



Dodicesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
«Felicità e cultura dell'anima»
 Stresa, Colle Rosmini, 24-27 Agosto 2011

Benessere, appagamento, felicità

Pier Paolo Ottonello



È incontestabile che le accezioni oggi più ampiamente diffuse relative alla felicità la polarizzano nella vita terrena, negando ogni senso a un'altra vita, o piuttosto non ponendone di fatto alcun problema, anzi coltivando l'abito mentale dell'indifferenza ad esso. Ed è situazione che, come tutte quelle che riguardano la persona e le società, risulta in sostanza globalizzata, da che il globo intero è stato “comperato” dall'Occidentalismo come corruzione dell'Occidente. Sul piano culturale, ciò si impenna, dai primi decenni del Novecento, sul nuovo e insieme già vecchio mito del “superamento della metafisica”, che, dopo Nietzsche, si erge come il vessillo delle secolarizzazioni e immanentizzazioni. In realtà si tratta di mito che risulta non altro che un insieme di aggiramenti del percorso metafisico, con esiti riduttivi sino alla nichilizzazione. E questo attraverso il più infantilisticamente fasullo degli alibi, centralizzato mediante la dogmatizzazione – dopo la sbandierata impugnazione di ogni dogma come insensato – dell'*identità di verità oggettiva e di vi-*

olenza: con ciò stesso eradando in modo totale l'impegno della filosofia come costitutivo della persona stessa sulla e per la verità dell'essere e degli enti.

Ma, già dal centro del conseguente ciclone teoretico scatenatosi, un Löwith, considerabile di là da ogni sospetto di ideologismo, nell'opera *Il nichilismo europeo*, del '39, ossia dello stesso anno del programma formulato da Sciacca nel suo *Necessità di una coscienza metafisica*, diagnostica la crisi del secolo come conseguenza della crisi della metafisica il cui nucleo contemporaneo sta nel nichilismo intrinseco alla teoresi hegeliana. Soltanto Rosmini – che Löwith dimostra di non conoscere – aveva sviluppato un secolo prima tale tesi interpretativa; e, una quarantina d'anni dopo, Nietzsche, anch'egli ignorando Rosmini, la porta all'estrema coerenza del non sussistere di nessuna verità¹ e dunque dell'essere l'esistenza «senza senso e scopo»². Heidegger se ne fa il postillatore, proclamando nella *Lettera sull'Umanesimo*, del '47, la sentenza secondo cui la metafisica «non pensa la differenza tra l'essere e l'ente»: insensatezza teo-

1. *Opere*, VIII/II, 13/14.

2. *Ivi*, VIII/I, 201.

retica che dovrebbe auto-commentarsi. Con ciò stesso si colloca nel centro di quello che Sciacca denomina «vertigine udenologica», nullistica, da cui erompe e cresce la «catastrofe senza tragedia»³.

Heidegger al tempo stesso ha denunciato il venir meno delle filosofie – sostituita da antropologie e dalla tecnica come “metafisica compiuta” – a causa della stessa metafisica⁴, entro la quale – scrive – «l'essere nientifica». Successivamente un Habermas, ne *Il pensiero post-metafisico*, dell'88, giudicando l'oltrepassamento che sarebbe compiuto con Nietzsche–Heidegger nient'altro che una *metafisica negativa*, accelera una svolta pragmatica ipernichilista che genera un ventaglio di forme teoreticamente equivalenti nella loro nullità: dal contestualismo e istantaneismo di un Rorty, di un Davidson, di un Derrida, sino alle derive post-strutturaliste. Tutte filiazioni logicamente necessarie di dogmatiche prese di posizioni, quale quella di un Foucault constatore passivo e irridente dell'«uomo scomparso»: espressione peraltro coerente con la tagliente lungimiranza concentrata nella domanda tragicamente “inutile” che Wittgenstein nei *Diari segreti* aveva posto a se stesso: «perché non condurre una vita senza senso?»⁵.

