Hobbes, la corsa in cui si arriva primi o ultimi... Dunque, Rousseau compie questa operazione sostanzialmente eversiva: se l'uomo è buono ed è la società che lo corrompe, per farlo diventare nuovamente buono bisogna distruggere le istituzioni cattive, la politica che rende l'uomo malvagio. Robespierre, Saint-Just, Marat sosterranno e metteranno in pratica, in questa grande rivoluzione francese del periodo giacobino che sarà il modello delle altre successive, tale idea di Rousseau, che bisogna cambiare la politica, ossia fare la rivoluzione, per rendere gli uomini felici. Saint-Just ha scritto molto sulla felicità, ma la felicità è quella appunto delle generazioni dei secoli venturi: noi dobbiamo sacrificarci. E riprendendo un'immagine che deriva da Cicerone, dal *Somnium Scipionis* che è poi una parte della *Repubblica*, anche Saint-Just, come Robespierre, si è immaginato nella Via Lattea un paradiso specifico per i politici: se molti politici e grandi capi rivoluzionari che daranno la felicità alle generazioni venture non possono avere la felicità in questa terra, l'avranno in un paradiso tutto per loro.

Da questo punto di vista dobbiamo anche riflettere per capire il nesso indiretto con la pedagogia: l'idea del bambino cattivo è tipica di tutta la tradizione, sia pagana che cristiana: Cicerone nel *De senectute* fa dire a Catone il Vecchio che non vorrebbe mai ritornare bambino, una cosa che noi, lettori di Proust, se ce ne dessero la possibilità, faremmo subito, anche se prendevamo delle botte da orbi, era una disciplina molto dura. Ma dice Catone: "Sono arrivato al traguardo della vita" (di nuovo la metafora della corsa), "perché dovrei ricominciare?" Tra parentesi, la metafora della corsa (san Paolo-Hobbes) ha senso perché in Hobbes la felicità è *ad fines semper ulteriores minime impedita progressio*, è un progredire a fini sempre più avanzati con il minimo di impedimento: è sempre questa metafora della corsa della vita, in cui si vince e si perde. Ecco, chi è arrivato, riprendendo il passo ciceroniano, alla fine della vita non ha voglia di ricominciare, di rivivere l'infanzia, perché l'infanzia è un periodo triste. Pensate che il cardinale di Bérulle, che era un contemporaneo di Cartesio, diceva che le prove più grandi di Cristo non sono l'Orto degli Ulivi o il Gòlgota, ma il fatto che ha dovuto essere bambino, ha dovuto attraversare questa fase tremenda in cui si è bambini, quindi merito al Signore che ha fatto anche questo sacrificio.

Tutte le rivoluzioni moderne dunque nascono con questa idea che è finito il perio-

do in cui la malvagità degli uomini esige una politica di repressione, in cui il potere politico è generalmente il fautore di oppressione e generatore di infelicità: la felicità viene messa all'ordine del giorno come compito della politica già nella Costituzione americana. Nella Costituzione francese la cosa non è esplicita ma certamente vi sono le due grandi virtù civiche, la ricerca dell'uguaglianza e quella della libertà. Non è vero che la fraternità nasce con la rivoluzione francese, la triade *liberté - égalité - fraternité* è del 1848. Il presupposto è che libertà e uguaglianza siano fattori di felicità.

