

DELLA FELICITÀ, TRA FILOSOFIA E PSICOLOGIA

Sergio Caruso

SOMMARIO: 1. Un tema cruciale, ma anche «sintomale». – 2. Un sentimento complesso. – 3. La felicità va al di là del «piacere». – 4. Dalle antiche filosofie della *tranquillitas* alla odierna psicobiologia del «benessere». – 5. Felicità/infelicità: una questione di «temperamento»? Non solo! – 6. Letizia, gioia, felicità. – 7. Del benessere, economico in particolare, ovvero: se il denaro faccia la felicità. – 8. Il consumismo come «economia del pathos». – 9. Perché il PIL non misura la qualità della vita. – 10. L'equivoco dell'insaziabilità. – 11. La felicità non va confusa con la «beatitudine». – 12. La felicità non va confusa col «godimento». – 13. La società del Godimento: felici a tutti i costi! – 14. Il campo semantico-concettuale della felicità. – 15. La felicità come termine-concetto, tra filologia e filosofia. – 16. Politiche della felicità. – 17. Appendice. Come si misura la felicità?

1. Un tema cruciale, ma anche «sintomale»

Nella varietà di temi che la filosofia sociale può/deve trattare quello della felicità occupa un posto cruciale. La «filosofia sociale» nel senso moderno di questa espressione, la *Sozialphilosophie* nel senso di Honneth (1996, 2003), fa certo ancor parte della filosofia politica, però anche ne costituisce una specificazione a sé stante che si caratterizza come «diagnostica» delle «patologie sociali»; in altri termini, come analisi di quelle forme di disagio, sofferenza, lacerazione della coscienza, scissione dell'esperienza, mortificazione dell'esistenza – con un sol termine, «alienazione» – per cui ha senso ricercare cause di ordine sociale. La filosofia sociale nel senso moderno mira dunque all'identificazione di quei fattori che si frappongono nell'ordine/disordine della società alla felicità dell'individuo e, se possibile, a proporre per tali una situazione una «terapia». Da questo punto di vista, sollevare la questione della felicità equivale a porre la questione di come si rapportano fra loro l'individuo e la società in cui questo vive (che *non* è la stessa questione del rapporto individuo-Stato, al centro della filosofia politica classicamente intesa). Si potrebbe dire così: il nuovo paradigma filosofico-sociale sta

al classico paradigma filosofico-politico come la felicità quale esito del rapporto sociale sta al bene comune quale fine del rapporto politico.

Al di là di tale crucialità (che già emerge nei classici della filosofia sociale: Rousseau, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud), la felicità costituisce – oggi più che mai – un tema di estremo interesse per ogni filosofo sociale, per due ragioni ulteriori; di metodo e di merito. Infatti: sul piano metodologico, si tratta di un tema squisitamente transdisciplinare, che interroga la filosofia morale (per approfondire il concetto stesso di «felicità») e la filosofia politica (per capire se e come possa costituire un valore nella sfera pubblica), ma nel contempo si tratta con ciò di una serie di questioni cui non è possibile rispondere senza il contributo empirico-analitico delle scienze umane e sociali (a cominciare da psicologia ed economia). Inoltre: sul piano sostantivo, si tratta certo, per tanti aspetti, di un tema ‘perenne’, che percorre la nostra cultura dalla grecità classica ad oggi, però anche di un tema ‘sintomale’, caratteristico – da Bentham in poi – della cultura individualistica dell’Occidente moderno, e perfino di un tema ‘caldo’, circondato oggi – a partire dai primi anni di questo millennio e più che mai dopo l’erompere della crisi economica nel 2007-2008 – da un interesse crescente per non dire esplosivo. Ne fa fede una incredibile proliferazione, negli ultimi anni, di titoli e d’iniziativa in ambiti diversi: sopra tutto psicologia ed economia.

Per la psicologia si va dalla *pop psychology* del *think pink* (generalmente a margine di un rigoglioso «mercato della felicità»: Caruso 2006: 99-100) a proposte più serie, come la *positive psychology* di Martin Seligman (2002), o decisamente scientifiche, come la *psychology of happiness* di Michael Argyle (2001), magari passando per le neuroscienze.

Per quanto riguarda la teoria economica, pare proprio che si sia stufata di essere la *dismal science*. Da quando Sen ha proposto di sostituire l’idea di *Welfare* con quella di *Well-being* e l’idea di *economic growth* con quella di *human development*, sempre più economisti, dagli svizzeri Bruno Frey e Alois Stutzer (2001, 2007) ai nostri Liguino Bruni e Stefano Zamagni (2004), si sono adoperati per fare della «felicità» un nuovo paradigma, alternativo a quello di una «crescita» puramente misurabile in termini di PIL. In questa direzione procedono per es. i fautori della «economia civile», protesi al recupero di una tradizione settecentesca – l’economia come scienza della «felicità pubblica» – gagliardamente rappresentata nell’illuminismo italiano da Muratori, Verri e Genovesi (Julia 1984, trad. it.: 92; Caruso 2002b; Zamagni 2012).

Insomma, nonostante la diffidenza di parte degli psicologi e parte degli economisti verso quello che veniva ritenuto fino a pochi anni fa un tema 'poco serio', questo filone di studi si è sviluppato a tal segno che nelle enciclopedie specialistiche è ormai normale trovare voci, anche autorevolmente firmate, tanto sulla «psicologia della felicità» quanto sulla «economia della felicità» (per es. Myers 2007; Bruni 2009) e c'è perfino, dal 2000, una rivista scientifica interdisciplinare a ciò soltanto dedicata, il *Journal of Happiness Studies* (diretta da Antonella della Fave, docente di Psicologia clinica all'Università di Milano). Del resto, l'odierno fiorire degli studi sulla felicità non corrisponde solo all'esigenza in qualche modo «umanistica» di uscire da un paradigma economico-sociale che sta mortificando le speranze di una intera generazione, ma sta pure avendo, sul piano squisitamente scientifico, l'effetto benefico di favorire il dialogo fra economisti e psicologi – un dialogo che, nonostante Daniel Kahneman (Nobel per l'Economia nel 2002), stentava a conquistare la *mainstream economics* tuttora egemone nelle maggiori università.

Infine: bisogna guardarsi dal credere che teorici della nuova «economia della felicità» e fautori del *well-being* siano tutti delle «anime belle» che auspicano un pauperismo francescano o magari una «decrescita felice» nel senso di Serge Latouche. Lo stesso Amartya Sen si limita a teorizzare una concezione «dolce» dello sviluppo economico, di contro alle concezioni «feroci» di esso; nella fiducia che i processi di sviluppo, benché possano non essere rose e fiori, neppure abbiano da essere per forza 'lacrime e sangue'. Ma lo sviluppo economico, sia pure uno sviluppo diverso, resta auspicabile e necessario; anzi, fra sviluppo e libertà si dà per lui un rapporto un rapporto di mutua implicazione (Sen 1999, trad. it.: 40-41; Caruso 2002a).

Dunque: due secoli e mezzo dopo Bentham (in ciò preceduto da Hutcheson e Beccaria), «la massima felicità per il massimo numero di persone», la felicità come idea e come ideale appare pienamente recuperata alle scienze politiche. Eppure, la nozione di felicità resta controversa e dev'essere chiarita.

Fin al XVI-XVII secolo, la felicità di uno Stato coincideva, nel lessico politico, con le fortune e con le glorie del Sovrano: *felicitas regni, prosperitas reipublicae*. Non diversamente dal lessico politico della tarda romanità: si pensi alle iscrizioni latine (*F, FEL*) impresse sulle monete imperiali. Nel XVII e soprattutto nel XVIII secolo, quando si afferma l'idea del Popolo-Sovrano, si afferma in parallelo l'idea che tale *felici-*

tas debba riguardare anche i sudditi e (in prospettiva) i cittadini. Così riconcepita al plurale, come prosperità diffusa e come soddisfazione collettiva, la «felicità» assume una connotazione fortemente economica. Ma proprio questa dev'essere oggi ripensata. Come dire: la «pubblica felicità» passa pur sempre per la felicità *tout court*, quella degli individui. Ma che vuol dire essere felice? E come possiamo sapere se e quanto la gente sia felice?

Nelle pagine che seguono cercherò di rimettere in discussione la nozione di felicità: prima sotto l'aspetto qualitativo del «che cosa è», analizzandone versioni fra loro molto diverse, e poi sotto l'aspetto quantitativo del «come misurarla».

2. *Un sentimento complesso*

In generale, in tutte le lingue ci sono più parole intese a discriminare le emozioni negative che non quelle positive. Il che non indurrebbe all'ottimismo sulla condizione umana, se non sopraggiungesse la considerazione che l'infelice ha bisogno di molte parole per gridare la sua infelicità, mentre chi è felice se la gode in silenzio. D'altronde, la felicità non è, come la gioia, una delle otto *emozioni primarie* selezionate dall'evoluzione naturale ed espresse con la stessa mimica facciale in tutte le culture, né si tratta di una semplice *qualità della sensazione*, come il piacere; si tratta invece di un *sentimento complesso* che coinvolge l'io nella sua interezza: nella sua relazione col «mondo». Come tale, la felicità (come pure l'infelicità: Torno 1996) fa parte della cultura, evolve con essa, e non è definibile in termini puramente psicologici: «il mondo è un po' più grande e aperto di quanto non lo siano le cantine della nostra anima, dove l'infelicità si alimenta della sua solitudine e si nutre del rifiuto della comunicazione» (Galimberti 2009: 68). Vari studiosi (de Luise, Farinetti 2001; Trampus 2008) hanno perfino scritto una «storia della felicità», o almeno della *idea* di felicità: una storia che solo in parte coincide con la storia della filosofia e naturalmente coinvolge discipline diverse, dalla storia delle dottrine politiche alla letteratura.

Chi non ricorda l'*incipit* di Anna Karenina? Cito nella traduzione di Leone Ginzburg: «Tutte le famiglie felici si assomigliano fra loro, ogni famiglia infelice è infelice a suo modo» (Tolstoj 1877). Vero. Ma se parlassimo invece degli individui cioè, appunto, del *sentimento* di essere felice/infelice (anziché della felicità come *situazione tipica*, astrattamen-

te condivisa da tutta una famiglia in una certa epoca), il discorso dovrebbe essere rovesciato: ogni persona felice, secondo le categorie della modernità occidentale, è felice a modo suo! Per questo la Costituzione americana parla saggiamente di *pursuit of happiness* e soltanto alla «ricerca», non alla «felicità» come tale, riconosce lo statuto di diritto naturale. Fra parentesi, pochi sanno che pure questa formula affonda le sue radici nell'illuminismo italiano: infatti, fu suggerita a Jefferson da «Pippo l'ortolano», *alias* Filippo Mazzei (1730-1816), con una lettera spedita all'amico americano dal Caffè dell'Uszero di Pisa. Alla stessa saggezza, del resto, s'ispira l'approccio di Amartya Sen, dove compito dello Stato non è tanto quello di organizzare la distribuzione di beni preconfezionati quanto quello di far crescere per tutti le «capacità», intese come personalissime combinazioni di peculiari «funzionamenti».

Tuttavia, per quanto modulato dal temperamento e dal carattere, nonché dalla cultura e dal contesto storico-sociale, il sentimento di *essere o poter essere* «felice», la felicità come esperienza e la felicità come ricerca, hanno pur sempre talune caratteristiche comuni che ne costituiscono lo specifico. Cercheremo di metterle in evidenza *ex adverso*, paragonando la felicità ad altri vissuti, simili ma non identici. Per ognuno di questi vissuti aggiungeremo qualche richiamo esplicativo: per capire meglio *di che si tratta* (col sostegno di filosofia, psicoanalisi, psicologia e neuroscienze) e per capire meglio *da qual tipo di situazione* promani nel mondo esterno (col sostegno, stavolta, delle scienze economiche, sociali, politiche).

3. *La felicità va al di là del «piacere».*

È chiaro che la felicità ha molto a che fare col *piacere* e, naturalmente, con *l'assenza di dispiacere* (sia esso un dolore fisico o morale), ma non si può ridurre all'uno né all'altra. Né possiamo assumere quale misura della felicità l'intensità del piacere. Provare piacere non costituisce che *una dimensione* dell'esser felici, come pure di altre condizioni egualmente 'piacevoli'.

Oggi sappiamo che il piacere e il dolore non sono altro che la 'complicazione' di un meccanismo adattivo. Al livello più semplice del protozoo tale meccanismo consiste in un riflesso automatico: di «protezione» verso ciò che è utile (alla conservazione dell'individuo o della specie) oppure di «retrazione» da ciò che è nocivo. Al livello più com-

plesso dei metazoi forniti di un SNC e dunque di un qualche grado di coscienza – *homo sapiens* in testa – il meccanismo include la percezione di una qualità positiva/negativa della risposta in atto, in particolare dell'«atto consumatorio»; ciò che funge da «premio» di quel comportamento (oppure da «punizione») con effetti di rinforzo (oppure aversivi) rispetto al tipo di stimolo che l'ha provocato. Insomma: una forma di auto-condizionamento, o «condizionamento operante», che consente all'organismo di apprendere dall'esperienza.

Per quanto ci riguarda come specie, la qualità positiva/negativa che sensazioni e percezioni affluiscono nell'encefalo dall'esterno, o in esso contenute come tracce mnestiche, assumono a livello di coscienza dipende dal tipo di attivazione neurochimica che le strutture telencefaliche subiscono da parte di specifiche strutture sottostanti, sopra tutto mesencefaliche. Nel telencefalo sono in ciò specialmente implicati: a livello limbico, il *nucleus accumbens* (NAc), dove ha luogo una prima elaborazione della percezione come 'piacevole', e poi, a livello neocorticale, la corteccia prefrontale mediale (mPFC), che è la sede – direbbe Leibniz – dell'«appercezione» o percezione della percezione. Al *nucleus accumbens* afferiscono in particolare le vie dopaminergiche che partono dall'area ventrale del tegmento (VTA), primo responsabile del «circuitto del piacere» (MFPC o *Medial Forebrain Pleasure Circuit*). Altre connessioni che, radicate nel mesencefalo, raggiungono le aree corticali e neocorticali sono le vie encefalinerghiche che partono dal PAG (Peri-Aquaeductal Gray), deputato al controllo-inibizione del dolore. A ciò si aggiungano le vie serotoninerghiche, che hanno origine dai nuclei del rafe (sempre nel tronco, a livello della formazione reticolare); da esse dipendono fra l'altro il *senso di appagamento* che frena l'azione e, in generale, il *tono dell'umore*. Quest'ultimo *non* è la stessa cosa del piacere (semmai concerne il «benessere»), di cui parlerò fra poco); ne costituisce però la precondizione. Per capire ciò di cui parlo basta pensare alla «anedonia» del depresso, incapace di ricavare piacere da quelle stesse attività che gli erano in precedenza graditissime.

