

**LIBERA UNIVERSITÀ DEL COUNSELING**

**Scuola Transteorica di Counseling Relazionale**

**PREVENIRE È POSSIBILE**

**TESI DI DIPLOMA IN COUNSELING RELAZIONALE**

**DISCORSI BREVI**

**DISCUSSIONI SUI GRANDI TEMI DEL COUNSELING FILOSOFICO**

**Relatore: Candidato :**

**Prof. Vincenzo Masini Roberto Federico**

**ANNO ACCADEMICO 2014 – 2015**

**CROTONE 28 GIUGNO 2015**

Sommario

[PREFAZIONE 2](#_Toc422248226)

[CAPITOLO I 6](#_Toc422248227)

[LA MORALE COMINCIA DOVE NOI SIAMO LIBERI 6](#_Toc422248228)

[Il copione dell’avaro 6](#_Toc422248229)

[CAPITOLO II 14](#_Toc422248230)

[L’OPEROSA SOLIDARIETA’ NEL DIFENDERE GLI INTERESSI DELL’ALTRO 14](#_Toc422248231)

[Il copione del ruminante 14](#_Toc422248232)

[CAPITOLO III 22](#_Toc422248233)

[IL PANICO MORALIZZANTE DEL PIACERE 22](#_Toc422248234)

[Il copione dello sballone 22](#_Toc422248235)

[CAPITOLO IV 31](#_Toc422248236)

[TRE DIVERSI MODI DI AMARE 31](#_Toc422248237)

[Il copione dell’adesivo 31](#_Toc422248238)

[CAPITOLO V 38](#_Toc422248239)

[FILOSOFARE E’ IMPARARE A MORIRE 38](#_Toc422248240)

[Il copione dell’apatico 38](#_Toc422248241)

[CAPITOLO VI 46](#_Toc422248242)

[LA DECISIONE DI AGIRE COMPORTA UNA NOTEVOLE DOSE DI CORAGGIO 46](#_Toc422248243)

[Il copione dell’invisibile 46](#_Toc422248244)

[CAPITOLO VII 57](#_Toc422248245)

[OGNI PERSONA E’UNA SCELTA ASSOLUTA 57](#_Toc422248246)

[Il copione del delirante 57](#_Toc422248247)

[CONCLUSIONI 63](#_Toc422248248)

[BIBLIOGRAFIA 69](#_Toc422248249)

[PREFAZlONE : 69](#_Toc422248250)

[Capitolo 1 70](#_Toc422248251)

[Capitolo 2 72](#_Toc422248252)

[Capitolo 3 73](#_Toc422248253)

[Capitolo 4 74](#_Toc422248254)

[Capitolo 5 75](#_Toc422248255)

[Capitolo 6 76](#_Toc422248256)

[Capitolo 7 77](#_Toc422248257)

[Conclusioni 78](#_Toc422248258)

# PREFAZIONE

«Affrettiamoci a rendere popolare la filosofia!» (Dìderot)

«Filosofia: la dottrina e l'esercizio della saggezza (non semplice scienza)”(Kant)

Filosofare è pensare in prima persona; ma nessuno vi riesce efficacemente se non appoggiandosi prima al pensiero degli altri, e specialmente a quello dei grandi filosofi del passato. La filosofia non è soltanto un'avventura; è anche un lavoro, non privo di sforzi, di letture, di strumenti. I primi passi sono spesso ostici e più d'uno ne è scoraggiato. E’ ciò che mi ha spinto, in questi ultimi anni, a pensare ad essa come uno dei possibili strumenti a disposizione del counselor nella relazione d’aiuto. La modestia del proposito è quella dell’ iniziazione, diciamo di una porta d'accesso, tra cento altre possibili, alla filosofia. Ma di una iniziazione che lascia al counselor la cura di andare egli stesso alla ricerca delle opere, come presto o tardi bisogna pur fare, e di formarsi, se vuole, la propria antologia ...

Venticinque secoli di filosofia rappresentano un tesoro inesauribile. Se questo può far venire voglia a qualcuno di andarlo a vedere più da vicino, se può aiutarlo a trovarvi piacere e lumi, allora non perda tempo. Quanto ai clienti che potrei avere come counselor, pensavo inizialmente agli adolescenti, prima di scoprire, che potrei andare molto al di là. Di questa idea iniziale è rimasto tuttavia qualcosa: la scelta di certi esempi, un certo punto di vista, un certo tono, a volte l'insistenza su questo o su quell'aspetto... Così si spiega anche l'uso del tu, che mi si è imposto -forse perché pensavo agli adolescenti (ne ho avuti pochi assegnatimi da Carmela Mantegna)... Tutti elementi che, rivedendo l'insieme del lavoro, non ho creduto di dover correggere. Non c'è età per filosofare; ma gli adolescenti, più degli adulti, hanno bisogno che li si accompagni. Che cos'è la filosofia? Ho cercato molto spesso di spiegarmelo. La filosofia non è una scienza, e nemmeno una conoscenza; non un sapere in più: è una riflessione sui saperi disponibili. E’ per questo che non si può imparare la filosofia, diceva Kant: si può solo imparare a filosofare. In che modo? Filosofando in prima persona: interrogandoci sul nostro pensiero, sul pensiero degli altri, sul mondo, sulla società, su ciò che l'esperienza ci insegna, su ciò che essa ci lascia ignorare... Incontrare lungo la strada le opere di questo o quel filosofo professionista, ecco cosa ci si deve augurare. Si penserà meglio, più intensamente, più a fondo. Si andrà più lontano e più velocemente. Questo autore, inoltre, aggiungeva Kant, «deve essere considerato non come un modello di giudizio, ma semplicemente come un'occasione per esprimere noi stessi un giudizio su di lui, perfino contro di lui». Nessuno può filosofare al nostro posto. Che la filosofia abbia i suoi specialisti, i suoi professionisti, i suoi insegnanti, va da sé. Ma essa non è in primo luogo una materia specialistica, né un mestiere, né una disciplina universitaria: è una dimensione costitutiva dell'esistenza umana.

Dal momento che siamo dotati sia di vita sia di ragione, si pone per tutti, inevitabilmente, il problema di combinare fra loro queste due facoltà. E certo si può ragionare senza filosofare (per esempio nelle scienze), vivere senza filosofare (per esempio nella stupidità o nella passione). Ma non si può affatto, senza filosofare, pensare la propria vita e vivere il proprio pensiero: poiché questo è la filosofia stessa. La biologia non dirà mai a un biologo come si deve vivere, né se si deve, e nemmeno se ci si debba occupare di biologia. Le scienze umane non diranno mai che valore ha l'umanità, né che valore hanno esse stesse. Per questo è necessario filosofare: perché è necessario riflettere su ciò che sappiamo, su ciò che viviamo, su ciò che vogliamo, e perché non c'è sapere che basti per questo o che ci dispensi dal farlo. L’arte? La religione? La politica? Sono grandi cose, ma anch'esse devono essere interrogate.

Ora, non appena le si interroga, o ci si interroga su di esse un po' più a fondo, se ne esce almeno in parte: si fa già un passo nella filosofia. Che essa debba a sua volta essere interrogata, nessun filosofo lo contesterà. Ma interrogare la filosofia non significa uscirne, significa entrarvi. Per quale via? Ho seguito qui la sola che io conosca davvero, quella della filosofia occidentale. Ciò non vuol dire che non ve ne siano altre. Filosofare è vivere con la ragione, che è universale. Come potrebbe la filosofia essere riservata a qualcuno, chiunque esso sia? E noto che vi sono, in particolare in Oriente, altre tradizioni speculative e spirituali. Ma non si può parlare di tutto, e sarebbe ridicolo da parte mia pretendere di presentare pensieri orientali che conosco, perlopiù, solo di seconda mano. Non credo affatto che la filosofia sia esclusivamente greca e occidentale. Ma sono evidentemente convinto, come tutti, che vi sia, in Occidente e a partire dai Greci, un'immensa tradizione filosofica, che è la nostra. Ed è verso di essa, in essa, che vorrei guidare il counselor nella sua formazione. L'ambizione di queste presentazioni, data la brevità del discorso, è già smisuratamente vasta. Ciò dovrebbe scusarne l'incompletezza, che fa parte della loro definizione.Vivere con la ragione, dicevo. Questo indica una direzione, che è quella della filosofia, ma non può esaurirne il contenuto. La filosofia è l’interrogarsi radicale, è ricerca della verità globale o ultima (e non, come nelle scienze, di questa o quella verità particolare), creazione e utilizzo dei concetti (benché lo si faccia anche in altre discipline), riflessivita’ (ritorno su di sé della mente o della ragione: pensiero del pensiero), meditazione sulla propria storia e su quella dell'umanità, ricerca della maggior coerenza possibile (è l'arte della ragione, se vogliamo, ma che sfocerebbe in un'arte del vivere), costruzione di sistemi, talvolta, elaborazione, sempre, di tesi, argomenti, teorie.

Ma essa è anche, e forse soprattutto, critica delle illusioni, dei pregiudizi, delle ideologie. Ogni filosofia è una lotta. La sua arma? La ragione. I suoi nemici? La stupidità, il fanatismo, l'oscurantismo - o la filosofia degli altri. I suoi alleati? Le scienze. I suoi oggetti? Il tutto, con dentro l'uomo. oppure l'uomo, ma nel tutto. Il suo fine? La saggezza: la felicità, ma nella verità. C'è molta carne al fuoco, come si suol dire, e tanto meglio: i filosofi hanno buon appetito! In pratica, gli oggetti della filosofia sono innumerevoli: niente di ciò che sia umano o vero le è estraneo. Ciò non significa che siano tutti di uguale importanza. Kant, in un famoso passo della sua Logica, riassumeva il campo della filosofia in quattro domande: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è dato sperare? Che cos'è l'uomo? «Le prime tre domande fanno riferimento all'ultima» osservava. Ma tutte e quattro, aggiungerei, sfociano in una quinta, che è forse, filosoficamente e umanamente, la domanda principale: Come vivere? Non appena si cerca di rispondere in modo intelligente a questa domanda, si fa filosofia. E dal momento che non si può evitare di porsela, bisogna concluderne che ci si sottrae alla filosofia solo con la stupidità o l'oscurantismo. E necessario fare filosofia? Non appena ci si pone la domanda, in ogni caso non appena si cerca di rispondervi seriamente, la si fa già. Ciò non significa che la filosofia si riduca al proprio interrogarsi, ancor meno alla propria autogiustificazione. Perché si fa filosofia, poco o tanto, bene o male, anche quando ci si interroga (in modo razionale e radicale insieme) sul mondo, sull'umanità, sulla felicità, sulla giustizia, sulla libertà, sulla morte, su Dio, sulla conoscenza... E chi potrebbe rinunciarvi? L’essere umano è un animale filosofante: non può rinunciare alla filosofia se non rinunciando a una parte della sua ,umanità. E’ dunque necessario filosofare: pensare tanto lontano quanto si può e più lontano di quanto non si sappia. A quale scopo? Una vita più umana, più lucida, più serena, più ragionevole, più felice, più libera. .. Questo è ciò che chiamiamo tradizionalmente saggezza, che sarebbe una felicità senza illusioni né menzogne. La si può ora raggiungere? Forse rnai completamente. Ma ciò non impedisce di tendervi, né di avvicinarvisi. «La filosofia è per l'uomo - scrive Kant - uno sforzo verso la saggezza, che rimane sempre incompiuto». Una ragione di più per dedicarvisi senza indugiare. Si tratta di pensare meglio, per vivere meglio. La filosofia è questo lavoro; la saggezza, questo riposo. Che cos'è la filosofia? Le risposte sono tanto numerose quanti sono i filosofi, o poco ci manca. Ciò non impedisce tuttavia che esse concordino o convergano sull’essenziale. La risposta di Epicuro: “La filosofia è un’attività che, per mezzo di discorsi e ragionamenti, ci procura la vita felice”. Questo significa definire la filosofia attraverso il suo maggior successo (la saggezza, la beatitudine), ed è meglio, benché il successo non sia mai totale, che rinchiuderla nei suoi fallimenti. La felicità è la meta; la filosofia la strada.

# CAPITOLO I

## LA MORALE COMINCIA DOVE NOI SIAMO LIBERI

### Il copione dell’avaro

Diceva John Stuart Mill :«É meglio essere un essere umano insoddisfatto che un porco soddisfatto; meglio essere Socrate insoddisfatto che un imbecille soddisfatto. E se l'imbecille o il porco sono di diverso avviso, è perché conoscono solo unlato del problema: il loro. L’altra parte, al confronto, conosce entrambi i lati».

Sulla morale ci si sbaglia. Non esiste per punire, reprimere, condannare. Per questo ci sono tribunali, poliziotti, prigioni e in questo non c'è chi veda una morale. Socrate è morto in prigione, e tuttavia è più libero dei suoi giudici. Forse è lì che comincia la filosofia. E’ lì che, per ognuno, comincia e sempre ricomincia la morale: dove nessuna punizione è possibile, dove nessuna repressione è efficace, dove nessuna condanna, in ogni caso esterna, è necessaria. La morale comincia dove noi siamo liberi: essa stessa è questa medesima libertà, quando giudica e comanda se stessa, Vorresti tanto rubare quel disco o quell'abito al negozio… Ma un vigile ti osserva, o magari c'èun sistema di sorveglianza elettronica, o forse hai semplicemente paura di essere preso, punito, condannato.. . Questa non è onestà, è calcolo; non è morale, è precauzione. La paura del castigo è il contrario della virtù, o non è altro che la virtù della prudenza.

Immagina, invece, di possedere quell'anello a cui si riferisce Platone, il famoso *anello di Gige,* che ti renda invisibile a piacere ... E’ un anello magico, trovato per caso da un pastore. Basta girare il castone dell'anello verso l'interno del palmo per diventare completamente invisibile, verso l'esterno per tornare visibile... Gige, che prima passava per onest'uomo, non seppe resistere alle tentazioni alle quali questo anello lo sottoponeva: approfittò dei poteri magici per entrare a palazzo, sedurre la regina, assassinare il re, prendere lui stesso il potere ed esercitarlo a suo esclusivo beneficio ... Chi racconta la storia, nella *Repubblica,* ne conclude che il buono e il cattivo, o presunti tali, non si distinguono che per la prudenza o l'ipocrisia, in altre parole per la diversa importanza che attribuiscono allo sguardo altrui, o per l'abilità più o meno grande di nascondersi ... Se l'uno e l'altro possedessero l'anello di Gige, più niente li distinguerebbe: «tenderebbero entrambi allo stesso scopo». Ciò equivale a insinuare che la morale è solo un'illusione, una menzogna, una paura travestita da virtù. Basterebbe potersi rendere invisibili per far scomparire ogni proibizione e far sì che non rimanga altro, per ognuno, che per seguire il proprio egoistico piacere o interesse.

E’ vero questo? Platone è sicuramente convinto del contrario. Ma nessuno è tenuto ad essere platonico ... La sola risposta valida, per quel che ti riguarda, è in te. Immagina (è un esperimento mentale) di possedere questo anello. Cosa faresti? Cosa non faresti? Continueresti, per esempio, a rispettare la proprietà degli altri, la loro intimità, i loro segreti, la loro libertà, la loro dignità, la loro vita? Nessuno può rispondere al tuo posto: questa domanda riguarda solo te, ma ti riguarda per intero. Tutto ciò che non fai ma che ti autorizzeresti a fare, se fossi invisibile, dipende più dalla prudenza o dall 'ipocrisia che dalla morale. Alcontrario, ciò che, anche da invisibile, continueresti a importi o a proibirti, e non per interesse ma per dovere, questo solo è rigorosamente morale. La tua anima ha la sua pietra di paragone. La tua morale ha la sua pietra di paragone, dove tu giudichi te stesso. La tua morale? Ciò che esigi da te, non in funzione dello sguardo altrui o di questa o quella minaccia esterna, ma in nome di una certa concezione del bene e del male, di ciò che si deve e di ciò che è proibito, di ciò che è ammissibile e di ciò che è inammissibile, infine dell'umanità e di te stesso. In concreto: l'insieme delle regole alle quali ti sottometteresti, *anche se fossi invisibile o invincibile.*

È molto? È poco? Sta a te decidere. Se nessuno potesse vederti o fermarti, accetteresti per esempio di far condannare un innocente, tradire un amico, seviziare un bambino col pretesto di educarlo e correggerlo, farti giustizia da solo, violentare, torturare, fare pettegolezzi alle spalle delle persone? La risposta dipende solo da te; tu dipendi, moralmente, solo dalla tua risposta. Non hai l'anello? Questo non ti dispensa dal riflettere, dal giudicare, dall'agire. Se c'è una differenza che non sia solo apparente tra una carogna e un uomo onesto, è che lo sguardo degli altri non è tutto, la prudenza non è tutto. Tale è la scommessa della morale, la sua solitudine ultima: ogni morale è relazione con gli altri, ma resta pur sempre una questione tra sé e sé. Agire moralmente significa prendere in considerazione gli interessi dell'altro, certo, ma «all'insaputa degli dèì e degli uomini», come dice Platone, in altre parole senza possibili ricompense o punizioni e senza avere bisogno per questo di qualche altro sguardo oltre al proprio. Una scommessa? Mi esprimo male, perché la risposta, ancora una volta, dipende solo da te. Non è una scommessa, è una scelta. Tu solo sai cosa devi fare, e nessuno può decidere al posto tuo. Solitudine e grandezza della morale: tu non vali che per il bene che fai e per il male che ti vieti, senza altro beneficio che la soddisfazione -anche qualora nessun altro ne sappia mai nulla -di fare bene. ,

E’ lo spirito di Spinoza: “Fare bene e stare allegri». E lo spirito *tout court.* Come essere allegri senza stimarsi almeno un po'? E come stimarsi senza governarsi, senza dominarsi, senza vincersi? Tocca a te entrare in gioco, ma non è un gioco, né tantomeno uno spettacolo. E la tua stessa vita: tu *sei,* qui e ora, ciò che *fai.* Inutile, moralmente, sognare di essere qualcun altro. Si può sperare nella ricchezza, nella salute, nella bontà, nella felicità ... E’ assurdo sperare nella virtù. Essere una carogna o una persona per bene, sta a te sceglierlo, a te solo: tu *vali,* esattamente, quanto *vuoi.*

Che cos'è la morale? È l'insieme di ciò che un individuo impone o vieta a se stesso, non tanto per aumentare la propria felicità o il proprio benessere, il che sarebbe solo egoismo, ma per tener conto degli interessi e dei diritti *dell'altro,* per non essere una carogna ma rimanere fedele a una certa idea di umanità, e di sé. La morale risponde alla domanda *'Che cosa devo fare?':* è l'insieme dei miei doveri, in altre parole degli imperativi che riconosco legittimi quand'anche mi capiti, come a tutti capita, di violarli. E la legge che io impongo a me stesso, o che dovrei impormi, indipendentemente dallo sguardo altrui e da qualunque sanzione o ricompensa che posso aspettarmi.

*'Che cosa devo fare?'* e non *'Che cosa devono fare gli altri?'.* Questo è ciò che distingue la morale dal moralismo. «La morale -diceva Alain -non è mai per il vicino»: colui che si occupa dei doveri del vicino non è morale, ma moralizzatore. C'è tipologia più spregevole? C'è discorso più vano? La morale è legittima solo alla prima persona. Dire a qualcuno: 'Devi essere generoso', non è dar prova di generosità. Dirgli: 'Devi essere coraggioso', non è dar prova di coraggio. La morale vale solo per sé; i doveri valgono solo per sé. Per gli altri, bastano la misericordia e il diritto. Del resto, chi può conoscere le intenzioni, le scusanti o i meriti degli altri? Nessuno può essere giudicato moralmente se non da Dio, posto che esista, o da se stesso, e questo rende sufficiente un'esistenza. Sei stato egoista? Sei stato vile? Ti sei approfittato della debolezza dell'altro, del suo sconforto, del suo candore? Hai mentito, rubato, violentato? Tu lo sai bene, e questo sapere fra te e te è ciò che chiamiamo coscienza, il solo giudice, in ogni caso il solo che sia moralmente importante. Un processo? Una multa? Una pena da scontare in prigione? Questa è solo la giustizia degli uomini: nient'altro che diritto e polizia. Quante carogne in libertà? Quanta brava gente in prigione? Puoi essere in regola con la società, ed è senz'altro necessario. Ma ciò non ti dispensa dall'essere in regola con te stesso, con la tua coscienza, ed è questa in verità la sola regola.

Ci sono allora tante morali quanti sono gli individui? No. E tutto qui il paradosso della morale: essa vale solo alla prima persona ma universalmente, in altre parole vale per ogni essere umano (poiché ogni essere umano è un 'io'). Perlomeno è così che noi la viviamo. Sappiamo bene che, in pratica, ci sono morali differenti, che dipendono dall'educazione che si è ricevuta, dalla società o dall'epoca nella quale si vive, dagli ambienti che si frequentano, dalla cultura in cui ci si riconosce ... Non c'è una morale assoluta, o nessuno vi ha accesso in modo assoluto. Ma quando mi vieto la crudeltà, il razzismo, l’omofobia anche se contrasta con la morale cristiana, il furto, o l'omicidio, so anche che non è solo una questione di preferenza, in base ai gusti. E’ prima di tutto una condizione di sopravvivenza e dignità per la società, per ogni società, in altre parole per l'umanità o la civiltà.

Se tutti fossero intolleranti nei confronti di chi è diverso, ognuno dovrebbe vivere solo con quelli che hanno le proprie convinzioni politiche,la propria religione,i propri usi e costumi evitando qualsiasi contaminazione col mondo esterno (che è proprio il modo di vivere di chi ha il copione dell’avaro).

Se tutti rubassero, la vita in società diventerebbe impossibile o miserevole: non ci sarebbero più proprietà, benessere per nessuno, non ci sarebbe più niente da rubare ...

Se tutti si facessero giustizia da soli anziché delegare la giustizia allo stato, sarebbe l'umanità o la civiltà ad andare incontro alla sua rovina: esisterebbero solo violenza e paura, e saremmo tutti vittime degli assassini che noi tutti " saremmo...