Come cambia il rapporto tra l'utopia, la storia e la politica? Cambia nel senso che la storia non è più considerata, ora che dall'utopia si è passati all'ucronia, semplicemente come un racconto di eventi che sono articolati o attraverso la Provvidenza, secondo la tradizione religiosa, oppure acquistano senso, secondo la tradizione che va da Polibio a Machiavelli, attraverso il potere politico. Da Polibio a Machiavelli si ha l'idea che è lo Stato, l'intero, che unisce le storie locali, le convoglia in una storia universale di carattere quasi biologico: gli stati nascono, si sviluppano e poi muoiono, e la corruzione si può appena frenare. In questo periodo, successivo alla rivoluzione francese e che giunge quasi fino a noi, si ha un intreccio, un'ibridazione di politica e ucronia: la storia perde questo carattere per così dire estrinseco, di essere guidata semplicemente dalla Provvidenza (come diceva Lessing, "i numeri li scrivono gli uomini, però la somma dell'addizione la tira Dio"). Ora, anche per effetto di questi successi nel Settecento di cui ho parlato (la vittoria contro le malattie, la conquista del cielo), c'è l'idea che gli uomini hanno la loro storia e che questa storia ha una logica interna, e se la politica riesce a decifrare questa logica interna, questa specie di meccanica razionale del movimento storico, può dare la felicità ai cittadini. Questo concetto nasce quindi attribuendo alla politica e alla storia un *télos*, una direzione: regno della libertà nella tradizione liberale, società senza classi in quella marxista; ci sono utopie di tipo quasi ecologista nel romanticismo tedesco (armonia tra uomo e natura come *télos*); progresso illimitato. Tutte queste forme di finalità vengono inserite nel corso storico e si attribuisce alla logica della storia l'idea che va in quella direzione. Noi possiamo ritardarla, dare realizzazione, ma non possiamo abolirla. In sostanza, gli uomini non hanno la capacità di fare la storia, fanno e non fanno, come diceva Marx, è la storia che fa loro più di quanto loro facciano la storia. Qui vi è una storia dinamizzata dall'ucronia, dal fatto che ha una spina dorsale, il *télos* verso cui tende, e una utopia o ucronia che viene zavorrata dalla storia. Viene stabilito sostanzialmente un quadro complesso, di vincoli e possibilità: la storia diventa una sorta di mappa del tesoro che porta verso la felicità passando attraverso forche caudine, valichi stretti, un attraversamento del deserto che porta verso la terra promessa. Quando parlo di attraversamento del deserto non è un'immagine: è l'idea che le rivoluzioni moderne, come ha mostrato Michael Walzer, sono esemplate attraverso il modello di Mosè, che si ritrova alla fine anche nel *Principe* di Machiavelli (Mosè, Ciro e Romolo come grandi conduttori di stati). Mosè ha liberato gli ebrei dalla schiavitù egiziana, li ha portati attra-

verso il deserto e, ricordate, mentre lui saliva sul monte Sinai quelli si sono dati a ballare attorno al vitello d'oro ma anche a rimpiangere la schiavitù egiziana, in modo che quando Mosè è sceso dal monte Sinai (questo non ve lo ricordate, in genere si tace) fa ammazzare tremila persone, perché quando si ha una meta non si può guardare indietro. Una versione cruenta del mito di Orfeo e Euridice, che viene letta, dai rivoluzionari giacobini prima e poi dagli altri, come la necessità di raggiungere la terra promessa attraverso questa necessaria violenza che impedisce di rimpiangere la schiavitù. La felicità sta avanti: anche se noi non arriveremo, appunto come Mosè, alla terra promessa, anche se saranno i nostri nipoti a godere di questo, noi dobbiamo andare avanti. Oggi questo sacrificio per i posteri non si sente più, e vale quello che diceva Woody Allen: "Cosa hanno fatto i posteri per noi perché noi ci diamo da fare per loro?" Le rivoluzioni moderne sono legate a questo modello del transito attraverso il deserto verso la felicità, rappresentata dal raggiungimento della terra promessa. E la storia è un misto, un'ibridazione: si passa dal vecchio modello in cui l'utopia era irrealizzabile e l'istoria invece era un racconto di eventi in cui il senso e la direzione erano dati per intero, a una storia che è dinamizzata dall'utopia e a un'utopia che è zavorrata dai condizionamenti storici.