Orbene: ben prima che le neuroscienze ci spiegassero queste cose, la psicologia e la filosofia già criticavano l'identificazione della felicità col piacere in atto o col senso di appagamento. E ben pochi sarebbero disposti a misurare la felicità come pura e semplice intensità del piacere ricavabile da un certo atto o da un certo oggetto. Lo stesso Bentham, a fianco dell'intensità, voleva inclusi nel «calcolo felicifico» altri sei parametri: durata, probabilità, vicinanza, purezza, fecondità o ripetibili-

tà. La «durata» del piacere e la sua «purezza» (intesa come assenza di dispiaceri inevitabilmente concomitanti col piacere che l'individuo ricerca) sono ancora qualificazioni intrinseche alla sensazione come tale, ma gli altri parametri (probabilità, vicinanza, ripetibilità) comportano valutazioni ben più complesse e giudizi impegnativi, cioè valutazioni e giudizi tali da impegnare – nel telencefalo – strutture ben più elevate di quei circuiti di ricerca del piacere ed evitamento del dolore che l'uomo condivide addirittura con i rettili!

Inoltre: chi non ricorda la critica di John Stuart Mill all'utilitarismo benthamiano: «meglio essere un Socrate insoddisfatto che un maiale soddisfatto»? Col che Mill introduceva una distinzione fra la banalità dei «piaceri inferiori», legati alla immediatezza delle *sensazioni*, e la nobiltà dei «piaceri superiori», derivanti da una *sensibilità* più complessa, e squisitamente umana, che rispecchia la cultura e cresce con l'educazione (basta pensare alla sensibilità artistica o al senso morale). La milliana «nobiltà» dei «piaceri superiori» – si badi bene – non costituisce un settimo parametro del calcolo felicifico, da mettere sullo stesso piano dei sei identificati da Bentham. Ciò che Mill voleva introdurre nel concetto di felicità è piuttosto una esigenza di tipo qualitativo rispetto alla pura e semplice quantificazione del piacere. La felicità – giova ripeterlo – ha (molto) a che fare col piacere, ma si tratta rispetto a quello di un sentire più culturalizzato: meno effimero e soprattutto più complicato.

Dal confronto piacere/felicità emerge dunque che questa, la felicità, è – diremo così – una *meta-qualità del vissuto*, che non ha nulla di 'immediato'. Infatti, se il piacere riguarda la qualità delle sensazioni ed è connesso con le nostre preferenze, la felicità riguarda la qualità dei piaceri ed è connessa con le nostre *meta-preferenze*, cioè con quelli che Harry G. Frankfurt (1971) chiama «desideri di second'ordine» o *desideri di desideri*. Classico esempio: per tanti fumare è certamente piacevole; ma difficilmente posso dirmi «felice» di fumare se, com'è probabile, 'vorrei non volerlo'. Ben più delle preferenze, le metapreferenze sono espressione dell'Io nella sua interezza (ivi compreso ciò che la psicoanalisi chiama Ideale dell'Io) e rispecchiano tutta la storia di una persona), il suo peculiare modo di *intelligere* il mondo e di valutare che cosa in esso è bene per sé. Sia chiaro: in quanto «istanza della psiche», l'Io è pur sempre radicato nel corpo, e per esso nel SNC; ma non certo a livello del tronco, bensì diffuso nel cervello come sistema di connessioni a vari livelli. Ed è solo nell'Io e con l'Io che, parlando in prima persona, possiamo talvolta dirci felici.

4. *Dalle antiche filosofie della tranquillitas alla odierna psicobiologia del «benessere»*

Analogamente distingueremo la felicità da altri vissuti ad essa necessari, ma di essa meno complessi (seppure non così effimeri ed elementari come il piacere). È chiaro che la felicità include una condizione di generico benessere e che, d'altronde, nessuno si direbbe felice se gravi preoccupazioni non gli consentissero di stare sereno e abbastanza tranquillo.

Come dice Nietzsche: tutti i concetti sono metafore morte. Ed effettivamente *tranquillitas* e *serenitas* sono in latino termini con una forte connotazione meteorologica: *tranquillum* è per eccellenza il mare calmo (*aequor*), *serenum* invece il cielo. Tranquillità e serenità sono dunque metafore che connotano l'assenza di 'perturbazioni' e descrivono la quiete interiore dell'animo come un mare senza flutti burrascosi o un come un cielo sgombro di nuvole. Immagini molto care alla filosofia classica che così descrivono il saggio che si sa contentare (l'edonismo autentico degli epicurei e dei cinici) e colui che si dimostra capace di far fronte alle offese della vita senza lasciarsi abbattere, ma conservando anzi una tranquilla «imperturbabilità». Posizione tipica, nella cultura ellenica ed ellenistica, di tutte le scuole post-socratiche, stoici in testa: si pensi ai concetti di *eutimia* (Democrito), *aponia* (Epicuro), *apatia* (Pirrone), *adiaforia* (Antistene), *atarassia* (Zenone), per finire con la *tranquillitas* di Seneca.

«Benessere» vuol dire «star bene», circondato da condizioni favorevoli che permettono di «sentirsi bene». C'è dunque un aspetto oggettivo ed esterno – 'economico' in senso molto lato – che riguarda la *situazione* (definibile in termini di «condizioni confortevoli»), ma c'è anche un aspetto soggettivo e interno all'organismo, che riguarda l'*attore in situazione* (definibile in termini psicologici come «vissuto» dello stesso). E questo aspetto soggettivo è, per così dire, bifronte: positivo e negativo: godere di ciò che appare abbastanza buono, però anche – entro certi limiti – non lasciarsi guastare la vita da ciò che proprio buono non è.

In positivo, il benessere soggettivo nasce dalla capacità di 'contentarsi'. Non necessariamente di poco o nulla come volevano i cinici, ma comunque di contentarsi, perché – c'è bisogno dirlo? – chi risulta 'incontentabile' sarà di certo infelice. Ciò di cui parlo è l'*eutimia* di Democrito. Uno stato di «soddisfazione» (nel senso etimologico di *satisfactio*

come «averne avuto abbastanza, *satis*») e di «contentezza» (nel senso letterale del contenitore pago del suo contenuto), dove la soddisfazione e la contentezza sono due facce della stessa medaglia, secondo che di quel vissuto si enfatizzi la componente cognitiva o quella emotiva. Soddisfazione e contentezza stanno al di qua del benessere, ma vi sono per così dire incluse a mo' di premesse.

In negativo, il benessere soggettivo è uno stato 'pacificato' di blando distacco dal mondo. Lo possiamo esso pure descrivere in termini sapienziali: come il sorriso del Buddha o, per rimanere nell'ambito culturale dell'Occidente, con le parole greche degli altri filosofi di cui sopra (non a caso tutte composte con l'alfa privativo): *a-ponia*, *a-patia*, *a-diaforia*, *a-tarassia* – insomma, varie forme di «imperturbabilità».

Le due facce del benessere soggettivo, tuttavia, possiamo anche rileggerle – di nuovo – a livello psicobiologico. Insomma, come c'è una chimica del piacere, così c'è, strettamente connessa con quella, una chimica del benessere. *In primis*, va ricordata la serotonina, di cui già si è detto (per quanto riguarda il senso di appagamento e il tono dell'umore). Ma c'è dell'altro. Della chimica del benessere fanno parte anche altre classi di sostanze: gli androgeni (in particolare il testosterone), gli oppioidi naturali e gli endocannabinoidi. Vediamole partitamente in dettaglio.

Il testosterone, diversamente da quel che molti credono, non è un ormone esclusivamente maschile (benché sia prodotto in misura molto maggiore nell'organismo maschile e stia alla base della diversificazione sessuale primaria e secondaria in età puberale), né la sua azione riguarda solo la sessualità. Sia negli uomini sia nelle donne il testosterone, oltre che essere l'ormone della *libido*, produce una varietà di effetti: massimizza la potenza (non solo sessuale) dell'organismo, sorregge l'intraprendenza al servizio dei desideri (di nuovo: non solo sessuali), ma anche – più generalmente parlando – favorisce una condizione soggettiva di benessere psicofisico e protegge corpo e mente dagli effetti ansioso-depressivi dello stress prolungato.

Quest'ultimo effetto si capisce bene *ex adverso*. Infatti: da sempre è noto come la vulnerabilità alla depressione sia molto maggiore nelle femmine che nei maschi (circa il doppio), e nei maschi anziani rispetto a quelli giovani. Già questo faceva supporre che i livelli di testosterone siano implicati nel tono dell'umore, nella intraprendenza e nella capacità di gestire lo stress. Inoltre, da tempo è noto che la chimica dello stress comandata dall'amigdala (in particolare i glucocorticoidi come il cortisolo), se da un lato serve ad attivare le reazioni di attacco-fuga,

dall'altro – quando si stabilizza a livelli elevati, quasi che vivessimo una emergenza costante – rischia di danneggiare i neuroni dell'ippocampo (un'area chiave per la memoria, ma anche per la regolazione dell'umore). Dal che deriva un vissuto non solo di ansia, ma «anedonico». Ed effettivamente nell'ippocampo delle persone depresse è stato rilevato un livello inconsueto di atrofia/morte cellulare. Oggi siamo arrivati a capire che – nei topi, ma presumibilmente anche negli umani – il testosterone esplica la sua azione protettiva contro l'anedonia regolando l'espressione dell'enzima ERK-2: una proteina chinasi che attiva la plasticità neuronale e rinforza l'LTP (*Long Term Potentiation*) delle sinapsi: proprio nel giro dentato dell'ippocampo (Carrier, Kabbaj 2012).

Le altre due classi di sostanze – oppioidi naturali ed endocannabinoidi – hanno la duplice funzione di (a) favorire la trasformazione del benessere esterno in vissuto soggettivo e (b) impedire, entro certi limiti, al malessere esterno d'interferire col benessere interno.

Gli oppioidi naturali sono molecole secrete nel cervello con proprietà simili a quelle di alcaloidi vegetali come oppio e morfina (che si agganciano infatti agli stessi recettori). Comprendono endorfine, enkefaline e dinorfine. Le endorfine, secrete dal lobo anteriore dell'ipofisi, possono indurre fra l'altro uno stato di sedazione euforica, come tipicamente avviene dopo un prolungato esercizio sportivo oppure dopo l'orgasmo (circostanze in cui vengono prodotte in gran quantità). Le enkefaline agiscono a livello pre-sinaptico bloccando la liberazione di neurotrasmettitori eccitatori, con particolare ma non esclusiva riguardo alla trasmissione di stimoli dolorifici.

Gli endocannabinoidi sono così detti per distinguerli dai fitocannabinoidi della marijuana e dell'hashish (si legano in effetti agli stessi recettori del THC o delta-9-tetra-idro-cannabinolo: il principio attivo della *cannabis*). Al contrario delle enkefaline, gli endocannabinoidi agiscono a livello post-sinaptico e, modulando la trasmissione degli impulsi nervosi in maniera fortemente differenziata, producono una varietà di effetti. Fra questi, un potente contrasto ad ogni aspetto dello stress psicofisico, a livello sia centrale che periferico, e un significativo effetto di miglioramento dell'umore, diminuzione dell'aggressività e intensificazione della percezione. Per quanto riguarda in particolare l'anandamide (il primo ad essere scoperto nel 1992), pare che abbia, fra l'altro, l'effetto molto interessante di disattivare la memoria di eventi traumatici, impedendone il consolidamento, almeno per quanto riguarda gli aspetti emotivo-affettivi (sul piano puramente cognitivo la

rappresentazione del fatto resta integra). Di recente Neumeister *et al.* (2013) hanno scoperto che nelle persone affette da PTSD (il disturbo da stress posttraumatico) i recettori per l'anandamide sono in numero sensibilmente inferiore a quello di persone che, esposte allo stesso trauma, non hanno sviluppato la corrispondente patologia.

Discorso analogo per la serotina (nome comune della 5-HT o 5-Hydroxytryptamine), nel cui utilizzo da parte delle cellule sono pure sono in gioco fattori genetici. Infatti: la vulnerabilità allo stress (una grandezza oggi misurabile) diminuisce rispettivamente dell'8,5% e del 17,3% se l'individuo dispone di uno o due alleli particolarmente 'efficienti' del gene che codifica la proteina 5-HTT (5-Hydroxytryptamine Transporter o proteina SerT), responsabile del 'trasporto' della serotonina attraverso la membrana cellulare). La vulnerabilità allo stress, invece, aumenta se di quel gene è presente nel DNA la variante c.d. «corta».

5. Felicità/infelicità: una questione di «temperamento»? Non solo!

In realtà da tempo si sapeva – grazie agli studi comparativi di Likken e Tellegen (1996) su gemelli eterozigoti e omozigoti – che le variazioni nel livello di *wellbeing* sono largamente dovute a fattori genetici: fino all'80%. Non era chiaro però quali fossero tali fattori. Le scoperte di cui abbiamo appena dato conto confermano, con altre, una tesi che può non piacerci: cioè che la capacità di star bene con se stessi e con quanto si ha o, almeno, la capacità di stare 'abbastanza bene' a dispetto di circostanze avverse – insomma, l'aspetto soggettivo del «benessere» – è almeno in parte condizionata dal *temperamento* individuale, inteso con ciò un insieme di disposizioni psicofisiche di tipo eredito-costituzionale, genetiche ed epigenetiche, difficilmente modificabili (e solo in parte passibili di correzione per via farmacologica), le quali tutte influiscono sull'*umore prevalente*. Fenomeno che non ha mancato di suscitare l'interesse degli «economisti della felicità», interessati alla misurazione di *subjective wellbeing* e *life satisfaction* (De Neve, Christakis, Fowler, Frey 2012).

L'importanza del temperamento risulta altresì confermata da una mole di studi su quel fenomeno che gli psicologi e gli economisti della felicità chiamano *hedonic adaptation* o *hedonic treadmill*. Non è solo che, per una sorta di «abituazione», la stragrande maggioranza delle persone – a dispetto di clamorosi cambiamenti in meglio (ma anche in

peggio) intervenuti nelle loro vite – risulta ben presto tornare al livello di felicità precedente. È che ognuno tende a ritornare al *proprio, individuale* livello di felicità: il c.d. *happiness set point* o *hedonic baseline* che, per giunta, risulta in parte ereditario (Diener, Lucas, Scollon 2006).

E allora? Dovremo forse concludere che non c'è niente da fare? Che in ogni popolazione una certa percentuale fissa di persone è predestinata, per via di una inguaribile vulnerabilità, a essere fatalmente infelice? Niente affatto.