Sono solo ipotesi, ma esse ci pongono al cuore della morale. Vuoi sapere se questa o quell'azione è buona o da condannare? Chiediti cosa accadrebbe se tutti si comportassero come te. Da bambino spintonai con la cartella una mia compagna di scuola e il padre mi alzo per i capelli strappandomeli e spintonandomi a mia volta. Era un brusco ruminante. Alcuni giorni dopo venne a chiedermi se volevo fare la pace con sua figlia. Allora, nella mia ingenuità di bambino accettai, oggi rifiuterei. “ Immagina – scriverei preventivamente su un pizzino che poi gli porgerei nel momento in cui mi rivolgesse la parola - *a fortiori,* che tutti aggrediscano, percuotano i bambini per correggere le loro marachelle. Come potresti volere un'umanità simile? Come potresti volerla per i tuoi figli? Chi segue la logica dell’occhio per occhio e dente per dente, soprattutto con un bambino, anziché rivolgersi a suoi genitori che lo puniscano, si dimostra ancora peggiore.” Occorre dunque vietare a te stesso ciò che condanneresti negli altri, o meglio rinunciare ad approvarti secondo l'universale, cioè secondo la mente e la ragione. Questo è il punto decisivo: si tratta di sottomettersi *personalmente* a una legge che ci sembra valere, o che deve valere, *per tutti.*

Questo è il senso della famosa formulazione kantiana dell'imperativo categorico, nella *Fondazione della metafisica dei costumi:* «Agisci unicamente secondo la massima che fa sì che tu possa volere allo stesso tempo che divenga una legge universale». Questo è agire secondo l'umanità, piuttosto che secondo il 'caro piccolo io', e obbedire alla ragione piuttosto che alle proprie inclinazioni o ai propri interessi. Un'azione è buona solo se il principio al quale si sottomette (la sua 'massima') può valere, di diritto, per tutti: agire moralmente significa agire in modo tale che si possa desiderare, senza contraddizione, che ogni individuo si sottometta ai tuoi stessi principi. Ciò si avvicina allo spirito dei Vangeli, o allo spirito dell'umanità (troviamo formulazioni equivalenti nelle altre religioni), la cui «massima sublime» è così enunciata da Rousseau: «Fai agli altri ciò che vuoi sia fatto a te». Si avvicina anche, più modestamente, più lucidamente, allo spirito della compassione, di cui sempre Rousseau esprime la formula, «molto meno perfetta, ma forse più utile della precedente: *fà il tuo bene con il minor male possibile per gli altri».* Ciò significa vivere almeno in parte secondo l'altro, o meglio secondo se stessi, ma in quanto esseri giudicanti e pensanti. «Tutto solo -diceva Alain -universalmente ... » Si tratta della morale stessa.

Occorre un fondamento per legittimare questa morale? Non è necessario, né per forza possibile. Un bambino annega. Ti serve un fondamento per salvarlo? Un tiranno massacra, opprime, tortura ... Ti serve un fondamento per combatterlo? Un fondamento sarebbe una verità incontestabile che garantirebbe il valore dei nostri valori: questo ci permetterebbe di dimostrare, anche a chi non li condivide, che noi abbiamo ragione e lui ha torto. Ma per far questo bisognerebbe in primo luogo fondare la ragione, ed è proprio ciò che non possiamo fare. Che dimostrazione è senza un principio preliminare a sua volta da dimostrare? E ancora quale fondamento, trattandosi di valori, non presupporrebbe la morale stessa che pretende di fondare? All'individuo che metta l'egoismo al di sopra della generosità, la menzogna al di sopra della sincerità, la violenza o la crudeltà al di sopra della dolcezza o della compassione, come dimostreremo che ha torto, e che importanza avrebbe questo per lui? A chi pensa solo a se stesso,come l’avaro, cosa importa del pensiero e delle argomentazioni filosofiche? A chi non vive che per sé, cosa importa dell'universale? Chi non esita a profanare la libertà dell'altro (la libertà di dissenso, di culto , di avere le proprie opinioni politiche) perché è convinto che ci sia uno standard di vita universale,che devono seguire tutti e si stupisce quando si trova davanti alla diversità, e prende le distanze da essa perché teme di venirne contaminato e di dover cambiare i suoi schemi di pensiero, o teme di venire emarginato dagli altri se frequenta chi è diverso allo stesso modo in cui egli emargina chi è diverso; chi profana la dignità dell'altro, la sua vita, perché dovrebbe rispettare il principio di non contraddizione? E perché per combatterlo sarebbe necessario in primo luogo avere i mezzi per confutarlo? L'orrore non si confuta. Il male non si confuta. Contro la violenza, la crudeltà, la barbarie, abbiamo bisogno di coraggio e di difese a nostra volta più che di un fondamento. “Difenditi da chi si difende.” recita un vecchio adagio. E, nei confronti di noi stessi,abbiamo bisogno di esigenza e fedeltà. Si tratta di non essere indegni dì ciò che l'umanità ha fatto di sé e di noi. Perché per far questo dovremmo aver bisogno di un fondamento o di una garanzia? Come sarebbe possibile? La volontà è sufficiente, e vale di più.

«La morale -scriveva Alain -consiste nel sapere di essere spirito e, per questa ragione, di essere assolutamente obbligato; perché *noblesse* oblige. Nella morale non c'è nient'altro che il sentimento della dignità». La morale consiste nel rispettare l'umanità in se stessi e nell'altro. Ciò non si dà senza rifiuto. Non si dà senza sforzi. Non si dà senza lotte. Si tratta di rifiutare la parte di te che non pensa, o che pensa solo a te. Si tratta di rifiutare, o in ogni caso di dominare, la tua violenza, il tuo egoismo, la tua bassezza. Di volerti uomo, o donna, e degno di esserlo.” Quando ero alle scuole medie un’insegnante col copione dell’avaro si stupì del mio ipogonadismo notando il mio tono di voce ancora acerbo e troppo acuto per un ragazzo e lo fece notare a mia madre lasciando intendere che avrei potuto apparire troppo effeminato. Mia madre si infastidì e disse che questo non significava niente ( e in effetti era così, era un semplice ritardo di crescita) e che comunque la libertà di un individuo è anche quella di scegliere della propria sessualità, della quale non deve rendere conto a nessuno. Quando l’insegnante replicò che questo contrasta con la morale cristiana, mia madre fece notare ( non convincendola) che il credente che rispettasse la morale biblica solo nella speranza del paradiso, o per il timore dell'inferno, non sarebbe virtuoso: sarebbe solo egoista e prudente. Chi fa il bene solo per la propria salvezza o rispetta rigide prescrizioni religiose solo per la propria salvezza, spiega pressappoco Kant, non fa il bene, e non è salvato. Questo significa che un'azione è buona moralmente solo a condizione che la si compia, come dice ancora Kant, «senza aspettarsi niente per questo».«Se Dio non esiste, dice un personaggio di Dostoevskij ,tutto è permesso». Ma no, perché, credente o non credente, tu non permetti tutto: *tutto,* compreso il peggio, non sarebbe degno di te! Qui è dove si entra, moralmente, nella modernità, in altre parole nella laicità (nel senso buono del termine: nel senso in cui un credente può essere laico quanto un ateo). È lo spirito dei Lumi. È lo spirito di Bayle, Voltaire, Kant. Non è la religione a fondare la morale; è la morale, piuttosto, che fonda o giustifica la religione. Non è perché Dio esiste che devo agire bene; è perché devo agire bene che posso aver bisogno -non per essere virtuoso, ma per sfuggire alla disperazione -di credere in Dio. Non è perché Dio mi ordina qualcosa che quella cosa è bene; è perché un comandamento è moralmente buono che posso ritenere che venga da Dio. Così la morale non vieta di credere, e anch'essa conduce, secondo Kant, alla religione. Ma non dipende da essa e non potrebbe ridurvisi. Anche qualora Dio non esistesse, anche qualora non ci fosse nulla dopo la morte, questo non ti dispenserebbe dal fare il tuo dovere, in altre parole dall'agire umanamente. «Non c'è niente di così bello e legittimo -scriveva Montaigne -quanto far bene l'uomo, e come si deve». Il solo dovere è di essere umano (nel senso in cui l'umanità non è solo una specie animale, ma una conquista della civiltà), la sola virtù è di essere umano, e nessuno può esserlo al tuo posto. Ciò non sostituisce la felicità, ed è la ragione per cui la morale non è tutto. Non sostituisce l'amore, ed è la ragione per cui la morale non è l'essenziale. Ma nessuna felicità dispensa dalla morale; nessun amore è sufficiente a garantirla, (anche se l’amore è uno degli altri temi su cui chi ha il copione dell’avaro deve lavorare) : questo significa che la morale è pur sempre necessaria. Sarà essa a permettere all’ avaro, essendo liberamente se stesso (piuttosto che rimanere prigioniero dei suoi istinti e delle sue paure!), di vivere liberamente con gli altri. La morale è questa esigenza universale, o in ogni caso universalizzabile, che è affidata *personalmente.*  É facendo bene l'uomo, o la donna, che si aiuta l'umanità a farsi. Ed è necessario: essa ha bisogno di te come tu hai bisogno di lei

# 

# CAPITOLO II

## L’OPEROSA SOLIDARIETA’ NEL DIFENDERE GLI INTERESSI DELL’ALTRO

### Il copione del ruminante

“È necessario pensare alla politica; se non ci pensiamo abbastanza saremo crudelmente puniti”(Alain)

L'uomo è un animale socievole: non può vivere né prosperare se non in mezzo ai suoi simili.

Ma è anche un animale egoista. La sua «insocievole socievolezza», come dice Kant, fa sì che egli non possa né fare a meno degli altri né rinunciare, per loro, all'appagamento dei propri desideri.

Per questo abbiamo bisogno della politica. Perché i conflitti d'interesse si regolino in un modo che non sia ilricorso alla violenza. Perché le nostre forze si sommino anziché porsi. Per sfuggire alla guerra, alla paura, alla barbarie.

Per questo abbiamo bisogno di uno Stato. Non perché gli uomini sono buoni o giusti, ma perché non lo sono. Non perché sono solidali, ma perché abbiano, magari, una possibilità di diventarlo. Non «per natura», malgrado Aristotele, ma per cultura, per storia, ed è questa la politica stessa: la storia nell'atto di farsi, disfarsi, rifarsi, continuare, la storia al presente, la nostra, l'unica. Come si fa a non interessarsi alla politica? Bisognerebbe non interessarsi a niente, poiché tutto ne dipende.In quanto affetto da un disturbo evitante di personalità, mi sono imposto il dovere di interessarmene, poiché ho vissuto in passato alcuni momenti di totale estraneazione col mondo esterno ( e per certi versi continuo ancora ad averne ). Che cos'è la politica? È la gestione non bellicosa dei conflitti, delle alleanze e dei rapporti di forza -non solo tra individui (come si può vedere nella famiglia o in un gruppo qualsiasi), ma a livello di tutta una società. E dunque l'arte di vivere insieme in uno stesso Stato o in una stessa città con persone che non abbiamo scelto, verso le quali non proviamo alcun sentimento particolare e che, a ben guardare, sono dei rivali tanto quanto se non più che degli alleati. Ciò presuppone un potere comune e una lotta per il potere. Presuppone un governo e un avvicendarsi di governi. Dei conflitti, ma regolati, dei compromessi, ma provvisori, e infine un accordo sul modo di risolvere i disaccordi. Altrimenti non ci sarebbe che violenza, ed è questa la prima cosa che la politica, per esistere, deve impedire. Essa comincia dove finisce la guerra.

Bisogna sapere chi comanda e chi obbedisce, chi *detta legge,* come si suol dire, ed è quello che chiamiamo il sovrano. L’ avaro è ben chiaro su questo punto. Può essere un re o un tiranno (in una monarchia assoluta), può essere il popolo (in una democrazia), questo o quel gruppo di individui (una classe sociale, un partito, una élite vera o presunta: una aristocrazia) Può essere, e spesso è, un particolare miscuglio di questi tre tipi di regime o governo.

Fatto sta che non ci sarebbe politica senza tale potere, che è il più grande di tutti, almeno su questa terra, e il garante di tutti gli altri. Perché «il potere è ovunque», come dice Foucault, o meglio i poteri sono innumerevoli; ma possono coesistere solo sotto l'autorità riconosciuta o imposta del più potente tra di essi. Molteplicità dei poteri, unicità del sovrano o dello Stato: tutta la politica si gioca qui ed è questo il motivo per cui ce n'è bisogno. Ci sottometteremmo al primo bruto arrivato? Al primo capetto? Certo che no! Sappiamo bene che è necessario un potere, o più d'uno, sappiamo bene che è necessario obbedire. Ma non a chiunque, non a qualunque costo. Vogliamo obbedire liberamente: vogliamo che il potere al quale ci sottomettiamo, anziché abolire il nostro, lo rafforzi o lo difenda. Non lo otteniamo mai completamente. Non ci rinunciamo mai del tutto. Per questo facciamo politica. Per questo continueremo a farla. Per essere più liberi. Per essere più felici. Per essere più forti. Non separatamente o gli uni contro gli altri, ma «tutti insieme», anzi allo stesso tempo insieme e opposti, perché è necessario, perché altrimenti non avremmo bisogno di politica.

La politica presuppone il disaccordo, il conflitto, la contraddizione,l’impegno per difendere i propri diritti,la rabbia del ruminante. Quando tutti sono d'accordo (per esempio nel dire che la salute è meglio della malattia o che la felicità è preferibile all'infelicità ...), non c'è politica. Ma quando ognuno resta in disparte(come l’alunno invisibile a scuola) o si occupa solo dei suoi piccoli affari(come l’alunno avaro), nemmeno allora c'è politica. La politica ci riunisce, ma opponendoci: essa ci oppone sul miglior modo di riunirci! E’ una cosa che non avrà mai fine. Ci si sbaglia ad annunciare la fine della politica: sarebbe la fine dell'umanità, della libertà, della storia, che al contrario possono continuare, e devono farlo, solo una volta accettato e risolto il conflitto. La politica è sempre ricominciata. È una lotta, e la sola pace possibile. E’il contrario della guerra, ripetiamolo, e questo basta a dire la sua grandezza. É il contrario dello stato di natura, e questo basta a dire la sua necessità. Chi vorrebbe vivere completamente solo? Io lo faccio perché sono un “evitante” ma non me ne giovo. Chi vorrebbe vivere contro tutti gli altri? Lo stato di natura, mostra Hobbes, è «la guerra di tutti contro tutti»: la vita degli uomini è allora «solitaria, bisognosa, dolorosa, quasi animale, e breve».E’ meglio un potere comune, una legge comune, uno Stato: è meglio la politica!

Come vivere insieme, e a quale scopo? Questi sono i due problemi che è necessario risolvere, e subito (poiché abbiamo il diritto di cambiare opinione, campo, maggioranza ... ) riproporre. A ognuno il compito di riflettervi; a tutti di dibatterne.

Che cos'è la politica? E’ la vita comune e conflittuale, sotto il dominio dello Stato e per il suo controllo: è l'arte di prendere, custodire e usare il potere. E anche l'arte di condividerlo; ma perché, in verità, non c'è altro modo di prenderlo. Sbaglieremmo a vedere nella politica solo un'attività subalterna o spregevole. E senz'altro vero il contrario: il ruminante che ha la carica emotiva per occuparsi concretamente della vita comune, del destino comune, dei conflitti comuni, svolge un compito essenziale per ogni essere umano, dal quale nessuno potrebbe astenervisi. Non si lascia il campo libero ai razzisti, ai fascisti, ai demagoghi. Non si lascia che dei burocrati decidano al posto mio. Non si lascia che dei tecnocrati o dei carrieristi ci impongano una società a loro somiglianza. Con quale diritto, allora, lamentarmi di ciò che non va? Come non essere complice del mediocre o del peggio, se non faccio niente per impedirlo? L'inattività non è una scusa. L'incompetenza non è una scusa. “L’alieno è un uomo affetto dal disturbo evitante di personalità” dice il professor Antonio Semerari nel suo manuale sui disturbi comportamentali e poiché chi ha il copione dell’invisibile non evoluto come me tende ad esserne affetto e si aliena dal mondo esterno, spesso si disinteressa di politica. Non fare politica però significa rinunciare a una parte del mio potere cosa sempre pericolosa ma anche a una parte delle mie responsabilità, e questo è sempre da condannare. L'apoliticità è allo stesso tempo un errore e una colpa: significa andare contro i propri interessi e contro i propri doveri.

Ma si sbaglierebbe anche a voler ridurre la politica alla morale, come se non avesse a che fare nient'altro che con il bene, la virtù, il disinteresse. Anche stavolta, è vero il contrario. Se regnasse la morale, non ci sarebbe bisogno di polizia, di leggi, di tribunali, di eserciti: non ci sarebbe bisogno dello Stato né dunque della politica! Mia madre, che è anche lei un’invisibile, lasciò una borsa incustodita nella classe dove insegnava e al suo ritorno si accorse che mancava del denaro. Fece rapporto al preside e da questi fu rimproverata additandola come ingenua per avere lasciato soldi incustoditi. E mia madre gli rispose “ E l’onestà dove la mettiamo?” come se desse per scontato che a questo mondo tutti siano onesti. Proprio il contrario dell’avaro che da per scontato che non è il senso collettivo dell’ onestà a dover prevalere ma è ingenuo il singolo individuo se non si sa difendere. Contare sulla morale per vincere la miseria o l'esclusione o la disonestà significa evidentemente raccontarsi delle storie. Contare sull'umanitarismo in sostituzione della politica estera, sulla carità in sostituzione della politica sociale, e persino sull'antirazzismo in sostituzione della politica dell'immigrazione, significa evidentemente raccontarsi delle storie. Non certo perché l'umanitarismo, la carità o l'antirazzismo non siano moralmente necessari; ma in quanto non potrebbero essere politicamente sufficienti (se lo fossero, non si avrebbe più bisogno di politica) né potrebbero risolvere da soli un problema sociale qualsiasi. La morale non ha frontiere, la politica sì; la morale non ha patria, la politica sì. Né l'una né l'altra, questo va da sé, potrebbero riconoscere alla nozione di razza la minima pertinenza: il colore della pelle non fa né l'umanità né la cittadinanza. Ma la morale non ha a che fare nemmeno con gli interessi dell’ Italia, dell'Europa o degli europei... La morale non conosce altro che gli individui: la morale non conosce che l'umanità. Mentre, al contrario, ogni politica italiana o europea, che sia di destra o di sinistra, non esiste se non per difendere un popolo o dei popoli particolari -non certo contro l'umanità, il che sarebbe immorale e suicida, ma comunque in modo prioritario, cosa che la morale non potrebbe né imporre né vietare assolutamente.

Potremmo trovare preferibile che basti la morale degli invisibili, che basti l'umanità dei deliranti: potremmo trovare preferibile non aver bisogno della politica. Ma questo significherebbe ingannarci sulla storia e mentire a noi stessi.

La politica non è il contrario dell'egoismo (com'è invece la morale), ma è la sua espressione collettiva e conflittuale: si tratta di essere egoisti insieme, poiché tale è la nostra sorte, e il più efficacemente possibile. Come? Organizzando delle convergenze di interessi, e questo è ciò che chiamiamo solidarietà (a differenza della generosità, che presuppone invece il disinteresse).

Questa differenza è spesso misconosciuta; ragione di più per insistervi. Il ruminante e l’avaro, le due dimensioni incentrate sul controllo, comprendono che essere solidali significa difendere gli interessi dell'altro, certo, ma perché essi sono -direttamente o indirettamente -anche i propri. Quando il ruminante agisce per gli altri, agisce anche per se: perché abbiamo gli stessi nemici o gli stessi interessi, perché siamo esposti agli stessi pericoli o agli stessi attacchi. Così nel sindacalismo, nell'assicurazione o nel fisco. Chi si considererebbe generoso perché è ben assicurato, perché iscritto a un sindacato o perché paga le tasse? Questo perché la generosità è un'altra cosa: la generosità di cui sono capaci quasi tutti i copioni eccetto l’avaro (e forse anche l’apatico?) è difendere gli interessi dell'altro, ma non perché sono anche i miei; è difenderli anche quando non li condivido -non perché vi trovo il mio guadagno, ma perché lui vi trova il suo. Agendo per lui, non agisco per me: non è escluso che ci perda qualcosa, anzi è quanto accade più di frequente. Come conservare ciò che si dona? Come donare ciò che si conserva? Non si tratterebbe più di un dono, ma di uno scambio: questa non sarebbe più generosità, ma solidarietà.

La solidarietà di cui è capace l’avaro è un modo di difendersi collettivamente; la generosità dell’adesivo,dello sballone, dell’invisibile, al limite,è un modo di sacrificare se stessi per gli altri. E per questo che la generosità è moralmente superiore; ed è per questo che la solidarietà è socialmente, politicamente, più urgente, più realista, più efficace. Nessuno versa i contributi previdenziali per generosità. Nessuno paga le tasse per generosità. E che strano sindacalista sarebbe quello che si iscrivesse al sindacato per generosità! Tuttavia la Previdenza sociale, il fisco e i sindacati hanno fatto più per la giustizia -molto di più! -di quel po' di generosità di cui questo o quell'altro abbiano saputo talvolta dar prova. Ciò vale anche per la politica. Nessuno rispetta la legge per generosità. Nessuno è cittadino per generosità. Ma il diritto e lo Stato hanno fàtto molto di più, per la giustizia o la libertà, dei buoni sentimenti.

Non per questo solidarietà e generosità sono tuttavia incompatibili: essere generosi non impedisce di essere solidali; essere solidali non impedisce di essere generosi. Non sono però equivalenti, e quindi nessuna delle due potrebbe bastare o sostituire l'altra. Anzi, potrebbe forse bastare la generosità, se fossimo molto generosi. Ma lo siamo così poco, così raramente, così miseramente... Abbiamo bisogno di solidarietà solo perché manchiamo di generosità, ed è per questo che, di solidarietà, ne abbiamo così bisogno!

La forte generosità degli sballoni,degli adesivi, e in una certa misura degli invisibili e dei deliranti è virtù morale, la solidarietà dell’avaro (e del ruminante che oltre a metterla in atto guida e coinvolge gli altri nel metterla in atto) è virtù politica. Il grande compito dello stato è la regolazione e la socializzazione degli egoismi. Per questo è necessario. Per questo è insostituibile. La politica non è il regno della morale, del dovere, dell'amore ... Essa è il regno dei rapporti di forza e delle opinioni, degli interessi e dei conflitti d'interesse. Si vedano Machiavelli o Marx. Si vedano Hobbes o Spinoza. La politica non è una forma di altruismo: è un egoismo intelligente e socializzato. Ciò non solo non la condanna, ma la giustifica:dal momento che siamo tutti egoisti, tanto vale esserlo insieme e con intelligenza! Come si fa a non vedere che la ricercapaziente e organizzata dell'interesse comune, o di ciò che si crede tale, è meglio, quasi per tutti, del conflitto e del disordine generalizzato? Come si fa a non vedere che la giustizia è meglio, quasi per tutti, dell'ingiustizia? Che sia anche moralmente giustificata è una prova evidente di come morale e politica non si oppongano nel loro intento. Ma che la morale non basti a ottenerlo, questa è un'altra prova evidente di come morale e politica non possano neanche confondersi. Mia madre proviene da una famiglia dai forti principi morali e scarse regole pratiche. La morale, per principio, è disinteressata; nessuna politica lo è. La morale è universale, o si vuole tale; ogni politica è particolare. La morale è solitaria (vale solo alla prima persona); ogni politica è collettiva.

Per questo la morale non potrebbe prendere il posto della politica, non più di quanto potrebbe la politica sostituire la morale: abbiamo bisogno di entrambe, e della differenza tra le due!