Cos'è accaduto fin qui? Non è vero che son finite le ideologie, non è vero che son finite le utopie, è vero invece che si è dissociato questo amalgama che c'era prima tra l'ucronia e la storia, di modo che noi siamo di nuovo davanti a due monconi che si sono prodotti: si è persa la fiducia che la storia abbia un senso, che proceda verso un certo *télos*, verso una promessa di felicità, siamo ormai convinti che sia difficile cogliere il senso globale degli eventi, che non siano più possibili filosofie della storia, e dunque da un lato è ritornata potentemente (guardiamo anche fuori dall'Europa) l'idea di una storia sacra, di una felicità che non sta in questo mondo ma sta in un altro. Non pensate ai soli integralismi: c'è stata ultimamente una modificazione nel modo di sentire di milioni di uomini che ha portato dall'aspettativa tutta interna alla storia a un mondo nuovo, diverso, da uno sguardo in avanti di nuovo allo sguardo verso l'alto: è questo un senso antimoderno. Se la modernità sembrava aver digerito le religioni, c'è stata non una sorta di rivincita ma di ritorno di una certa dimensione, abbiamo visto che l'idea di un'immanenza completa, di una secolarizzazione, non era preannunciabile. D'altro canto invece, soprattutto negli ultimi decenni, si è accentuata la ricerca di una felicità attraverso la soddisfazione dei desideri, di paradisi a prezzo stracciato, di comprare, di acquisire, di non lasciar perdere niente di tutto ciò che le occasioni della vita ci presentano. Finché le vecchie ideologie erano contrapposte, quando il mondo bipolare esisteva ancora, il regno della libertà contrapposto al regno della giustizia, al mondo libero, al mondo giusto che poi non erano liberi né giusti entrambi, c'è stato un tentativo di pensare in grande, di avere dei progetti di felicità collettiva: le grandi ideologie, le grandi utopie presentavano speranze collettive, sbagliavano in qualche modo ma erano veicoli di speranze collettive. Oggi, a me sembra, si è priva-

tizzata persino la speranza, si è chiamata un'OPA sulla felicità, che è soltanto o quasi esclusivamente di tipo privato: io faccio i miei piani di vita e cerco di realizzarli. Questo poi porta anche a delle forme di inflazione del desiderio di felicità, perché sono tanti i piccoli desideri da soddisfare. Il desiderio è per sua natura incerto, tecnicamente non è che una passione declinata al futuro: il desiderio è l'attesa di un bene venuto. I desideri non sono quindi diversi dalle altre passioni, esclusive come l'ira o vischiose come l'invidia o il desiderio di vendetta, sono però passioni declinate al futuro, e noi abbiamo visto negli ultimi centocinquanta anni, in Europa e nei confini di tutto il mondo, l'attraversamento di una soglia che prima era stata negata per lunghissimo tempo: il grande peccato dell'etica classica è la *pleonexía*, il desiderare smodato, e questo mette d'accordo non soltanto le filosofie dell'Occidente ma anche la saggezza dell'Oriente. Se guardate la *Regola celeste* di Lao Tze troverete le stesse considerazioni di uno stoico: "se vuoi essere ricco, sii povero di desideri". Invece noi oggi abbiamo attraversato la soglia dei desideri, quello che da peccato è diventato il motore senza moralismi dell'economia: consumare. Consumare non soltanto merci ma anche vita: c'è un consumo di vita. Badate che c'è un vero studio di tipo etimologico sul verbo consumare, che ha una doppia radice: *cum-sumere*, "prendere scegliendo" e *cum-sumare*, "accorpare, mettere una cosa sopra l'altra". Non è che il consumo in se stesso possa essere un male: è che il desiderio di felicità ormai si proietta spesso più sulle cose che non sulle persone. Anche qua, cercando di raschiare possibili moralismi, uno potrebbe dire che in fondo non c'è niente di nuovo, gli uomini hanno sempre desiderato; però talvolta è che noi proviamo quello che diceva Kant, "date all'uomo tutto ciò che desidera e sentirà che tutto non è niente", perché il desiderio è infinito. Abbiamo una aspirazione e nel momento in cui viene soddisfatta abbiamo un senso di delusione, ci sentiamo quasi truffati nel momento in cui si è raggiunto lo scopo. Questa è l'inflazione dei desideri.