Certo: che una persona sia disforica, distimica, francamente ciclotimica e/o socialmente vulnerabile può dipendere *in parte* – da tempo è noto – da livelli anomali di un enzima detto MAO (monoammino-ossidasi), che inattiva una serie di neurotrasmettitori, serotonina in testa; oppure può dipendere dal mancato utilizzo della serotonina da parte dei neuroni, per colpa di un gene 'corto' come detto. Viceversa, che un'altra persona sia poco portata a cronicizzare le ansie e 'felicamente' capace di liberarsene in tempi brevi può dipendere dal fatto che possiede, nel suo DNA, una certa variante del gene FAAH (Fatty Acid Amide Hydrolase): quello che codifica l'enzima che decompone l'anandamide (Dincheva, Lee *et al.*, 2015). Infine: che una persona sia più o meno intraprendente nel cercare di realizzare i suoi desideri è certamente condizionato dal livello sierico di testosterone e dunque, insieme con la dotazione genetica e con lo stile di vita, da fattori come il sesso e soprattutto l'età. Tuttavia, il 'temperamento' – antica parola con cui la medicina ippocratica designava l'equilibrio/disequilibrio degli 'umori', quando di ormoni e neurotrasmettitori nessuno poteva saper nulla – non è tutto. Alle difficoltà ambientali, al malessere del Sé psicofisico, l'Io può reagire in maniere diverse (concetto di *coping*), sviluppando difese non necessariamente patologiche e non necessariamente infelizzanti. Se il *temperamento* è scarsamente modificabile, sul *carattere*, inteso come «sistema delle difese», è un pochino più facile intervenire, specialmente (ma non solo) quando sia ancora in formazione: con mezzi psicologici, pedagogici, sociali, culturali. Quel che risulta più o meno vulnerabile/resiliente rispetto allo stress ambientale e rispetto alle offese della vita è l'identità complessiva di una persona, inteso con ciò l'asse Io-Sé (ovvero il modo in cui ognuno di noi si vive si racconta a se stesso e agli altri).

Del resto, lo *happiness set point* cui ogni individuo tende a tornare dopo ogni cambiamento significativo intervenuto nella sua vita risulta, sì, essere «in parte» ereditario, ma *solo in parte*. Né c'è da stupirsi,

visto che due fattori molto influenti in positivo sul benessere soggettivo sono un basso grado di *neuroticism* e quello che i cognitivisti chiamano «*locus of control* interno», cioè la tendenza a imputare la ragione dei propri successi e insuccessi a sé stessi piuttosto che ad altre persone o cause esterne (Headey 2008). Sia l'uno sia l'altro fattore sono in parte ereditabili, ma in parte appresi e, nel loro complesso, hanno a che fare con la formazione del carattere non meno che col temperamento. Il *locus of control* interno/esterno, poi, risente anche di differenze fra gruppi culturali, che non sono storicamente immodificabili.

Un altro fattore chiaramente influente sul benessere soggettivo è l'età. Gli studi in materia, condotti sia da psicologi sia da economisti, sono numerosi e non sempre le conclusioni concordano. Tuttavia, sembra di poter affermare che *coeteris paribus* il livello di *life satisfaction* raggiunga il punto più basso, sia di qua sia di là dall'Atlantico, nel corso della mezza età (40-49 anni) per poi risalire verso l'alto dopo i cinquant'anni (per es. Blanchflower, Oswald 2008). Le ragioni sono poco chiare perché, rispetto ad altre classi anagrafiche, gli uomini e le donne di quella età risultano generalmente ben messi sia dal punto di vista psicofisico sia dal punto di vista economico. È dunque possibile che il minor grado di «soddisfazione» da loro complessivamente dichiarata dipenda dal fatto che – quali che siano le difese individuali di ciascuno, a livello sia psicobiologiche (temperamento) sia psicodinamico (carattere) – si tratta comunque del gruppo che un po' dovunque risulta impegnato nel massimo di competizione ed esposto al massimo di stress. Ed è altrettanto possibile che la maggior soddisfazione paradossalmente dichiarata dalle persone di età più avanzata dipenda da una peculiare forma di apprendimento adattivo, nel senso di farsi capaci di abbandonare le ambizioni irrealistiche o comunque irrealizzabili. In altri termini: la capacità di ridimensionare il livello di aspirazione senza inficiare più di tanto il livello di autostima. Il guadagno che ciò comporta in termini di benessere soggettivo dipende certo da fattori *endogeni* (l'età del soggetto, la forza del carattere), ma non per questo solo 'genetici'.

Inoltre, e questo è l'argomento decisivo: le cospicue variazioni nel livello di *wellbeing* registrate da Lykken e Tellegen vengono imputate a fattori endogeni perché misurate *a parità di condizioni*. In altri termini: col temperamento (e col carattere), individui e popolazioni reagiscono in maniera più o meno «adattiva» alle condizioni oggettive del mondo esterno. Le quali, fuori del laboratorio, non sono certe fisse e costan-

ti. Per esempio: l'«allegria» (dal lat. *alacer*, attivo) consiste nell'essere ben contento di fare quel che si fa, ed è certamente espressione di un temperamento di fondo (in particolare di una giusta regolazione dei livelli di dopamina). Tuttavia, ed è fin troppo ovvio, che una persona sia allegra non dipende solo dal temperamento, ma anche della situazione (per es. quando si ride, nel cervello affluisce dopamina). È chiaro pertanto che una persona educata fin da bambina a stare in compagnia, e avvezza ad avere molti amici, o una persona che ha un *partner* divertente, saranno più allegre di chi se ne rimane da solo; è ben noto, nonché confermato da statistiche concordi, che avere molti amici costituisce un enorme fattore di protezione psicologica e che le persone coniugate sono mediamente più felici di quelle *single*. Questo per dire che temperamento e carattere stanno sì al cuore del benessere soggettivo e ne costituiscono, per così dire, il polo interno, ma il benessere complessivo emerge da un circolo interno-esterno che può essere 'vizioso', ma anche 'virtuoso'.

D'altronde, la peculiarità del genere *Homo* consiste – ben lo sappiamo – nel fatto che non solo gli uomini si adattano all'ambiente, ma risultano capaci di modificare l'ambiente – individualmente e collettivamente – per adattarlo alle proprie esigenze. Col che si torna al benessere in senso oggettivo (ma non solo economico *stricto sensu*), la cui importanza ai fini della felicità di ciascuno e di tutti resta ovviamente intatta. L'ambiente – che per noi umani non è soltanto naturale, bensì anche e soprattutto sociale – conta, e come!

È probabilmente vero che, per cause endogene, sempre ci saranno persone più felici e persone meno felici. Ma è anche vero che, modificando le condizioni di vita (individuali o collettive), tutti possiamo essere più felici e ragionevolmente soddisfatti delle rispettive vite.

Del resto, talune modifiche dell'ambiente esterno, concepibili in termini di «benessere oggettivo», si ripercuotono sull'ambiente interno, nel senso che incidono nel medio periodo sulla identità delle persone. Fra cause esogene e cause endogene non è sempre possibile tracciare, nell'esistenza delle persone, un confine drastico. Certe riforme sociali (nella sfera dell'educazione, negli ordinamenti della società civile) vanno per es. ad arricchire il capitale cognitivo e il capitale sociale dei singoli. Per non parlare della sanità, con i cui strumenti è possibile incrementare in ogni senso, anche psicologico, il benessere delle persone. Sempre la «felicità pubblica» passa per il benessere e, se possibile, per la felicità degli individui; ma anche un po' viceversa!

Infine: per quanto difficile sia per le politiche pubbliche renderci tutti 'felici', sarà sempre possibile per esse rendere un congruo numero di noi un po' meno infelici. Due soli esempi, fin troppo ovvi. A proposito della *hedonic adaptation*, si sa che ci sono eventi che fanno eccezioni: in particolare, chi acquisisce una disabilità grave può trovare una qualche forma di adattamento vagamente soddisfacente, ma difficilmente tornerà alla *hedonic baseline* che lo caratterizzava prima dell'incidente (Lucas, Clark, Georgellis, Diener 2003). Oppure: chi ha la disgrazia di vivere con un familiare seriamente psicotico e deve, da solo, farsene carico può trovarsi a vivere una vita anche più miserevole del malato che da lui dipende. Ebbene, in casi come questi, chi oserebbe dire che le politiche pubbliche non possono efficacemente a rendere le persone almeno *meno infelici*? La *hedonic baseline* di ognuno sarà pur difficile da cambiare, ma è pur sempre possibile aiutare la gente a non restare troppo indietro rispetto al proprio potenziale temperamentale e caratteriale.

6. *Letizia, gioia, felicità*

Dunque: temperamento e carattere sono di estrema importanza, ma da soli non bastano: né per essere infelici, né per essere felici. Ognuno di noi ha bisogno di qualcosa di 'altro' da sé. Certo, la «perfetta letizia» che traspare dal volto di un perfetto francescano, capace di gioire della condivisione di quel poco che possiede, dipende – spesso – dal temperamento e in subordine dal carattere nonché dall'educazione; cioè, dipende da cause prevalentemente *interne* che poco risentono di beni posseduti o sperati. Nel latino della cristianità medioevale *laetitia* si oppone a *tristitia*: sul piano morale, come la generosità di un povero si oppone all'avarizia di un ricco; sul piano psicologico, come la spontanea cordialità di una persona «gioviale» si oppone alle caratteristiche «saturnine» del *melancholicus* (costantemente sdegnato e immotivatamente severo con se stesso e con gli altri). Siamo dunque all'interno di una caratterologia morale, se non anche di una teoria degli umori. Ma generosità e cordialità sono solo disposizioni favorevoli: per tradurle in «letizia», il soggetto ha bisogno di un altro.

Analogamente, la «gioia». Benché espressa in forme scarsamente culturalizzate e pressoché identiche in ogni contesto sociale, essa ha sempre a che fare col *mondo esterno delle relazioni sociali*. La gioia, infatti, è il

corrispettivo emotivo dell'*achievement*: il «premio» che l'organismo si dà quando uno dei sistemi motivazionali del cervello limbico raggiunge l'obiettivo. Per es. la ricongiunzione con un'oggetto amore – in particolare la persona che ti protegge (sistema affiliativo) o che senti di voler proteggere (sistema parentale) – oppure l'ascesa nella scala gerarchica che determina l'accesso a un bene limitato (sistema della dominanza) o magari la comprensione/soluzione di un problema difficile, sia esso un nuovo teorema da consegnare ai colleghi o un rompicapo senza importanza scherzando fra amici (pulsione di esplorazione-e-gioco). Il «giubilo», la «esultanza» e il «tripudio», come l'etimologia conferma, ne sono rispettivamente l'espressione vocale (gridare di gioia) e l'espressione cinetica (saltare di gioia, ballare di gioia). Momenti impagabili, perché chi grida di gioia, chi salta o balla di gioia appare ed è, almeno per un attimo, dimentico di tutto il resto: immune da ogni tristezza. Addirittura, suggerisce Pascal (cit. in Patrizii 2014: 122), la gioia costituisce l'unica possibile «distrazione» dal pensiero della morte! Distrazione effimera eppure efficace nel medio periodo, perché nella gioia il fatto di raggiungere un obiettivo lungamente sospirato viene paradossalmente vissuto come svolta e come 'inizio'.

Non dovremmo confondere la gioia, che è l'emozione di un momento, con la felicità, generalmente riferita a un sentire più durevole e più complesso. La gioia sta alla felicità come l'estasi sta alla devozione, come l'orgasmo sta a un rapporto amoroso essa è *l'acme della felicità*. Non a caso si dice «raggiante di felicità» perché la gioia, vissuta con tutto il corpo, «se lit dans les yeux, dans le maintien, dans l'accent, dans la démarche, et semble se communiquer à celui qui l'aperçoit» (Rousseau 1776-1778: 9^{me} prom.): essa è, per chi la guarda dall'esterno, una emozione 'contagiosa', che suscita emozioni altrettanto forti: gioia riflessa, se all'empatia (mediata dai neuroni-specchio) si aggiunge la simpatia, o magari invidia nel caso contrario.

Una seconda differenza sta in ciò: che la felicità riguarda la persona e, se pure parliamo di «felicità pubblica», si tratta in ogni caso di una somma di *esperienze private*. La gioia invece, contagiosa qual è, appare passibile di trasmissione collettiva (come ben sanno gli antropologi della «festa»: religiosa, politica, sportiva, musicale o di altro tipo).

Tuttavia, la felicità – per essere qualcosa di più e di diverso dal semplice benessere – deve pur conoscere la gioia come momento inaugurale e/o come sua 'punteggiatura'. Diciamo così, per scherzo (ma non tanto): se *Felicità* fosse un romanzo, Letizia sarebbe il nome dell'au-

trice, *benessere* la qualità del registro narrativo, *gioia* la punteggiatura e... di piena «soddisfazione» l'epilogo atteso dal lettore, nel senso che poi «vissero felici e contenti!» La felicità sta per così dire 'nel bel mezzo' di queste condizioni (letizia, benessere, gioia e soddisfazione): là dove esse s'incrociano e sfumano l'una nell'altra. Dal che deriva che la *soddisfazione*, per essere anche un po' 'gioiosa', non può consistere nel mero *soddisfacimento* di bisogni primari ed essenziali, ma deve andare di pari passo con quello che una illustre tradizione francese – Fénelon, Michelet, Zola – chiama *joie de vivre* (su ciò cfr. Harrow, Unwin, Freeman 2009). Se parliamo di cibo, il soddisfacimento sta alla soddisfazione come un'adeguata razione di calorie sta alla 'buona tavola'; e la soddisfazione sarà 'gioiosa' se quella tavola costituisce pure una occasione di socialità, un momento non tanto fastoso quanto festoso, e magari un momento ludico di espressione di sé (come cuoco, o anche solo come commensale). Non a caso i teorici della *self-actualization* (Abraham Maslow, Carl Rogers) descrivono la *joie de vivre* come «the quiet joy in being one's self» (Rogers 1961: 87-88). Analogamente Adam Phillips, uno psicoanalista britannico allievo di Winnicott, interpreta la *joie de vivre* come forma di comunicazione giocosa dell'Io col «vero Sé» (Phillips 1985: 446): dunque, come espressione creativa della identità personale. Non è detto che la *joie de vivre* stia solo nel tempo libero, ma certo, su questo terreno, essa costituisce l'esatto contrario della noia (mi riferisco a quell'uso gioioso del tempo che sta nel «coltivare le passioni»: Bellanca, Baron 2014: 159). C'è un sapore delle vivande, ma c'è anche un *sapere del tempo*. Ad esso si riferisce il filosofo Alain, quando scrive: «la felicità è il sapore stesso della vita», quando «agire è gioire» (cit. in Julia 1984, trad. it.: 92).

7. *Del benessere, economico in particolare, ovvero: se il denaro faccia la felicità*

Che dire, allora, del semplice «benessere»? Di nuovo: è chiaro che la felicità 'ha a che fare' con esso, *ma non è la stessa cosa*.