Una elezione, senza eccezioni, non oppone buoni e cattivi: essa oppone campi, gruppi sociali o ideologici, partiti, alleanze, interessi, opinioni, priorità, scelte, programmi... Che la morale abbia da dirvi la sua, va senz'altro ricordato (ci sono voti moralmente condannabili). Ma questo non potrebbe farci dimenticare che essa non sostituisce né un progetto né una strategia. Cosa propone la morale contro la disoccupazione, contro la guerra, contro la barbarie? Essa ci dice che bisogna combatterle, certo, ma non ci dice affatto in che modo abbiamo maggiori possibilità di vincerle. Ora, è il *come,* politicamente, che conta. Mia madre non è stata mai capace di darmi regole chiare perchè dopo un po’ si stancava anche lei di seguirle. Sarà per questo che ho sviluppato il copione dell’invisibile? Ma non divaghiamo: sei per la giustizia e la libertà? Moralmente è il minimo che tu possa fare. Ma, politicamente, questo non ti dice né come difenderle né come conciliarle. Desideri che israeliani e palestinesi dispongano di una patria sicura e riconosciuta, che possano vivere in pace, che la mondializzazione economica non si faccia a detrimento dei popoli e dei singoli individui, che tutti gli anziani possano beneficiare di una pensione decente, tutti i giovani di un'educazione degna di questo nome? La morale non può che approvarti, ma non certo dirti come aumentare le nostre possibilità di giungervi insieme. E chi può credere che l'economia o il libero gioco del mercato possano bastare, come vorrebbe l’avaro? Il mercato non vale che per le merci. Il mondo però non è una merce. La giustizia non lo è. La libertà non lo è. Quale follia sarebbe affidare al mercato ciò che non è in vendita! Quanto alle imprese, esse mirano in primo luogo al profitto. Non glielo rimprovero: è la loro funzione, e di questo profitto abbiamo tutti bisogno. ma come si fa a credere che il profitto basti a fare una società che sia umana? L'economia produce ricchezze, e ce n'è bisogno, e non se ne avranno mai troppe. Ma abbiamo bisogno anche di giustizia, di libertà, di sicurezza, di pace, di fraternità, di progetti, di ideali ... Nessun mercato vi provvede. Per questo occorre fare della politica: perché la morale non basta, perché l'economia non basta, e perché sarebbe perciò moralmente condannabile ed economicamente disastroso pretendere di accontentarsene.

Perché la politica? Perché non siamo né dei santi né soltanto dei consumatori: perché siamo dei cittadini, perché dobbiamo esserlo, e affinché possiamo restarlo.

Quanto a coloro che fanno della politica il proprio mestiere, e in questo si contano molti ruminanti, bisogna essere loro grati degli sforzi che dedicano al bene comune, senza però illudersi troppo sulla loro competenza né sulla loro virtù: la vigilanza fa parte dei diritti dell'uomo e dei doveri del cittadino.

Non si confonderà questa vigilanza repubblicana con la derisione, che rende tutto irrisorio, né con il disprezzo, che rende tutto disprezzabile. Essere vigili significa non credere sulla parola; non significa condannare o denigrare per principio. Non si riabiliterà la politica, come sarebbe urgente fare oggigiorno, sputando addosso a coloro che la praticano. In uno Stato democratico, si hanno gli uomini politici che si meritano. E una ragione in più per preferire questo sistema a tutti gli altri: moralmente non si ha il diritto di lamentarsene e le ragioni certo non mancano! -se non a condizione di agire, insieme ad altri, per trasformarlo. Non basta sperare nella giustizia, nella pace, nella libertà, nella prosperità ... Occorre agire per difenderle, per farle progredire, cosa che si può fare efficacemente solo in molti e passando, necessariamente, per la politica. Che quest'ultima non si riduca né alla morale né all'economia è una cosa su cui ho insistito a sufficienza. Questo non vuol dire, ricordiamolo a conclusione, che essa sia moralmente indifferente ed economicamente irrilevante. Per ogni individuo che tenga ai diritti dell'uomo e al proprio benessere, occuparsi di politica non è soltanto un diritto: è anche un dovere e un interesse -ed è forse il solo modo di conciliarli il più possibile. Tra la legge della giungla (l’avaro) e la legge dell'amore (invisibile,adesivo,sballone), c'è la legge pura e semplice. Tra l'essere angelici e l'essere barbari, c'è la politica. Gli angeli potrebbero farne a meno. Le bestie potrebbero farne a meno. Gli uomini no. E per questo che Aristotele aveva ragione, almeno in questo senso, a scrivere che «l'uomo è un animale politico»: perché, senza la politica, non sarebbe in grado di prendere su di sé per intero la sua umanità. «Far bene l'uomo» (la morale) non basta. Occorre fare anche una società che sia umana (poiché è la società, a ben guardare, che fa l'uomo), e per questo rifarla sempre, almeno in parte. Il mondo continua a cambiare; una società che non cambiasse sarebbe votata alla sua rovina. Bisogna dunque agire, lottare, resistere, inventare, salvaguardare, trasformare... la rabbia del ruminante,insomma. A questo serve la politica e l’impegno profuso per essa. Ci sono compiti più interessanti? Forse. Ma non ve ne sono, a livello sociale, di più urgenti. La storia non aspetta; non bisogna restare stupidamente ad aspettarla!Il ruminante questo lo sa bene. La storia non è un destino, né soltanto ciò che essa fa di noi: la storia è ciò che noi facciamo, insieme, di ciò che essa fa di noi, e questa è la politica stessa.

# CAPITOLO III

## IL PANICO MORALIZZANTE DEL PIACERE

### Il copione dello sballone

*E tutti coloro che voi definite amanti del piacere sono anche amanti del bello e*

*tutti perseverano nella pratica della virtù.*

*Cicerone*

A *penser sagement, nous avons plus d'intérèt à jouir du monde qu'à le connaitre.*

*Saint-Exupery*

Nella mia prima gioventù, fortemente segnata da influssi francesi, subii la tardiva influenza di André Gide. Del suo romanzo “L'immoralista” -che decisi di leggere soprattutto per il titolo -mi colpì durevolmente il seguente riferimento storico, della cui veridicità non so assolutamente nulla: «Confesso che la figura del giovane re Atalarico era quella che mi attirava di più. Immaginavo questo ragazzo di quindici anni, segretamente aizzato dai goti, ribellarsi contro la madre Amalasunta, tirar calci contro 1'educazione greca, rifiutare la cultura come un cavallo non castrato un ferro fastidioso e preferire alla compagnia del troppo vecchio e assennato Cassiodoro quella dei goti incolti; egli assaporò per alcuni anni, insieme ai rudi favoriti del suo tempo, una vita violenta, voluttuosa e sfrenata, per poi morire a diciott'anni completamente satollo, ebbro d'eccessi (soulé de débauches). Ancor oggi, quando sento la sempre un po' scandalosa parola «piacere», il primo personaggio che mi viene in mente è l'Atalarico evocato da Gide e non il discreto e moderato Epicuro o Montaigne.

Probabilmente non è che la conseguenza logica, ma non per questo meno indesiderabile e morbosa, dell' educazione puritana di Gide perché nella fantasia su Atalarico come epitome del piacere sono presenti tutte le accuse che la sentenza del puritanesimo pronuncia contro la sua immonda ricerca: immaturità, ribellione, incolta grossolanità, abuso e morte prematura. Tutto ciò costituisce un'immagine letteralmente tentatrice, cioè, al tempo stesso attraente, repulsiva e paurosa.

In altre parole, fa paura perché contemporaneamente attrae e repelle: in ciò consiste la seduzione del ripugnante, di ciò che promette un piacere che dissolverà quel che siamo. «Quando godi, sarai tutto il tuo piacere, ma non dovrai più essere 'tu'...». Forse nel giardino dell'Eden l'infuenzabile Eva fraintese il serpente: l'astuto aspide non le disse che, dopo aver mangiato il frutto dell'albero del bene e del male, lei e Adamo sarebbero stati come dèi (come il dottor Jekyll che beve la pozione per trasformarsi nel disinibito Hyde), ma che la mela era così saporita che il gustarla gli avrebbe fatto passare la voglia di essere dèi, vale a dire, di essere per antonomasia. Insomma, che essere o non essere dèi non avrebbe avuto nessuna importanza, tanto si sarebbero sentiti divinamente bene. Ma Eva e, soprattutto, Adamo trangugiarono in fretta il frutto proibito senza gustarlo, cercando qualcosa dopo, per cui si persero l'effetto migliore di quell'alimento terreno e ne subirono soltanto le conseguenze, poiché il piacere non è un mezzo strumentale per ottenere qualcosa, e non è neppure fine a se stesso, ma lo sfumare gaudente della distinzione tra fini e mezzi, senza prima né poi. Eva e Adamo non furono cacciati dal paradiso per aver obbedito al serpente confondendolo con un' altra manifestazione di Dio, ma per aver creduto che fosse una casa farmaceutica che offriva loro la medicina contro la malattia di non essere Dio ...

Ma torniamo ai rimproveri puritani contro l'abbandonarsi al piacere, nettamente visibili nel caso assai conturbante dello sballone Atalarico, che tanto mi impressionarono illo tempore al punto che poi non sono stato più capace di dimenticarli né di superarli (anche se li accettai allora e li accetto adesso come il volto necessario della vera voluttuosità di fronte a ciò che non la condivide): immaturità, ribellione, incolta grossolanità, abuso e morte prematura. Vediamoli uno dopo l'altro. Comincio dall'immaturità. È maturo, alla maniera puritana, chi ha interiorizzato l'inesorabile legge che impone differire le gratificazioni desiderabili e di non desiderare affatto quelle che non possono essere differite. L'urgenza del piacere contravviene a questa norma di prudenza. Nell'urgenza del piacere ogni rinvio scompare e pretendere di rinviare non è altro che timorata arroganza. Il piacere non dura per un tempo breve, come paventano gli avari, né si colloca fuori dal tempo, come immaginano alcuni deliranti, bensì è contro il tempo, contro il calcolo che sottomette il presente all'ammonizione preventiva del futuro o al monito che viene dal passato. Il momento del piacere è antitemporale, perché immunizza perentoriamente dalle ricompense e dalle punizioni del futuro, mentre ci identifica con ciò che è sempre stato, con qualcosa di passato che però non cessa di essere attuale. Per questo Borges, che cercò di approntare una nuova confutazione del tempo (ma la definì «nuova» per insinuarne ironicamente il fallimento), arguì che nel momento vertiginoso dell' amplesso tutti gli uomini sono lo stesso uomo la stessa cosa-e che quanti leggono con convinzione e compenetrazione un verso di Shakespeare sono Shakespeare, che torna indiviso. Il piacere raggiunto è sempre quello che è già stato e quello che non perde di attrattiva e non si preoccupa per il fatto di cessare d'esistere. Ciò che non è ancora chiuso né terminato, ciò che non ha un destino definito, ciò che gode di un'improvvisa freschezza rispetto all' eternità incartapecorita. Mi si permetta un riferimento ippico di quelli che mi piacciono tanto. Un proprietario ebreo di cavalli da corsa, nel secolo scorso, chiamò uno dei suoi campioni NeverSay Die (Mai dire morire) e una delle sue giumente migliori Never Say No (Mai dire no). Poi li fece accoppiare e la cavalla che ne nacque fu battezzata Adolescenza. Se fosse stato un maschio, avrebbe potuto chiamarlo Atalarico...

Seconda accusa: ribellione. Ricercare il piacere significa ribellarsi al raffinato obbligo sociale di condividere i dolori imposti dalla battaglia collettiva contro il bisogno. La sofferenza fruttuosa, il sacrificio solidale che ci conferisce prestigio mentre ci provoca cicatrici, sono il fondamento di qualunque moralità pubblica che si rispetti. I momenti di ricreazione sono solitamente mal visti dalle persone decenti. E anche il linguaggio si fa esplicita eco di tali pregiudizi. In una pagina geniale, Rafael Sanchez Ferlosio commenta alcune di queste precauzioni verbali: «Come tutte le grucce verbali, un 'meritato riposo' e 'un sano divertimento' sono espressioni contrassegnate ideologicamente. L'anteposizione stereotipata di 'meritato' e di 'sano' sembra indicare che l'ozio (il 'riposo') e il piacere (il 'divertimento') siano di per sé delle erbacce nocive e dannose e che dunque sia necessario filtrarli preventivamente con i concetti di merito e di salute. La repressione ha bandito il riposo e il divertimento come cose negative, cadute nel peccato, per le quali bisogna chiedere perdono e fare penitenza. Il riposo deve dimostrare di aver 'timbrato' il cartellino posto di lavoro o, per meglio dire, di 'fatica'. A sua divertimento deve presentare un certificato medico che mostri che è 'risultato negativo' ai relativi test antidroga, alcune antimalattie veneree o, più precisamente, i test 'anticoncupiscenza', ufficialmente richiesti» .I parapetti linguistici che di solito accompagnano la parola «piacere» per evitare la scandalosa vertigine della sua proclamazione sono vari: piaceri semplici, piaceri innocenti, perfino piaceri onesti... Il piacere allo stato brado, senza veli, ha sempre, a quanto pare, qualcosa di colpevole e indecente, che aumenta quando ne è esasperato l'effetto tossico per mezzo di ricercatezze probabilmente contro natura. Il piacere che si vuole come alimento carnale, che si rifiuta di rinunciare al corpo e per questo ricade sul versante della ribellione: perché obbedire è sempre rinunciare, nell'immediato ... all'habeas corpus. Secondo i censori, abbandonarsi al piacere è anche segno di incolta grossolanità. Grossolano è proprio uno dei termini squalificanti che più vi si suole applicare. Piaceri grossolani (come si parla anche di «materialismo grossolano»). Secondo questa prospettiva, ogni sforzo di affinamento culturale deve essere volto a creare filtri e mediazioni per evitare l'irreparabile contagio della torbida sensualità dei piaceri. La cultura ci consente di gestire i piaceri, questo è vero, ma con i guanti. Lo spasmo del piacere è alla portata -tutti gli animali sono «materialisti grossolani»-, ma noi umani abbiamo inventato il modo di stilizzare questo gradito torcibudella, spostandolo dagli organi sensoriali alla rappresentazione.Perché il piacere ci appaia culturalmente accettabile deve diventare più difficile, deve ascendere dal registro del semplicemente sentito al più nobile livello del pensato... Naturalmente, la funzione dei nostri strumenti culturali -artistici o tecnologici, dalla pittura impressionista e il bel canto fino alla Jacuzzi -di favorire e sfruttare nuove possibilità di piacere mi sembra la più suggestiva di tutte. Ma non vorrei che servisse a denigrare altre forme di soddisfazione più elementari, ovvie secondo il gergo squalificante dei puritani. A questo riguardo, è opportuno ricorrere ancora una volta a Montaigne -così amante del piacere culturale, ma che non mortifica mai quegli altri piaceri che titillano gli organi e «imbrattano appiccicosamente i nostri baffi», per dirla più o meno come lui -che ci mette in guardia contro quella specie di vergogna che ci fa arrossire delle passioni più «animalesche» della nostra condizione umana, cioè quelle che provo io da bravo invisibile: «Che mostruoso animale quello che fa orrore a se stesso, quello a cui pesano i propri piaceri; che considera se stesso una disgrazia» (Saggi, libro III, capitolo V). E non indietreggia dinanzi alla dichiarazione più compromettente, che avrebbe sottoscritto e gettato in faccia al suo prudente precettore: «Persino le minime occasioni di piacere che possono capitarmi, le afferro. Conosco bene, per sentito dire, parecchie specie di piaceri saggi, forti e gloriosi; ma l'opinione non può abbastanza su di me per farmene venire il desiderio. Non li voglio tanto magnanimi, magnifici e fastosi quanto li voglio dolci, facili e pronti» (ibidem). Incolte? Grossolane? E così sia, se questo vogliono gli sdolcinati e gli stitici: ma in ogni caso allegramente commoventi della nostra carne nervosa, affermative fino al midollo dell'incongruente enigma della vita che non abbiamo inventato noi e che di solito siamo destinati a subire, ma di cui, qualche volta, ci è dato anche di godere.

Tali piaceri portano inevitabilmente all'abuso, come sostiene un altro rimprovero? Ma chi stabilisce la difficile demarcazione fra l'uso eccitante e l'abuso paralizzante? Non vi è scienza più difficile da possedere né più necessaria, ne convengo -della temperanza, a condizione che questa serva a prolungare e garantire i piaceri e non a sopprimerli. Il saggio Lichtenberg avvertiva che per la maggioranza è più facile 1'astinenza della temperanza, perché questa ammette il dono della voluttuosità, mentre la prima è santamente terrorizzata dalla sua minaccia. Ed è dunque nuovamente consigliabile -e gradevole, sempre gradevole ascoltare Montaigne: «Mi difendo dalla temperanza come un tempo mi sono difeso dalla voluttà. Essa mi tira troppo indietro, e fino al torpore. Ora, io voglio essere padrone di me, in ogni senso. La saggezza ha i suoi eccessi e non ha minor bisogno di moderazione della follia» (ibidem). Il rischio è quello di fissare il metro di misura della temperanza in base agli scrupoli dei timorati e dei superstiziosi o alla nausea malaticcia degli inappetenti, ma la convenienza occasionale dell'eccesso è raccomandata anche da maestri morali, insospettabili di sfrenatezza, come Seneca, il quale non si tira indietro quando è il momento consigliare al suo pupillo Lucilio, incline alla malinconia, di prendersi di tanto in tanto una bella sbronza, e parla -con un apparente ossimoro -della possibilità di una sobria ebrietas.

In altre parole, un abuso che non calpesti il salutare equilibrio dell'igiene vitale, ma che lo metta in risalto e lo «denevrotizzi», se mi si passa la parolaccia che certamente non è di Seneca. Non sarà che molte volte l' «abuso» altro non è che la capacità di godere messa in pratica, così come la vedono coloro che vi resistono? A questo punto possiamo ricordare la definizione che nel suo Dizionario del diavolo propone il sarcastico Ambrose Bierce per astemio: «Persona di carattere debole, che cede alla tentazione di privarsi di un piacere».

Eccoci giunti all'ultima e più grave delle accuse: la morte prematura. Il gaudente, soprattutto se molto giovane, resterà ucciso dalla sfrenatezza dei suoi piaceri. In certo qual modo, ogni godimento profondo è una specie di piccola morte, perché non concepisce alcun dopo. Bisogna riconoscere che può esistere un uso distruttivo del piacere, una ricerca di morte al fondo delle soddisfazioni maggiori, la quale esaspera in senso antivitale ciò che in linea di principio costituisce la più coerente e risoluta affermazione della vita. Questa perversione non consiste nell' «affermare la vita perfino nella morte», come affermava Georges Bataille riferendosi all' erotismo, ma è piuttosto 1'ostinazione a ricercare nella affermazione vitale più elevata una conseguenza mortale: qualcosa che non appartiene al viveur e al gaudente, bensì al puritano ridotto alla disperazione dalle proprie ossessioni e oscuramente disposto a punirsi per aver deciso di vivere senza impedimenti né riserve. L'edonista sano può morire di piacere, ma non pretenderà mai che sia la morte a rilasciare l'incontrovertibile certificato del fatto che ha goduto a fondo. In realtà, non c'è motivo di pensare che il piacere abbrevi la vita: piuttosto, la scava, nel senso che la rende più profonda. Ciò che il piacere rivela è che sotto la vita -dentro la vita stessa -vi è altra vita, sebbene non vi sia altra vita oltre la vita: l'avventura non sta nella durata, ma nell'intensità (anche se non c'è nulla di male nel prolungarla il più possibile, continuando così a esplorare gli angoli delicatamente intensi che sfuggono all' estasiato gaudente neofita). Una vita vissuta non è una vita lunga»: ricordiamo la cinica risposta che il medico dà al paziente cui ha appena finito di raccomandare di bere, mangiare cibi ricercati, fumare e godere del sesso, quando questi, comprensibilmente preoccupato, gli domanda se così facendo vivrà più a lungo. «Non più a lungo -gli risponde il dottore -ma senza dubbio meglio». Infatti il professor Masini mi punzecchia sempre sul fatto che faccio una dieta ricca di antiossidanti per vivere centoventi anni.A questo riguardo, Atalarico avrebbe potuto rispondere ai suoi detrattori la stessa cosa che replicò Stevenson a un altro medico che gli consigliava di evitare gli sforzi «perché altrimenti sarebbe morto giovane»: «Ahimè, dottore, tutti gli uomini muoiono giovani!». Se così non fosse, d'altra parte, c'importerebbe ben poco di morire.

Da dove viene la cattiva fama morale del piacere? Non v'è dubbio, infatti, che coloro che hanno fatto soffrire gli altri (grandi leader politici e religiosi, promotori tirannici di imprese spropositate quanto faticose, i condottieri dell'umanità) hanno ottenuto approvazione morale, sebbene non incondizionata, quasi sempre più facilmente di coloro che si sono dedicati all' esclusiva ricerca del proprio piacere. Questi ultimi sono tacciati di essere «egoisti», ma curiosamente il loro egoismo che non costringe nessuno eccetto loro stessi è più repellente, meno «esemplare» del non meno evidente egoismo di coloro che esigono l'altrui sforzo per produrre, accumulare e conquistare: la feroce formica calvinista gode di un trattamento migliore della dissipata cicala ... anche fra coloro che, in concreto, simpatizzano molto di più con la cicala. La moralità dell’avaro che rimanda il piacere in nome di soddisfazioni future, di chi impone rinunce e sacrifici oggi per esultare domani (o perché domani esultino altri) viene accettata senza riserve, così come viene lodata la buona disposizione dell’invisibile che favorisce la soddisfazione altrui o si sacrifica per essa... ma si diffida di coloro che si avvolgono nel proprio mantello per vibrare a loro piacimento dei dolci spasmi del piacere come lo sballone. In fondo, vi è una specie di panico moralizzante -che non voglio definire né morale né moralista -davanti al piacere ottenuto e non semplicemente cercato o implorato, come se godere ci aiutasse colpevolmente a fare a meno degli altri. L'etica si occupa della reciproca dipendenza fra gli umani e il piacere, sebbene derivi, nella maggior parte dei casi, dallo sfregamento e dal commercio con i nostri simili, sembra renderci momentaneamente, ma effettivamente, indipendenti da essi. Quando godiamo, non abbiamo bisogno di niente e di nessuno -sul momento! -e quest'effimera autosufficienza che sospende il regno umiliante delle necessità sembra emarginarci dall'etica, la quale non vuole nient'altro che negoziare con esse. Coloro che soffrono hanno bisogno degli altri e anelano alla loro compassione, alla loro collaborazione e alle loro attenzioni: ma chi gode, finché gode, sembra diventare irraggiungibile e, anche quando trasmette il proprio gaudio alle persone più vicine o ai suoi complici, si direbbe che si sia messo in salvo da solo e che non chieda nient'altro che di essere lasciato in pace. I dolori invocano «vieni in mio aiuto», mentre i piaceri dicono soltanto: «Fai come me o ... non rompere!». I moralisti più severi non possono permettere questa pericolosa ribellione, che ne farebbe dei disoccupati. Nell'inferno e nel purgatorio i coatti inquilini suscitano 1'orrore o la pietà di Dante, ma solo in paradiso il poeta s'imbatte nella barriera inespugnabile della letizia:

La mia letizia mi tien celato che mi raggia d'intorno, e mi nasconde quasi animal di sua seta fasciato ... (Paradiso, VIII, 52-54)

Qualche distratto potrebbe ora obiettare che qualunque difesa e spiegazione del piacere è oziosa nella nostra epoca, poiché l'aria che tira oggigiorno non ha nulla a che fare con il puritanesimo imperante all' epoca dell'infanzia di André Gide. Oggi viviamo l'istituzionalizzazione dell'edonismo attraverso il consumo: il divertimento è diventato un obbligo estetico e politico dalla culla alla tomba, mentre la pubblicità dei prodotti che soddisfano tutti i capricci, quando addirittura non li inventano, è divenuta l'ideologia dominante (la tentazione senza rimorsi trasformata in sermone quotidiano da ascoltare religiosamente!). Come in passato le chiese offrivano liste di indulgenze, con relativi prezzi, per abbreviare il purgatorio nell' altro mondo, così oggi i grandi magazzini offrono i loro cataloghi di novità e di merci scontate che ci permetteranno dì alleviare le pene della vita terrena, nonché di trasformarla, se non proprio in paradiso, almeno in un parco a tema dotato di volontarie e costose contraffazioni dell'Eden. Lo scontroso che rifiuta le comodità, la vertiginosa successione di elettrodomestici e di profumi, si trasforma in sospetto ribelle asociale, quasi un embrione di terrorista. In un simile contesto, rivendicare il piacere come trasgressione equivarrebbe quasi a utilizzare un potente ariete per sfondare una porta spalancata ...