Tocqueville, in quello stesso periodo della metà dell'Ottocento in cui comincia questo nostro modo di consumare, nel II libro della *Democrazia in America* (1840) aveva notato una diversità profonda tra l'Europa e gli Stati Uniti, la giovane democrazia americana: l'Europa malgrado le sue rivoluzioni era rimasta nel costume e nel sentire una società aristocratica, con un minimo di mobilità verticale (nel senso dei sociologi: chi nasce in una posizione sociale bassa difficilmente ascende a una più alta). Mentre in Europa era difficile per chi stava in basso immaginarsi persino di salire in alto, negli Stati Uniti, dove l'uguaglianza era un credo politico, nasceva il sentimento dell'invidia democratica: se siamo tutti uguali, perché quell'altro è più ricco, perché è più potente, cosa ha più di me per valere di più? Qui c'è un'analisi molto bella di Tocqueville: una società in cui tutte le mete della vita sembrano aperte, in cui uno può diventare Presidente degli Stati Uniti venendo dal nulla, può diventare ricco come hanno fatto i Vanderbilt o altri, è una società che promette tanto, vi sono tante promesse di felicità ma purtroppo la vita è triste e pochi le realizzano. Il grande proble-

ma della democrazia e della politica è la gestione delle frustrazioni: un'idea secondo me geniale, perché vede la politica come una sorta di tutoraggio. Tocqueville esagera, ma gli americani hanno un dispotismo mite, vengono trattati dal potere politico come bambini perché il potere politico assicura loro una sorta di copernicanesimo morale, ciascuno è trasformato in un sole con tanti pianetini, che sono gli altri, che girano attorno, ognuno è un sole completo, fa centro su se stesso; e dunque è l'epoca degli individualismi, della felicità individuale, che non sempre è egoismo. L'individualismo è non preoccuparsi degli antenati così come non ci si preoccupa dei posteri, vivere nell'ambito della propria vita biologica il meglio possibile, arraffando quello che capita, le soddisfazioni, il comfort del Tocqueville, e diventando degli uccelli impagliati, che si mettono dentro tutte queste soddisfazioni e quindi hanno una grande paura della morte. Dove c'è questa mobilità, almeno sulla carta, per cui tutti possono raggiungere le massime posizioni, tutti pensano di avere diritto a questo. Per allentare un po' la tensione narrativa, vi dirò che l'Europa è come un cartello stradale che c'è a Wall Street: il centro della finanza mondiale è una stradina molto stretta, per cui c'è un cartello "Don't you think of parking here", "non ci pensare nemmeno a parcheggiare qui". In Europa c'è come un cartello: non ci pensare nemmeno a raggiungere mete di felicità che passano attraverso una ascesa nella catena sociale; negli Stati Uniti c'è questo permesso, ma se uno non riesce abbiamo le forme di frustrazione.

A questo punto cominciamo a domandarci: la felicità è necessariamente compito della politica? La politica deve renderci felici? Oggi si potrebbe dire in maniera più realistica che l'unica felicità che dà la politica è quella di esercitare il potere. C'è un proverbio siciliano che non nomino in cui il comandare è meglio di tante altre cose. È questa la felicità che la politica dà? Probabilmente sì, per chi la esercita in prima persona. Ma noi chiediamo alla politica anche un altro tipo di felicità, cioè la felicità dello stare insieme, della vita sociale, del partecipare alla res publica, come viene idealizzata nel periodo di Pericle ad Atene, nella repubblica romana o nella Firenze del Rinascimento, ammesso che queste immagini siano vere. Allora proviamo a vedere, attraverso analogie che riguardano la fase nostra proiettata nel passato, come ci sia stato un allontanamento della politica anche nel passato; cioè andiamo a ritrovare nei classici degli spunti per pensare la nostra situazione.