Rifacendomi alla distinzione di Geertz, un antropologo, fra *thick descriptions* e *thin descriptions*, distinguerei due maniere di descrivere e valutare ciò che abbiamo chiamato «benessere oggettivo»: l'una più qualitativa, l'altra più quantitativa. Segnatamente: un benessere *thick*, che coinvolge la vita di un individuo nel suo complesso – la «qualità

della vita», appunto – ed è più o meno corrispondente ai concetti di *wellbeing* e *life satisfaction* e, d'altro canto, un benessere *thin*, genericamente consistente nella capacità di acquisire certi beni (quelli che Smith definiva *necessities and conveniencies of life*) e più o meno corrispondente ai concetti di *welfare* e *comfort*. Fino a ieri gli economisti – ma anche una certa sociologia dell'*homo œconomicus* – hanno ritenuto che solo il secondo fosse di loro competenza; né sarò io – dall'alto di una posizione privilegiata rispetto alla stragrande maggioranza degli esseri umani – a volere snobisticamente svalutare l'importanza del benessere economico. Tuttavia: come dimenticare che questa versione del benessere, in particolare le *conveniencies and amusements of human life*, altro non sono che le «vogliuzze» in cui lo Zarathustra nietzscheano fa consistere la squallida 'felicità' che hanno inventato per sé gli «ultimi uomini»: «una vogliuzza per il giorno, una vogliuzza per la notte, ferma restando la salute [...], e strizzano l'occhio» (Nietzsche 1883-1885, trad. it.: 12)? Il sarcasmo di Nietzsche sarà pure aristocratico ed eccessivo, ma egli coglie un problema reale: ci sono due versioni del benessere oggettivo che hanno con la felicità un rapporto ben diverso: un benessere generale, qualitativo, *toto coelo*, che possiamo considerare contiguo alla felicità, e un benessere *stricto sensu* economico che, fatte salve le *necessities*, ha con essa un rapporto più labile. Come stiamo per vedere.

Nella varietà dei suoi aspetti, il benessere sta alla felicità come la condizione sta al processo che la produce. L'uno, il benessere, ha una connotazione statica: l'altra, la felicità, ha una connotazione dinamica. Infatti: con «benessere» siamo soliti intendere un insieme di condizioni di vita che favorevolmente caratterizza il vissuto di un certo momento o periodo. Però, attenzione: dagli organi di senso al cervello, l'organismo umano è costruito per percepire le differenze. Dunque, per quanto il grado di benessere possa essere razionalmente *valutato* come soddisfacente, per essere emotivamente *percepito* come piacevole bisogna che il benessere cresca. Solo questo ci fa sentire felici. Da queste considerazioni parte il movimento «Psicologia della felicità», il cui Manifesto chiede agli psicologi d'impegnarsi nella ricerca di strumenti intesi a misurare la felicità oggettivamente vissuta come *differenza* intervenuta nel livello di benessere fra due stati successivi, e la felicità soggettivamente percepita come *differenza* intervenuta fra le relative valutazioni (Ubaldi *et al.* 2012).

C'è dunque un nesso che lega la felicità alle *variazioni positive* del benessere (e la gioia al *sentirsi protagonista* di quelle variazioni). Per-

tanto, sembra logico ipotizzare che variazioni positive del benessere (individuale e collettivo) comportino un incremento della felicità sia personale che ‘aggregata’. Ma che ne è di questo nesso quando guardiamo in particolare al benessere economico?

Non sono grandezze facilmente misurabili. Oggi sappiamo che il benessere economico *non* è la stessa cosa del reddito, per non parlare dell’autovalutazione della felicità che, come vedremo, è un dato alquanto problematico; ma nel 1974 – quando ancora non si andava tanto per il sottile – fu Richard A. Easterlin, un economista californiano, il primo che abbia cercato di stabilire una relazione matematica tra livello di felicità dichiarata e livello del reddito: il c.d. HIP (Happiness/Income Paradox) o «paradosso di Easterlin», secondo cui all’aumentare del reddito la felicità aumenta con velocità decrescente fino a un certo punto oltre il quale comincia addirittura a diminuire (*upside-down U-shaped curve*). Più in dettaglio, Easterlin (1974; 2010) osservò che: (a) nel corso delle singole vite, la felicità delle persone dipende molto poco dal livello del reddito individuale; (b) all’interno di uno stesso paese, le persone dal reddito elevato non sono sempre né di molto più felici di quelle a reddito basso; (c) se guardiamo al reddito nazionale, i Paesi più poveri (reddito *pro capite* basso) non risultano essere significativamente meno felici di quelli più ricchi (reddito *pro capite* alto).

Negli anni successivi queste conclusioni di Easterlin sono state in parte confutate, in particolare per quanto riguarda l’esistenza di una «curva a rovesciata», nel senso che *pare vero* che la felicità misurata in funzione del reddito, aumenti con velocità decrescente, e solo fino a un certo punto oltre il quale l’aumento è pressoché irrilevante, ma *non pare vero* che ulteriori aumenti del reddito comportino un decremento della felicità. Inoltre, per quanto riguarda il confronto tra paesi, non mancano vari casi in cui un reddito *pro capite* molto basso va di pari passo con un livello medio di felicità dichiarata esso pure molto basso e del pari casi in cui un reddito *pro capite* molto alto (per es. la Svizzera) in effetti va di pari passo con un livello di felicità anch’esso molto alto. Infine (ed è questa una obiezione metodologicamente molto forte): pretendere di misurare la «felicità» senza aver bene chiarito – agli intervistati o almeno a sé stessi – che cosa si debba intendere con tale termine e, peggio, assumere quale misura di un sentimento così complesso l’autovalutazione dell’intervistato sulla base di una scala unidimensionale a 5 se non anche 4 valori (come la scala di Likert proposta al campione) può condurre a risultanze alquanto discutibili. Nel senso

che si rischia di misurare, nella migliore ipotesi, la soddisfazione del momento piuttosto che la felicità (qualunque cosa essa sia).

Ancor più di recente le stesse critiche mosse contro Easterlin sono state in parte ridiscusse e precisate. A parte quella relativa alle tecniche di misurazione del *subjective wellbeing* (su cui torneremo), le più importanti di queste precisazioni sono: quelle che distinguono, in ordine alla situazione economica degli individui, (1) fra reddito lordo, corrispondente al PIL *pro capite*, e reddito disponibile, corrispondente al *potere d'acquisto* (che, al di sopra di una certa soglia, risulta in effetti debolmente correlato con la felicità) e – ancora più importante – (2) fra reddito e *ricchezza* (la quale comporta un sentimento di sicurezza che il reddito di per sé non garantisce). Peraltro, la distinzione reddito/ricchezza vale anche in ordine al punto (c). Infatti, ci possono essere paesi con un alto o altissimo reddito *pro capite* (per es. gli USA o gli emirati petroliferi del Golfo persico, Qatar in testa); e questi paesi in effetti *non* sono in testa alle classifiche ONU sulla felicità (le quali usano criteri di misurazione del *wellbeing* ben più complessi della rilevazione di Easterlin: mi riferisco al World Happiness Report del 2013). D'altronde, i paesi in testa al WHR (Danimarca, Norvegia, Svizzera, Olanda, Svezia, Canada ecc.) sono tutti chiaramente paesi molto 'ricchi', ma non solo in termini di PIL e di reddito *pro capite*, bensì anche in termini d'infrastrutture e di servizi pubblici (cioè in termini, diremo così, di patrimonio sociale). C'è dunque in effetti – nel confronto tra paesi, a dispetto del paradosso di Easterlin – una correlazione positiva fra benessere economico e qualità della vita, fra ricchezza e felicità. Però, dobbiamo guardarci dall'interpretare questo nesso in termini di causa-effetto. Infatti, se guardiamo a questi paesi, la causa della maggiore felicità sta piuttosto nel circolo virtuoso ricchezza-democrazia, dove la ricchezza contribuisce a legittimare e stabilizzare la democrazia, e questa favorisce il crescere della ricchezza (con particolare riguardo al patrimonio sociale e con effetti benefici sulla tutela dei diritti, sia umani che sociali, sulla sanità ecc.). A ciò si aggiungano le politiche pubbliche di stampo *lato sensu* 'socialdemocratico', che hanno l'effetto di contenere la concentrazione del reddito, e le politiche urbanistiche che, influenzando sugli spazi di vita e di lavoro, possono sospingere verso forme di consumo – a parità di spesa – meno individualistico e più relazionale.

Peraltro, se taluni paesi conoscono un *circolo virtuoso* fra ricchezza e democrazia, benessere economico e qualità della vita, certi altri

appaiono impigliati in quello che non potremmo definire altro che un *circolo vizioso*. Analizzando sotto molto profili la situazione degli Usa negli anni del credito facile che precedono l'erompere della crisi, Stefano Bartolini ha convincentemente dimostrato, dati alla mano, l'esistenza di un nesso perverso tra una certa cultura del consumismo, che genera povertà relazionale, e povertà relazionale, che rinforza la cultura del consumismo (Bartolini 2014: 23-24). Alla faccia del PIL, che nel frattempo cresceva rapidamente.

8. *Il consumismo come «economia del pathos»*

A conclusioni analoghe perviene per tutt'altra via Benjamin Barber. Se Bartolini è un economista, Barber, docente di *Civil Society* nell'Università del Maryland, è un maestro della filosofia politica. Soprattutto a lui (e ad Axel Honneth) si deve l'identificazione del «riconoscimento» come tema cruciale del mondo contemporaneo. Di una qualche forma di riconoscimento non possiamo fare a meno per 'sentire' la nostra identità ed esserne sicuri. Ogni società risolve la faccenda in forme che la caratterizzano. Ma che succede quando il riconoscimento passa principalmente per il consumo? Che succede quando l'essere e l'esserci sono mediati dalla merce? «Consumo, dunque sono»: lo leggo nello sguardo degli altri che sorregge la mia identità. *Keeping up with the Joneses*: era il titolo di una *comic strip* già nel 1913 ed è diventato un motto che riassume uno stile di vita, quello della vicendevole rincorsa sul terreno della spesa vistosa. A suo modo funziona, sì, ma a quale prezzo (ed è chiaro che non stiamo parlando del prezzo di mercato di ciò che vado comprando)? L'identità del *consumante* non rischia di venire essa pure *consumata*? Questo il tema di un libro di Barber (2007), provocatorio fin dal titolo: *Consumed!*

A conclusioni ancora analoghe perviene un giovane filosofo, Silverio Zanobetti (2015), attingendo da un lato a Marx e Freud, dall'altro a Baudrillard e Klossowski. Secondo Baudrillard, il capitalismo moderno, fondato sulla mercificazione universale, si caratterizza per l'asservimento dello «scambio simbolico», momento espressivo di sé all'interno di relazioni all'insegna della libertà, allo «scambio economico», che non consente ruoli diversi da quelli del servo o del padrone (dove 'padrone' sarà di volta in volta colui che è in grado di comprare la merce dell'altro). Nel capitalismo postmoderno, fondato sull'artificializzazione del

desiderio e sul consumo forsennato di beni inutili, le merci *sembrano* ritrovare una valenza simbolica, ma non si tratta in verità di «simboli» (espressivi di qualcos'altro e realmente connessi con l'identità di colui che li esibisce), bensì di «simulacri» (puri e semplici fantasmi del desiderio). In altri termini, quello che Veblen chiamò «consumo vistoso» non serve oggi a *simbolizzare* una propria identità (neppure l'identità sociale di classe), ma solo a *simularla*. Nelle forme stereotipate che la produzione di massa suggerisce, aggiunge Klossowski. Di tutto ciò abbiamo una oscura consapevolezza; ma paradossalmente da questo malcontento, da questa impossibilità d'individuarsi, l'«uomo senza qualità» non ricava altro che una rincorsa senza fine verso sempre nuovi simulacri; nella speranza che l'ultimo prodotto suggeritogli serva a neutralizzare il dis-essere, a tamponare le falle dell'identità personale. Speranza vana perché – all'interno di quella che Zanobetti, nel solco di Klossowski, chiama «economia perversa» – il valore di scambio sovrasta e sospende il valore d'uso, talché degli oggetti di consumo è solo possibile *godere* nel momento dell'acquisizione, ma senza mai ricavarne una vera *soddisfazione*. L'orgia del consumismo rassomiglia dunque all'orgia sadiana. Klossowski parla pure a questo riguardo di «economia del *pathos*», per significare che ben di rado l'oggetto di consumo riesce ad assumere, nelle nostre vite, una qualche profondità di *senso* (come valore d'uso congruo col nostro modo di essere), ma per lo più viene pregiato solo per le *sensazioni ed emozioni* che è superficialmente in grado di suscitare.

Adam Smith – la cui teoria dei bisogni e dei beni capaci di soddisfarli (Caruso 1995: 38-41) era molto più articolata e raffinata di quella successivamente invalsa fra i suoi supposti seguaci, «smithiani immaginari» (Caruso 2012: 95-97) – parlava, accuratamente distinguendole fra loro, di *necessities and conveniences of life*. Oggi dovremmo forse aggiungere una terza categoria di beni e servizi: i *thrills*, se non anche i *tantalizers of life*! Che sono poi gli oggetti del *pathos* analizzato da Zanobetti. Una situazione che ha molto a che fare con l'odierno prevalere – tanto nei rapporti sociali quanto nella comunicazione intrapsichica – di quella forma egemone dell'interlocuzione che Lacan (1972) chiama Discorso del Capitalista: una variante del Discorso del Padrone, che sostituisce l'*interdizione* del desiderio con l'*ingiunzione* di godere (lo capiremo meglio quando vedremo, fra poco, la differenza tra felicità e «godimento»).

A proposito di rapporti sociali: Irene Battaglini (2015) ha giustamente paragonato il tipico soggetto di questa «economia del *pa-*

thos» descritto da Zanobetti al «carattere mercantile» descritto da Erich Fromm e aggiornato da Rainer Funk. Per restare in ambito psicoanalitico, a me pare che la ricerca di beni-simulacro e l'identità simulata che caratterizzano questo soggetto possano essere utilmente compresi, rispettivamente, come «transfert di oggetto-Sé» (nel senso della *Self Psychology* di Heinz Kohut) e come «falso Sé» (nel senso di Donald Winnicott). Ma sia chiaro: tanto Kohut quanto Winnicott descrivono forme di *malessere*, non certo di benessere!

9. Perché il PIL non misura la qualità della vita

Quanto al PIL: che esso costituisca un indice affidabile del «benessere» comunque inteso, fosse pur solo in senso economico, viene oggi contestato con eccellenti ragioni da chiunque sia capace di pensare con la sua testa (per limitarsi ad alcuni studiosi italiani: Luciano Gallino, Claudio Gnesutta, Giorgio Ruffolo). Le ragioni principali sono quattro. Primo: fondato com'è sulle transazioni monetarie, il PIL ignora ogni altra attività (con risultati a volte paradossali). Secondo: le cifre del PIL *pro capite* prescindono completamente dalla distribuzione del reddito, cioè dalle diseguaglianze: maxi-stipendi del *top management* e pensioni d'invalidità 'fanno media' (dal che deriva un indice che non solo ignora ogni questione di giustizia sociale, ma dice anche poco sul piano strettamente economico per quanto riguarda la propensione al consumo di quel paese). Terzo: esso ignora del pari il consumo delle risorse non rinnovabili, talché per es. la deforestazione dell'Amazzonia compare all'attivo (legname), ma non anche al passivo (clima). Quarto: esso iscrive fra le voci 'attive' ogni produzione per quanto nefasta (dai programmi televisivi che glorificano la violenza alle armi chimiche).