L'unica risposta coerentemente negativa è contenuta nella conseguente «scomparsa della storia» secondo un Baudrillard, che percepisce quello che chiama «Nuovo Disordine mondiale», in ultima analisi a suo giudizio radicalmente conseguente, sul piano teoretico, alla separazione fra Dio e l'essere, secondo la formula del *Dieu sans l'être* di Marion, o di un Levinas. L'interrogativo posto nell'opera *Fine della storia?* di Gehlen (1974) contribuisce dunque ad accrescere il successo del *pamphlet* di Fukuyama *Fine della storia*, sbandieramento mediatico di forme tragiche di dissoluzione del tragico stesso. Non è dunque consumata soltanto la “morte della tragedia”, ma, in uno con essa, della commedia, ridotta al più squallido grottesco, impotente a residui umorismi o sarcasmi, alla *Bouvard et Pécuchet*, vero antiveggente breviario – non a caso degli stessi anni della prima opera di Nietzsche – dei collassi teoretici e culturali oggi facilmente mercantillizzati come pilastri del futuro.

In breve, la situazione generalizzata d'oggi sia sul piano teoretico sia su quello dei cosiddetti *trends*, ovvero del “costume” e delle mentalità più ampiamente speculari rispetto alla realtà complessiva dei *media*, fa trapelare con la più incisiva evidenza la determinante portata storica dell'apparentemente remota rivoluzione francese: come filiazione di quella protestante che le è sottesa – e a questa a sua volta è sottesa la crisi nominalistica medioevale –: sino alle odierne forme sbrindellate di ribellismo, di sovversivismo, nonché dei più sordidi deiezionismi, tutte dinamiche confluenti in accelerazioni del franamento dei significati e dei fini. Del resto, quanto alla rivoluzione francese, di cui tali manifestazioni sono sterilizzanti cascami, è noto che Hegel per primo pone le più forti connessioni fra la sua disastrosità e la radicale costruttività propria di quella che per lui è l'unica autentica rivoluzione storica, in assoluto, ossia la rivoluzione “spirituale” di fra Martino: per la verità già tanto spirituale nel suo spostare l'interlocutore dalla Chiesa al potere civile, entro il quale si arrocca per sfuggire al rogo e per fondamentalizzare le sue scelte, già istituzionalizzandone la preminenza del potere civile che culminerà nello stato etico hegeliano come incarnazione dello Spirito assoluto.

Ho ritenuto necessaria questa introduzione, pur rudemente schematizzata, per significare ed esemplificare come ad ogni cruciale posizione teoretica di necessità corrisponda una differenziata assunzione dell'unità o diade essenziale di piacere-felicità. Sicché a voler raccogliere intanto in termini simbolici tale differenziarsi, entro l'immane arco storico dal mondo greco all'oggi, si possono rilevare in prevalente successione figure svariate quanto epocali dei diversi *habitat* delle elaborazioni dei culmini del piacere-felicità. Ad esempio, dal platonico simposio come *habitat* ideale del filosofare ellenico, al *Discorso della montagna*, dall'eremitismo al cenobitismo degli antichi Padri alle cattedrali universitarie delle *disputationes*, dalle corti e corticine imperiali alle accademie, e da queste, infine, ai salotti e al *boudoir* – archetipo quello sadiano –: il monticciattolo che ne è quello odierno non consiste in altro che in cumuli di deiezioni di tutte insieme quelle realtà.

L'evolversi di quel processo, che qualcuno chiama di corticalizzazione, scinde così, in modo sempre più netto, il discrimine fra l'infine limitato e ripetitivo mondo che Platone determinava come eros pandemio e l'universo delle sue cerebralizzazioni, crescenti in uno come il ridursi a livelli astratto-velleitari e utopistico-virtuali della comunque intesa “felicità”, dunque allontanandosi dall'orizzonte dell'eros divino.

3. *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1972, vol. 36 delle Opere complete, pp. 121 e 124.

4. *Oltrepassamento della metafisica* (1936-46), ora nel vol. 67 delle sue *Opere complete*, 1999.

5. *Diari segreti*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 88.

Realtà che potrebbero collocarsi sotto due diverse insegne, le une del pathos, le altre dell'apatia: virtualmente rutilanti le prime e le seconde ossessivamente sotto la cappa di inconsci deliri fantasmatico-allucinatori.