Vi propongo brevemente tre modelli classici: il modello epicureo, quello stoico e quello di Agostino.

Epicuro, *Gnomologio Vaticano* 58: "Bisogna liberarsi dal carcere degli affari e della politica"; oppure Diogene Laerzio 119, "Il saggio non partecipa alla vita politica". Un grande epicureo, Lucrezio, all'inizio del II libro del *De rerum natura*, dice: "Suave, mari magno turbantibus aequora ventis, / e terra magnum alterius spectare laborem", "è dolce stando in posizione sicura vedere col mare in tempesta il naufragio degli altri", non perché ci faccia piacere che gli altri naufraghino, ma perché noi siamo al sicuro. È bello vedere dai *serena templa sapientiae* gli uomini che si affanna-

no, che combattono in battaglia ma stando al sicuro. Dunque c'è un completo isolamento dalla vita politica: la politica non dà felicità, la vera felicità si raggiunge in piccole cerchie di amici, contentandosi di quelle gioie semplici che sono la conversazione, il mangiare un buon cacio con fave, ma lontani dalla vita politica. Naturalmente vi do concetti liofilizzati, non sto a spiegare cose che sapete anche voi (quali sono le posizioni degli epicurei, quali quelle degli stoici). Sono modelli non legati al periodo ellenistico e romano, vanno avanti fino al Seicento inoltrato e oltre.

Negli stoici, ad esempio Seneca e Marco Aurelio, la politica c'è, a differenza degli epicurei; ma la politica fatta per dovere, non per piacere. La felicità che uno può raggiungere è quella della *epimeleia heautou* o della cura di sé, come ha mostrato recentemente, sedici anni fa, Foucault: ripasmare se stessi come una statua. Visto che la politica, la polis, la civitas non sono più in grado non solo di dare felicità ma anche di modellare me stesso in base alle leggi, visto che le leggi non vengono osservate e il mondo politico è pieno di violenza, allora bisogna fare di se stessi un'opera d'arte. Diceva Seneca e lo ripete Foucault: vi preoccupate tanto, che so io, della forma delle vostre scarpe, oppure (dice Foucault) del design di una lampada e non vi preoccupate di voi stessi, di plasmare voi stessi, di autodisciplinarvi, perché soltanto attraverso questa autodisciplina, questa scultura ci può essere felicità. Quindi felicità nel presente, in maniera non punitiva. Si pensi all'altro libro di Foucault, *L'uso dei piaceri*: io non condanno i piaceri, è la gestione oculata del piacere che deve essere posta al centro della mia ricerca di felicità. La politica continuerà con le sue forme di violenza, bisogna impegnarsi per Foucault in politica attraverso la difesa dei diritti dei carcerati, dei malati di mente; bisogna occuparsi di politica ma partendo da una analisi microfisica del potere, dal basso, cioè non partire dalle istituzioni ma partire da quei luoghi come la scuola, il carcere, l'ospedale in cui si costruisce l'infelicità umana. Quindi l'impegno politico è una diminuzione del tasso di infelicità mentre la *cura sui* è l'iniziativa di tipo individuale per sviluppare la ricerca di felicità. Quindi vi è un doppio regime: la politica diminuisce il tasso di infelicità, la cura di sé dà la felicità ma non nella dimensione politica bensì nella dimensione privata.