Per questi motivi il PIL va ritenuto un indice carente e poco affidabile quale misura della qualità della vita. Ad essi però si aggiunge un quinto motivo, che riguarda in particolare i paesi ricchi. Richard Wilkinson e Kate Pickett hanno *dimostrato* che «appena una nazione viene ammessa al rango dei ricchi, ogni ulteriore aumento di reddito si fa meno influente» per tutto ciò che riguarda l'effettiva qualità della vita. In altri termini: una crescita dello zero-virgola-qualcosa *non* ci fa stare meglio. Wilkinson e Pickett, che sono due epidemiologi britannici e di numeri se ne intendono, hanno messo in relazione le cifre della Banca Mondiale con una serie di statistiche dell'ONU, integrate

da duecento studi di settore: dati relativi a cose oggettive come la diffusione di certe malattie, i livelli di criminalità, il numero degli asili nido, il riciclaggio dei rifiuti ecc.; ma anche dati relativi a talune variabili psicologiche come i livelli medi di autostima o l'indice di fiducia reciproca. Hanno così scoperto che, fra i paesi al di sopra di un certo livello economico (Occidente + Giappone), le differenze emergenti nel PIL (sia complessivo che medio *pro capite*) sono *scarsamente correlate* con salute, sicurezza, livello dei servizi, qualità dell'ambiente, soddisfazione generale.

Qualcuno dirà: ovvio, è la legge dell'utilità marginale decrescente, ben nota agli economisti. Qualcuno dirà che intervengono ragioni di ordine psicosociologico già evocate da Easterlin (1995): di pari passo con la ricchezza di un paese aumentano aspettative ed esigenze dei cittadini; inoltre, si mettono in moto il «*tapis roulant* posizionale», versione collettiva del *hedonic treadmill* di Helson (1964), e il «paradosso della scelta» (Schwarz 2004), secondo cui le «opzioni multiple», caratteristiche di una società affluente, inducono nel consumatore un peculiare malessere e l'ansia ricorrente di fare sempre la scelta 'sbagliata' (su tutto ciò cfr. Pettini 2015: 72-73). Ma tutte queste spiegazioni, per quanto raffinate, non danno ragione di quanto messo in luce da Wilkinson e Pickett: la scarsa correlazione che, oltre una certa soglia, si dà fra PIL e qualità della vita e, dunque, l'inafferenza della crescita economica così misurata a qualunque nozione del *wellbeing*, per non dire della felicità. Non ne danno ragione, perché la qualità della vita misurata dai due epidemiologici britannici non riguarda solo il benessere soggettivo autovalutato in termini di *life satisfaction*, ma una varietà di aspetti del benessere oggettivo. L'utilità marginale decrescente, l'effetto *tapis roulant* e il paradosso delle opzioni multiple sono nozioni tutt'altro che vane; ma non spiegano affatto perché mai gli Stati Uniti dovrebbero avere un'aspettativa di vita alla nascita fra le più basse del mondo sviluppato (perfino più bassa di paesi che hanno un reddito *pro capite* molto inferiore, come la Grecia) e, per contro, una mortalità postnatale di molto superiore. Né danno conto del decremento di talune variabili psicosociali come l'indice di fiducia reciproca.

Dunque: le ragioni sono altre. Anzi, come usava dire negli anni Settanta, «la ragione è politica». Infatti, Wilkinson e Pickett hanno fatto una ulteriore scoperta, stavolta in positivo: le cifre che rispecchiano la qualità migliore/peggiore della vita in ciascun paese sono *fortemente correlate* con l'indice di eguaglianza/diseguaglianza dei redditi nel

paese stesso. Indice espresso nel modo più semplice e secco, come rapporto fra le entrate complessive del quintile più ricco e quelle del 20% più povero. Quanto più aperta la forbice tra ricconi e poveracci, tanto peggio per tutti. E viceversa. Si noti: peggio e meglio *per tutti*, non solo per i ricchi o per i poveri. Perché il nostro essere «animali sociali» sospinge in parte verso la competizione, ma in parte verso la cooperazione (dimensione che le diseguaglianze eccessive deprimono, con effetti deleteri su tutta la vita sociale). D'altra parte, concludono i due autori, «il dato entusiasmante che emerge dalla nostra ricerca è che, riducendo la disuguaglianza, è possibile accrescere la qualità della vita di tutti», ricchi compresi (Wilkinson, Pickett 2009).

Del resto, fermo restando che il benessere economico di un paese è solo una componente della qualità della vita, se anziché guardare al PIL *pro capite* guardassimo al reddito mediano (quello che divide la popolazione a metà), la nostra immagine del benessere economico già cambierebbe. Per esempio: negli USA il reddito mediano è oggi *inferiore* a quello degli anni Novanta; il che vuol dire che la maggioranza della popolazione sta peggio *anche dal punto di vista strettamente economico*, a dispetto del PIL *pro capite* che risulta aumentato.

10. L'equivoco dell'insaziabilità

Peraltro, la qualità della vita è un'altra cosa: fortemente condizionata dalle politiche pubbliche e irriducibile alla quantità dei bisogni che il reddito consente di 'soddisfare'. Questo è un punto chiave, dove l'«economia della felicità» ha molto ancora da apprendere dalla psicologia: la natura e la qualità dei bisogni. Finché non usciremo dalla confusione terminologica e concettuale fra bisogni, desideri, pulsioni, domande, preferenze ed esigenze; finché non capiremo che l'insaziabilità del desiderio, allegramente presupposta da tanta parte della teoria, maschera la precaria saturazione di «bisogni sostitutivi» espressione di un Sé malato (Longobardi 2014; Pettini 2014) ogni «economia della felicità», per quanto bene intenzionata, rischia di essere perfino fuorviante.

Dice bene Stiglitz (cit. in Pettini 2014: 67): l'insaziabilità del desiderio sarà pure *un fatto*, che economisti e sociologi 'osservano'; ma si tratta di un fatto *socialmente costruito*, che ben poco ha a che fare con la natura umana. L'antropologa Mary Douglas propone a tale riguardo un «modello cibernetico della domanda» – cioè un modello TOTE

(*Test-Operate-Test-Exit*) – che dipende largamente dal tipo di comunità. Entro tale modello la domanda di beni viene attivata in ognuno di noi da esigenze squisitamente relazionali, cioè dal desiderio di corrispondere alle aspettative che gli altri (quelli che sono variamente in relazione con noi) hanno nei nostri confronti. La loro risposta funge dunque da *feedback*, negativo o positivo, secondo che mi faccia sentire congruo con quelle aspettative oppure inadeguato. Il *feedback* negativo è un segnale che ‘spenge’ il comportamento acquisitivo (*exit*), mentre quello positivo è un segnale che lo mantiene ‘acceso’ (*operate*). La borghesia vittoriana, sotto la patina moralistica, non era affatto aliena dal consumo (ivi compresi certi lussi, seppure non ostentati) e chi restava al disotto di certi *standard* poteva anche incontrare una severa riprovazione; adeguarsi tuttavia non era impossibile, perché quella società stabiliva «la gamma di cose che sono appropriate per questa o quella occasione (il tè all’ora del tè, lo *sherry* all’ora dello *sherry*, le scarpe giuste, la cravatta nera)». Entro quel quadro sociale fortemente strutturato – osserva l’antropologa britannica – il desiderio non era insaziabile. «Ne consegue che desideri insaziabili sorgono solo in ambienti sociali non strutturati» (Douglas 1995).

11. *La felicità non va confusa con la «beatitudine»*

Finora abbiamo parlato di condizioni variamente piacevoli – ultimo il benessere – che alla felicità sono contigue. Ci resta da parlare di due condizioni che, pur essendo per definizione intensamente piacevoli, con la felicità sanamente e realisticamente intesa hanno in realtà ben poco a che fare: il *godimento* e la *beatitudine*. Infatti, l’uno corrisponde a uno stato permanente di massima eccitazione, l’altra a uno stato permanente di massima sedazione, che, nella loro assolutezza, mal si confanno con l’auspicabile varietà di una vita compiutamente umana. Godimento e beatitudine sono due condizioni che, benché polarmente opposte, rassomigliano entrambe alla patologica dipendenza del soggetto da un qualche ‘oggetto’ che non gli permette di pensare ad altro; ma soprattutto gli permette di mettere fra parentesi ogni problema relativo al senso della vita. Come succede per es. nella sovraeccitazione euforica del cocainomane e nella nirvanica sedazione dell’eroinomane: un buon esempio per capire che l’intensità estrema del piacere (sia che nasca dalla insaziabilità del desiderio, sia che nasca dalla estinzio-

ne dello stesso) non può di per sé coincidere con alcuna definizione di «normale, comune felicità» (Caruso 2006). In realtà, godimento e beatitudine rassomigliano piuttosto: l'uno al polo maniacale della sindrome bipolare (non c'è bisogno di spiegare perché) e l'altra al polo depressivo (se non in termini di depressione dell'umore, almeno in termini di depressione dello slancio vitale: non a caso «beati» per eccellenza sono, nella tradizione cristiana i morti accolti in Paradiso).

Se guardiamo all'Odissea, godimento e beatitudine vi compaiono come due tentazioni mortifere cui l'eroe omerico viene esposto nella sua peripezia. Tentazioni che – nell'ambito di tutt'altro discorso – Horkheimer e Adorno (1947¹, trad. it.: 40-43, 52-89) leggono come forme diverse del cedimento dell'Io e forme opposte di un medesimo *cupio dissolvi*: riflusso nella natura e «abbandono di sé ad altro». Proprio questo, infatti, sarebbe il destino di Ulisse, per eccellenza immagine dell'Io, se cedesse alle tentazioni: da un lato al canto delle Sirene e all'invito dei Loto-fagi, promesse di vita *beata*; dall'altro, alle lusinghe sensuali di Circe, promesse di vita *gaudente* (con cui la perfida maga «concede la felicità e annulla l'autonomia di colui che rende felice»: Sorrentino 2015: 37).

Guardiamo adesso in particolare alla beatitudine. Essa altro non è che una *soddisfazione* elevata al massimo grado: una *contentezza* senza riserve, la condizione di un soggetto assolutamente appagato che nulla può chiedere di più. Come dice Piccarda, la prima anima beata in cui Dante s'imbatte: «Frate, la nostra volontà quieta / virtù di carità, che fa volerne / sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta» (Par. III, 71-72). Si tratta di una condizione passiva e statica, dove nulla è richiesto se non l'adorazione.

Lo conferma l'etimologia latina. *Beo* (cfr. l'arc. *dveno*, più vicino al sanscrito) significa «fare star *bene*» (forse anche nel senso di far crescere e perfino di arricchire, cioè: fare/dare il «doppio», *duo/dvi*). Però, attenzione: colui che fa o dà è un altro, un terzo. La condizione edenica – scrive James Hollis, uno junghiano – è sempre immaginata come opera di un «Magical Other» (Hollis 1998). Analogamente, ma in quadro diverso, Erich Fromm (1941¹) aveva parlato del «Magic Helper»: fantasia largamente inconscia di dipendere assolutamente da una fonte di potere esterno in qualche modo 'divinizzata', sia esso il partner di un relazione romantica nella vita privata o un leader politico nella sfera pubblica. Dall'obbedienza al *Magic Helper*, generalmente personificato da un «carattere autoritario», la persona eteronoma confida «to get everything one expects from life» (Fromm 1969: 197-199; Rudnytsky

2015: 6-7). Non ci stupiremo, dunque, che l'aggettivo *beatus* nasca come participio passato di *beo*: esso designa «colui che viene beneficato»: figura *passiva*, che nulla deve fare se non ricevere e, grato, cantare le lodi di chi tale lo rende. Da questo punto di vista, la ricerca della «felicità» da un lato e la graziosa concessione della «beatitudine» dall'altro sono due concetti che si collocano agli antipodi: come *il più laico dei fini*, da un lato, e *quello meno disgiungibile dalla religione* dall'altro.

Si badi bene: l'afferenza della «beatitudine» al campo *lato sensu* religioso non è solo di ordine storico-culturale (le immagini del Paradiso nelle religioni monoteistiche), bensì di ordine psicologico-profondo e in qualche modo metafisico. Infatti la beatitudine, per essere soddisfazione assoluta e contentezza senza riserve, deve escludere ogni preoccupazione non solo per il presente, ma per il futuro. Ivi compreso il timore della morte. Insomma, dev'essere pensabile come eterna. Il sogno – perché di questo si tratta – è quello di vivere *per sempre* «felici e contenti»: un tipo di felicità *immune da ogni cambiamento sia interno che esterno*. Ma proprio per questo, si tratta di «un *état permanent* qui ne semble pas fait ici-bas pour l'homme» (Rousseau 1776-1778: 9^{me} promenade).

Le religioni monoteistiche risolvono il problema collocando il paradiso nell'Aldilà. La psicoanalisi insinua il sospetto che questo «al di là della morte» sia in realtà un «al di qua della nascita» e che l'immagine del paradiso trasfiguri la nostalgia, tipicamente adulta, per lo stato di simbiosi reale che caratterizza la vita fetale (all'interno di un grembo materno che tutto provvede) e/o per la fusione immaginaria del bambino con la madre che caratterizza la vita neonatale (prima della «nascita psicologica» come individuo). Se questo è vero, non c'è da stupirsi che il giardino dell'Eden costituisca una «situazione archetipica», per dirla con Jung, o una «preconcezione mitica», come sostiene Bion.

C'è da chiedersi a questo punto quali possibili traduzioni possa trovare la beatitudine sul terreno politico. La domanda è lecita perché non ci sono solo le religioni tradizionali, che promettono la beatitudine celeste, ma anche le «religioni politiche» che cercano il paradiso in terra: un paradiso garantito da uno Stato-Dio. La risposta, io credo, è la seguente: dalla (terribile) confusione tra felicità e beatitudine derivano, sul terreno politico, due possibili conseguenze. Nella migliore ipotesi, avremo una certa concezione esasperata e deresponsabilizzante del *Welfare* «dalla culla alla bara» (espressione che non a caso evoca situazioni un po' infantili un po' mortifere), ovvero uno Stato-Madre che *previene* i bisogni dei cittadini e, col rispondere in forme burocratiche, ne sor-

veglia e ne omologa le vite. Nella peggiore ipotesi avremo l'ideologia millenaristica – «neognostica», precisa Eric Vögelin – dei movimenti totalitari che promettono il paradiso in terra; ma nel frattempo, asceti al potere, mandano al rogo come eretici tutti quelli che non vogliono crederci. Col che di nuovo i due concetti di «beatitudine» e di «felicità» si dimostrano antitetici, perché la beatitudine graziosamente promessa dallo Stato totalitario evoca una condizione collettiva dove tutti saranno *egualmente* beati, ovvero felici *nello stesso modo* (al limite felici d'indossare la stessa uniforme come nella Corea del Nord), mentre l'autentica felicità resta una idea inevitabilmente individualistica, per ognuno connessa con un peculiare stile di vita che consiste – direbbe Sen – in una personale combinazione di «funzionamenti». Ed è per questo che la *quest for happiness* risulta per ogni Stato totalitario una idea blasfema e sovversiva. Si tratta infatti, per dirla con Franco Casano (1993) di una felicità *terrestre* più che *terrena*, la quale – perfino quando nasce da un'impresa collettiva – non ha bisogno di martiri o, se proprio ne ha bisogno, non se ne compiace affatto.