Anche la più superficiale osservazione delle forme oggi dominanti di concezione e del piacere e della felicità quali si raggruppano attraverso i *media* pone in palmare evidenza che il piacere come meta o scopo del vivere altro non è che un *cocktail* e un complesso di "assaggi" di tutte le forme note di piacere e di felicità, miscelate secondo la mia "voglia" del momento: sicché, qualora la mescolanza delle ondulazioni di tutte assieme le sensazioni non risulti "gradita", sino al grado sommo della sazietà estrema, se non si possono cacciare coloro che l'hanno escogitata ed ammanita, l'unica alternativa è licenziare dalla vita se stessi, anzitutto attraverso un' indefinita gamma di delitti come "uscite da sé". Ma ogni estetismo – come primazia del sensuoso e dei suoi vortici e vertici: e nessuna forma di delitto può dall'esserne capovolgimento – ben presto si liquefa in decadentismo, come processo di mediocrizzazione e degradazione esasperate sino ad abissi cloacali: i quali peraltro sono l'*habitat* delle ossessioni proprie delle residuali *estasi* capovolte, capovolgenti, sconvolgenti e caotizzanti; sino a tanto che la persona non si denudi sino alla scorticazione, nel tragico vano tentativo di conseguire l'assoluta libertà ma come libertà da se stessa, ossia, più radicalmente, di cercar di liberarsi dalla morte stessa "assassinandola".

Non v'è dubbio che quale è il valore che ciascuno attribuisce alla vita in sé, nonché al progresso personale e storico, tale è il valore che attribuisce al piacere-felicità, dal momento che felicità-amore è, comunque, l'obiettivo fondamentale di ciascuna persona e di ogni società, in ogni suo atto. Forse le posizioni più radicali e coerenti, come di consueto, le riconosciamo anche in proposito entro l'epoca preclassica del mondo ellenico: la felicità vi è identificata infatti come la somma di tutti i possibili culminanti piaceri come divini: ove non possano darsi o restino al di fuori dell'orizzonte del possibile, allora ... meglio non esser nati; tanto più che la morte, inesorabile, infine li riduce tutti al nulla, quasi smascherandone l'abbissale *hybris* implicita e l'orrida vergognosa essenza. Al tempo stesso, tali posizioni, equivalentemente o scettiche o nichiliste, sono le più superficiali, in quanto infine glissano il problema anziché affrontarlo, magari eroicamente. Sofocle stesso si mostra tentato da simile scelta, laddove afferma (nell'*Aiace*, v. 500) che «la vita più dolce sta nel non avere alcun pensiero».

Certo è arduo sostenere che alle ottantotto teorie sulla felicità enumerate dal buon pre-enciclopedista Varrone sia più facile aggiungerne o toglierne entro l'orizzonte moderno e contemporaneo. Ma, quanto meno, è necessario almeno distinguere, quale che sia l'ambito storico, fra ciò che corrisponde all'*edoné* e all'*eudaimonia*: la prima come piacere sensibile, che però Platone considera anche nel senso di godimento del bene, del vero, del bello, e Aristotele connette con l'esercizio della virtù; mentre nell'uso biblico designa la realtà che si oppone a Dio, è nemica dell'uomo stesso e lo riduce a guerra fra le passioni; mentre la *phronesis* è concepita come la saggezza della prudenza della vita, il cui frutto, per sé, è l'*eirene*, ossia la pace come tranquillità. Infine *makarios* è sia lo stato di beatitudine degli dèi, sia quello degli umani nella vita ultraterrena, libera da tutte le traversie di cui quella terrena non va esente; nella tradizione biblica infine designa colui che è beato per pienezza di vita, in quanto benedetto da Dio: *chairò* nel greco classico si riferisce infatti ad una soddisfazione tutta umana e ordinaria, mentre nel greco biblico ha un significato straordinariamente più ricco, riferentesi alla pienezza della gioia umana – anche nella sofferenza – in quanto è riconoscenza a Dio: significato che tanto più si illumina ed eleva nei termini *charisma*, *eucharistia* ed *eucaristia*.