Terza pillola liofilizzata: Agostino (vi ho messo un libro in bibliografia non perché dobbiate leggerlo ma per darvi un alibi per parlarne in maniera così oltraggiosamente schematica). Agostino è all'origine, dal punto di vista sia politico attraverso la *Città di Dio* che individuale attraverso le *Confessioni*, di un rapporto che segnerà tutto il Medioevo per quanto riguarda la relazione felicità-politica. Per Agostino la politica perde quella nobiltà che aveva in Cicerone, e c'è una polemica molto dura con Cicerone. Non dimenticate che Cicerone, come mostra Hannah Arendt anche di recente, considerava la *vita activa*, cioè la politica, superiore alla vita contemplativa, se la prendeva coi *graeculi* che invece sostituiscono la vita politica con la vita del cittadino privato, dell'"idiota". Per Agostino la politica non è più questo *inter homines esse*. Il partecipare alla res publica, la politica, dà piacere, nel mondo classico, almeno

per Cicerone, perché res non è una cosa ma la causa di ciò che ci sta a cuore; quindi partecipare alla cosa pubblica, produrre leggi, compiere questa attività che sembra invisibile ma che modifica il mondo dà piacere e dà felicità a chi è impegnato, una felicità che non è individuale ma è collettiva, io produco qualche cosa. Per Agostino la politica è diventata *cupido dominandi*, è una cupidigia di dominio; la politica e lo stato sono associazioni per delinquere. Il IV libro del *De civitate Dei* inizia così: *remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*, "se si toglie la giustizia" (e nel suo tempo la giustizia negli stati e nell'impero romano non c'è più) "che cosa sono i regni se non associazioni per delinquere?" E c'è una svalutazione ulteriore dello stato: lo stato nasce dal fratricidio. Caino è considerato nella Bibbia il primo fondatore di città: Caino fonda la città e nello stesso tempo ammazza suo fratello. La politica nasce dal fratricidio, la politica è legata essenzialmente alla violenza. Allora cosa deve fare il cristiano, la *civitas Dei peregrinans*, cioè questo paradossale stato (civitas) di apolidi, stato di cittadini che rifiutano la cittadinanza, che hanno la cittadinanza di Dio già in questo mondo, e che sono in marcia dalla storia, dal tempo verso l'eternità, in cui la Chiesa rappresenta come l'arca di Noè e il traghetto verso Dio? Il cristiano deve *uti*, deve sfruttare, utilizzare la politica ma nella politica non troverà felicità. L'idea della politica come servizio ha una delle sue radici in Agostino: io queste cose le devo fare perché devo minimizzare in certo modo i danni ma la vera felicità sta in un altro mondo. L'importanza di Agostino è che, diversamente dagli stoici e diversamente da molte tradizioni anche moderne, in lui non c'è una demonizzazione delle passioni o della felicità: le passioni sono tutte buone, soltanto sono indirizzate male, noi ci appassioniamo per cose che non danno sufficiente gioia. L'idea di Agostino è che la felicità celeste, quella che si trova nel Paradiso cristiano, questa felicità che nasce dal ritrovarsi fra amici, parenti, ricongiungimento familiare per così dire, è modificata da una certa immagine di Dio che in parte prende anche dalla Chiesa d'Oriente (S. Basilio, Gregorio Nazianzeno): la felicità di Dio non è una misura finita, il Paradiso non è come ci si immagina scherzosamente un luogo in cui si canta, si loda il Signore e poi ci si annoia perché si è già raggiunta la meta. Dio è come una fontana che eroga continuamente una ulteriore felicità: la felicità ultraterrena è la felicità di compiere dei movimenti sempre maggiori, *minime impedita progressio* verso il soddisfacimento. William Blake, che queste cose le conosceva bene, diceva che c'è una felicità simile al pozzo, che contiene, e un'altra che è simile alla fontana, che "overflow", che getta: c'è un'eccedenza, una felicità come eccedenza.

Comunque è chiaro che in questi tre modelli che vi ho presentato non c'è più una felicità che nasce dalla politica, dalla lotta politica in senso stretto.