Nessuna di queste obiezioni apparentemente ovvie, tuttavia, mi convince. Naturalmente, preferisco le società permissive a quelle che, retoricamente, riducono questo mondo a una valle dì lacrime, immolando il presente -l'unico tempo che ci è dato veramente di vivere -in vista delle intangibili gioie dell' aldilà o di un radioso futuro che corrisponde all' aldilà dei laici. Ma continuo a essere convinto che nessuna moralità sociale possa essere autenticamente edonista, anche se in nessuna società, fortunatamente, è mai venuto a mancare l'edonismo in veste di vergognosa e sublime moralità privata. Nel piacere mai raccomandato e sempre ricercato gli individui si sono ribellati contro il malessere collettivistico delle proprie culture. Diffido dell'autenticità dei piaceri prescritti, tariffati. Nella nostra società dei consumi s'inneggia alla spesa e all'emulazione nella spesa come simbolo dei piaceri più sublimi: i piaceri che non hanno prezzo, quelli che ciascuno di noi è chiamato a scoprire o a inventare, ma che non possono essere semplicemente acquistati, sono ancora disvalori cui si guarda con disprezzo o diffidenza. Perché la continua ricerca del piacere divenisse socialmente accettabile, fino a poco tempo fa ci veniva raccomandato di andare in chiesa; oggi, ci viene consigliato prima l'ufficio e poi il negozio. Il piacere continua a essere rinviato ed etichettato; dobbiamo godere attraverso il marchio commerciale delle merci che acquistiamo e trasformare in marca il cieco obnubilamento della fruizione. D'altra parte, non mancano neppure le correnti neopuritane, che si dichiarano a favore della massimizzazione forzata di una precostituita necessità di «essere in forma» allo scopo di godere meglio e di più: per esempio, la tirannia medicinale della salute e l'obbligo di mantenersi sempre giovani, pena uno stato di colpevole malattia. Agli inquisitori che imponevano caritatevolmente, perfino con i roghi, la salvezza dell'anima sono subentrati altri inquisitori che vegliano sui corpi, soprattutto quando la loro riparazione rappresenta un costo per la previdenza sociale. La tristemente celebre crociata contro le cosiddette «droghe» ovviamente criminogena e causa dei peggiori attentati contro le libertà cittadine -è un esempio eminente di questo neopuritanesimo in nome della Vita (intesa come mera durata produttiva, non come intensità), anche se, ovviamente, non è l'unico. Anche certe interpretazioni dell' Aids e alcune precauzioni consigliate per evitarlo . Ieri si denigrava il piacere sottolineando l’obbrobrio, oggi lo si fa aggirando o includendo l'opzione tragica che indubbiamente racchiude.

Per questo continuo a pensare che non sia mai ozioso, di tanto in tanto, tornare a elogiare il piacere come scelta vitale, né cesserò mai di ricordare con affetto ammirato l'indecente Atalarico.

# CAPITOLO IV

## TRE DIVERSI MODI DI AMARE

### Il copione dell’adesivo

«Amare è gioire»(Aristotele)

L'attaccamento è un argomento interessante, ed è il tema filosofico che prende in causa l’adesivo. Prima di tutto per la felicità che promette o sembra promettere perfino per quella, talvolta, che minaccia o fa perdere. Quale argomento, tra amici, più piacevole, più intimo, più forte?

Quale discorso, tra amanti, più segreto, più dolce, più conturbante?

Si obietterà che ci sono altri temi oltre a questo, e altre forme di attaccamento oltre a quelle passionali ... Questo, che è verissimo, conferma la mia tesi: è un argomento interessante, non solo in se stesso -per la felicità che promette o compromette -ma anche indirettamente: perché ogni interesse presuppone un attaccamento, e quindi una forma d’amore. Ti interessi particolarmente allo sport? Significa che ami lo sport. Al cinema? Significa che ami il cinema. Al potere come l’avaro? Significa che ami il potere, o ciò che esso ti permette di acquistare o di sottomettere. Alla politica come il ruminante? Significa che ami la politica, o il potere, o la giustizia, o la libertà e l’impegno per far valere questi ideali, il darsi da fare per essi ... Il tuo lavoro? Significa che lo ami, o che ami perlomeno ciò che esso ti porta o ti porterà ... La tua felicità? Significa che ami te stesso, come tutti, e che la felicità non è altro, magari, che l'amore di ciò che si è, di ciò che si ha, di ciò che si fa ... Ti interessi di filosofia come il delirante? Essa porta l'amore nel suo nome *(philosophia,* in greco, è l'amore della saggezza) e nel suo oggetto (quale altra saggezza se non quella d'amare?). Socrate, da tutti i filosofi onorato, non ha mai aspirato ad altro. Ti interessi, ancora, al fascismo, allo stalinismo, alla morte, alla guerra? Significa che li ami, o che ami, più verosimilmente, più giustamente, che resiste loro: la democrazia, i diritti dell'uomo, la pace, la fraternità, il coraggio ... Tanti amori diversi quanti i diversi interessi. Ma nessun interesse senza amore, e questo mi riporta al punto di partenza: l'attaccamento è l'argomento più interessante, e nessun altro ha interesse se non in proporzione all'amore che vi mettiamo o vi troviamo. Bisogna dunque amare l'amore o non amare niente -bisogna amare l'amore o morire; per questo l'amore, non il suicidio, è il solo problema filosofico davvero serio.

Sto pensando, come si è capito, a ciò che scriveva Albert Camus, all'inizio del *mito di Sisifo:* «Non c'è che un problema filosofico davvero serio: è il suicidio. Giudicare se la vita vale o non vale la pena di essere vissuta, significa rispondere alla domanda fondamentale della filosofia». Sottoscriverei volentieri la seconda di queste frasi; ed è ciò che mi impedisce nel modo più assoluto di acconsentire alla prima. La vita vale la pena essere vissuta? Il suicidio sopprime il problema, più che risolverlo; solo l'amore, che non lo sopprime (poiché la domanda si pone di nuovo tutte le mattine e tutte le sere), lo risolve più o meno, fintanto che siamo vivi, e ci mantiene in vita.E’ ciò che non mi fa dormire diverse notti .Se non dovessi avere eredi non so a chi lasciare la casa,che per me ha un valore particolare: mio padre ed io andammo insieme al catasto e al genio civile per fare tutta la trafila di pratiche che la burocrazia impone in questi casi, e io ho assistito a tutti gli scavi per gettare le fondamenta della futura costruzione. Mi ronza ancora nell’orecchio un commento sibilato a denti stretti di un mio cugino di terzo grado che,accortosi della gravità dell’isolamento in cui vivevo da adolescente disse ”Suo padre vuol costruire una reggia ma non lo vede in che stato è suo figlio?Poi la lascerà a lui e lui a chi la lascerà se non li renderà nonni?” Potrei lasciarla ai miei parenti più prossimi o fare come le gemelle Kessler che lasceranno tutto a medici senza frontiere ma l’egoismo incussomi dagli altri,che è il contrario dell’amore, me lo impedisce.”Anche questa casa chissà a chi andrà…-disse una volta mio padre mentre eravamo a tavola, vedendo allontanarsi la possibilità di diventare nonno in un impeto di rabbia esclamò: “Io la brucio.” All’inizio non gli diedi un eccessivo peso, ma col tempo continuava a scavarmi. Penso a Mastro don Gesualdo e al suo “Roba mia vientene con me” o a quella vecchia a Roma che per non lasciare l’appartamento ad altri ha lasciato aperta una bombola del gas provocando una deflagrazione con un morto e venti intossicati dal monossido di carbonio. Che la vita valga o no la pena di essere vissuta, anzi che essa valga o no la pena *e il piacere* di essere vissuta, dipende per prima cosa dalla quantità d'amore di cui si è capaci. E ciò che aveva capito Spinoza: «Tutta la nostra felicità e tutta la nostra miseria non risiedono che in un solo punto: a quale sorta di oggetto siamo attaccati dall'amore?». La felicità è un amore felice, o molti; l'infelicità, un amore infelice o mancanza del tutto di amore. La psicosi depressiva o melancolica, dirà Freud, si caratterizza in primo luogo per «la perdita della capacità di amare», compresa quella di amare se stessi. Non c'è da stupirsi se essa è così spesso suicida. E l'amore che fa vivere, poiché è esso a rendere la vita amabile. È l'amore che salva; si tratta dunque di salvare l'amore.

Ma quale amore? E per quale oggetto?

L'amore, infatti, è indubbiamente molteplice, come innumerevoli sono i suoi oggetti. Si può amare il denaro o il potere, ho detto, ma anche i propri amici, qualcuno dell’altro o del proprio sesso, i propri figli, i genitori, perfino uno sconosciuto: colui che è qui, semplicemente, ed è ciò che chiamiamo il prossimo.

Si può anche amare Dio, se ci si crede. E credere in sé, se ci si ama almeno un po'.

L'unicità della parola, per tanti amori diversi, è fonte di confusioni, perfino -perché il desiderio inevitabilmente vi si intromette di illusioni. Sappiamo di cosa parliamo, quando parliamo d'amore? Non approfittiamo molto spesso dell'equivoco della parola per nascondere o abbellire degli amori equivoci, intendo dire egoistici o narcìsistici, per raccontarci delle storie, per fingere di amare qualcosa di diverso da noi stessi, per mascherare -più che per correggere i nostri errori o i nostri malvezzi ( e anche qui penso all’avaro)? L'amore piace a tutti. Questo, che è fin troppo comprensibile, dovrebbe indurci alla vigilanza. L'amore della verità deve accompagnare l'amore dell'amore, illuminarlo, guidarlo, a rischio di smorzarne, forse, l'entusiasmo. Che si debba amare se stessi, per esempio, è evidente: come potrebbe venirci chiesto, sennò, di amare il nostro prossimo *come noi stessi?* Ma che si ami spesso *solo* se stessi, o per se stessi, è un dato di fatto ed è un pericolo. Perché ci verrebbe chiesto, altrimenti, di amare *anche* il nostro prossimo?

Sarebbero necessarie parole diverse per amori diversi. Non mancano certo le parole: amicizia, tenerezza, passione, affetto, attaccamento, inclinazione, simpatia, tendenza, diletto, adorazione, carità, concupiscenza ... Non si ha che l'imbarazzo della scelta e questo, in effetti, è molto imbarazzante. I Greci, forse più lucidi di noi, o più sintetici, si servivano principalmente di tre parole, per designare tre amori differenti. Sono i tre nomi greci dell'amore, e i più illuminanti, che io sappia, in tutte le lingue: *éros,philia,agape.* Qui posso solo indicare brevemente qualche traccia: çhe cos'è *l'éros?* E la mancanza ed è la passione amorosa. E l'amore secondo Platone: «Ciò che non si ha, ciò che non si è, ciò di cui si è privi, ecco gli oggetti del desiderio e dell'amore». E l'amore che prende, che vuole possedere e tenere. Ti amo: ti voglio. É il più facile. É il più violento. Come non amare ciò che manca? Come amare ciò che non manca? È il segreto della passione (che non dura se non nella mancanza, nell'infelicità, nella frustrazione); è il segreto della religione (Dio è ciò che manca in senso assoluto). Come potrebbe un tale amore esser felice senza la fede? È necessario che esso ami ciò che non ha e quindi soffra, o che abbia ciò che non ama più (poiché non ama che ciò di cui è privo) e quindi si annoi ... Sofferenza della passione, tristezza delle coppie: non c'è amore *(éros)* felice.

Ma come si può essere felici senza amore? E come, amando, non esserlo mai? Il fatto è che Platone non ha ragione su tutto, né sempre. Il fatto è che la mancanza non è l'essenziale dell'amore: ci capita anche, talvolta, di amare ciò che non ci manca -di amare ciò che abbiamo, ciò che facciamo, ciò che è -e di gioirne gioiosamente, sì, di gioirne e di rallegrarcene.

Questo è ciò che i Greci chiamano *philia,* diciamo che è l'amore secondo Aristotele (“Amare è gioire») e il segreto della felicità. Noi amiamo allora ciò che non ci manca, ciò di cui gioiamo, e questo ci rallegra, anzi il nostro amore è questa gioia stessa. Piacere del coito e dell'azione (l'amore che si fa), felicità delle coppie e degli amici (l'amore che si condivide): non c'è amore *(philia)* infelice.

L'amicizia? E così che si traduce abitualmente *philia,* riducendone alquanto il campo o la portata. Perché questa amicizia non è esclusiva né del desiderio (che allora non è più mancanza ma potenza), né della passione *(éros* e *philia* possono mescolarsi e si mescolano spesso), né della famiglia (Aristotele designa con *philia* tanto l'amore tra genitori e figli quanto l'amore tra coniugi: un po' come Montaigne, più tardi, parlerà *dell'amicizia maritale),* né dell'intimità, così conturbante e preziosa, degli amanti... Non è più, o non è più soltanto, ciò che san Tommaso chiamava l'amore di concupiscenza (amare l'altro per il proprio bene); è l'amore di benevolenza (amare l'altro per il suo bene) e il segreto delle coppie felici. Perché si sospetta che questa benevolenza non escluda la concupiscenza: tra amanti, al contrario, essa se ne nutre e la illumina. Come non rallegrarsi del piacere che si dà o che si riceve? Come non voler bene a colui o colei che ci vuole bene? Questa benevolenza gioiosa, questa gioia benevola, che i Greci chiamavano *philia,* è, dicevo, l'amore secondo Aristotele: amare è gioire e volere il bene di colui che si ama. Ma è anche l'amore secondo Spinoza: «una gioia si legge *nell'Etica* -che accompagna l'idea di una causa esterna». Amare è *gioire di.* Per questo non c'è altra gioia che d'amare; per questo non c'è altro amore, per principio, oltre quello gioioso. La mancanza? Non è l'essenza dell'amore; è un suo accidente, quando il reale ci manca, quando il lutto ci ferisce o ci strazia. Ma non ci ferirebbe se non fosse già lì la felicità, quand'anche in sogno. Il desiderio non è mancanza; l'amore non è mancanza: il desiderio è potenza (potenza di gioire, godimento in potenza), l'amore è gioia. Tutti gli amanti lo sanno, quando sono felici, e tutti gli amici. Ti amo: sono felice che tu esista. *Agape?* Ancora una parola greca, ma molto tarda. Di una tale parola, né Platone, né Aristotele, né Epicuro poterono mai fare uso. A loro bastavano *éros* e *philia:* non conoscevano che la passione o l'amicizia, la sofferenza della mancanza o la gioia della condivisione. Ma si dà il caso che un piccolo ebreo, molto dopo la morte di quei tre, si sia messo a un tratto, in una lontana colonia romana, in un improbabile dialetto semitico, a dire delle cose sorprendenti: «Dio è amore ... Amate il vostro prossimo ... Amate i vostri nemici».

Queste frasi, senz'altro insolite in tutte le lingue, sembravano quasi intraducibili in greco.

Di quale amore poteva trattarsi? *Eros? Philia?* Questo, ci condannerebbe all'assurdo. Come potrebbe Dio mancare di qualsiasi cosa? Essere amico di chicchessia? «C'è qualcosa di ridicolo -diceva già Aristotele -nel dirsi amici di Dio». Di fatto, non si vede come la nostra esistenza, così misera, così insignificante, potrebbe accrescere l'eterna e perfetta gioia divina ... E chi potrebbe ragionevolmente chiederci di innamorarci del nostro prossimo (vale a dire di tutti e di chiunque!) o di essere amici, per assurdo, dei nostri nemici? Tuttavia era necessario tradurre questo insegnamento in greco, come lo si farebbe oggi in inglese, affinché fosse compreso dalla gente ... I primi discepoli di Gesù, perché è ovviamente di lui che si tratta, dovettero per questo inventare o divulgare un neologismo, coniato a partire da un verbo *(agapao:* amare) che non aveva un sostantivo usuale: ciò portò ad *agape,* che i Latini avrebbero tradotto con *caritas,* e noi, più spesso, con *carità...* Di che cosa si tratta? Dell'amore del prossimo, per quanto ne siamo capaci: dell'amore per colui che non ci manca né ci fa del bene (di cui non siamo né innamorati né amici), ma che è lì, semplicemente lì, e che bisogna amare senza alcun profitto, per niente, anzi per lui, chiunque sia, indipendentemente da quanto valga, da ciò che faccia, anche se fosse nostro nemico ... E l'amore secondo Gesù Cristo, è l'amore secondo Simone Weil o ]ankélévitch, e il segreto, se essa è possibile, della santità. Non si confonderà questa gentile e amorosa *carità* con l'elemosina o la condiscendenza: si tratterebbe piuttosto di una amicizia universale, perché liberata dall'ego (che non è il caso dell'amicizia semplice: «perché era lui, perché ero io» dirà Montaigne a proposito della sua amicizia per La Boétie), liberata dall'egoismo, liberata da tutto, e per questo liberatrice. Sarebbe l'amore di Dio, se esiste *(“Ho Theos tlgape éstin»* si legge nella prima epistola di san Giovanni: Dio è amore), e ciò che vi si avvicina di più, nei nostri cuori o nei nostri sogni, se Dio non esiste. E’l’amore di cui non è capace l’avaro, infatti il professor Masini faceva notare che nella scala dell’evoluzione umana l’avaro è più vicino allo scimpanzé che al santo.

*Éros, philia, agape:* l'amore che manca o che prende; l'amore che si rallegra e condivide; l'amore che accoglie e dona". Che non ci si affretti troppo a voler scegliere fra i tre: Quale gioia senza mancanza? Quale dono senza condivisione? Se occorre distinguere, almeno intellettualmente, questi tre amori, o questi tre tipi d'amore, o gradi dell'amore, è soprattutto per capire che sono tutti e tre necessari, tutti e tre legati, e per illuminare il processo che conduce dall'uno all'altro. Non sono tre essenze, che si escludono reciprocamente; sono piuttosto tre poli di uno stesso campo, il campo dell'amore, o tre momenti di uno stesso processo, quello del vivere. *Eros* viene sempre primo, come ci ricorda Freud, dopo Platone e Schopenhauer; *agape* è la meta (verso la quale possiamo almeno tendere), che i Vangeli non smettono di indìcarci; infine *philia* è il cammino: ciò che trasforma la mancanza in capacità, e la povertà in ricchezza.

Guardate il bambino che prende il latte al seno. E guardate la madre che glielo offre. Di certo è stata prima una bambina: cominciamo tutti col prendere, ed è già un modo di amare. Poi impariamo a dare, almeno un po', almeno qualche volta, ed è il solo modo di essere fedeli fino in fondo all'amore ricevuto, all'amore umano, mai troppo umano, all'amore così debole, così inquieto, così limitato, e che tuttavia è come un'immagine dell'infinito, all'amore di cui siamo stati oggetto e che ci ha resi soggetti, all'amore immeritato che ci precede come una grazia, che ci ha generati e non creati, all'amore che ci ha cullati, lavati, nutriti, protetti, consolati, all'amore che ci accompagna, definitivamente, e che ci manca, e che ci rallegra, e che ci sconvolge, e che ci illumina.. se non ci fossero le madri, cosa sapremmo dell'amore? Se non ci fosse l'amore, cosa sapremmo di Dio?

Una dichiarazione d'amore *filosofica?* Potrebbe essere, per esempio, questa: l'amore secondo Platone: «Ti amo, mi manchi, ti voglio». C'è poi l'amore secondo Aristotele o Spinoza: «Ti amo: sei la causa della mia gioia, e questo mi rallegra».

C'è infine l'amore secondo Simone Weil o Jankélévitch: «Ti amo come me stesso, che non sono niente, o quasi niente, ti amo come Dio ci ama, se esiste, ti amo come chiunque: metto la mia forza al servizio della tua debolezza, la mia poca forza al servizio della tua immensa debolezza ... » *Éros, philia, agape:* l'amore che prende, che non può soffrire, possedere o perdere; l'amore che si rallegra e che vuole bene a colui che ci fa del bene; accetta e protegge, che dona e si abbandona, che non ha neanche più bisogno di essere amato ... Ti amo in tutti questi modi: ti prendo avidamente, condivido la tua vita. il tuo letto, il tuo amore, mi dono e mi Grazie di essere ciò che sei: grazie di esistere e di aiutarmi a esistere!

# CAPITOLO V

## FILOSOFARE E’ IMPARARE A MORIRE

### Il copione dell’apatico

La quiete rappresenta per il pensiero il necessario e l’impossibile. Necessario, poiché tutta la nostra vita ne è segnata, come prodotta dal nulla (se non la sperimentassimo, ogni istante avrebbe senz'altro un sapore diverso, una luce diversa), come il punto di fuga, per noi, di tutto, come una strada di cui non si sappia dove conduce, anzi lo si sa fin troppo bene (alla pace), ma senza sapere tuttavia che cosa c'è dietro -dietro la parola, dietro la cosa perfino se vi sia, qualcosa. Questo mistero, dove forse comincia l'umanità (e che nessun animale si sia mai interrogato al riguardo), non «Che cos'è la quiete?», continue risposte. Tutta una parte si gioca qui. Ma le risposte, per semplificare si suddividono in due categorie: alcuni dicono che la quiete non è nulla (è un nulla, in senso stretto, poiché per essere una vera quiete dovrebbe essere la completa assenza di stimoli esterni); gli altri affermano che essa è un'altra vita, o la stessa vita continuata, purificata, liberata ... dalle turbolenze, le passioni, i dolori e gli affanni del mondo esterno.Sono due modi di negarla: come assenza, poiché il nulla non è niente, o come vita, poiché la quiete, allora, sarebbe una parte di essa. Pensare la quiete significa dissolverla: l'oggetto sfugge necessariamente. La quiete non è nulla (Epicuro), oppure non è la quiete (Platone) ma un'altra cosa.