Se per Democrito la felicità è l'equilibrio fra difetti ed eccessi, e per Aristippo è la somma dei piaceri, presenti passati e possibili, per Epicuro sarà frutto del giudizio sulla natura dei beni conseguibili, ossia naturali e necessari, naturali e non necessari e non naturali e non necessari. La grande saggezza umana che traluce in questi soli tre esempi, per lo più si colora di toni propri di amare esperienze elevate a insegnamenti anche proverbiali. Erodoto, ad esempio, con riferimento a Creso, sentenza: «prima che uno sia morto non chiamarlo felice, ma fortunato». Ma è ben noto che, anche in rapporto a tale ordine di problemi, Platone e Aristotele restano i pensatori più ricchi e storicamente fecondi: più ricco il primo e più storicamente presente il secondo.

Infatti per Platone la felicità umana si attua nella misura della tensione al Bene in sé, sino al possesso

della giustizia, della bellezza e dell'armonia, o temperanza⁶. Aristotele nell'*Etica nicomachea* (I,4) conclude invece che è vano ricercare il Bene assoluto, così come è vano parlare di beatitudine dopo la morte. Ma proprio entro tale orizzontalizzazione del problema, espressione massima del naturalismo ellenico, Aristotele lo riarticola in termini che si proiettano in gran parte sino all'oggi, e non solo per la mediazione di Tommaso. È noto infatti che per Aristotele è felice chi possiede le tre specie di beni: quelli esterni, quelli del corpo e quelli dell'anima⁷. I primi, che si possono conseguire anche mediante la fortuna, sono utili come mezzi, ma, oltre a questa loro funzione, «diventano dannosi o inutili»; mentre invece i beni dell'anima «tanto più sono abbondanti, tanto più sono utili»⁸. I beni dell'anima costituiscono la piena felicità, che è infatti «propria degli uomini indipendenti»⁹, ossia è frutto unicamente del perseguimento non di ciò che è piacevole ma delle virtù, di cui la più nobile e alta è quella propria dell'intelligenza contemplativa, la pienezza della quale è appunto la beatitudine.

La definizione agostiniana della beatitudine come «gaudium de veritate»¹⁰, nonché quella tommasiana della felicità propria della perfezione dell'uomo come bene perfetto di natura intellettuale, che la seguirebbe, paiono a tutta prima forme di sostanziale aristotelismo. In realtà, specie in Agostino, e, tramite Agostino e Pseudo Dionigi, in Tommaso, il cosiddetto "intellettualismo" ellenico si compie in modo essenziale nella dimensione cristiana della *caritas*, come amore veritativo, intelligenza d'amore, non senza incastonature dei motivi plotiniani connessi al culminare della felicità, che la vita stessa è, nell'unione estatica con Dio, al di sopra di ogni vita bene-beatitudine.

Ma, attraverso lo stoicismo¹¹, specie quello tardo o alto di Seneca, la componente essenziale della concezione aristotelica, ossia l'autonomia o immanentizzazione della felicità, riassume un ruolo primario, se pur velato di un quasi sapiente scetticismo. Persuaso che non si può insegnare la felicità, perché il volere non si impara, nelle *Lettere a Lucilio* Seneca propende per una via di raccolto ritiro, fuori della quale nessuna forma di felicità è conseguibile: «non c'è cosa che giovi tanto quanto lo starsene quieti, parlando il meno possibile con gli altri, moltissimo con se stessi»¹². Uno stile di esistenza che, peraltro, si fonderà con quello proprio del monachesimo che – dopo un periodo non ampio ma essenziale, in quanto segnato dalla *revolutio* cristiana – fiorirà con i Padri del deserto, e con Agostino e Benedetto.

Il successivo percorso storico del problema è segnato fondamentalmente da Tommaso: la modernità e la contemporaneità in questo senso operano una serie di decostruzioni o dissoluzioni o capovolgimenti della sua posizione, proprio perché in essa si traduce e conferma, nel modo più ricco e concreto, ossia sul piano dell'etica e della politica, la concezione della natura umana come fondata sull'oggettività metafisica e sul principio di creazione. Soltanto Rosmini, in pienezza teoretica, si porrà controcorrente, appunto avendo attraversato con assoluta e costruttiva attenzione storica e teoretica la modernità, fino al negativo culmine hegeliano, e perciò ritessendo grandiosamente tutte le fila già sconvolte e frammentate, sul fondamento della dispiegata verità metafisica della persona, riconoscendovi fra l'altro i principi della fondamentale preziosa continuità teoretica fra la concezione ellenica e il pensiero cristiano, il quale con Tommaso viene a culminare nei termini del naturale desiderio di Dio e dell'immortalità, termini del fine costitutivo della persona come radicale dinamismo della sua aspirazione alla felicità e come sua culminazione nell'atto del conseguimento soprannaturale¹³.