Oggi questa prospettiva agostiniana, dovendo parlare per grandi linee, o una prospettiva di carattere eminentemente ultraterreno, c'è, come abbiamo visto, ma è contrastata da un'altra per cui, siccome la vita è breve e irripetibile, bisogna essere felici, ogni istante è la porta che conduce alla felicità. C'è una discesa della grande felicità,

che si sarebbe avuta in un altro mondo, in questo mondo, una felicità fatta di frammenti. È molto bello se voi rileggete con questi occhi lo Hegel dell' *Estetica*, vedere quando Hegel, parlando della prosa del mondo, dice che i giovani del suo tempo, quelli irrequieti della generazione romantica, volevano ritagliarsi una fetta di cielo in terra, però, siccome questo tentativo era fatto attraverso l'immaginazione ed erano tutti "tistici dello spirito", non si volevano sporcare le mani (diceva lui), allora succedeva che naufragavano contro i duri scogli della realtà. Hegel elabora un modello non di felicità ("la felicità" dice "nella storia è una pagina bianca"), ma un modello di *Befriedigung*, che traduce lo spinoziano *acquiescentia*, cioè una soddisfazione, un mettersi il cuore in pace, una gioia che nasce dal sapere come è il mondo e quali sono i suoi limiti. Hegel dunque presenta un modello che è quello anche di Cervantes: stare sopra le righe della realtà come Don Chisciotte è sbagliato, voler forzare la realtà attraverso l'immaginazione, ma simmetricamente sbagliata è anche la posizione di Sancio Panza, accettare il mondo come è, diminuire la soglia dei propri desideri. L'ideale sarebbe appunto passare in mezzo tra queste due figure, attraverso il mondo e la durezza della realtà e, senza ritagliarsi una fetta di cielo, raggiungere questo minimo di *Befriedigung*. Una cosa dovete notare: i grandi pensatori politici, Aristotele, Spinoza, Hegel, non pongono la politica come il massimo delle aspirazioni umane. Per Aristotele, al di sopra della politica c'è la contemplazione: come dice nell' *Etica Nicomachea*, al di sopra del mondo umano ci sono gli splendidi astri, io posso contemplare ciò che è come è (libro VI dell' *Etica Nicomachea*), mentre la politica riguarda il futuro, il possibile, la *praxis* e quindi considera ciò che potrebbe essere diversamente da ciò che è. Nel *De partibus animalium* 665 e dintorni Aristotele fa un paragone molto curioso, che noi purtroppo possiamo vedere la bellezza che non muta come una bella donna di passaggio, solo fugacemente, mentre invece un governo può incentrarsi tutto su quello; dobbiamo guardare anche le cose che ci fanno schifo, gli animali (voi sapete che spaccava i pesci, andava al mercato per vedere come erano fatti). Quindi in Aristotele c'è l'idea che la vera conoscenza, l'acquiescentia, la contemplazione non riguardano esclusivamente l'eterno, anche se questo è privilegiato, ma riguardano anche la comprensione di questo mondo sublunare, che si deve conoscere. Dunque in Aristotele sopra la politica c'è qualcosa, c'è la teorizzazione. E per Spinoza, se guardate il libro V dell' *Etica*, sopra la vita politica, che per lui è quella della città libera modello Amsterdam, anche nella migliore repubblica c'è la saggezza. Così in Hegel, ovviamente, al di sopra della politica e della storia c'è lo spirito assoluto, che non dovete pensare che sia semplicemente un pinnacolo gotico, una fuga dalla realtà come spesso si è pensato, perché non ci si distacca dal mondo della storia e della politica: semplicemente la *Befriedigung*, l'acquiescentia è l'essere presso di sé dello spirito. Di fronte alla vita storica e ai suoi tormenti, allo stato, l'unica soddisfazione è immergersi nel fiume della politica, venirne fuori e trovare quel poco di comprensione e di senso del mondo che ci danno la pienezza. Ora noi appunto siamo inconsciamente, credo,