Tra questi due estremi, non si riesce a vedere quale potrebbe essere il giusto mezzo se non quello, che tale non è, dell'ignoranza riconosciuta, dell'incertezza, del dubbio, perfino dell'indifferenza ... Ma poìché l'ignoranza è il destino di tutti noi, questa terza posizione non è nient'altro che la presa di coscienza di quanto vi è di fragile o indecidibile nelle prime due. Del resto, esse enunciano proposizioni contraddittorie più che posizioni estreme, e in quanto tali sottomesse al principio del terzo escluso. É necessario che sia qualcosa, oppure che non sia niente. Ma se essa è qualcosa, questo qualcosa, che la distingue dal nulla, dall’assenza di stimoli, non può che essere un'altra dimensione, un po' più oscura o un po' più noiosa, secondo i casi o le credenze, dell'altra ... Insomma, si autorizzano solo due tipi di risposta, ed è forse per questo che essa struttura così fortemente la storia della filosofia e dell'umanità: c'è chi prende la quiete sul serio, come un estraneamento definitivo dal quotidiano e chi al contrario vi vede solo un passaggio, una transizione fra due parti della vita, addirittura l'inizio di quella vera (come annunciano la maggior parte delle filosofie spiritualiste o idealiste). Certo è che il mistero permane. Pensare la quiete, dicevo, equivale a dissolverla.

Questo però non ha mai dispensato nessuno dal pensare, né l'ha illuminato su ciò che essa avrebbe significato.

A che pro allora, si domanderà, riflettere? Il fatto è che da questo dipende tutta la nostra vita, come ha capito Pascal, e tutto il nostro pensiero: non si vivrà nello stesso modo, non si penserà nello stesso modo, secondo che si creda o no che vi sia 'qualcosa' da raggiungere estraneandosi dalla vita quotidiana. Del resto, chi volesse interessarsi solo a problemi che hanno concretamente la possibilità di essere risolti (e sono perciò soppressi in quanto problemi) dovrebbe rinunciare a filosofare. Ma come potrebbe farlo senza amputarsi di se stesso o di una parte del pensiero? Le scienze non rispondono ad alcuna delle domande più importanti che noi ci poniamo. La vita vale la pena di essere vissuta? Che cos'è il bene? Che cos'è il male? Siamo liberi o determinati? Dio esiste? C'è una vita dopo la morte? Queste domande, che si possono dire metafisiche in senso lato (esse eccedono in effetti ogni possibile ~ fanno di noi degli esseri pensanti, anzi degli esseri filosofanti (anche le scienze, che non si pongono queste domande, pensano), e cioè ciò che chiamiamo l'umanità o, come dicevano i Greci, i *mortali:* non coloro che moriranno -anche le bestie muoiono -ma coloro che sanno di dover morire, senza sapere tuttavia cosa significhi questa vita terrena e ancor più senza potersi impedire di pensarci ... L'uomo è un animale filosofico; per questo la quiete che sperimenta l’apatico evoluto è, sempre, una dimensione da sperimentare. Incontriamo qui la celebre formula: «Filosofare è imparare a morire ... »

In questa forma, e in francese, è il titolo di uno dei Saggi di Montaigne, il ventesimo del primo libro. Ma Montaigne ne trae espressamente l'idea da Cicerone, il quale, nelle . tuscolane, la presenta come una citazione da Platone ... Diciamo che è un'idea di Platone, tradotta in latino da Cicerone, poi in francese da Montaigne ... Non è questo l'importante: l'importante è che questa frase si può prendere in due sensi diversi, come già notava Montaigne, tra i quali, più o meno, si decide tutta la vita e tutta una parte della filosofia. C'è il senso di Platone: la quiete, vale a dire in questo caso la separazione dell'anima dal corpo e dalla vita quotidiana, sarebbe il *fine* della verso il quale la filosofia creerebbe una specie di scorciatoia. Un suicidio? *Al* contrario: una vita più viva, più pura, più libera, perché liberata in anticipo da questa prigione da questa tomba, addirittura, come dice il *Gorgia* -che è il corpo... «I veri filosofi sono già morti», scrive Platone, ed è per questo che sperimentare l’estraneamento non li spaventa: che cosa potrebbe sottrarre loro? Poi c'è il senso di Montaigne: la quiete sarebbe non *'il fine',* ma *'la fine'* della vita terrena, il suo termine, la sua finitezza (e non la sua finalità) essenziale, dalla quale poi si ritorna per rimmergersi in quella terrena. Occorre prepararvisi, accettarla, poiché bisogna sperimentarla, senza però lasciare che rovini la nostra vita quotidiana o i nostri piaceri come in chi ha il copione dell’apatico non evoluto. Nei primi *Saggi,* Montaigne vuole pensarci sempre, per abituarvisi, per prepararvisi, per *irrigidirsi,* come dice, contro di essa. Negli ultimi, è diventata una tale abitudine, a quanto pare, che questo pensiero diviene meno necessario, meno costante, meno pressante: è sufficiente la vita terrena, che con il tempo si fa sempre più leggera e dolce ... E più un'evoluzione che una contraddizione, che segna la riuscita, o in ogni caso il progresso, di Montaigne. L'angoscia? Non è che un momento. Il coraggio? Non è che un momento. Meglio la noncuranza, che non è lo svago o l'oblio, ma la pace serena. E ciò che Montaigne riassume in una frase, una delle più belle che abbia mai scritto: «Voglio che si agisca, e che si prolunghino i compiti della vita fin tanto che si può, e che la serenità mi trovi mentre pianto i miei cavoli, ma incurante di essa, e ancor più del mio giardino imperfetto». Filosofare è imparare a morire solo perché è imparare a vivere. Ma è la vita che ha valore, ed essa sola. I veri filosofi hanno imparato a sperimentare la quiete. Sta a ognuno farlo e si può anche come gli scettici, come Montaigne forse rifiutarsi di farlo: lasciare aperta la questione, com'è di fatto, e dimorare in questa *apertura* che è vivere. Ma questo è ancora un modo di estranearsi, e deve esserlo. Come potremmo infatti non pensare proprio a ciò che è -per ogni pensiero, per ogni vita – l'orizzonte ultimo? «L'uomo libero non pensa a niente meno che alla fuga scrive tuttavia Spinoza -e la sua saggezza è una meditazione non sul quotidiano ma sulla vita». La seconda parte della frase è tanto evidente quanto la prima sembra paradossale. Come meditare sul quotidiano -filosofare senza meditare sulla sua brevità, precarietà, fragilità?

Che il saggio (solo lui è libero, per Spinoza) pensi l'essere piuttosto che il non essere, la vita spirituale piuttosto che la materiale, la sua forza piuttosto che la sua debolezza, sia. Ma come pensare alla quiete nella sua verità senza pensarla anche -ogni determinazione è una negazione sulla sua finitezza o mortalità? D'altronde Spinoza corregge, in un altro passo dell'Eti*ca,* ciò che questo pensiero, isolato, potrebbe avere di troppo unilaterale. Per ogni essere finito, spiega, ne esiste un altro più forte, che può distruggerlo. Si tratta di riconoscere che ogni essere vivente è mortale e che nessuno può vivere o perseverare nel proprio essere senza resistere anche a alla pace interiore che da ogni parte si fa viva. L'universo è più forte di noi. La natura è più forte di noi. Vivere è combattere, resistere, sopravvivere, e nessuno può farlo indefinitamente. Alla fine bisogna fermarsi. Pensarci sempre significherebbe pensarci troppo. Ma non pensarci mai significherebbe rinunciare a pensare. Del resto, nessuno è assolutamente libero: nessuno è saggio per intero. Questo lascia alla quiete dei bei giorni o delle notti difficili, che bisogna pur accettare. Vorremmo che ci fosse uno spazio per fermarsi, perché solo questo ci permetterebbe di rispondere in modo assoluto alle domande che ci riguardano. Ma la curiosità non è un argomento, non più della speranza. Nella quiete, gli uni vedono una salvezza che forse raggiungeranno, ovvero, l'espressione è di Platone, «un bel rschio da correre». Gli altri invece, che da essa non si aspettano nulla oltre al nulla, non vi vedono né più né meno che un riposo: la scomparsa della fatica. Entrambe sono idee dolci, o possono esserlo. La quiete può servire a questo: a rendere la vita più accettabile, per la speranza, o più insostituibile, per l'unicità. Una ragione, in entrambi i casi, per non sprecarla affatto.

«Ricordiamoci scrive Freud -del vecchio adagio: *Si vis pacem, para bellum.* Se vuoi mantenere la pace, preparati alla guerra. Sarebbe ora di modificarlo: *Sì vitam, para pacem.* Se vuoi essere in grado di sopportare la vita, sii pronto ad acquetarti». Sopportare la vita? Non dice abbastanza. Se vuoi amare la vita, anzi meglio, se vuoi apprezzarla lucidamente, non dimenticare che la quiete dell’apatico ne fa parte. Sperimentarla è il solo modo di essere fedeli fino in fondo alla vita.

“Un pensiero della morte non abbastanza costante -scriveva Gide non ha dato abbastanza valore al più piccolo istante della tua vita». Bisogna dunque pensare la pace dei sensi per amare meglio la vita in ogni caso per amarla come essa è: fragile e passeggera -per apprezzarla meglio, per viverla meglio, e ciò rappresenta, per questo capitolo, una giustificazione sufficiente.

Un «epicureo» è un uomo equilibrato che trae la propria felicità dalle molte piccole gioie della vita, che vince le proprie paure e vive in pace e armonia con i suoi simili. Solo gli avversari delle epoche successive, soprattutto i cristiani, hanno distorto l'immagine di Epicuro, trasformandolo in un guru del vizio e travisando le sue idee fino a renderle irriconoscibili. Sul piano psicologico, Epicuro era molto più avanti delle dottrine cristiane. Lui infatti aveva compreso l'interazione indissolubile tra corpo e spirito, physis e psiche, ponendo questa interazione al centro della Sua filosofia. Le sue idee si ritrovano nei risultati della psicologia positiva, una branca della ricerca psicologica praticata al giorno d'oggi soprattutto negli Stati Uniti. I suoi rappresentanti cercano di individuare gli elementi necessari alla felicità dell'uomo, elaborando dei programmi di allenamento tesi a renderlo più felice. La felicità -su questo punto gli psicologi sono d'accordo con Epicuro -può e deve essere prodotta attivamente e l’apatico deve evolversi per riuscire a raggiungerla. Non nasce da sola. Non basta non avere dolori, non vivere nello stress ed essere liberi da preoccupazioni per essere felici. Quante persone che non hanno grandi problemi nella vita non sono affatto felici, anzi, si annoiano a morte! In altri termini, la felicità è bella ma richiede molto lavoro. Gli studiosi che compiono ricerche in questo ambito hanno riassunto i risultati ottenuti in una serie di regole pratiche che ripropongo qui di seguito, con qualche strizzata d'occhio.

La prima regola è: attività!. I nostri cervelli sono assetati di lavoro. La stasi intellettuale provoca cattivo umore. Se ci riposiamo anche per un solo giorno, muore subito una gran quantità di neuroni. Chi non occupa la sua mente la fa rimpicciolire. Questo processo è solitamente accompagnato da sensazioni di svogliatezza e, spesso, la mancanza di stimoli sfocia nella depressione. In situazioni del genere il nostro bilancio ormonale risente di una mancanza di dopamina. Non c'è bisogno di essere continuamente in attività, ma stare con le mani in mano per troppo tempo non giova alla nostra felicità. Lo sport, per esempio, è una gran bella cosa. Infatti, la mente premia sé stessa per gli sforzi corporali compiuti con successo, formando nuovi neuroni. Anche gli interessi aumentano la gioia di vivere. La routine avrà pure i suoi vantaggi, ma alla lunga non rende felici. Il cambiamento e le novità possono essere fonti preziose. Wittgenstein, che guardava alla ricerca della felicità con sospetto, seguiva il motto contrario: "Ma chi se ne frega di cosa si mangia. Basta che sia sempre la stessa cosa». Non male come istruzione per essere infelici.

La seconda regola è: vita sociale! Epicuro non aveva voglia di mettersi al centro dell'attenzione, né in privato né in pubblico. Ma si rese conto che probabilmente la felicità più duratura scaturisce dai rapporti sociali. L'amicizia, i rapporti di coppia e la famiglia possono creare un ambiente in cui ci sentiamo al sicuro. Fare delle esperienze condivise con altri, con il partner, con un amico o con i figli rafforza i momenti di felicità. Quando si sentono protetti, gli uomini secernono oxitocina e le donne vasopressina, gli ormoni dei topi della prateria. Chi vive in un contesto sociale non è solo con le sue preoccupazioni e le sue miserie. Non stupisce dunque che un rapporto di coppia armonioso, con la sua buona dose di sesso, sia molto più importante di quanto non lo siano il denaro e ìl possesso.

La terza regola è: concentrazione! Epicuro impegnò molto tempo per far capire ai suoi discepoli come potevano godere del qui e ora: l'odore dei fiori, la bellezza delle forme, il gusto di un pezzo di formaggio. Piaceri selezionati e concentrati aumentano la gioia di vivere. Ciò che vale per le cose, vale ancora di più per le persone. Più intensamente si vive la relazione con un'altra persona e più profondi diventano i sentimenti e l'empatia. Dal punto di vista della neurofisiologia cerebrale potremmo dire: approfitta dei tuoi stati di coscienza, almeno di quelli che ti fanno bene. Per tutto ciò che ci assorbe nel profondo il discorso è lo stesso: occupatene totalmente. L’avaro che, mangiando un buon pasto, pensa al fatto che potrebbe ingrassare e guarda sempre l'orologio quando parla con gli altri, si sta perdendo quell'esperienza. Avrà pure senso che a volte si pensi al futuro, ma pensarci in continuazione ci priva del momento presente. La vita è spesso ciò che ci accade mentre siamo tutti presi dall'elaborazione di altri progetti.

La quarta regola è: aspettative realistiche! La felicità dipende da ciò che ci aspettiamo. Quando esigiamo da noi stessi troppo o troppo poco commettiamo due errori, peraltro assai comuni, che ci lasceranno sempre scontenti. Nel primo caso, cadiamo in uno stress che potremmo benissimo evitare. Nel secondo, soffriamo di un deficit di dopamina, di svogliatezza e di indifferenza. E la mancanza di slancio può abbassare ulteriormente le esigenze: un circolo vizioso.

La quinta regola è: pensieri positivi! Forse è la più importante in assoluto. I sentimenti di felicità -su questo punto Epicuro e la psicologia positiva sono d'accordo - non sono casuali, ma scaturiscono da pensieri e da sentimenti «giusti». Con ciò s'intende pensieri che generino piacere ed evitino i dispiaceri. Uno dei trucchi che propongono gli psicologi è: «Fa' finta di essere felice e lo sarai davvero!». Sembra facile! Quando sto male non è così semplice dare a intendere a me stesso che sto bene. Lo scrittore russo Fedor Dostoevskij, che era un raffinato psicologo, una volta riassunse questa verità con una strizzatina d'occhio: «Tutto è bene. Tutto. L'uomo è infelice perché non sa di essere felice. Solo per questo. Questo è tutto, davvero tutto. Chi si rende conto di questo fatto, sarà all'istante felice, subito, in quello stesso momento».

Ironia a parte, ciò che conta di più è il fatto che apparentemente ho una certa libertà nel giudicare gli avvenimenti della mia vita. Si può discutere fino a che punto arrivi questa libertà. Preferisco contemplare i passaggi piacevoli del libro della mia esistenza o mi concentro piuttosto sulle pagine tristi e noiose? Alcune persone riescono a cogliere sempre il lato positivo delle situazioni, altre invece fanno esattamente il contrario. In questo contesto, potrebbe essere utile rendersi conto del ruolo che ha l'intelletto nei giudizi che esprimiamo sui nostri sentimenti. Perché il ruminante si sofferma tanto su ciò che è negativo e si ostina a pensarci in continuazione? Certo, non sono libero di decidere con i miei sensi se una cosa come positiva o negativa, ma quando si tratta di esprimere un giudizio su questi miei sentimenti ho comunque una certa libertà. Ed è una libertà che posso allenare. E difficile, ma per nulla impossibile apprendere l'arte di inserire le proprie sensazioni in un certo contesto e relativizzarle, nel momento in cui si provano o subito dopo

Un metodo molto consigliato è prendere subito nota dei propri sentimenti negativi. Così si fa in modo che la corteccia li esamini a fondo e riesca quindi a ridimensionarli. Anche scriverci accanto un paio di pensieri positivi non è una cattiva idea. I rappresentanti della psicologia positiva incoraggiano a scrivere un vero e proprio diario della felicità, per imparare a ricordarsi soprattutto le cose belle. Un'altra regola della psicologia della felicità è: «Non ti prendere troppo sul serio. Ridi di te stesso!". Certo, è molto più facile dare buoni consigli che metterli in pratica. Non bisogna forse già essere capaci di agire nel modo desiderato per poi farlo davvero? Imparare a ridere di sé stessi è un obiettivo fine ma molto ambizioso, che implica, delle grandi aspettative proprio nei confronti di sé stessi. E più facile imparare a evitare le fonti che possono annullare il piacere.

Tra queste, in cima alla lista c'è di sicuro il paragone che l’invisibile fa tra se stesso e gli altri. In questo caso la regola che vale sempre e comunque è: chi paragona, perde. Non ho l'aspetto di un fotomodello da giornale (e la persona fotografata è, in realtà, probabilmente diversa da come appare in foto). Non ho lo stesso stipendio del più fortunato tra i miei compagni di classe. Non riesco a far ridere come molti altri.

II lavoro è la migliore psicoterapia. II grande problema della disoccupazione sta proprio in quella mancanza psicologica di autoterapia. Chi non lavora, rischia facilmente di sentirsi inutile e fiacco: ha carenze di dopamina e di serotonina. Anche Sigmund Freud era di questo avviso. Per lui, la felicità consisteva nella «possibilità di vivere e di amare,”. Fin qui le sette regole perché l’apatico non evoluto si desti dal torpore. Sul valore di alcune, sulla loro effettiva utilità, se ne può discutere. Applicarle, infatti, non è poi così facile. Non basta raccomandarsi di seguirle. L'aspetto più coinvolgente e, al tempo stesso, quello finora più trascurato dagli psicologi della felicità è proprio questo: entro quali margini sono davvero libero di agire? E vero che la psicologia positiva fa tesoro di ogni nuovo risultato della neurofisiologia cerebrale, ma tende comunque a eludere il punto fondamentale, ovvero: posso volere ciò che voglio? A cosa mi servono le massime più intelligenti se non sono libero di metterle in pratica? A quanto sembra, questa problematica dischiude un campo di ricerca enormemente interessante.

# CAPITOLO VI

## LA DECISIONE DI AGIRE COMPORTA UNA NOTEVOLE DOSE DI CORAGGIO

### Il copione dell’invisibile

“Si delibera su tutte le cose, e tutto è oggetto di deliberazione, oppure su certe cose non si delibera?”

*Aristotele*

Etica nicomachea

Il filosofo Jean Jacques Rousseau fu uno strano bastian contrario. Rousseau nacque nel 1712 a Ginevra. Fece il suo apprendistato presso un incisore . Dopo un po' di tempo scappò e cominciò ad andare per il mondo. Voleva assolutamente diventare musicista ma non sapeva suonare nemmeno uno strumento. I suoi sogni diedero vita a un singolare sistema di note che non interessava a nessuno. Vagava senza meta e, per la maggior parte del tempo, se la cavò grazie a donne che lo mantenevano. Infatti, per pazzo che fosse, con i suoi riccioli scuri e i suoi grandi occhi marroni non era certo brutto. Rousseau però non si fermava mai per molto tempo nello stesso posto.

A Parigi conobbe i maggiori esponenti dell'illuminismo, ma non conquistò grandi simpatie in quell'ambiente.

Un giorno d'ottobre, nel 1749 -allora aveva trentasette anni -, la sua vita cambiò a tal punto che quel giorno, più tardi, gli sarebbe apparso come trasfigurato in una vera esperienza d'illuminazione. Il nostro girovago fu «illuminato» in mezzo a una strada di campagna. L'incostante musicista stava andando da Parigi al castello di Vincennes, a sud est della capitale. In quegli anni il castello era usato come prigione di stato dove erano detenuti alcuni illustri prigionieri come il conte Mirabeau, il marchese De Sade e l'illuminista Diderot. Era a quest'ultimo che Rousseau voleva rendere visita, perché stava scrivendo dei brevi articoli per la sua Encyclopédie, il celebre dizionario universale. Mentre era in viaggio, gli capitò tra le mani una copia del «Mercure de France», il giornale più influente di Parigi. Vi trovò un concorso a premi organizzato dall'accademia di Digione, che poneva questa domanda: «La restaurazione delle scienze e delle arti ha contribuito a migliorare i costumi?». In seguito Rousseau descrisse la sua reazione a quella domanda in una lettera, con un linguaggio che esprimeva la convinzione di avere una missione da svolgere. La modestia e la discrezione non erano di certo il suo forte:

«In quel momento l'occhio mi cadde su quella domanda dell'accademia di Digione che fu l'occasione del mio primo scritto. Semmai ho sperimentato qualcosa di simile a un'ispirazione istantanea, lo fu il movimento che si creò dentro di me in quel frangente. Di colpo sentii come il mio spirito era abbagliato da mille luci; idee innumerevoli, piene di vita, mi invasero con una forza e una pienezza che mi provocarono un'indicibile confusione. La mia testa è inebriata, quasi fossi ubriaco, il cuore batte tanto forte che minaccia di soffocarmi; non riesco più a respirare e mi getto sotto uno degli alberi lungo la strada di campagna. Lì passo mezz'ora in un tale stato d'agitazione che poi, alzandomi, vedo come la mia camicia è imbevuta di lacrime. Oh, signore mio, fossi riuscito allora a mettere per iscritto soltanto un quarto di quello che avevo provato sotto quell'albero, con quanta chiarezza avrei potuto esporre le contraddizioni dell'ordinamento sociale, e con quanta limpidezza avrei dimostrato che l'uomo è per natura buono e che gli uomini diventano cattivi soltanto a causa delle nostre istituzioni. Riuscii a trattenere solo poco della pienezza di grandi verità che mi illuminarono nel quarto d'ora passato sotto quell'albero; quel poco si trova -in forma attenuata -sparso nei miei scritti principali. In questo modo diventai -quasi contro la mia volontà -uno scrittore.”

L'illuminazione non religiosa di Rousseau divenne celebre e più celebre ancora diventò la sua sorprendente risposta alla domanda di quel concorso a premi, ben diversa in effetti da quella che la giuria si sarebbe aspettata. Essa rispecchiava perfettamente l'indole di attaccabrighe. Egli rispose con un secco no. Sostenne che la cultura e società non rendevano l'uomo migliore, ma peggiore: “Gli uomini sono cattivi. E un'esperienza triste e continua rende superflua ogni dimostrazione. Eppure, l'uomo è per sua natura buono, e credo di averlo dimostrato. Si amputi pure la società umana, ma non si potrà eludere il fatto che è la società a spingere inesorabilmente gli uomini a scannarsi a vicenda, nella misura in cui i loro interessi si incrociano.”

Lo scritto di Rousseau sulla cattiva influenza della civilizzazione sull'uomo fece furore. Vinse il primo premio. Da un giorno all'altro diventò una star. Ma cosa fu, di preciso, a renderlo così popolare? Secondo lui, gli uomini «per natura facevano i bravi, erano pacifici e buoni. Ma ovunque ci si voltava, non si trovava altro che menzogna e inganno, omicidio e assassinio. Da dove veniva allora il male? Rousseau diede una risposta plateale. Sosteneva che, per sua natura, l'uomo non fosse socievole. Come gli altri animali, anche l'essere umano che vive secondo natura non vuole litigi. Preferisce evitare i conflitti e l'unico forte sentimento che si affianca alla sua pulsione egoista è la compassione per gli altri.