Questo ricchissimo percorso nella modernità continua sotterraneamente: nei grandi mistici, i quali restano – tutt'altro che contraddittoriamente! – gli unici fruitori e talvolta anche teorizzatori della felicità in tutti i suoi gradi e forme. In superficie cresce invece la tendenza a ridurre il problema in termini edonistici e utilitaristici: dalla concezione di un Telesio, che identifica il piacere con ciò che favorisce la conservazione di un organismo, di un Hobbes che lo riduce ai movimenti giovevoli al corpo, di un Hume che lo assume in termini di sistema dei piaceri. Kant incrina in modo radicalmente scettico, che ritiene il più

6. *Gorgia*, 508b e *Conv.*, 202c.

7. *Etica Nicomachea*, 1153b17.

8. *Politica*, VII,1, 1323b8.

9. *Etica Eudemia*, VII,2,1238a12.

10. *De vita beata*, 35.

11. Cfr. *Ragione e fato* nel mio volume *La barbarie civilizzata*, Marsilio, Venezia 1998², pp. 101-122.

12. XVII,105,6.

13. Cfr. di Rosmini il § 7 conclusivo della *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *Id.*, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, vol. XXIII dell'ENC, Città Nuova, Roma 1990, pp. 423-459.

“critico”, l’assunzione del problema, arenandolo nei termini della inattuabilità della felicità. In questo senso sembra si limiti ad essere un sofisticato teorizzatore di quanto pensavano i moralisti dell’illuminismo come un Chamfort, per il quale la felicità «è difficilissimo trovarla in noi e impossibile trovarla altrove». Perciò, successivamente, le pulsioni, da un lato utilitaristiche, e dall’altro scettiche, si sono scatenate sino ad occupare l’intero campo, a livello di pensiero e di sentire comune, fino all’oggi. Per cui ritengo che l’oggi, là dove riconosce una qualche consistenza al problema stesso della felicità, non limitandosi a ridurlo totalmente a livello di prassi, si riconosce essenzialmente insieme nella negativa concezione neopagana di Schopenhauer della felicità come assenza di dolore, e in quella nietzscheana che la colloca nella momentanea «sensazione di accrescimento di potenza»: per cui droga, tortura, assassinio e suicidio – coerenza di de Sade! – ne diventano gli oltreumani culmini.

In ogni caso la felicità resta necessariamente connessa con gli atti della nostra volontà libera: sino all’estremo della felicità piena vissuta nelle sofferenze più inaudite. Il che intanto ne esclude l’accezione negativa di assenza di dolore o anche semplicemente di dispiacere. E, al contrario, include tutte le forme appena determinate, e innumerevoli altre, in tutti i loro gradi, sino al massimo. In questo senso positivo, la felicità è la manifestazione del compimento da parte della persona del proprio fine, dunque in modo crescentemente stabile: dal conseguimento dei beni corporei, quanto meno quelli necessari al bene che la vita stessa è, dei beni intellettivi e dei beni morali: e tutto ciò entro la vita terrena, e, oltre essa, e culminante beatitudine.

La consapevolezza del percorso Rosmini lo chiama *appagamento*. È questa dunque la strada regia – senza alternative – al compimento della persona e, di conseguenza, della felicità: il percorso della “porta stretta” che, solo, appaga l’universale desiderio di felicità, di conoscenza, di amore, di libertà, di immortalità. Nonché della condivisione e dunque della diffusione dei beni che ne conseguono, come perfezione della sociabilità ontologica della persona. Da qui l’altra distinzione fondamentale: tra la felicità essenziale ed i suoi surrogati; i quali, quanto più sono piaceri, tanto più, nella loro inessentialità e parzialità, generano solo forme di infelicità, sino all’omicidio-suicidio.

Nei *Saggi di scienze politiche* Rosmini scrive in proposito: «quanto sono lontani dal calcolare bene la felicità umana quei politici i quali credono stare in proporzione coll’abbondanza delle cose esteriori! [...] l’abbondanza di queste, lungi dal soddisfare e dal togliere i desideri degli uomini, se non si provvede alla loro direzione, irritano sempre più le cupidigie, aumentano gli appetiti e i bisogni».