gentiliani, ed è stato Gentile l'unico grande filosofo del Novecento, anche se questa è una teoria che non è mai stata praticata altrove ma era condivisa anche da marxisti, a pensare che la politica, lo stato è tutto, che "l'individuo ha come socius la collettività". È una forma di agostinismo politico in questo senso, che Agostino diceva che Dio è "interior intimo meo", è dentro di me più di quanto io sia dentro di me; per Gentile, e lo dice in alcune lettere al suo maestro, lo stato, si può dire, è più dentro di me di quanto io sia dentro di me, quindi lo stato non è una cosa esteriore ma è la mia dimensione, senza la quale io non sarei. È in Gentile che c'è questa idea più tragica, se si prende l'ultimo scritto *Genesi e struttura della società* (1943), scritto dal 25 luglio all'8 settembre: Gentile mostra sostanzialmente come gli uomini non devono cercare tanto la felicità, soprattutto la felicità legata all'individuo, che non deve restare attaccato "come la patella allo scoglio", ma devono cercare una felicità comune. Si potrebbe dire che l'ultima opera novecentesca in cui si esprime l'idea di una felicità politica, in cui la politica è totalità, tutto è dentro la politica, è quella di Gentile.

Oggi noi invece ci rendiamo conto in maniera più o meno oscura che è difficile che la politica dia la felicità, ma che è difficile allo stesso tempo che la vita privata dia la felicità. Perché ci sono delle ingiunzioni paradossali: il "sii felice" è altrettanto inseguebile del "sii spontaneo". La felicità o è un dono non cercato oppure quando io mi riprometto programmaticamente di cercare la felicità divento un burocrate della mia felicità e generalmente mi annoio o fallisco. Quindi il problema gentiliano di una felicità collettiva oggi, con la privatizzazione di cui parlavo del futuro, è diventato un problema di gestione della felicità che passa attraverso un piccolo cabotaggio, è un pilota automatico [...]. È interessante in questa privatizzazione del futuro che vi sia una ricerca della felicità o dell'impegno che spesso passa oltre la politica e la aggira: io penso personalmente che sia una cosa grave. Fate questo calcolo: in Italia, nella terra di Machiavelli, si pensa che ci siano dai quattro ai sette milioni di volontari: la maggior parte di questi volontari agiscono al di fuori della politica, così come è un dato di fatto che fra i giovani c'è una spoliticizzazione quasi completa rispetto alle generazioni degli adulti. Ora, se il futuro è stato privatizzato, se la felicità è diventata un bene rifugio come un investimento bancario, un fondo, se è legata a fenomeni analoghi all'indice Dow-Jones in Borsa, ebbene la domanda che dobbiamo porci, e su cui dobbiamo trovare risposte possibilmente insieme, è se è possibile oggi una felicità che possa ricollegarsi alla dimensione pubblica. Io penso che dovremmo rinunciare all'idea che la politica dia immediatamente quella felicità a cui eravamo abituati (o erano abituati gli altri) prima di portarci verso società perfette in cui i conflitti si smussano, si aboliranno e gli uomini finalmente ritroveranno se stessi. Ormai possiamo chiedere altro alla politica, dobbiamo impegnarci a chiedere altro. Alla politica bisogna chiedere, se non felicità, una vita meno carica d'angoscia e di ingiustizia, meno carica di rassegnazione, alla politica bisogna chiedere la possibilità di avere questo colpo d'ala che la riporti, attraverso le vicissitudini che ha subito, verso una impresa

collettiva, perché essere felici da soli è come danzare in un lazzaretto o sulla tolda del Titanic [...], perché la felicità solitaria sa di muffa se non viene ossigenata e non viene aerata da una dimensione pubblica. Quindi per quanto difficile sia questa impresa, io direi come diceva Max Weber al politico di fronte alle sue difficoltà ne *La politica come professione*: “il mondo è duro e difficile, non importa, continuiamo”.

Trascrizione di Rosanna Ansani. La pubblicazione del testo, non rivisto, è stata autorizzata dall'Autore.