La beatitudine del paradiso – di qualsivoglia paradiso – non è solo uno stato piacevole, ma è o finisce per essere l'immagine stessa del piacere. Per l'esattezza, la beatitudine edenica è – in termini freudiani – la rappresentazione oniroide del «Principio del piacere» che trionfa sul «Principio di realtà», dell'Es che trionfa sull'Io. Il mondo reale, inteso come ciò che si oppone al soddisfacimento completo e immediato delle pulsioni, semplicemente non esiste più; e con questa «fantasia di sparizione» di probabile origine neonatale (Fagioli 2009) ogni tensione, ogni conflitto si dissolvono. Il prezzo da pagare per tenere in vita questo sogno è in realtà molto alto, perché insieme con la tensione del desiderio, insieme col contro-investimento delle pulsioni, è l'Io stesso che sparisce (mentre il Sé resta in balia di un Noi). Non è per caso che Piccarda – nei versi appena citati, per spiegare a Dante cosa è la beatitudine – gli parli come un Noi, non come un Io (e precisamente in questo senso sospingono i regimi totalitari).

12. *La felicità non va confusa col «godimento»*

Ed eccoci al «godimento». Per evocare la sua natura paradossale, Lacan (1969-1970, trad. it.: 85) evoca il mito delle Danaidi che, avendo tutte, per ordine del padre, ucciso il marito durante la prima notte di

nozze, furono condannate da Zeus a riempire perennemente d'acqua una gran botte dal fondo bucato (immagine del corpo gaudente, che nessun piacere basta a saziare: Fiumanò 2010).

Siamo nel Tartaro e non per caso il mito greco, e Lacan, ci danno l'immagine di un supplizio; infatti, col godimento le cose stanno all'inverso della beatitudine. Il Beato se ne sta in un mondo senza bisogni, che ignora la distinzione soggetto/oggetto: al di qua del desiderio, al di là della morte. Al contrario il Gaudente vive in un mondo pieno di 'oggetti', alla ricerca di uno in particolare (l'oggetto del *suo* desiderio) e questa ricerca forsennata lo tiene sempre sul confine fra la vita e la morte. Come la Piccarda dantesca è una figura emblematica della beatitudine, così il don Giovanni mozartiano è la figura emblematica del godimento. Quel don Giovanni cui Hegel allude – nella fenomenologia dello spirito soggettivo – quale primo 'momento' di una volontà ancora immatura, dove ciò che conta è solo *la quantità, non la qualità* del voluto. Quel don Giovanni in cui Kierkegaard (1843) raffigura lo «stadio estetico» dello sviluppo umano nella forma del «demoniaco sensuale»: diverso dal «demoniaco spirituale» di Faust, ma di questo altrettanto insaziabile per quanto riguarda la *quantità* delle sensazioni ed emozioni ricercate. Il guaio, come vedremo, è che nelle condizioni di vita odierne siamo un po' tutti don Giovanni: quanto meno nel senso di erotizzare il consumo (ma non solo).

Dal punto di vista psicologico è lo stesso: se guardiamo al livello di *arousal*, beatitudine e godimento si confermano condizioni opposte, che stanno fra loro come la morfina e la cocaina (e come la morfina e la cocaina, nulla hanno in comune se non la fuga dalla complessità della vita). Infatti: l'una è uno stato di sedazione dove l'Io si assopisce; l'altro, invece, è uno stato di eccitazione perdurante, dominato dalla maniacalità. Nel godimento l'inflazione dell'Io, il senso di onnipotenza non sta però nella fusione con un Altro onnipotente alla presenza del Quale non c'è più niente da desiderare (come nella beatitudine), bensì diventa la pretesa capacità – meglio: la folle speranza – dell'Io di *realizzare* il proprio desiderio per mezzo di un oggetto che Lo sostituisca nel mondo reale. Ma poiché si tratta di un desiderio impossibile, l'ostinazione dell'Io mette in moto una rincorsa senza fine.

Il godimento sta dunque – bensì – al polo opposto della beatitudine perduta, però anche ne costituisce, per chi non si rassegna, un risarcimento in forme surrogatorie. Parafrasando Simone Weil, il godimento è l'*Ersatz* temporale della beatitudine eterna. Da ciò le caratteristiche

‘demoniache’ di chi gli si dedica (come la grande arte non ha mancato di rappresentare: basta pensare al Faust di Goethe).

Egualemente bisogna sottolineare che il godimento, a dispetto dell’etimo comune («gioia» viene dal lat. *gaudia* attraverso il provenzale *joie*), non ha nulla a che spartire con la gioia. Infatti, questa corrisponde – come detto – all’*achievement*, cioè a un’autentica conclusione, mentre quello consiste nel prolungamento artificioso e/o nella iterazione – piacevole sì, ma certo non ‘gioiosa’ – di quel momento della pulsione animale che gli etologi chiamano «atto consumatorio». All’insegna di un desiderio che non si estingue mai perché mosso dall’immagine di un ‘oggetto’ sostanzialmente irraggiungibile, la cui surrogazione conosce un numero di varianti potenzialmente infinito. Il piacere che se ne ricava è intenso, ma effimero: «attimo, fermati, sei bello!». E poiché fatalmente *non* riusciamo a fermarlo, la «delizia» reclama continue ripetizioni; è una *voluptas* che afferra e sottomette la *voluntas*. Lacan (1972-73) riassume tutto ciò con una sola parola: *ancora!*

In questo senso il godimento è un inganno: *de-liciae* sono in latino le cose ti prendono «al laccio». Per meglio dire, un *auto-inganno*: qualcosa che ha dunque parecchio a che fare con l’inconscio freudiano. È una forma di asservimento, nonché di *auto-asservimento*. Infatti – spiegano Lacan e, sulle orme di questi, Legendre (1976), il godimento (*jouissance*) è sempre un «godere del potere» (*jouir du pouvoir*): del potere attivamente esercitato su di altri per mezzo dell’oggetto, vissuto come prolungamento di sé e strumento di maggiore potenza (questa l’«ebbrezza» di Faust); però anche del potere passivamente subito su di sé da parte dell’oggetto stesso. Per questo, ogni godimento è sempre, in un certo senso, «fallico»; col che Lacan intende che in definitiva «non si gode che di sé», e sempre ‘da soli’ quando pure si fosse in compagnia. È abbastanza evidente, dunque, la prossimità del godere a forme di ricerca del piacere immature, narcisistiche o perverse quali: masturbazione, feticismo, sadomasochismo. Ed è significativo che Freud, sempre attento alle parole, parli di *Befriedegung* come «soddisfacimento» della pulsione in generale, ma preferisca il termine *Genuss* quando si tratta di pulsioni perverse.

Non a caso – nota Marisa Fiumanò (2009) – Lacan sceglie di tradurre il *Genuss* freudiano come *jouissance*. Infatti, sia «godimento» che *jouissance* sono – in italiano come in francese – termini giuridico-patrimoniali, che corrispondono alla facoltà di fruire e disporre, in tutto o in parte, di qualcosa: si pensi alla proprietà (romanisticamente

concepita come *jus utendi et abutendi*) o ai «diritti reali di godimento» (come l'usufrutto). Dove ciò di cui 'godo' – nel senso giuridico – non è tanto l'oggetto posseduto, che può anche essermi indifferente, quanto l'esercizio di un diritto che mi viene riconosciuto su di esso: il fatto che quel potere è 'mio'.

Un buon esempio di *jouissance* è quella scena immaginata dal marchese de Sade dove qualcuno si masturba di fronte a un mucchio di luigi d'oro. Niente di strano, commenta Goux (1975): insistere su fantasie di piacere senza limite semplicemente accarezzando, nel proprio oro, lo strumento dello scambio sta alla masturbazione come il godimento economico sta a quello propriamente sessuale. In ambedue i casi, la concentrazione narcisistica su una parte di sé (del patrimonio, del corpo) sostituisce l'investimento affettivo sul mondo esterno. Del resto, per capirlo non c'è bisogno di Lacan, basta Walt Disney! Quando Paperon de Paperoni si tuffa e nuota nelle sue monete d'oro, è chiaro che «gode»; ma a nessuno, neanche al povero Paperino, verrebbe mai in mente di dirlo «felice».

13. *La società del Godimento: felici a tutti i costi!*

Se la società della Beatitudine si perfeziona politicamente nello Stato totalitario, col coro dei beati che canta le lodi di un capo divinizzato, quale può essere invece la società del Godimento? Dopo quello che già si è detto sulla odierna «economia del pathos» come degenerazione del benessere oggettivo, la risposta è ovvia: la società del Godimento è quella in cui viviamo. Su ciò converge un bel numero di studiosi – psicoanalisti, ma non solo: Žižek (1992; 1994), Todd McGowan (2003), Charles Melman (2009), Marisa Fiumanò (2009; 2010), Massimo Recalcati (2010; 2012) – i quali tutti, ripartendo da Lacan, si sono interrogati su talune caratteristiche dell'epoca nostra; per meglio capire le «ragioni del malessere nella cosiddetta "seconda modernità", un'epoca che ha il godimento come bandiera e l'eccesso come modello» (Fiumanò 2010: 149).

Secondo Slavoj Žižek, il Grande Altro dell'immaginario individuale si viene modellando su quello dell'immaginario collettivo: una specie di fantasma condiviso, che viene da tutti noi vissuto un po' come l'anima del corpo sociale, l'anima di quello che i francofortesi chiamavano il Sistema. Ma che cosa *vuole che vogliamo*, questo fantasma? Qual è il suo desiderio e quale, dunque, ha da essere il nostro? Coni-

gando Lacan con Hegel, Žižek (1992) legge nel Grande Altro una serie di «contraddizioni» – del tipo: ubbidisci/sii autonomo, lavora/divertiti – le quali rispecchiano, nella sfera politica, la classica antinomia Stato/Individuo e, nella sfera economica, l'antinomia fra tempo di lavoro e tempo libero. In queste contraddizioni, in questo *double bind*, appare impigliato quello che (con Weber) chiameremo lo «spirito del capitalismo». Ed è proprio al compito impossibile di risolvere queste contraddizioni che sono chiamati gli ordinamenti simbolico-normativi in cui siamo immersi e che – meglio – ci attraversano. Orbene, scrive il filosofo sloveno: per lungo tempo e fino a ieri l'etica sociale, pur fraseologicamente esaltando l'individuo, ha privilegiato il sacrificio; adesso, invece, al momento del sacrificio subentra – quale sua antitesi – il momento del godimento. Di pari passo col declino dello Stato e col primato neocapitalistico del consumo sulla produzione, c'è stato – scrive Žižek (1994) – un «fallimento degli ordini simbolici» che sembra avere sciolto le briglie che tenevano a freno l'individuo. Ne deriva una sorta d'inversione dell'etica corrente e della psicologia che nel profondo la sorregge: diremo così, il passaggio dalla tradizionale egemonia del Superio (che *proibisce* di godere) alla nuova egemonia dell'Io ideale (che *impone* di farlo). Non che siamo per questo più liberi, né più felici: se prima il cavallo sentiva il bastone, adesso corre verso la carota. E proprio in ciò sta il principale «fattore politico» di cui la teoria, secondo il filosofo sloveno, dovrebbe oggi tenere conto (Mazzeo, Maiolo 2001).

L'invito non è caduto nel vuoto. In ambito anglo-americano, Todd McGowan (docente di *Cultural Studies* nella University of Vermont), Hilary Neroni (docente di storia del cinema nella stessa università), Dany Nobus (docente alla Brunel University di Londra e autore di molte pubblicazioni in tema di perversioni sessuali) e Jodie Smith (una teorica postfemminista di Geneva, New York), tutti e quattro fortemente influenzati dal pensiero di Lacan e di Žižek, hanno unito le loro forze per organizzare, nel New Jersey, un convegno su psicoanalisi ed economia centrato in particolare sulla «questione del limite». L'ipotesi di partenza era che le speculazioni pazze di questi anni, e la *deregulation* che le ha rese possibili, costituiscono, in senso tecnico, un *enactment*: una sorta di «passaggio all'atto» che, rigettando qualsivoglia vincolo, giuridico o morale, e qualsivoglia limite persino economico (si pensi ai livelli d'indebitamento), manifesta un delirante senso di onnipotenza che fatalmente si ritorce contro tutti e contro ciascuno, rovesciandosi nel suo contrario. Secondo McGowan (2003), tale *perdita del limite* di-

pende dal declino dell'autorità paterna: la c.d. «evaporazione del Padre» (Lacan 1968, su cui Fraire 2010). Da tale declino conseguirebbe infatti la trasformazione dell'America da cultura della *prohibition* in cultura dell'*enjoyment*. In questa inedita società, dominata dalla nuova parola d'ordine *enjoy yourselves!* (onnipresente nel cinema, nella pubblicità, ovunque), il soggetto – scrive McGowan con esplicito riferimento al concetto lacaniano di *jouissance* – crede di potersela 'godere', ma non capisce che questo *enjoyment* non ha proprio nulla di libero ed è anzi, in realtà, un masochistico *jouir du Pouvoir*, cioè una forma di obbedienza al nuovo Potere: il potere delle immagini. Che cresce nel mondo esterno degli interessi commerciali, ma anche nel mondo interno del soggetto: proprio nel luogo del Padre assente. Accade dunque che, perduto ogni senso di autentica «alterità», il soggetto si ritrovi in balia di un Altro astratto e puramente immaginario, terribile e irraggiungibile. Dal quale non provengono orientamenti normativi, bensì ingiunzioni paradossali – *enjoy yourselves!* – che, nella loro astrattezza, non possono trovare adempimento ma solo possono mettere in moto, nel soggetto che disperatamente cerca di 'godere', una spirale viziosa di *cinismo* e *apatia*. Insomma, «the American cultural obsession with enjoying ourselves actually makes it more difficult to do so» e concorre, anzi, al degrado morale della società (McGowan 2003).