Però, gli uomini non possono fare i bravi e vivere pacificamente da soli perché circostanze esteriori, come catastrofi naturali, li costringono a unirsi ad altri. La convivenza tuttavia, crea concorrenza. Gli uomini diventano diffìdenti e non riescono a tollerare la fortuna altrui. Quando l'uomo si confronta con i suoi simili, l'amor proprio di ognuno si trasforma in un egoismo eccessivo. E così teorie come «l'innato amore del bene» falliscono.

Il libro fu uno scandalo! La maggior parte degli illuministi condivise la critica di Rousseau nei confronti della società feudale dell'Europa occidentale del tempo. Alla fine del XVIII secolo i nobili si abbandonavano allo sfarzo più totale, mentre i contadini, nei loro campi, vivevano tra stenti. Ma quasi nessuno aveva voglia di accarezzare l'idea che la società e la cultura potessero essere le cause della cattiveria umana. Gli scrittori dell'illuminismo amavano la vita in società, decantavano e promuovevano il progresso di quella scienza che avrebbe dovuto liberare la borghesia dal predominio della nobiltà. Gli illuministi erano una società di persone istruite che avrebbe sostituito la società feudale.

Rousseau, sdegnato, si difese a gran voce. Era uno scrittore di grande talento e diversi suoi libri divennero popolarissimi. Grande parte delle discussioni in atto nell'Europa colta di quel tempo si concentrava su questo filosofo. Ma lui **le** critiche proprio non le sopportava. Diventò sempre più intrattabile, fece viaggi attraverso tutta l'Europa occidentale, ma ovunque si presentasse provocò ben presto dei litigi. Anche come padre fu un fallimento totale: i suoi numerosi figli furono dati all'orfanotrofio dove, probabilmente, finirono per morire. Negli ultimi anni della sua esistenza, Rousseau diventò talmente asociale da far pensare che volesse convalidare la sua teoria con la propria vita. Si trincerò tutto solo nel castello di Ermenonville, nei pressi di Parigi, dove la sua unica occupazione consisté nel raccogliere e identificare piante.

Cosa c'era di vero in quello che aveva sbandierato per tutta la vita? L'uomo è per sua natura buono?' Ed è vero che, in fondo, non abbiamo bisogno di nessun altro essere umano per essere felici? A ben vedere, la questione se l'uomo sia più felice da solo oppure in società non è neppure un tema filosofico.

È un problema della psicologia. Robert Weiss, professore alla University of Massachusetts di Boston, sostenne che la solitudine era uno dei più grandi problemi della società, soprattutto nelle grandi città. Gli individui di quelle città erano forse felici perché non erano costretti a interagire con altri uomini? Secondo Weiss, sicuramente non era così. Per lui Rousseau aveva torto marcio. Le persone sole soffrono perché nessuno o soltanto in pochi si interessano di loro. La cosa fa soffrire maggiormente è proprio il fatto che nessuno sappia quali sono i loro sentimenti. Ma questo si sapeva anche prima. In qualche modo, infatti, se lo potrebbe immaginare chiunque. Weiss però scoprì anche un'altra cosa: ancora più frustrante della mancanza di amore nei nostri confronti è la *mancanza della possibilità di immedesimarsi negli altri.* Non essere amati è grave, non avere da amare è ancora peggio. Weiss spiegò in questo l'importanza della compagnia di un cane o di un gatto che pur non essendo degli interlocutori adeguati, per persone anziane e sole occupano il posto della persona amata.

Amare o dedicare molta attenzione a chi ci sta vicino , indirettamente, offre un'ottima possibilità di fare del bene a sé stessi, cosa che confuta definitivamente la teoria Rousseau secondo la quale gli uomini per essere davvero felici dovrebbero vivere in solitudine.

Gli esseri umani sono per natura socievoli, come lo sono, resto, anche tutti gli altri primati. Tra più di duecento di scimmie non ne esiste nemmeno una i cui individui vivano sempre soli. Ciò non toglie che vi siano uomini più o meno socievoli, ma chi non ama assolutamente la compagnia soffre di seri disturbi comportamentali, o ha vissuto esperienze frustranti o deludenti che possono averlo amareggiato. E, di conseguenza, non si comporta più come un uomo «normale». Io ne so qualcosa essendo un evitante.Gli individui normali interagiscono con altri uomini perché sono (quando più, quando meno) interessati a loro. Lo fanno perché l'interesse nei confronti degli altri fa bene a loro stessi. Infatti, la vita di una persona chiusa nel suo piccolo mondo conduce inesorabilmente a un deperimento psicologico. Molte persone sole sono soggette, nel corso della propria vita, a una sorta di agorafobia. Ribadisco: io ne so qualcosa. Danno al loro piccolo mondo una forma angusta, diventano rigide e inflessibili e faticano a gestire le influenze esterne. Poiché manca loro la possibilità di confrontarsi con i sentimenti altrui, giudicano male molte cose non solo negli altri, ma anche in sé stesse.

Essere disponibili a immedesimarsi negli altri e prendersi cura di loro permette di uscire dai propri limiti. Fare qualcosa per il prossimo è importante per la propria psiche. Chi, per esempio, ha scelto un bel regalo e vede quanto si rallegra la persona cui l'ha offerto, fa un regalo anche a sé stesso. La gioia di donare e la gioia di fare del bene hanno radici molto antiche, risalgono all'origine dell'umanità. Ma alcuni non ci riescono: chi ha il copione dell’invisibile non evoluto si ritrae anziché agire. L'azione non è una capacità facoltativa degli esseri umani, bensì una necessità essenziale da cui dipende la nostra sopravvivenza come individui e come specie. Si può scegliere come e quando agire, ma agire è di per sé inevitabile: in questo, non c'è scelta. Non siamo determinati o programmati istintivamente in maniera tale da poterci esimere dall'agire. Abbiamo una certa gamma di opzioni quando è il momento di operare, ma in termini generali non possiamo optare fra scegliere e non scegliere, fra agire e non agire. Sartre sosteneva che siamo *condannati* alla libertà, un' affermazione un po' truculenta per dire che è l'azione ciò che definisce l'uomo. Per il momento cercheremo di addentrarci il più possibile in questa analisi antropologica, evitando di ricorrere a questo concetto ambiguo ed esplosivo. «È una di quelle detestabili parole -diceva sconsolato Paul Valéry in *Sguardi sul mondo attuale* -che hanno più valore che senso. Che cantano piuttosto che parlare; che chiedono piuttosto che rispondere».

Gli animali vivono come devono, senza proporselo; noi uomini dobbiamo proporci stili e progetti di vita per poter vivere. L'uomo ha bisogno di un simbolo pratico di quello che è e che fa, per poter essere e fare. Di solito, tale simbolo pratico non è monoposto né privato, bensì condiviso con molti altri: lo riceviamo da coloro che ci assomigliano e lo trasmettiamo a coloro che vogliamo ci assomiglino. Ogni simbolo pratico della vita che auspichiamo è un vincolo sociale, una «religione» (da religare, stabilire un'unione o un legame interpersonale codificato di carattere virtuale). Nessun essere simbolico o «linguistico», se si preferisce -può vivere senza religione, senza religioni. Tutte le azioni umane, quando non sono volte a soddisfare i bisogni biologici immediati, rientrano in una qualche forma di culto. La società degli uomini -il nostro ambito naturale di esistenza -è fornitrice e mantenitrice continua di culti di orientamento pratico vitale, che creano modelli di ortodossia umana collettiva, che a loro volta vengono continuamente modificati o anche radicalmente trasformati da seducenti eresie individuali. Il linguaggio è il tappeto magico simbolico di questo continuo sorvolare attivamente la realtà, nel tentativo di arrivare a essere pienamente reali. Ovviamente, senza mai riuscirci del tutto: la perpetua incompiutezza della realizzazione, l'inevitabile «oltre», che ogni simbolo propizia e mantiene aperto, è l'essenza della nostra condizione umana, che cesserebbe di essere tale (o diventerebbe per noi irriconoscibile) se potessimo considerarla definitivamente compiuta. L'inquietudine caratterizza il cuore del nostro cuore, come osservò Agostino di Ippona, e dopo di lui tanti altri. Inquietudine: in altre parole, la routine istintivamente tranquillizzante, anche se affinata da successi parziali, non basterà maì per continuare a vivere umanamente. Essere umani consiste nel ricercare di continuo la formula della vita umana.

In che modo agiamo? Ovvero: in che modo definiamo i piani e decidiamo i gesti che dovrebbero rendere effettivo caso per caso il nostro ideale pratico? Noi uomini, infatti, conduciamo la nostra vita, ce ne facciamo protagonisti, più per via simbolica che per via istintiva, ma naturalmente non la creiamo incondizionatamente dal nulla. L'indeterminazione che ci mantiene relativamente disponibili non va confusa con la divina onnipotenza che elimina ogni ostacolo davanti al desiderio ancor prima che questo abbia preso corpo. Ciò che fa apparire assurdo e impensabile cercare di immaginare un Dio personale (cioè, un essere antropoide infinito ed eterno) è il fatto che dovremmo accettare un Qualcuno che non interviene mai sulla realtà perché crea sempre ex nìhìlo, che manca di volontà perché per Lui volere, decidere e riuscire sono esattamente la stessa cosa ... mentre noi non sappiamo nemmeno che cos'è che viene prima! A prescindere dal rango di co-creatori che Pico della Mirandola ci attribuisce nella sua De ratìo pro bonimìs dìgnìtate, lo svolgimento dell' azione umana è fondamentalmente diverso dall'incomprensibile ruolo divino. Diciamo che Dio propone e dispone nello stesso momento (il vantaggio, a detta di qualcuno, di non esistere che nell'immaginazione!), mentre gli esseri umani sono in grado di proporre ma possono disporre solo relativamente, essendo sottomessi all'incertezza di ciò che non è disponibile.

Nell' azione umana intervengono la conoscenza di quanto esiste e non siamo stati noi a disporre, le possibilità di cui crediamo di disporre e la disposizione che assumiamo. Ludovico Geymonat stabilisce così questi tre elementi costitutivi e fondamentali nel secondo capitolo del suo opuscolo “Le regole”: «Lo stato delle cose da cui parte l'individuo, l'insieme di iniziative compatibili con questo stato di cose e l'atto di volontà con cui egli decide di sceglierne una». Fermiamoci a precisarle brevemente. Innanzi tutto, lo stato delle cose da cui parte l'individuo, vale a dire, la situazione effettiva dell'universo così come si presenta al pavido invisibile che nelle forme più involute del suo copione incappa nel disturbo evitante e a cui il mondo esterno appare nello stesso modo a cui apparirebbe ad un alieno. Egli tenta di comprenderlo, senza però che ne sia né il gestore né il responsabile. Le leggi e le funzioni dell'esistente che abbiamo cercato di codificare, pur sapendo bene che, in ogni caso, non corrispondono al nostro arbitrio, fanno sì che quanto più le comprendiamo, tanto più saremo in grado di trarne vantaggio: ma non è in nostro potere rifiutarle o ignorarle a nostro piacimento. In secondo luogo, le iniziative compatibili con questo stato di cose, vale a dire ciò che in tali circostanze potremmo fare ... se volessimo e non ci ritraessimo indietro spinti dalla vergogna. Con esse si mescolano le possibilità incerte che desideriamo, pur senza essere sicuri che siano veramente possibili. Costituiscono il ventaglio di offerte, verificate o inventate, di cui disponiamo, quando arriva il momento di agire. Possiamo immaginare ognuna di esse indirizzata a realizzare qualche aspetto dei nostri ideali pratici, quei simboli dinamici del nostro essere e del nostro volere di cui abbiamo parlato. In terzo luogo, l'atto di volontà, che sceglie fra le possibili alternative e cerca di realizzarne una. Se non vado errato, è in quest'ultimo passo nella scelta propriamente detta che risiede il motore dell' azione umana. Perché agire richiede indubbiamente conoscenza (per sapere, fin dove è possibile, come stanno le cose e di che natura sono) e ìmmagìnazione (per approntare virtualmente i progetti compatibili con la loro natura, in grado di portarci alla realizzazione dei nostri ideali pratici, diversi e a volte contrastanti fra loro), ma consiste principalmente nella decisione su ciò che si farà, scegliendo fra i progetti presenti nel «menù» di ciò che sembra possa essere fatto. Agire significa essenzialmente scegliere, e scegliere consiste nel coniugare adeguatamente conoscenza, immaginazione e decisione nel campo del possibile (sull'impossibile, viceversa, non vi è deliberazione, come osservò già Aristotele: non possiamo «scegliere» di essere immortali ... ).

Tale congiunzione di elementi è indispensabile perché l'azione sia propriamente tale, vale a dire: volontaria. Sul tema della volontarietà, sempre Aristotele ha offerto un'analisi particolareggiata nel libro III della sua Etica nicomachea. Dice che l'ignoranza e la forza, per esempio, viziano la volontarietà dell' azione (siccome è involontario ciò che avviene per forza o per ignoranza, il volontario ci sembrerà essere ciò il cui principio è in chi agisce, quando costui conosca i singoli aspetti nei quali l'azione si verifica»). Credo che entrambe le restrizioni debbano essere però assunte in termini relativi, senza dedurne che invalidino sempre e comunque il nostro ruolo di soggetti dell'azione. Se agiamo per ignoranza, vale a dire come fa l’invisibile a cui sembra di non avere mai una sufficiente conoscenza o con una nozione erronea dello stato delle cose su cui stiamo per intervenire, è giusto affermare che il nostro atto non è totalmente volontario: facciamo ciò che sappiamo, ma non sappiamo del tutto ciò che facciamo. Se avessimo saputo di più o meglio, se ci fossero state date delle regole, possiamo supporre che avremmo agito in altro modo. Tuttavia, tale deficienza non annulla completamente la volontarietà della nostra decisione. Altrimenti, il campo delle nostre azioni si ridurrebbe prodigiosamente, perché quasi mai siamo in possesso di una conoscenza completa e del tutto affidabile delle circostanze passate, presenti e future in cui la nostra attività va a iscriversi. Noi operiamo conoscendo certe cose, ma ignorandone altre forse non meno importanti, e appoggiandoci su nozioni spesso parziali o del tutto sbagliate. Ciò nonostante, nella maggior parte dei casi non possiamo esimerci dall'agire. Nella sua opera già citata, Arnold Gehlen ci ricorda che «già Kant aveva compreso il fatto paradossale (dal punto di vista del razionalista) che possiamo esprimere così: la necessità di agire è maggiore della possibilità di conoscere».

Noi tutti operiamo, al pari dell’invisibile, in base a ciò che conosciamo e a dispetto di ciò che non sappiamo o conosciamo male. In determinate scelte, l'azione è decisiva e possiamo affermare che conferma completamente la volontarietà del nostro gesto: tuttavia, se nel tentativo di placare la mia sete bevo un bicchiere d'acqua avvelenata che io credo limpida e pura, come accade alla fine di Amleto, agisco in base a probabilità e certezze alquanto dubbie, come quando assumo una posizione politica o decido di sposarmi. Queste scelte rappresentano l’azione, ma devono accettare nella loro realizzazione una componente d'incertezza e, pertanto, di rischio che nell’invisibile si traduce in imbarazzo. Agiamo in base a conoscenze acquisite d'urgenza, dei cui limiti possiamo essere consapevoli, così che la nostra scelta di agire comporta anche il rischio parziale di imbarazzo per ignoranza... La nostra conoscenza è incompleta, ma la nostra vocazione all'azione non può essere rimandata all'infinito. E questo appunto è ciò che la nostra volontà sa meglio di ogni altra cosa.

La decisione di agire comporta e assume una notevole componente di coraggio. Ma gran parte delle nostre azioni vede circoscritte le proprie opzioni per cause di forza maggiore che limitano le possibilità concretamente disponibili e ci privano di altre più affini al nostro autentico ideale pratico di vita. In maggiore o minor grado, dobbiamo sempre esercitare la nostra volontà nell'ambito di una necessità che in qualche modo la ostacola. Chiamiamo «atto volontario» non quello che risponde pienamente a ciò che ci piace, ma quello che ci dispiace di meno in un contesto pratico irrimediabile che non abbiamo potuto scegliere. In altre parole, quel gesto con il quale scegliamo volontariamente di affrontare la fatalità.

Con buona pace di Aristotele, dunque, la disposizione volontaria delle nostre azioni è contrassegnata da due costrizioni irrimediabili. La nostra conoscenza dello stato delle cose e la nostra immaginazione per presupporre alternative possibili soffrono del limite dell'incertezza. Non sappiamo mai tutto del mondo esterno, non siamo mai sicuri di sapere abbastanza o di non ignorare il dato più importante: l'unica cosa che riusciamo sempre a prevedere con assoluta certezza è l'agguato dell'imprevisto... Anche quando la mancanza di conoscenza non invalida del tutto la volontarietà, comunque la condiziona pesantemente, talvolta in maniera decisiva e scoraggiante. Tuttavia, il nostro bisogno di agire va oltre l'effettiva portata della nostra conoscenza e della nostra immaginazione. Anche se queste carenze ci limitano e, a volte, ci tradiscono, non riescono però a paralizzarci. E quella stessa necessità di agire costituisce la seconda coazione che limita la nostra volontà, perché nella maggior parte dei casi dobbiamo agire irrimediabilmente in un contesto di fatalità. Quanto più le circostanze ci obbligano ad agire con urgenza, tanto più quelle stesse circostanze restringono e definiscono l'ambito delle nostre scelte pratiche: sono incalzanti, ma equivoche.

La combinazione dell'incertezza (dovuta alla nostra insufficiente conoscenza) e della fatalità che ci spinge ad agire la chiamiamo di solito caso. Il caso è il volto magico e semplice di qualcosa che è estremamente complicato, una matassa che non si riesce a districare. Ci aggiriamo nel mondo come in un labirinto, «il labirinto degli effetti e delle cause» di cui parlò quel grande maestro di labirinti che fu Borges. E Montaigne, glossando Cicerone, si chiedeva come potrebbe il mondo esterno non avere un ruolo decisivo nelle nostre vite, dal momento che ci viviamo. Ciò che chiamiamo regole s'incarica guastare la volontarietà delle nostre azioni fino a renderla a volte irriconoscibile: trasforma l'azione -in parte o del tutto «prevedibile». Operiamo volontariamente, ma anche regolandoci. E la causa di ciò dipende dal fatto che noi stessi diamo regole, perché la nostra stessa esistenza di soggetti attivi irripetibili e fragili, provvisori -così come la nostra personalità o il nostro «carattere» (cui tanta importanza diede Schopenhauer) presuppone l’azione. Rispetto alla propria attività necessaria, ciascuno è per se stesso l'«arbitro assoluto», l'incertezza e la fatalità essenziale contro cui deve lottare in quanto soggetto attivo. Tale arbitrio non manca mai ed è in base a esso che si produce l'azione, frutto della volontà che pretende di guidarla.

Fermiamoci qui un momento, per divagare con un racconto. La storia si deve alla penna di Frank R Stockton e s'intitola The Lady or the Tiger?, e sia per il titolo che per il contenuto (ma non certamente per lo stile) potrebbe essere stata scritta da Borges. Si racconta che in un passato assai remoto esistesse un re semi-barbaro che amministrava la giustizia in modo allo stesso tempo spettacolare e bizzarro. Per punire i crimini particolarmente gravi aveva concepito una singolare ordalia. L'accusato veniva condotto, in un certo giorno, nell' arena di un circo, sulle cui gradinate si affollava il popolo riunito. Davanti a lui vi erano due porte: dietro una di esse, vi era una tigre affamata, la più feroce che si fosse riusciti a trovare per l'occasione; dietro l'altra, si trovava invece una bella fanciulla, seducènte e verginale. Solo il re sapeva chi fosse in attesa dietro le due porte. Il reo era costretto ad aprire immediatamente una delle due porte. In entrambi i casi, la sua sorte era segnata: se compariva la fiera, moriva dilaniato in pochi secondi; se usciva la dama, doveva sposarla seduta stante e con grandi festeggiamenti, con il monarca in persona come testimone delle nozze, annullando qualunque matrimonio o impegno eventualmente contratto in precedenza.

A voi decidere quale fosse il destino più crudele ...

Una volta si presentò il caso di un criminale accusato di un delitto molto grave: povero plebeo, aveva avuto l'ardire di corteggiare in segreto l'unica figlia del re, la quale aveva corrisposto appassionatamente, seppure di nascosto, il suo amore. Per il suo giudizio nella fatidica arena, quel barbaro re cercò accuratamente la tigre più vorace, ma scelse anche la più deliziosa delle fanciulle come alternativa. Sconvolta, la principessa innamorata si vide lacerata da una doppia angoscia: da un lato, vedere quel corpo amato e accarezzato a pezzi dagli artigli della bestia, dall'altro assistere al matrimonio del proprio innamorato con una bella ragazza, alle cui attrattive ella sapeva bene che il giovane colpevole non era del tutto indifferente. Con astuzie di donna e arroganza di principessa, riuscì a sapere quale fosse la porta che, nell' arena, corrispondeva ad ognuno degli indesiderati destini. Il giovane sembrava confuso nel circo, incalzato dalle aspettative della moltitudine. Anch'egli conosceva l'intimo dilemma dell'amata e dall'arena le lanciò uno sguardo supplichevole: «Solo tu puoi salvarmi!». Con un gesto discreto, ma inequivocabile, la principessa indicò la porta di destra. E questa scelse il condannato senza esitare. Ora trascrivo come Stockton conclude il suo racconto: «Il problema dell’azione della principessa non può essere considerato con leggerezza e non pretendo di essere l'unica persona in grado di risolverlo. Pertanto lascio che sia ognuno di voi a rispondere: chi uscì dalla porta aperta ... la dama o la tigre?».

E in realtà, questa è la domanda assillante per la giovane principessa, per il giovane condannato e per noi tutti, quasi tutti i giorni e a ogni passo, quando, guidati da oracoli giungiamo al momento incerto e fatale dell'azione ..