Profondamente lontane da tutte queste le accezioni oggi dominanti: le più sofisticate tecniche del piacere, figlie dirette del divin marchese – essenzialmente in quanto hanno annullato ogni residuo di colpa o di reato nel sadico non senso di nessun delitto, essendo la sua verità null’altro che lo spontaneo manifestarsi della natura nel suo fluire autodissolutorio –, tuttavia vengono in massa come piastrelle e patinate e deodorate nella megamacchina del benessere, l’unico dio riconosciuto dalla maggioranza planetaria, come fruibile e come invocabile: la sconfinata proliferazione delle “tecniche” si è accresciuta e accelerata essenzialmente per mercantilizarsi come *idolatria del benessere*. Un benessere, evidentemente, che tanto più si vuole e si riconosce come tale, tanto più è pervenuto all’annichilimento senza residui del senso stesso, in uno, del bene e dell’essere.

Tale ordine di annichiliti valori si mostra dunque in radicale contrasto, almeno sul piano dell’intenzionalità, con quella universale consapevolezza, propria di ogni luogo e popolo, di un senso dell’insufficienza della propria ragione e del proprio potere, anche solo per assicurarsi la felicità terrena: insufficienza che, per sé, imprigiona tutte le possibilità umane nella dipendenza da altro da sé, di cui tanto più si fa schiava quanto s’illude di padroneggiare, spadroneggiando egotisticamente; ma, dacché lo strumento del quale non si sente mai abbastanza mani e piedi legate è niente meno che la mega macchina delle tecniche, l’egotista si auto-percepisce armato d’un grado sommo di iperpotenza come nessun altro grande imperatore o satrapo può essere mai stato. Benessere e onnipotenza generano così un unico delirio ostinatamente negatore, specie di fronte alle più squallide evidenze, della sua vincibilità e del suo dissolversi in un soffio o da un istante all’altro.

Ma, entro la sfera magica del benessere, non può certo esserci alcun minimo spazio alla sola idea della morte, e meno che mai della propria, assolutamente estromessa da ciò di cui occuparsi: sicché, non appena la sua sfera si dissolve, per nient’altro può restare spazio che per la più deserta e orrida morte. E, in uno con il rivelarsi pura apparenza nell’immediato del dio benessere, *il consumismo ipertecnologico si*

consuma, residuando innominabili e tossiche deiezioni.

È evidente che la sfera del piacere-felicità, così ridotta alle angustie inesauribili del perseguimento dell'ottimale benessere, infine pone il benessere stesso in antitesi e con il piacere, per il quale non intenderebbe costituire il lasciapassare, e, tanto più, con la felicità, che infine identifica in termini di mera irrealizzabile fantasticheria. Allo stesso modo, l'uomo del benessere non tiene in nessun conto l'uomo del piacere, finché, nel caso lo diventi, non possa consumare l'intera vendetta dell'ignorare l'"uomo vecchio" del benessere; e naturalmente considera una pura finzione l'uomo della felicità: quasi che, in termini simbolici, il primo si chiamasse signor Egoista, signor Egotista il secondo e signor Utopia il terzo, senza possibili rapporti fra di loro.

Se l'immagine è pur minimamente adeguata, con essa è raffigurabile la tipologia media propria delle più "avanzate" democrazie moderne che abbiano portato ad accelerazione e infine a consumazione la sordità alla necessità di fondarsi su valori costitutivi della persona – e non solo convenzionali, guardandosi dall'incappare in trappole normative a loro riguardo –: quegli assetti sociali, in altri termini, che si dimostrano figli di una sorta di centrifugazione dei tre tipi di cattivi politici che Rosmini pone in luce con tagliente evidenza: ossia quelli guidati dall'avidità – per cui assumono come fine della società l'abbondanza dei beni esterni, tendenzialmente attraverso l'assolutizzazione dell'economico –, quelli che egli chiama "effeminati", in quanto assumono come fine della società l'accrescimento del piacere, e infine quelli che chiama "selvaggi", in quanto considerano come mezzi migliori per ottenere benefici e piaceri l'astuzia e l'inganno, con ciò schivando fatica e lavoro, caricati su spalle altrui. E tale plesso esclude da sé l'orizzonte stesso della felicità, dopo aver assunto il valore dell'appagamento nei termini più riduttivamente soggettivistici, e può generare, in sostanza, solo corruzione e barbarie, come sintetizza in un passo della *Filosofia del diritto*: «la corruzione sociale prodotta dall'abuso de' piaceri reca necessariamente la barbarie, perocché spegne il lume della intelligenza quanto ella acquista il predominio [...] la corruzione pessima è quella che spegne l'esistenza sociale e al tutto travolge il sociale intendimento nelle voluttà sensuali, onde avviene che il senso rimanga l'unica guida della gente». Uno degli esempi di Rosmini "inattuale"¹⁴.