In Italia questo stesso tipo di analisi psicosociale ispirata a Lacan è stata svolta sopra tutti da Massimo Recalcati (2010; 2012) e da Marisa Fiumanò (2009; 2010). Basti dire che tramite Recalcati (2010: cap. II) la formula lacaniana «evaporazione del Padre» è perfino entrata fra le chiavi di lettura della società italiana proposte nel Rapporto Censis 2010. Fiumanò ha parlato invece – un po' come Žižek, ma sulle orme di Melman (2009) – di «deliquescenza del Grande Altro», identificandone quattro cause: (1) la fine dell'ideologia, in particolare comunista, e con essa di ogni normatività dell'Ideale; (2) il trionfo del mercato e con esso del consumismo, inteso come ingiunzione a godere senza restrizioni; (3) la diffusione d'Internet, forma di comunicazione per eccellenza orizzontale, e con essa il trionfo di un sapere senza gerarchie, che non permette più la referenza-reverenza del soggetto verso uno o più «testi fondatori»; (4) le biotecnologie, che hanno spogliato la generazione e la fecondità di ogni aura celeste.

Se questa è la società del godimento e se ognuno di noi vi diventa un piccolo Faust che vorrebbe fermare l'attimo, allora non c'è da stupirsi che la cultura odierna esalti la velocità. Non solo quella dei trasporti

(ben venga!), ma quella del tempo vissuto. Quella che nasce come minimizzazione del tempo occorrente per traslocare da un presente all'altro. Zigmunt Bauman ha parlato a questo riguardo di un tempo «puntillistico», né ciclico né lineare: un tempo fatto di attimi, che rispecchia la «tirannia dell'effimero» (Bauman 2009). Un attivismo frenetico in apparenza, ma solo in apparenza. Nella società della *jouissance* generalizzata, i soggetti sono in realtà più passivi che attivi. Infatti, la ricerca attiva e personale del «desiderio dell'Altro» (quello con la maiuscola, pressoché irreperibile all'interno del soggetto), viene sostituita dalla passiva assunzione del «desiderio dell'altro» (quello con la minuscola, reperibile all'esterno, negli immediati paraggi del soggetto stesso). Insomma, il trionfo del *désir mimétique* così bene analizzato da René Girard. Da ciò la concitazione impaziente come rincorsa del godimento altrui. Per fare in tempo. Per essere anche noi là, donde altri già parte. Sempre preoccupati di non farcela (ansia di prestazione) e perennemente insoddisfatti: *aemulatio precox!*

Sono queste una società e una cultura felici? Non direi. Come può esserlo una società in cui chi non è felice, o almeno non lo sembra, è considerato un perdente, uno che ha fallito ed è sospinto a vergognarsene? Come può esserlo una cultura caratterizzata dalla crescente intolleranza verso ogni minima infelicità? Pascal Bruckner (2000) ha parlato di «euforia perpetua», per descrivere questo volere/dovere essere felici 'a prescindere', ed effettivamente ciò di cui stiamo parlando è una condizione psicologica di tipo ipomaniacale (ciò che i laciani chiamano *jouissance*, in termini kleiniani si può descrivere come un dispiego di difese maniacali contro la posizione depressiva: diniego, trionfo, controllo onnipotente). Secondo lo stesso Bruckner, tutto ciò va di pari passo col fallimento del «disincanto», per Weber tipico del capitalismo moderno, e col prendere piede di un «reincanto» tipicamente postmoderno: un atteggiamento che ridà spazio al magico (l'assenza di senso del limite nella gestione degli eventi), come pure all'animismo (inteso come confusione nelle relazioni d'oggetto fra cose inanimate ed esseri animati). Anche Benjamin Barber (2007) si rifà a Weber per descrivere, in termini non troppo dissimili, la mutazione culturale in atto. La sua analisi si riferisce soprattutto all'America, ma sta diventando vera ormai per mezzo mondo. Nel capitalismo puritano degli esordi – scrive – venivano pregiati il sacrificio e la frugalità, ed era considerata una vergogna – cioè un fallimento non solo sociale, ma personale ed esistenziale – il fatto di essere *poveri*; nel neocapitali-

smo odierno, invece, viene pregiato lo spreco gaudente e il nuovo peccato mortale sta nel mostrarsi *infelici*.

14. Il campo semantico-concettuale della felicità

A questo punto, avendo paragonato la felicità con tutti gli altri stati piacevoli (sia quelli ad essa contigui, come le due forme del benessere, sia quelli che con essa hanno meno o nulla a che fare, come la beatitudine e il godimento), possiamo dire di avere ricostruito il campo semantico-concettuale della felicità. Che ripropongo ordinato secondo lo schema seguente.

Campo semantico-concettuale degli stati piacevoli (include il CAMPO DELLA FELICITÀ)				
<i>Lo schema, generato dalla intersezione di due dimensioni, include al suo interno il sotto-campo della felicità (l'area cruciforme su sfondo grigio).</i>		livello di arousal		
		alto (piacere di acquisire)	medio (piacere di fare)	basso (piacere di possedere)
cause	prevalentemente ENDOGENE	ALLEGREZZA brio, gaiezza, ilarità	LETIZIA	TRANQUILLITÀ SERENITÀ
	ENDOGENE ed ESOGENE	+Δ BENESSERE OGGETTIVO comfort, qualità della vita	FELICITÀ life satisfaction	BENESSERE SOGETTIVO soddisfazione, contentezza
	prevalentemente ESOGENE	GODIMENTO	GIOIA giubilo, esultanza, tripudio	BEATITUDINE

Figura 1

Da notare come la felicità si trovi *nel mezzo* di ogni dimensione e, dunque, *nel punto d'intersezione* dove tutte le dimensioni s'incontrano. Si tratta dunque di un vivere «secondo misura» (κατὰ μέτρον): di un «giusto mezzo» nel senso aristotelico e forse anche (lo vedremo fra poco) di un «sentiero di mezzo» nel senso buddista.

15. La felicità come termine-concetto, tra filologia e filosofia

Sul concetto di felicità grava quello che mi piace chiamare un equivoco etimologico, che la glottologia comparata può aiutarci a correggere. Si dice, infatti, che non solo nelle lingue neolatine, ma in tutte le

Quali sono le **dimensioni sottese a questo schema**.

❶ La prima dimensione, corrispondente all'**ordine di colonna**, specifica il **livello di arousal** (alto, medio, basso). Col quale termine la psicologia designa *non* l'intensità del piacere (di cui parlo più avanti), bensì la maggiore/minore eccitabilità-reattività dell'organismo, e del sistema nervoso in particolare, nel rispondere agli stimoli e nel predisporre all'azione.

❷ La seconda dimensione, corrispondente all'**ordine di riga**, specifica le **cause** di tale condizione: prevalentemente interne al soggetto (temperamento, carattere), sia interne che esterne (vissuto condizionato), prevalentemente esterne (generate da un oggetto o un evento o una situazione).

❸ Tuttavia, nello schema soprastante si possono mettere in luce altre quattro **dimensioni implicite**. Infatti:

❹ La **dimensione orizzontale** (coincidente con l'ordine di colonna, da sx a dx), esprime la **durabilità crescente del piacere**, corrispondente alla **natura del piacere stesso (acquisire, fare, possedere)**. Non ci stupiremo di vedere che le condizioni piacevoli a basso grado di eccitazione siano più durevoli di quelle ad alto grado.

❺ La **dimensione verticale** (coincidente con l'ordine di riga, dall'alto in basso) esprime l'**intensità crescente del piacere**. In maniera congrua, del resto, con la valenza corrente dei termini-concetto qui analizzati: è ovvio per es. che «godimento», «gioia» e «beatitudine» sono condizioni più intense che non, rispettivamente, «allegrezza», «letizia» e «tranquillità». Ed è naturale che sia così, perché le righe dello schema, nonché corrispondere alla causa di un certo vissuto, corrispondono altresì alla **fase in atto del moto pulsionale**: motivazione (endo) → appetizione → (endo/eso) → consumazione (eso). L'intensità massima del piacere sta ovviamente alla fine, in quello che gli etologi chiamano «atto consumatorio» e che *naturaliter* implica un che di esterno.

❻ Dal prodotto della dimensione verticale (*intensità del piacere*) con quella orizzontale (sua *durabilità*) emerge una **prima dimensione trasversale**, grosso modo espressiva della *quantità di piacere*. Si va dalla semplice ed effimera «allegrezza» (minimo d'intensità, minimo di durata) alla «beatitudine» (massimo d'intensità, massimo di durata), passando per la «felicità». Peccato che la beatitudine – a meno che non sia solo un troppo iperbolico, del tipo «me ne sto beato a prendere il sole» – sia una condizione soltanto immaginata! In questa prima dimensione trasversale, la crescita del piacere va di pari passo con l'**urgenza decrescente del bisogno** (il beato non avverte bisogni di sorta).

❼ C'è infine una **seconda dimensione trasversale** (tranquillità → felicità → godimento), che corrisponde all'**attivazione crescente del desiderio** (il gaudente non cessa di desiderare).

N.B: bisogno e desiderio sono le due *componenti* della «pulsione» umana in quanto vettore).

Figura 2

lingue indo-europee, le parole che vogliono dire «felicità» non significano, in prima origine, altro che «fortuna».

Le lingue germaniche sembrano confermare questa ipotesi. In inglese *happiness* coincide in prima origine con l'essere fortunato: *happy* sarà infatti chi è favorito dalla sorte (*hap*), da ciò che «accade» (*happen*). Dunque: saremo felici? Forse. La domanda – *happy?* – e la risposta – *perhaps* – hanno lo stesso etimo.

In tedesco, tuttavia, le cose sono un po' più complicate. La felicità è quasi sempre *das Glück*. Anche *the pursuit of happiness* viene di norma tradotto *das Streben nach Glück*. Ed effettivamente questo termine, *Glück*, viene dal medio-alto tedesco *g(e)lücke* (la prima occorrenza testimoniata è del 1160), a sua volta connesso con la radice anglosassone *lukan*, da cui l'inglese *luck*, «fortuna». Però, nel medioevo tedesco con *g(e)lücke* s'intendeva una qualsivoglia determinazione intervenuta dall'esterno e tale da influire sulla situazione soggettiva (patrimonio, libertà); e ciò con particolare riguardo alle decisioni in senso giuridico (per es. la sentenza di un tribunale che ti restituisce la libertà o ti concede un risarcimento). Col passare degli anni, il termine ha acquisito un significato più *generale*, relativo a qualunque genere di condizioni influenti, e decisamente *positivo*, cioè prevalentemente riferito alle condizioni favorevoli (Kreichgauer K. s.d.). E nel tedesco odierno un individuo può essere *glücklich* in due sensi: nel senso oggettivo di *Glück haben*, letteralmente corrispondente al nostro «avere fortuna», ma anche nel senso soggettivo di *Glück empfinden* (meglio corrispondente al nostro «essere felice»), cioè nel senso che uno può sentire, sperimentare su di sé (*empfinden*) le condizioni favorevoli che si trova a vivere.

Anche il termine francese, *le bonheur*, ha certo a che fare con la buona fortuna, ma questa vi assume una peculiare connotazione temporale: è «l'ora buona», l'ora *propizia*, quella che – secondo gli auspici – volge *a favore del desiderio*. La felicità, scrive Anatole France (1909: 222), «c'est le favorable présage tiré du vol et du chant des oiseaux». E l'aggettivo corrispondente, *heureux* (derivato da *heur* col suffisso *-eux*) significa letteralmente «relativo alla (buona) ora», come dire «**tempestivo**». Per sottolineare che «felice» è quel momento che *prelude* al realizzarsi di un desiderio, quando le circostanze coincidono con le *attese*.

Del resto anche l'altro termine francese – *félicité*, che pure esiste – viene spesso usato a mo' di augurio. Ed eccoci al latino. A scuola ci insegnavano che *felix* non vuol dire tanto «felice» quanto «fortunato», e che in latino «felice» si dice piuttosto *beatus*. Ma questo non è del tutto

né sempre vero (e già ci siamo soffermati sul carattere statico-passivo della *beatitudo*).

In realtà, dal punto di vista etimologico, *felix* non ha molto a che fare con la fortuna. deriva infatti da *FE, *FOE: ipotetica radice verbale (di cui *fetus* costituirebbe il p.p.) col significato di «apportare, generare, produrre». La stessa radice di *fero/ferax*, *fecundus*, *foemina*, *fenor*. Del resto, anche *laetus* ha un senso simile, connesso con la produttività della terra coltivata. Catone contrappone l'*ager laetus* all'*ager siccus* e, per strano che sia, la radice di *laetus* è la stessa di «letame». A ben vedere, le due parole *ferax* e *laetus* vogliono dire esattamente la stessa cosa, cioè che la terra è stata «generosa»; e sono entrambe connesse col verbo *fero-fers-tuli-latum-ferre*: l'una col tema principale del presente e dell'infinito, l'altra col tema suppletivo del perfetto (*tuli*) e del supino (*latum*). Dove ritroviamo la radice indo-europea *tal-tla-lat*, che significa «portare», «apportare» e «trasportare», ma anche «sorreggere, sostenere» (come fa Atlante col cielo) nel senso di «sopportare un peso» (come materialmente fa la bilancia, in greco *tàlanton*, e come fa, in senso figurato, chiunque si dimostri *tolerans*).

Avendo già discusso la contiguità concettuale della letizia con la felicità, è divertente adesso scoprire che anche sul piano etimologico le parole sono contigue, e che ambedue si riferiscono all'essere autori o beneficiari di un qualche «apporto generoso».

Fra parentesi: un riferimento analogo alla generosità della terra si trova pure nella formulazione cinese della felicità: *shi-fu*, dove il primo ideogramma (*shi*) mette in campo una spiga che svetta rigogliosa verso il cielo, mentre il secondo ideogramma (*fu*) comprende una *bocca* ben sostenuta da un campo coltivato (immagine di sazietà garantita e libertà dal bisogno) oppure, volendo, un *uomo* in un giardino bene ordinato (immagine di armonia con l'ambiente circostante). La duplice lettura, in termini di bisogni del corpo ed esigenze dello spirito, è resa possibile dal fatto che lo stesso carattere (una bocca aperta) vale egualmente, in cinese, a designare ogni essere umano in quanto tale.