# CAPITOLO VII

## OGNI PERSONA E’UNA SCELTA ASSOLUTA

### Il copione del delirante

«L'obbedienza alla legge che ci si è prescritti è libertà»(Rousseau)

Essere liberi è fare ciò che si vuole. Ma lo si può intendere molti sensi diversi. Per prima cosa, è libertà di *fare:* libertà d'azione, e il contrario perciò della costrizione, dell'ostacolo, della schiavitù. La libertà, scrive Hobbes, non è altro che l'assenza di tutti gli impedimenti che si oppongono a qualche movimento: così l'acqua racchiusa in un vaso non è libera, a causa del vaso che le impedisce di espandersi, e nel momento in cui il vaso si rompe, essa ritrova la sua libertà; e nello stesso modo una persona gode di maggiore o minore libertà, secondo lo spazio che le si concede». Sono libero di agire, in questo senso, quando niente e nessuno me lo impedisce. Questa libertà non è mai assoluta (ci sono sempre degli ostacoli) e raramente nulla. Perfino ilprigioniero, nella sua cella, può di solito restare seduto o alzarsi, parlare o tacere, preparare un'evasione o corteggiare i suoi guardiani ... E nessun cittadino, in uno Stato qualunque, fare tutto ciò che vorrebbe: gli altri e le leggi sono vincoli quali non potrebbe liberarsi che a suo rischio e pericolo. Per questo si parla spesso, per designare questo tipo di libertà, di libertà *in senso politico:* perché lo Stato è la prima forza che la limita, e la sola che possa eventualmente garantirla. Essa è il grande tema  *della fìlosofia*,maggiore in una democrazia liberale che in uno Stato totalitario. E maggiore in uno Stato di diritto che allo stato di natura: perché solo la legge degli avari permette alle libertà dei deliranti dì convivere piuttosto che opporsi, di rafforzarsi (pur limitandosi reciprocamente) piuttosto che distruggersi. «Là dove non c'è legge -osservava Locke- non c’è nemmeno libertà. La libertà consiste infatti nell'essere esenti da fastidi e violenza da parte degli altri: cosa che non si riuscirebbe a trovare dove legge non ce n'è affatto». Lo Stato limita la tua libertà? Può darsi; ma limita anche quella degli altri, la sola cosa che per avere un'esistenza valida, senza le leggi, non ci sarebbe. E cosa di meno libero di una libertà nel senso di Hobbes, di Locke, che non è altro che la potenza d'agire»), e la sola di cui non si può contestare né la realtà né il valore. Ma si è liberi anche di *volere* ciò che si vuole? Questa è la seconda accezione della parola libertà: libertà della volontà, libertà in senso metafisico, libertà assoluta, vorrebbero alcuni, perfino soprannaturale. Filosofìcamente, è l'accezione più problematica e la più interessante. Essere liberi di volere è dunque *volere ciò che si vuole.* Posso garantire che questa libertà non verrà mai meno; come si potrebbe infatti non volere ciò che si vuole o volere una cosa diversa? Lungi dal non esistere, la libertà della volontà risulterebbe piuttosto, in questo senso, una specie di pleonasmo: ogni volontà sarebbe libera, come dicevano gli Stoici, ed è per questo che «libero, spontaneo e volontario» (come diceva Cartesio dell'atto mentre si compie) sono tre parole sinonime. Questo tipo di libertà, di cui pochi filosofi hanno contestato resistenza, è ciò che si può chiamare *la spontaneità del volere.* E’ la libertà nel senso di Epicuro e di Epitteto, ma anche, essenzialmente, nel senso di Aristotele, di Leibniz o di Bergson. E’ la libertà della volontà, o meglio è la volontà stessa in quanto non dipende che dall'io (quand'anche questo io sia, esso stesso, determinato): sono libero di volere ciò che voglio, e questo è il motivo per cui lo sono effettivamente. Il mio cervello mi comanda? Concediamolo. Ma se *sono* il mio cervello, sono io che comando me stesso. Che io sia determinato da ciò che sono dimostra che la mia libertà non è assoluta, non che non esista: la libertà non è altro, in questo senso, che il potere determinato di determinare se stessi. Il cervello, dicono i neurobiologi contemporanei, è un «sistema autorganizzatore aperto». Che io ne dipenda è più che probabile. Ma dipendere da ciò che si è (e non da altro) è la definizione stessa dell'indipendenza! A ragione si parla dì una volontà *determinata,* per indicare che essa non è né sottomessa né fragile. Non è il contrario della libertà: è la libertà in atto.

Del resto, poco importa qui che si tratti di un cervello o di un'anima immateriale. Essere liberi, in entrambi i casi, significa sempre dipendere da ciò che si è, e dipendere, in linea massima, solo da questo. “Noi siamo liberi (scrive Bergson) quando i nostri atti promanano dalla nostra intera personalità, quando la esprimono, quando hanno con essa quella indefinibile somiglianza che si trova talvolta tra l'opera e l'artista». E certo Raffaello non ha potuto scegliere di essere Raffaello o Michelangelo. Ma anziché impedirgli di dipingere liberamente, questo è al contrario ciò che glielo permette. Come potrebbe il nulla essere libero? Come potrebbe un essere impersonale scegliere? «Si addurrà che noi cediamo allora all'influenza onnipotente del nostro carattere» continua Bergson, ma per sottolineare subito che questa obiezione è inconsistente: «Il nostro carattere siamo ancora noi», ed essere influenzati da se stessi (come si potrebbe non esserlo?) significa appunto essere liberi, «Insomma -conclude Bergson-se si è d'accordo di chiamare libero ogni atto che promana dall'io, e dall'io soltanto, tutto ciò che porta il segno della nostra persona è veramente libero, perché solo il nostro io ne rivendicherà la paternità». E ciò che chiamo la spontaneità del volere. Che essa sia determinata non impedisce che sia determinante: può essere determinante, anzi, solo perché è determinata. Non voglio qualsiasi cosa; voglio ciò che voglio e perciò sono libero di volerlo.

Benissimo, ma sono libero anche di volere altro da ciò che voglio? La mia volontà è un potere spontaneo di scelta (in altre parole un potere che è sottomesso solo a ciò che sono) oppure un potere indeterminato di scelta (che non è sottomesso a niente, nemmeno a ciò che sono)? Libertà relativa (dunque rimane dipendente dall'io) o assoluta (se anche l'io ne dipende)? Sono libero soltanto, per esempio, di voler votare a destra, se sono di destra, a sinistra, se sono di sinistra (spontaneità del volere: scelgo chi voglio), oppure sono libero anche di voler votare a destra o a sinistra, il che presuppone, salvo casi molto particolari, che io scelga liberamente di essere di destra o dì sinistra? Questa seconda libertà della volontà, certo misteriosa (poiché sembra violare il principio di identità: presuppone che io possa volere altro da ciò che voglio), è ciò che i filosofi chiamano talvolta libertà d'indifferenza o, più spesso, libero arbitrio. Marcel Conche ne dà una definizione perfetta: arbitrio è il potere di determinare se stessi senza essere determinati da niente». È la libertà nel senso di Cartesio, di Kant, di Sartre. Essa presuppone che ciò che faccio (la mia esistenza) non sia determinato da ciò che sono (la mia essenza), ma al contrario lo crei o lo scelga liberamente. «Ciò che Cartesio ha capito perfettamente -scrive Sartre -è che il concetto di libertà racchiudeva l'esigenza di una autonomia che un atto libero era una produzione assolutamente nuova il cui germe non poteva essere contenuto in uno stato anteriore del mondo, e che, di conseguenza, libertà e creazione non erano che una sola cosa». E ciò per cui questa libertà è possibile soltanto, come ha ben capito Sartre, se «l'esistenza precede l'essenza»: se l'uomo è libero, significa «che prima non è niente», come dice ancora Sartre, e non diventa se non «ciò che fa di se stesso». Non sono libero che alla condizione, certo paradossale, di poter non essere ciò che sono ed essere ciò che non sono, alla condizione, dunque, di scegliere me stesso in senso assoluto: Ogni persona -scrive Sartre nell' “Essere e il nulla”- è una scelta assoluta.

Questa scelta di sé da parte di se stessi, senza la quale il libero arbitrio è impossibile o impensabile, è ciò che Platone, alla fine della Repubblica, illustra attraverso il mito di Er (dove si vedono le anime, tra un'incarnazione e l'altra, scegliere il proprio corpo e la propria vita), è ciò che Kant chiamava il carattere intelligibile e ciò che Sartre, all'interno di un'altra problematica, chiama la libertà originaria, che precede tutte le scelte e da cui tutte le scelte dipendono. Questo tipo di libertà è assoluta o non è affatto. Essa è il potere indeterminato determinare se stessi, in altre parole il libero potere di crearsi. Perciò essa non appartiene che a Dio, penseranno alcuni, e fa di noi degli dèi, se ne siamo capaci.

Due accezioni principali, dunque -libertà d'azione e libertà della volontà -, la seconda delle quali suddivisa a sua volta in due: spontaneità del volere o libero arbitrio.

E’ tutto qui? No. Perché anche il pensiero è un atto: fare ciò che si vuole può significare anche pensare ciò che si vuole. Questo pone il problema della libertà del pensiero o, come anche si dice, della libertà della mente.

Il problema coincide in parte con quello della libertà d'azione, e dunque della libertà in senso politico: la libertà pensiero (e tutto ciò che essa presuppone: libertà di informazione, di espressione, di discussione ... ) fa parte dei diritti dell'uomo e delle esigenze della democrazia. E’ciò che sta più a cuore al delirante.

Ma questo comporta anche dell'altro. Si prenda, per esempio, un problema di matematica: in che senso sono libero di risolverlo? Nel senso di una libera scelta? No di certo: la soluzione mi si impone, tanto necessariamente se capisco la dimostrazione, quanto mi sfugge se non la capisco. E tuttavia, nessuna costrizione esterna grava su di me nel momento in cui ragiono: penso ciò che voglio, vale a dire ciò che so o credo esser vero. Nessuna libertà, senza questo tipo di sapere, potrebbe essere effettiva. Se la mente non avesse alcun accesso, seppur parziale, al vero, resterebbe prigioniera di sé: i suoi ragionamenti non sarebbero che un delirio tra altri, e ogni pensiero sarebbe un sintomo. La ragione è ciò che ce ne separa. Essa ci libera da noi stessi aprendoci all'universale. «La mente non deve mai obbedienza -scrive Alain. -Basta una dimostrazione di geometria a farlo vedere; se infatti ci credete sulla parola, siete degli stolti; tradite la mente». Per questo nessun tiranno (avaro) ama la verità. Per questo nessun tiranno ama la ragione. Perché esse non obbediscono che a se stesse: perché sono libere. Non certo perché si possa pensare qualsiasi cosa, ma perché la necessità del vero è la definizione stessa della sua indipendenza. Quanto misurano, in uno spazio euclideo, i tre angoli di un triangolo? Quali che siano il mio corpo, il mio ambiente, il mio paese, il mio inconscio, e persino qualunque cosa sia io stesso, non posso che rispondere -se conosco e capisco la dimostrazione- che misurano 180 gradi. E tuttavia non sono mai così libero, forse, come quando mi sottometto in questo modo alla verità, per quanto la conosca, potremmo anche dire alla ragione, in altre parole a quella necessità in me che non sono io, ma che mi attraversa e che comprendo. Si potrebbero dare molteplici esempi. Quanto fa 3 per 7? Qual’ è il,rapporto tra la massa e l'energia? Chi ha ucciso Enrico IV? E’ il sole che ruota intorno alla terra, o la terra che ruota intorno al sole? Solo chi lo ignora può scegliere una sua risposta; solo chi lo sa può rispondere liberamente. Libertà della mente: libertà della ragione. Non è una libera scelta; è una libera necessità. E’ la libertà del vero o la verità come libertà. È la libertà secondo Spinoza, secondo Hegel, fors'anche secondo Marx e Freud: la libertà come necessità compresa, anzi come comprensione della necessità.

Essere liberi, nel vero senso della parola, è non essere sottomessi che alla propria necessità, spiega Spinoza: per questo la ragione è libera, e liberatrice.

Libertà d'azione, spontaneità del volere, libero arbitrio, libertà della mente o della ragione ... Tra queste quattro accezioni, ognuno potrà scegliere quella o quelle (non si escludono a vicenda) che gli sembrano le più importanti o le più certe. Questa scelta sarà libera? Non si può rispondere in modo assoluto, poiché non c'è sapere sufficiente a farlo, poiché ogni risposta presuppone essa stessa una scelta e ne dipende. La libertà è un mistero, almeno tanto quanto è un problema: non potremo mai dimostrarla né comprenderla pienamente. Questo mistero ci costituisce; perciò ciascuno è un mistero anche per se stesso. Se ho scelto di essere ciò che sono, non può che essere avvenuto in un'altra vita, come voleva Platone, in un altro mondo, come direbbe Kant, o perlomeno, come direbbe Sartre, a un livello diverso da quello della deliberazione volontaria che ne consegue. Ma di questa altra vita, di questo altro mondo o livello, non posso avere, per definizione, alcuna conoscenza: per questo posso sempre credere di essere libero (nel senso del libero arbitrio) senza mai poterlo dimostrare.

E possibile d'altronde che non stia qui l'essenziale. Di queste quattro accezioni, almeno tre sono difficili da contestare: la libertà d'azione, la spontaneità del volere, la libera necessità della ragione. Queste tre libertà hanno in comune il fatto di non esistere, per noi, se non in modo relativo (si è più o meno liberi di agire, di volere, di conoscere), e tanto basta a fissare la posta in gioco: la questione non è tanto di sapere se sei assolutamente libero, quanto di comprendere come puoi diventarlo di più. Il libero arbitrio, che è un mistero, è meno importante della liberazione, che è un processo, un obiettivo e un lavoro.

Non si nasce liberi, lo si diventa. Almeno è ciò che credo, così come credo che per questo la libertà non sia mai assoluta, né infinita, né definitiva: che siamo più o meno liberi e che si tratti indubbiamente di diventarlo il più possibile.

Posto anche che fosse Sartre ad avere ragione, ciò non basterebbe a darmi torto su quest'ultimo punto. Non è che il fatto di essere già liberi o di non esserlo ci esima, come direbbe Nietzsche, dal diventare ciò che siamo. Quand'anche ogni persona fosse «una scelta assoluta di sé», come vuole Sartre, non è che questo ci esima dall'agire, né dal volere, né dal conoscere.

La libertà non è soltanto un mistero; è anche uno scopo e un ideale. Che il mistero non possa essere completamente chiarito non impedisce che l'ideale ci illumini. Che lo scopo non possa essere totalmente raggiunto non impedisce né di tendervi né di avvicinarvisi.

Bisogna imparare a distaccarsi: questo tipo di libertà non è che un altro nome, come si può vedere in Spinoza, per la saggezza.

# CONCLUSIONI

«Quand'anche potessimo essere sapienti del sapere altrui, almeno saggi non possiamo esserlo se non della nostra propria saggezza» (Montaigne)

L'etimologia è abbastanza chiara; *philosophia,* in greco, significa l'amore o la ricerca della saggezza. Ma che cos'è la saggezza? Un sapere? Questa è l'accezione comune della parola, presso i Greci *(sophia)* come presso i Latini *(sapientia),* ed è ciò che la maggior parte dei filosofi, fin da Eraclito, ha di continuo confermato. Per Platone come per Spinoza, per gli stoici o come per Cartesio o Kant, per Epicuro come per Montaigne, la saggezza ha proprio a che vedere con il pensiero, l'intelligenza, la conoscenza,l’affettività, insomma con un certo sapere di fatto e anche un sapore del pensiero. Si tratta però di un sapere e di un sapore molto particolari, che nessuna scienza espone, nessuna dimostrazione convalida, nessun laboratorio sarebbe in grado di testare o attestare, nessun principio, infine, sancisce. Questo perché si tratta non di teoria ma di pratica. Non di dimostrazioni, ma di prove. Non di esperimenti, ma di esercizi. Non di scienza, ma di vita.

I Greci talvolta contrapponevano la saggezza teorica o contemplativa alla saggezza pratica *(phr6nesis).* Ma non c'è l'una senza l'altra, o meglio la vera saggezza sarebbe l'unione che rientri in questa o quella delle due. Ciò rende ragione al francese, che in *sagesse* non le distingue affatto. «Giudicare bene per fare bene» diceva Cartesio, e aggiungo , per fare il bene : questa è la saggezza. Che alcuni copioni siano più portati alla contemplazione, altri all'azione, è verosimile. Ma nessun dono è sufficiente per la saggezza: i primi dovranno imparare a vedere, gli altri a volere. L'intelligenza non basta. La cultura non basta. L'abilità non basta. «La saggezza non può essere una scienza né una tecnica» sottolineava Aristotele: essa si fonda più su ciò è buono, per sé e per gli altri, su ciò che è vero o efficace. Un sapere? Certo. Ma si tratta di un saper vivere.

E’ ciò che distingue la saggezza dalla filosofia, che sarebbe invece un saper pensare. La filosofia ha però senso solo nel modo in cui ci avvicina alla saggezza: si tratta di pensare meglio per vivere meglio, e solo questo è filosofare per davvero. «La filosofia ci addestra a vivere» scrive Montaigne. Ciò significa dunque che non lo sappiamo fare? Ma certo: è perché non siamo dei saggi che abbiamo bisogno di filosofare! La saggezza è la meta; la filosofia, la strada.

Si pensi ad Aragon: «Il tempo di imparare a vivere ed è già troppo tardi ...» Un'idea affine a questa, ma più stimolante, si trova in Montaigne “Ci insegnano a vivere quando la vita è passata», perché l'autore dei *Saggi* vi vedeva un errore di educazione più che una fatalità della condizione umana, un errore che si poteva e si doveva correggere. Perché aspettare per filosofare, quando la vita non aspetta? «Cento scolari hanno già preso la sifilide -scrive maliziosamente Montaigne prima di essere arrivati alla lezione di Aristotele sulla temperanza...» .

La sifilide rientra nelle competenze della filosofia? No di certo, per quanto riguarda i suoi rimedi o la sua prevenzione. Ma la sessualità sì, e così la prudenza e il piacere, l'amore e la morte... Come potrebbero la medicina o la profilassi essere sufficienti? Come potrebbero sostituire la saggezza? *«* Non muori perché sei malato , leggiamo altrove nei *Saggi,* ma perché sei vivo». Bisogna, dunque, imparare a morire, imparare a vivere, e questa è la filosofia stessa. «Si ha gran torto -continua Montaigne a descriverla inaccessibile ai fanciulli, e con viso arcigno, accigliato e terribile. Chi me l'ha camuffata sotto questo viso falso, esangue e ripugnante? Non c'è nulla di più gaio, di più arzillo, di più vivace e, direi quasi, pazzerello». Tanto peggio per quelli che confondono la filosofia e l'erudizione, il rigore e la noia, la saggezza e la polvere. Che la vita sia a tal punto difficile, fragile, pericolosa, preziosa, come essa in effetti è, è una ragione di più per cominciare a filosofare il più presto possibile “l'infanzia vi trova la sua lezione come le altre età» , in altre parole per imparare a vivere, per quanto lo si può fare, *prima* che sia troppo tardi.

A questo serve la filosofia abbinata al lavoro del counselor, e per questo essa può servire a ogni età, almeno dal momento in cui si comincia a padroneggiare il proprio pensiero e la propria lingua. A quelle persone a cui facciamo counseling familiare, di coppia, scolastico, ecc. perché dovrebbe esser proibito di fare counseling filosofico? Perché non potrebbero intraprendere un percorso di counseling filosofico e non solo quegli studenti che si preparano a diventare medici o ingegneri? E quegli adulti immersi nei loro lavori o nelle loro preoccupazioni, quando troveranno il tempo di cominciare o di ricominciare a occuparsene? Che ci si debba guadagnare da vivere, va da sé; ma questo non dispensa dal vivere. Come farlo in modo intelligente senza prendersi il tempo di riflettere, da solo o con altri, senza interrogarsi, senza ragionare, senza argomentare nel modo più radicale e rigoroso possibile, senza preoccuparsi infine di ciò che altre persone, più sapienti e talentuose della media, ne hanno pensato?, Citavo, a proposito di questo, l'osservazione di Malraux: «È nei musei che si impara a dipingere». È nei libri di filosofia, direi in modo simile, che si impara a filosofare. Ma il fine non è la filosofia e ancor meno scrivere libri. Il fine è una vita più lucida, più felice e più saggia. Chi sosterrebbe di non poter progredire su questa via? Montaigne, in “*Dell'educazione dei fanciulli”* cita la stessa formula di Orazio di cui Kant farà il motto dei Lumi: *«Sapere aude, incipe:* Osa sapere, osa essere saggio, comincia!».

Perché aspettare ancora? Perché rinviare la felicità? Non è mai troppo presto né troppo tardi per filosofare, diceva pressappoco Epicuro, poiché non è mai né troppo presto né troppo tardi per essere felici. Ma lo stesso argomento indica molto chiaramente che il più presto possibile sarà la scelta migliore. Qual è la migliore saggezza? I filosofi divergono a questo proposito come su tutto. Una saggezza del piacere, come in Epicuro e negli sballoni? Della volontà, come negli stoici e nei ruminanti? Del silenzio, come negli scettici e negli invisibili? Della conoscenza e dell'amore, come in Spinoza e nei deliranti? Del dovere e della speranza, come in Kant e negli avari? A ognuno il compito di formarsi in proposito la propria opinione, che potrà attingere da diverse scuole. Per questo occorre filosofare in perché nessuno può pensare né vivere al nostro posto. Ma ciò su cui i filosofi concordano, quasi tutti almeno, è l'idea che la saggezza si riconosca da una certa felicità, da una certa serenità, diciamo da una certa pace interiore, ma gioiosa e lucida, non priva di un esercizio rigoroso della ragione. E il contrario dell'angoscia, della follia, dell'infelicità. Per questo la saggezza è necessaria. Per questo bisogna filosofare. Perché non sappiamo vivere. Perché dobbiamo imparare. Perché l'angoscia, la follia o l'infelicità non smettono di attentare ai nostri sentimenti.«Il male più contrario alla saggezza- dice Alain -è precisamente la sciocchezza». Questo per converso, ciò verso cui bisogna tendere: verso la via più *intelligente* possibile. Ma l'intelligenza non basta. I libri non bastano. A cosa serve tanto pensare se è per vivere cosÌ poco? Quanta intelligenza nelle scienze, nell'economia, nella filosofia! E quante sciocchezze spesso nella vita degli scienziati, degli uomini d'affari, dei filosofi ... L'intelligenza riguarda la saggezza solo nella misura in cui trasforma la nostra esistenza, la illumina, la guida. Non si tratta di inventare dei sistemi dei concetti, o questi non sono che degli strumenti. Il fine, l'unico, è pensare e vivere un po' meglio, o un po' meno male. Mirabile formula di Marco Aurelio: «Se gli dèi hanno deliberato su di me e su ciò che mi deve accadere, lo hanno fatto saggiamente. Ma anche qualora essi non deliberassero su ciò che ci riguarda o non esistessero, è concesso a me deliberare su me stesso e di ricercare ciò che mi è utile». La saggezza non è santità. La filosofia non è né una religione né una morale. É la mia stessa vita che va salvata, non quella degli altri. E’il mio proprio interesse che va difeso, non quello di Dio o dell'umanità. Perlomeno questo è il punto di partenza. Incontrare Dio lungo la strada è possibile; incontrare l'umanità è probabile. Ma non per questo, in fin dei conti, rinuncerò alla vita che mi è stata data, né alla mia libertà, né alla mia lucidità, né alla mia felicità. Come vivere? Questa è la domanda con la quale la filosofia, fin dalle sue origini, si confronta. La saggezza sarebbe la risposta, ma va incarnata, vissuta, in atto: spetta a ciascuno inventare la sua. E qui che l'etica, che è un'arte di vivere, si distingue dalla morale, che riguarda solo i nostri doveri. Che esse possano e debbano stare insieme è chiarissimo. Chiedersi come vivere significa anche chiedersi quale spazio riconoscere ai propri doveri. Ma i due scopi non sono per questo meno diversi. La morale risponde alla domanda: “Che cosa devo fare?». L’ etica, alla domanda: «Come vivere?». La morale culmina nella virtù o santità; l'etica nella saggezza o felicità. Non uccidere, non rubare, non mentire? Va bene, ma chi se ne accontenterebbe? Chi vi vedrebbe una felicità sufficiente? Una libertà sufficiente? Una salvezza sufficiente? «Non prendere l'aids -mi diceva un amico- non è uno scopo sufficiente.”Aveva evidentemente ragione. Ma non lo sono uccidere, non rubare o non mentire. Nessun *'non'* è sufficiente, ed è per questo che abbiamo bisogno di saggezza: perché la morale non basta, perché il dovere non basta, perché la virtù non basta. La morale comanda; ma chi si accontenterebbe di obbedire? La morale dice no, e chi si accontenterebbe dei suoi divieti? L’amore è meglio. La conoscenza è meglio. La libertà è meglio. Si tratta di dire *sì:* sì a se stessi, si agli altri, sì al mondo, sì a tutto, ed è ciò che significa la saggezza. *«Amor fati»,* diceva Nietzsche dopo gli stoici: ««Non volere ciò che è, né nel passato, né nel futuro, né nei secoli dei secoli; non accontentarsi di sopportare l'ineluttabile, ancor meno nasconderselo -ogni idealismo è un modo di mentire a se stessi davanti alla necessità -, ma *amarlo».*

Ciò non impedisce la ribellione. Ciò non impedisce la lotta. Dire sì al mondo significa dire sì anche alla propria ribellione, che ne fa parte, alla propria azione, che ne fa parte. Si vedano Camus o Cavaillès. Trasformare il reale? Questo presuppone innanzitutto che lo si prenda così com'è. Fare accadere ciò che non è ancora? Questo presuppone in primo luogo che si lavori su ciò che è. Nessuno può agire diversamente. Nessuno può riuscire altrimenti. La saggezza non è un'utopia. Nessuna utopia è saggia. Il mondo non è da sognare, ma da trasformare. La saggezza? E’ prima di tutto un certo rapporto tra la verità e l'azione, una lucidità stimolante, una conoscenza in atto, e attiva. Vedere le cose come sono; sapere ciò che si vuole. Non raccontarsi storie. Non fingere. «Non fare l'attore tragico», diceva Marco Aurelio. Conoscere e accettare. Comprendere e trasformare. Resistere e superare. Perché nessuno può affrontare se non ciò di cui riconosce prima l'esistenza.