E tutto ciò conferma che l'oggi è essenzialmente figlio di *politeismi postilluministici neopagani*. Né è certo un caso che, in modo diretto o meno, il contemporaneo sistema globale si riconosca figlio, in sostanza, della nuova tavola delle leggi universali inastata nel medesimo 1793 negli Stati Uniti e in Francia: oltre Oceano, sono dichiarati diritti inalienabili «la vita, la libertà e il perseguimento della felicità»: felicità che, nella chiosa di Jefferson, è il «godimento tranquillo e senza interferenza alcuna da parte del potere politico, di una confortevole sfera privata»; mentre oltralpe il primo articolo della Dichiarazione grida che «il fine della società è la felicità comune», a tal punto che l'infelicità di un solo uomo rende l'insurrezione «il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri». Affermazione tragicamente contraddittoria, in forza dell'abissale scissione spalmata fra pubblico e privato, ossia fra stato e persona: il che solo due anni dopo il pensoso Hölderlin chiosa con profondità anche profetica, scrivendo che «sulla bocca degli schiavi essere felici vuol dire rimanere in uno stato di torpore». Giudizio preveggenze in quanto penetra in profondità le dinamiche incrociate radicalmente conflittuali appunto fra individuo libero interiormente e libero per sopravvivenza, se non sia eroe, e la ghigliottina politica degli spiriti, che della persona mutila sistematicamente tutte le somme potenzialità: laddove la libertà personale è intera come Rosmini la intende, ossia come la capacità del bene che, nel bene, si attua come «potenza di tendere alla felicità»¹⁵, dal momento che «ciascuno ha una suprema necessità di conseguire il suo reale appagamento»¹⁶ ossia deve essere «di un *Io*, un sentimento ottimo recato al sommo termine di ogni appetito»¹⁷, nell'armonia pleromatica del sentire ed esistere dell'*Io* sia come sensitivo-corporeo sia come intellettuale, ossia come piacere, appagamento e felicità.

La tendenziale, anzi spadroneggiante riduzione contemporanea della felicità e dell'appagamento al piacere soggettivo, che paga il qualsiasi prezzo – anche sproporzionato e da bancarotta, trattandosi d'un gioco d'azzardo – per assicurarsi "socialmente", ossia per perpetuare in modo indefinito il sistema del benessere, è, in una parola, riduzione tipicamente neopagana. Dove il "neo" allude in sostanza ad arretra-

14. Cfr. il mio *Rosmini "inattuale"*, Marsilio, Venezia 2011³.

15. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, ENC vol. XXIV, Città Nuova, Roma 1981, n. 593.

16. *Ib.*, n. 5.

17. *Ib.*, n. 740.

menti a rompicollo rispetto ai valori principali propri di tutte le civiltà prima di Cristo. Tali valori vengono “trans-valutati” attraverso sistematiche riduzioni simulatrici, sino alla totale loro obliterazione: secondo dinamiche proprie della necessaria proliferazione di irrazionalismi da parte di auto assolutizzati razionalismi. Sicché come assoluto viene assunto l’anarchismo del piacere soggettivo e il suo massimo garante è il dio economicismo con le sue ancelle tribolanti sociologismo e tecnologismo. Il sistema del benessere è l’edizione odierna dell’oltreuomo, la cui natura si rivela famelica in modo crescente e crescentemente inappagabile, ossia come propria di una realtà sub-animale.