Come curarsi finché non si accetta di essere malati? Come combattere l'ingiustizia finché non si riconosce che esiste? Il reale è da prendere o lasciare, e nessuno può trasformarlo se non a condizione, prima, di prenderlo.

È lo spirito dello stoicismo: accettare, ciò che non dipende da noi; fare ciò che invece ne dipende. É lo spirito dello spinozismo: conoscere, comprendere, agire. E’ in fondo lo spirito dei saggi d'oriente, per esempio di Prajnanpad: «Vedere e accettare ciò che è, e in seguito, se ce n'è bisogno, cercare di cambiarlo». Il saggio è un uomo d'azione, quando noi comunemente sappiamo solo sperare o tremare. Egli affronta ciò che è, quando noi comunemente sappiamo solo sperare ciò che non è ancora, rimpiangere ciò che non è o che non è più. Ancora Prajnanpad: «Ciò che è compiuto è diventato passato; non esiste adesso. Ciò che deve accadere è nel futuro pure non esiste adesso. Allora? Che cos'è che esiste? Ciò che è qui e ora. Nient'altro... Rimanete nel presente: agite, agite, agite!» Bisogna vivere la propria vita, invece che sperare di viverla. E salvare se stessi, per quanto ne siamo capaci, anziché aspettare di essere salvati.

La saggezza? Il massimo di felicità nel massimo di lucidità di autocoscienza e di consapevolezza. È la vita buona, come dicevano i Greci, ma una vita che sia umana, in altre parole responsabile e degna. Gioire? Forse. Rallegrarsi? Il più possibile. Ma non in qualsiasi modo. Non a qualunque costo. «Tutto ciò che dà gioia è buono» diceva Spinoza; non tutte le gioie, tuttavia, hanno valore. «Ogni piacere è un bene» diceva Epicuro. Ciò non significa che tutti i piaceri meritino di essere ricercati, e nemmeno che siano tutti accettabili. Bisogna dunque scegliere, mettere a confronto i vantaggi e gli svantaggi, come diceva ancora Epicuro, in altre parole giudicare,discernere. A questo serve la saggezza. A questo, e nello stesso modo, serve la filosofia. Non si filosofa per passare il tempo, né per farsi valere, né per baloccarsi con i concetti: si filosofa per salvare la propria pelle e la propria anima.

La saggezza è questa salvezza, non per un'altra vita, ma per quella presente. Ne siamo capaci? Forse non del tutto. Ma questa non è una ragione per rinunciare ad avvicinarvisi.

Nessuno è del tutto saggio; ma chi si rassegnerebbe a essere del tutto folle?

Se vuoi avanzare, dicevano gli stoici, devi sapere dove stai andando. La saggezza è la meta: la vita è la meta, ma una vita che sarebbe più felice e più lucida; la felicità è la meta, ma una felicità che sarebbe vissuta nella verità.

Attenzione, tuttavia, a non fare della saggezza un ideale di più, una speranza di più, un'utopia di più, che ci separerebbe dalla realtà. La saggezza non è un'altra vita, da attendere o da raggiungere. È la verità di questa vita, che va conosciuta e amata. Perché è amabile? Non sempre né per forza. Ma affinché essa lo sia.

«Il segno più evidente della saggezza -diceva Montaigne -è un gioire costante; il suo stato è come quello delle cose al di sotto della luna: sempre sereno». E potrei citare allo stesso modo Socrate, Epicuro (“Bisogna ridere filosofando ...»), Cartesio, Spinoza, Diderot o Alain Tutti hanno detto che la saggezza è dalla parte del piacere, della gioia, dell'azione, dell'amore. E che la fortuna non basta. Non è perché il saggio sia più felice di noi che ama di più la vita. Ma è perché l'ama di più che è più felice. Quanto a noi, che non siamo dei saggi, che siamo solo degli apprendisti in questo, cioè dei filosofi, ci resta da imparare a vivere, a pensare, amare. Non si è ancora ed è per questo che si ha sempre bisogno della filosofia.Ciò non avviene senza sforzi, ma nemmeno senza gioie. «In tutte le altre occupazioni -scriveva Epicuro- il godimento segue i lavori compiuti con fatica; ma in filosofia, il piacere va di pari passo con la conoscenza: perché non è dopo aver imparato che si gioisce di ciò che si sa, ma imparare e gioire vanno insieme». Abbi fiducia futuro counselor: la verità non è la fine della strada; essa è la strada stessa.

# BIBLIOGRAFIA

## PREFAZlONE :

* Platone, *Apologia di Socrate\*,* a cura di G. Reale, Milano 2000.
* Epicuro, *Scritti morali,* a cura di G. Serra, Milano 1987.
* *I grandi temi della filosofia* Marco Aurelio, *Rieordi\*,* trad. it. di E. Turolla, Milano 1997
* . M. de Montaigne, *Saggi,* a cura di E Garavini, Milano 1992
* R. Cartesio, *Discorso sul metodo\*,* a cura di L. Urbani Ulivi. Milano 2002.
* B. Pascal, *Pensieri\*,* a cura di G. Auletta, un primo approccio, trovo ancora Léon Brunschvicg).
* B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione* De a cura 01 E. Mathieu, Roma-Bari *domanda: di storia, politica e diritto,* a cura di E Gonnelli, Roma-Bari 1995,
* G.W.F Hegel, *Fenomenologia dello Spirito\*\*,* a cura di V Cicero, Milano 2000.
* E Nietzsche, *La gaia scienza,* trad. it. di E Masini, Milano 1977.
* Alain, *Éléments de philosopbie,* Paris 1990*).* A. Comte-Sponville, *Une éducation17* Si veda anche *Parole d'alba.* Costabissara 2009.
* G. Deleuze, F Guattari, trad. it. Torino 2010. Paris 1997. *Que est la pbilosophie?,* Paris 1997. *Qu'est-ce done que la philosopbie?,* in Id., *Declamer la pbilosophie,* Paris 1997.
* Ferry, A. Renaut, *Pbilosopber li* 18 *ans,* Paris 1999. M. Conche, *Le sense de la philosopbie,* La Versanne 1999.
* Platone, *Repubblica o sulla Giustizia* (soprattutto il II e il X a cura di M. Vitali, Milano 1995. Aristotele, *Etica Nicomachea,* a cura di C. Natali, Roma-Bari 1999.
* Epitteto, *LA MORALE\*,* a cura di E.V. Maltese, Milano 1990, e *le diatribe\* e i frammenti,* a cura di R. Laurenti, Roma-Bari 1989.

## Capitolo 1

* Platone, *Repubblica o Sulla Giustizia* (soprattutto il II e il X libro), a cura di M. Vitali, Milano 1995.
* Aristotele, *Politica,* a cura di C.A. Viano, Milano 2002.
* N. Machiavelli, *Il principe,* a cura di R. Ruggiero, Milano 2002
* La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria,* trad. it. di G. Pintorno, Milano 1996.
* M. de Montaigne, *Dell'utile e dell'onesto,* dai *Saggi,* a cura di F.
* Garavini, Milano 1992, libro III, cap. 1. Hobbes, *Leviatano,* a cura di R. Santi, Milano 2001.
* B. Pascal, *Frammenti politici\*,* a cura di D. Bosco, Brescia 2000.
* B. Spinoza, *Trattato politico,* a cura P. Cristofolini, Pisa 2004.
* J. Locke, *Il secondo trattato sul governo,* a cura di Magri,Milano 1998. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi,* trad. it. di B. Boffitto Serra, Milano 1989. J.-J. Rousseau, *il contratto sociale,* trad. it. di M. Garin, RomaBari 1997.
* L Kant, *Scritti di storia, politica e diritto,* a cura di E Gonnelli, Roma-Bari 1995.
* G.F.w. Hegcl, Lineamenti di filosofia del Diritto\*\*, a cura di V Cicero, Milano 2006.
* B. Constant, Principi di politica, a cura di S. De Luca, Soveria Mannellì 2007.
* de l()Cqueville, *La democrazia in America,* a cura di N. Matteucci, Torino 2007.
* K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista\*,* trad. it. di
* M. Monaldi, Milano 2001. A1ain, *Propos sur les pouvoirs\*,* Paris 1985.
* M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione,* trad. di H. Grunhoff, P. Rossi, F. luccari, lbrino 2004.
* J. Rawls, *Una teoria della giustizia,* trad. it. Milano 2008.
* Camus, *L'uomo in rivolta,* trad. it. Milano 2002.
* R. Dehray, *Critique de la raison politique,* Paris 1981. Sulla differenza fra Repubblica ~ Democrazia, si veda anche il primo testo di *Contretemps. Eloge des idéaux perdus,* Paris 1992.
* K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici,* trad. it. Roma 2 volI.
* Ph. Raynaud, S. Rials (a cura di), *Dictionnaire de philosophie politique,* Paris 1996.
* Renaut (a cura dì), *Histoire de la philosophie politique,* Paris 1999, 5 voll.

## Capitolo 2

* Platone, *Simposio,* a cura di F. Zanatta, Milano 2001. Aristotele, *Etica Nicomachea,* a cura di C. Natali, Roma-Bari 1999.
* M. de Montaigne, *Saggi,* a cura di F. Garavini, Milano 1992 (soprattutto libro I, cap. 28).
* R. Cartesio, *Le passioni dell'anima,* a cura di S. Obinu, Milano 2003.
* B. Spinoza, *Etica\*\*,* a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Milano 2007.
* Schopenhauer, Metafisica dell'amore sessuale. L'amore inganno natura, a cura di A. Verrecchia, Milano 1992 (la Metafisica dell'amore sessuale è un supplemento al IV libro del Mondo come volontà e rappresentazione).
* G. Simmel, *Filosofia dell'amore,* a cura di M. Vozza, Roma 2001.
* S. Freud, *il disagio della civilita\*,* in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi,* Torino
* . Alain, *Les sentiments familiers,* in Id., *Les passions et la sagesse,*
* Paris 1960. S.\Veil, L'ombre e la gaiesse\*, trad. it. Milano 2002.
* D. de Rougemont, *l’oriente e l'Occidente\*,* trad. it. Milano 1998.
* V]ankélévitch, *Trattato delle virtù* (cap. Il), scelta a cura di E Alberoni, Milano 1987.
* Comte-Sponville, Parole d'alba. consutalzioni filosofiche\*, trad. il. Costabissara 2009 (sì veda anche il Piccolo trattato grandi virtù\*, trad. it. Milano 1996).
* Conche, Analyse de lamour et autres sujets, Paris 1997 (si veda anche Le sens de la philosophie, La Versanne 1999).

## Capitolo 3

* Platone, Fedore\*, a cura di Lami, Milano 1996.
* Epicuro, Scritti postumi, a cura di G. Serm, 1Vlilano 1987,
* Lucrezio, La morale (libro III), a cura di F. Giancotti, Milano 1994.
* Seneca, Lettere morali a Lucilio, a cura di E Solinas, Milano 1994.
* Marco Aurelio, Ricordi\*, trad. it. di E. l'urolla, Milano 1997.
* M. de Montaigne, Saggi, a cura dì F. Garavini, Milano 1992 (soprattutto libro l, cap. 20 e libro 111, cap. 9)
* B. Pascal, Pensieri\*, a cura di G, Auletta, Milano 1994.
* S. Freud, Al di là del principio, a cura di A. Civita, Milano 2007, e Considerazioni attuali sulla guerra, a cura di M. Bertaggia, Pordenone 1991.
* V Jankélévitch, La morte, trad. it.lorino 2009.
* M. Conche, Le mot et la pensée, in Id., identification philosophique, Paris 1990.
* E Dastur, La finitude, Paris 1994 (si veda anche Edgar., Comment vivre avec la mort?, Nantes 1998). V Cordonnier, La mort\*, Paris 1995.
* Platone, Repubblica o Sulla Giustizia, a cura di M. Vitali, Milano 1995.
* M. de Montaigne, Apologia di Raymond Sebond, nei Saggi, a cura di E Garavini, Milano 1992, libro II, cap. 12.
* R. Cartesio, Discorso sul metodo\*, a cura di L. Urbani Ulivi, Milano 2002.
* B. Pascal, Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere, in Id"
* Opuscoli e lettere, a cura di G. Auletta, Cinisello Balsamo 1961.
* B. Spinoza, Trattato sull'emendazione dell'intelletto, a cura di E. De Angelis, Milano 2009.
* J. Locke, Saggio sull'intelletto umano, a cura di V Cicero e M.G. D'Amico, Milano
* Leibniz, Nuovi saggi sull'intelletto umano, trad. it. di E. Cecchi, Roma-Bari 1988.
* Hume, Rìcerche sull'intelletto umano, trad. di M. Dal Pra, Roma-Bari 1996 (è il libro più accessibile; ma il capolavoro rimane il Trattato sulla natura umana, a cura di p, Guglielmoni, Milano 2001).

## Capitolo 4

* Platone, Repubblica o Sulla Giustizia, a cura di M. Vitali, Milano 1995 (il mito di Er si trova nel x libro). Aristotele, Etica Nicomachea, a cura di C. Natali, Roma-Bari 1999. Epitteto, Le diatribe\* e i frammenti, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari 1989.
* T. Hobbes, De cive, a cura di T. Magri, Roma 2005.
* R. Descartes, Tùtte le lettere 1619-1650, a cura di G. Belgioioso, Milano 2005.
* B. Spinoza, Epistolario, a cura di A. Droetto, Torino 1974 (si veda anche l'appendice al I libro dell'Etica).
* G.W Leibniz, Saggi di teodicea, trad. it. di M. Marilli, Milano 1993. Voltaire, dizionario filosofico\*, trad. it. M. Grasso, Roma 2010.
* Kant, Critica della ragione pratica\*\*, a cura di A.M. Marietti, Milano 1992.
* Schopenhauer, La libertà del volere umano, trad. it. di E. Pocar, Roma-Bari 2004.
* H. Bergson, Saggio sui dati immediati della coscienza, trad. it. Milano 2002.
* Alain, Histoire de mes pensées\*, in Id., Les arts et les dieux, Paris 1958.
* J.-P. Sartre, La liberté. Dialogo sul libero arbitrio, trad. it. Milano 2007 (si vedano anche L'esistenzialismo è un umanismo\*, trad. it. Milano 2007, e soprattutto L'essere e il nulla\*\*, trad. it. Milano 2008).
* M. Conche, l'aleatoire, Paris 1999.
* K.R. Popper, Poscritto alla Logica della scoperta scientifìca, voI. 2, L'unìverso apello. Un argomento preterdeterminismo, trad. it. Milano 1984.

## Capitolo 5

* Aristotele, *Metafisica\*\** (si veda specialmente il libro), a cura di M. Zanatta, Milano 2009.
* R. Descartes, *medita.zioni metafsiche\*,* a cura di S. Landucci, Roma-Bari 1997.
* B. Spinoza, *Etica\*\*,* a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Milano 2007.
* B. Pascal, Pensieri\*, a cura di G. Auletta, Milano 1994.
* N. de Malebranche, Conversazioni notturne, a cura di A. Ingegno, Firenze 1999.
* G.W. Leibniz, Monadologia\*\*, a cura di S. Cariati, Milano 200l, e Discorso di metafisica\*\*, a cura di A. Sani, Firenze 1992 (questi due libriccini rientrano nel novero dei più puri capolavori della storia della filosofia). Si vedano anche i Saggi di teodicea, trad. it. di M. Marilli, Milano 1993.
* D. Hume, Dialoghi sulla religione naturale, a cura di A. Attanasio, Torino 2006.
* J. Rousseau, La Profèssione di fede del Vicario Savoiardo, in Id., Emilio, a cura di A. B.
* Spinoza, Etica\*\*, a cura eli G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Milano 2007.
* J-J. Rousseau, Origine della disuguaglianza\*, a cura di G. Preti, Milano 1992.
* D. Hume, Ricerche sui principi della morale, trad. it. Dal Pra, Roma-Bari 1997.
* Kant, Fondazione della metafisica di Nelli, Roma-Bari 1997.
* L'asservimemto delle donne, trad. it. E. Mistretta, Milano 1999.
* F. Nietzsche, Genealogia della morale, n'arI. it. di E Masini, Milano 1984.
* Wittgenstein, emozioni e conversazioni, trad. it. Milano 1976.
* J-P. Sartre, Quaderni per una morale, trad. it. Roma 1991. M. Foucault, La cura di sé. Storia della sessualità, trad. it. Milano 1991
* . E. Lévinas, Etica e infinito, trad. it. Troina 2008. V.]ankélévitch, Trattato delle virtù, scelta a cura di E Milano 1987.
* Jonas, Il principio responsabilità. Un 'etica verso la tragedia, trad. rubbettino 2009.
* P. Ricceur, Si è come un altro\*\*, trad. it. Milano 1993.
* M. Conche, Le judement de la morale, Paris 1993.
* Comte-Sponville, Piccolo trattato delle grandi virtù\*, trad. it. Milano 1996.
* M. Canto-Sperber (a cura di), Dictionnaire d'éthique et de philomorale, Paris 2004. Vìsalberghi, Roma-Bari 2003.

## Capitolo 6

* B. Spinoza, *Etica\*\*,* a cura eli G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Milano 2007. J-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza\*,* a cura di G. Preti, Milano 1992.
* D. Hume, *Ricerche sui principi della morale,* trad. it. Dal Pra, Roma-Bari 1997.
* Kant, *Fondazione della metafisica di* Nelli, Roma-Bari 1997.
* *L'asservimemto delle donne,* trad. it. E. Mistretta, Milano 1999.
* F. Nietzsche, *Genealogia della morale,* n'arI. it. di E Masini, Milano 1984.
* Wittgenstein, *emozioni e conversazioni,* trad. it. Milano 1976.
* J-P. Sartre, *Quaderni per una morale,* trad. it. Roma 1991.
* M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità*, trad. it. Milano 1991
* . E. Lévinas, *Etica e infinito,* trad. it. Troina 2008. V.]ankélévitch, *Trattato delle virtù,* scelta a cura di E Milano 1987.
* Jonas, *Il principio responsabilità. Un 'etica verso la tragedia,* trad. rubbettino 2009.
* P. Ricceur, *Si è come un altro\*\*,* trad. it. Milano 1993.
* M. Conche, *Le judement de la morale,* Paris 1993.
* Comte-Sponville, *Piccolo trattato delle grandi virtù\*,* trad. it. Milano 1996.
* M. Canto-Sperber (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philomorale,* Paris 2004.
* Lucrezio, *La natura,* a cura di F. Giancotti, Milano 1994.
* D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale,* a cura di A. Attanasio, Torino 2006.

## Capitolo 7

* D. Diderot, *Colloquio di un filosofo* \*\*\*, in Id., *Dialoghi filosofici,* a cura di M. Brini Savorelli, Firenze 1990,
* P.B.T d'Holbach, Il buon senso, trad. it. di S. Timpanaro, Milano 2005.
* L. Feuerbach, L'essenza del cristianesimo, a cura di C. Cometti, Milano 1994.
* K. Marx, F. Engels, Sulla religione, a cura di L. Parinetto, Firen ze 1999.
* E Nietzsche, *La gaia scienza,* trad. it. di E Masinì, Milano 1977.
* S. Freud, *L'avvenire di un'illusione,* trad. it. Torino 1990. Alain, *Propos sur la politique\*,* Paris 1969.
* J-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo\*,* trad. it. Milano 2007.
* Camus, *Il mito di Sisifo\*,* trad. it. Milano 2001.
* M. Conche, *Orientation philosophique,* Paris 1990.
* R,Joly, *Dieu vous interesse? Moi,... Les raisons de l'incroyance,* Anvers-Bruxelles 2000.

## Conclusioni

* J. Locke, Saggio sull'intelletto umano, a cura di V Cicero e M.G. D'Amico, Milano
* Leibniz, Nuovi saggi sull'intelletto umano, trad. it. di E. Cecchi, Roma-Bari 1988.
* Hume, Rìcerche sull'intelletto umano, trad. di M. Dal Pra, Roma-Bari 1996 (è il libro più accessibile; ma il capolavoro rimane il Trattato sulla natura umana, a cura di p, Guglielmoni, Milano 2001).
* Kant, Critica della ragione pura\*\*, a cura di A.M. Marietti, Milano 1998. Si veda anche l'opuscolo Risposta alla domanda: cos'è illuminismo? in Scritti di storia, politica e diritto, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995.
* E Nietzsche, La gaia scienza, trad. it. di E Masini, Milano
* 1977. Heidegger, Sull'essenza della verità, a cura di G. D'Acunto e G. Traversa, Roma 1999.
* Alain, Entretiens au bord de la mer\*, Paris 1998.
* milano 2000 (si veda anche L'attività razionalistica nella fisica contemporanea, cap. 1, trad. it. Milano 1986).
* K.R. Popper, Logica della scoperta scientijìca, trad. it. lòrino 2010.
* Comte-Sponville, Valeur et vérité. Études cyniques, Paris 1997.
* F. Wolff: Dire le monde\*\*, ParÌs 1997.
* P. Engel, La vérité. Réflexions sur quelques trubles, Paris 1998. Besnier, Les théories de la connaùsance, Paris 2005.
* D. Lecourt (a cura di), Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences, Paris 1999.