Ma torniamo al latino. Certo chi è *felix* è – anche – 'fortunato'. Nel senso che, letteralmente, 'gli butta bene': la terra è stata generosa con lui. Più in generale, nel senso che vive circostanze favorevoli che gli permettono di realizzare le sue speranze. Infatti, in latino sono dette *felices* indifferentemente le persone favorite dalle circostanze e le circostanze che le favoriscono: *felix* vuol dire sia *favorevole* sia *favorito*. Ma ciò che questo «favore» e questa «fortuna» riguardano è sempre un

fare. Il raccolto sarà pure un dono della terra, ma dietro questa generosità c'è un lavoro: quello del contadino. Senza il quale il campo non darebbe nulla. Ecco perché la *felicitas* non si esaurisce nella fortuna e presenta una connotazione intrinsecamente attiva e dinamica. *Ad fortunam felix*, scrive Cicerone, per connotare un uomo «favorito dalla fortuna». Si noti: non *a fortuna*, bensì *ad fortunam*! Si tratta anche qui, nel modo dire ciceroniano, di una posizione attiva che sta tutta nel tempo del fare e del fare con successo. Una felicità che procede di pari passo con lo sforzo che riesce, col lavoro che dà frutti, con la capacità di fare più ricco il mio mondo. Insomma: la fortuna aiuta, ma – parlando latino – nessuno può mai essere *felix* solo ‘per caso’ (come suggerisce invece l’inglese *happy*: colui al qual quale ‘accadono’, *happen*, cose buone). Per riassumere la concezione romana della *felicitas*, essa è merito + fortuna. Dove la soddisfazione, e talvolta la gioia, nascono dall’essere stato così bravo da profittare, con intelligenza e con audacia, delle circostanze favorevoli.

Non solo fortuna, dunque. Gli antichi romani dicevano: *audaces fortuna iuvat*. I cristiani dicono «aiutati ché Dio t’aiuta». Ma perfino nel buddismo, erroneamente identificato con la negazione di ogni bisogno e di ogni desiderio, c’è una qualche idea di vita felice che – da vivi, su questa terra – deve pur essere *meritata*: se non al cospetto di un dio personale, almeno in armonia con l’Universo di cui facciamo parte. In realtà, non c’è affatto nel buddismo uno stupido diniego opposto alla naturalità dei bisogni, né esso predica una irrealistica repressione di qualsivoglia desiderio. C’è qui un grosso problema di traduzione: la supposta condanna buddista del desiderare (*tanhā* in pali, *tr̥sna* in sanscrito) riguarda piuttosto una «sete» inestinguibile che meglio sarebbe tradurre «concupiscenza» nel senso laciano del «godere idiota», piuttosto che «desiderio». E l’«attaccamento» (*upādāna*) che da tale sete deriva – agli oggetti, alle opinioni, ai riti, a se stessi – è piuttosto un *clinging* patologico (diciamo pure: una incapacità di elaborare il lutto e di volgere le quote di *libido* così liberate verso cose nuove) che non una forma sana di *attachment*. In realtà, il Buddha predicava un «sentiero di mezzo» (*madhyamāpratipad*) fra due opposte devozioni, ambedue *eccessive*: la dedizione al piacere dei sensi, da un lato, però anche l’automortificazione dall’altra. E proprio in questo giusto mezzo consiste l’umana ricerca della felicità su questa terra: una ricerca di cui bisogna pur assumere la responsabilità e una felicità che bisogna pur meritare. Nell’antico buddismo cinese e

nell'odierno buddismo giapponese c'è un termine, *rengé*, che designa la 'simultaneità' karmica della causa e dell'effetto (Cloza 2012: 17) per dire che il Destino ognuno se la crea da sé.

Da questa scorribanda un po' filologica un po' filosofica fra tutte le lingue del mondo, non può mancare il greco antico, lingua filosofica per eccellenza, dove «felice» si dice in due modi: *μάκαρ* ed *εὐδαίμων*. Il primo termine è connesso con *μακρός*, «grande», e insiste sul differire. Chi è felice differisce dagli altri e grandeggia sugli altri, nel senso che ha *di più* o è *di più* e non ha, rispetto a loro, più nulla da volere. Faremmo meglio, dunque, a tradurlo con «beato» (e infatti *μάκαρες* per antonomasia sono in greco i morti: quelli almeno che risiedono nelle mitiche Isole dei Beati, nell'Oceano, vicino al margine occidentale del disco terrestre). Chi di questa beatitudine non gode e nutre invece desideri irrealizzati, può limitarsi a esclamare, in italiano: magari! E se vuole qualcos'altro ancora, qualcosa *di più*, può chiedere – come si fa in Sicilia – «*macari chistu*» (*per dire: anche questo*). Sul secondo termine, *εὐδαίμων*, bisogna fare invece un discorso a parte, più schiettamente filosofico.

Aristotele concede volentieri che la felicità (*εὐδαιμονία*) costituisca il fine di ogni vita: essa però non va confusa col piacere (che asservisce alle cose che stuzzicano il corpo), né con la gloria (che asservisce al giudizio degli altri), né con la ricchezza (che offre 'mezzi', ma non può essere un fine). Per essere congrua con la *natura umana*, la felicità dev'essere fondata sull'esercizio della ragione e sulla pratica delle virtù; per essere congrua con la *natura dell'individuo*, dev'essere intesa alla lettera come «buon rapporto col proprio *δαίμων*», cioè – fuor di metafora e modernizzando quanto basta – come *fedeltà alla propria vocazione*. Il concetto di «vocazione» (di matrice cristiana) non sarà tanto aristotelico, ma certamente aristotelica è l'idea di un impegno fiducioso nella realizzazione delle proprie «potenzialità» (che si ritrova poi nel meglio delle riflessioni sulla felicità, da Spinoza a Sen). E poiché si tratta di un impegno di lunga lena, che dura tutta la vita, se un uomo sia stato davvero felice lo può sapere solo... da morto (cioè mai). Di conseguenza, la ricerca della felicità consiste per Aristotele in un processo interminabile di perfezionamento, che non esclude scacchi e delusioni. Per questo lo Stagirita lega strettamente la *εὐδαιμονία* alla *μεγαλοψυχία*, inteso con ciò la «grandezza d'animo» di chi, da un lato, realizza una crescente autonomia ma, dall'altro, non si lascia abbattere dalle inevitabili difficoltà che il mondo gli oppone. Concezione

di estremo interesse e più ‘moderna’ di tante altre, per molte ragioni. Primo, rifiuta di considerare la felicità uno stato raggiungibile una volta per tutte (si tratta piuttosto di un processo che coinvolge l’intera esistenza); secondo, rifiuta di assolutizzare la felicità come un condizione pura che ignora il dolore e preferisce, invece, concepirla come una condizione intermedia fra l’insensatezza di una vita sempre e solo piacevole e l’insostenibilità di una vita solo dolorosa. Coerentemente, del resto, con la concezione aristotelica delle «virtù» (al plurale), a loro volta definite – ciascuna di esse – in termini di «giusto mezzo» fra due estremi. Secondo una misura (*κατὰ μέτρον*) che dev’essere da ciascuno di volta in volta trovata.

Va pur detto che la coincidenza di virtù e felicità, che caratterizza la filosofia greca da Socrate in poi, non ha ancora quella connotazione moralistica che poi le conferiscono le reinterpretazioni cristiane. Infatti le virtù (*ἀρεταί*) non sono solo di ordine «etico» bensì anche «dianoetico», e perfino le virtù etiche riguardano una varietà di qualificazioni che certo non si riducono all’essere ‘buoni’.

16. Politiche della felicità

Orbene, se queste sono le caratteristiche della felicità, che cosa dire al termine di questo lungo viaggio attraverso neuroscienze, psicologia, psicoanalisi, filosofia, sociologia ed economia? In particolare: che cosa può apprendere da tutto ciò la teoria politica, per meglio lavorare a vantaggio di una vera felicità, sia privata sia pubblica? Almeno cinque cose.

Primo. Se la felicità non è un oggetto, bensì consiste eminentemente – Aristotele *docet* – in ciò che oggi chiamiamo auto-realizzazione; se ciò comporta di coltivare le proprie passioni e procedere nel contempo verso una crescente autonomia; se questo cammino deve trovare una via di mezzo fra la sedazione eccessiva di una tranquillità senz’ambizioni e l’eccitazione convulsa di una ricerca incontentabile; se questa ricerca, che coinvolge per intero l’identità personale, dura in pratica tutta la vita... allora è chiaro che la felicità non può consistere solo di momenti piacevoli, ma dovrà fare i conti con mille resistenze sia interne che esterne. La gioia – scrive Nietzsche, sulle orme di Spinoza – sarà quella di superarle, se e quando ciò sia possibile, e di vedere con ciò crescere la propria «potenza». Un fare felice, dun-

que, ma non privo di delusioni. Pertanto, l'unica felicità cui possiamo legittimamente aspirare non ha niente di assoluto: sarà solo – ma non è poco! – quella che, parafrasando Freud, di nuovo chiamerei una normale, «comune felicità» (Caruso 2006). Ogni altra immagine della felicità confligge col sentimento tragico della vita (Patrizii 2014); peggio, sarà un imbroglio, ed è compito della filosofia politica criticarla radicalmente. Non solo perché utopistica, cioè irrealizzabile, ma perché ogni tentativo di realizzarla quel tipo di felicità sarà controproducente, cioè foriero d'infelicità.

Secondo. Ciò vale in particolare per quelle condizioni pseudo-felici che abbiamo analizzate come beatitudine e come godimento. La ricerca di un paradiso in terra conduce, ormai lo sappiamo, a regimi totalitari. La società del godimento, cominciamo finalmente a capirlo... non conduce da nessuna parte!

Terzo. Per quanto riguarda le condizioni piacevoli che stanno nei paraggi della felicità e le sono contigue, la politica farà meglio a disinteressarsi della «gioia». Infatti, ogni tentativo di 'organizzare la gioia' non solo ucciderebbe la gioia stessa, ma implicherebbe una omologazione delle vite, in aperta contraddizione col concetto di felicità come ricerca strettamente individuale. Le politiche pubbliche, invece, possono e devono occuparsi del «benessere» dei cittadini; a condizione, s'intende, di uscire dall'equivoco che identifica il benessere – fosse pur solo quello economico-sociale – col PIL e dare più spazio, invece, a ciò che davvero migliora la qualità della vita: «opzioni», «beni relazionali» e «beni comuni».

Quarto. Se la felicità pubblica, non diversamente da quella privata, va intesa come processo; se essa consiste nella produzione-percezione di un miglioramento, allora le teorie politiche che più si prestano a realizzarla e meglio si mettono al suo servizio sono ancora, al momento, quella di una società migliorabile sulla base di nuovo «contratto sociale», offerta da Ralf Dahrendorf (cfr. Leonardi 1995; 2014), e quella di un «mondo migliorabile» offerta da Amartya Sen (cfr. Caruso 2002a).

Quinto. Se la pubblica felicità passa per la diffusa capacità degli individui di coltivare speranze e passioni (non solo politiche), allora il tentativo di promuoverla ha oggi un nemico principale: quel veleno della mente collettiva che si chiama populismo.

Per decenni i partiti sono stati «macchine per fabbricare passioni» (Palano 2015). Può darsi che questa funzione sia definitivamente esaurita, o forse no; ma certo è che l'odio indiscriminato verso i par-

titi in quanto tali e gli umori violentemente antipolitici del populismo odierno (mi riferisco all'Italia in particolare) servono solo a fabbricare passioni tristi, inautentiche, distruttive, senza speranza e senza progetto. Niente meglio del qualunquismo populistico si presta a esemplificare il mondo impersonale del 'si': il populista si conforma senza pensare a ciò che *si* sente, a ciò che *si* dice. Ai suoi occhi tutto è perfettamente chiaro, e non c'è bisogno di capire nulla: *ogni male deriva da una casta di corrotti, senza la quale egli sarebbe felice come merita di essere!* E crede con ciò di ergersi baldo individuo contro un intero sistema, senza rendersi conto di farsi, invece, *meno* individuo che mai. Superfluo dire che questa letale miscela d'invidia e d'ignoranza non ha nulla a che fare con la *Mischung* freudiana all'insegna di Eros, né col peculiare, originale «consorzio di pulsioni» (così lo psicoanalista britannico Donald Meltzer descrive le passioni) che ogni soggetto, anche collettivo, può mettere alla base del suo progetto. Nel populismo, al contrario, tutto resta *slegato*: ogni curiosità si spegne, gli 'oggetti' del mondo sociale divengono indifferenti; l'odio generico, in cerca di sfogo, s'indirizza verso il primo nemico che gli venga indicato e l'amore oggettuale, esso pure privo di oggetto, ripiega su di sé nelle forme narcisistiche dell'*amour propre*. Si può immaginare una maniera migliore per essere infelici?

17. Appendice. Come si misura la felicità?

È possibile misurare la felicità? E come? Dai primi studi di Hadley Cantril (psicologo sociale), Robert Easterlin (demografo) e Tibor Scitovsky (economista) negli anni sessanta-settanta molta strada è stata fatta (per una sintesi: Bruni 2009).

Il *Subjective Well-being* (SWB) – così come viene oggi ripensato, in termini alquanto diversi da quelli un po' semplicistici di Easterlin – è forse quanto di più vicino alla «felicità» si possa rilevare e tentare di misurare (Diener 1984). L'SWB ha infatti due componenti: una *emotiva-affettiva*, relativa all'umore, le emozioni, i sentimenti vissuti dal soggetto (AB o *Affect Balance*), e una *cognitiva*, che valuta globalmente i traguardi raggiunti/falliti, le condizioni in atto, le prospettive ecc. in aree-chiave della vita (LS o *Life Satisfaction*). Chiaramente, si tratta di una distinzione di comodo: la componente emotivo-affettiva e quella cognitiva sono fortemente interrelate;

ma ciò non vuol dire che coincidano (per dire: la scala AB appare maggiormente influenzata da fattori eredo-costituzionali che non la scala LS, la quale, pur sempre risultando da autovalutazioni del soggetto intervistato, non può non tener conto nel bene e nel male di talune circostanze 'oggettive').

Per quanto modesta, la divergenza fra le due scale ne rispecchia un'altra. Infatti: ci sono due maniere di guardare alla felicità, o quanto meno al benessere soggettivo (SBW) che le si accompagna: *top-down* (cioè, dal soggetto alle esperienze da lui vissute) e *bottom-up* (dalle esperienze vissute alla condizione soggettiva che ne deriva). Le *top-down theories of SWB* insistono sulla importanza dei fattori eredo-costituzionali e della personalità nel suo complesso (temperamento + carattere). Le *bottom-up theories*, invece, guardano alla felicità dal punto di vista biografico: come un'accumulazione di esperienze felici, cioè di esperienze che abbiano comportato una piena soddisfazione di esigenze vitali. In ambedue i casi, ovviamente, il benessere soggettivo costituisce la variabile dipendente; solo che le teorie *top-down* ne descrivono le variazioni in funzione della *personalità*, mentre le teorie *bottom-up* fanno lo stesso in funzione degli *eventi*. La ricerca (ne abbiamo parlato) mostra come le prime siano molto più efficaci delle seconde nel dar conto delle variazioni. Ma con ciò (e anche di questo abbiamo un po' parlato) la questione è tutt'altro che chiusa. Per due ragioni. Primo: ciò che molte rivelazioni assumono come benessere soggettivo è un *self-reported wellbeing*, cioè un'autodichiarazione della felicità, molto poco affidabile. Secondo: la felicità ha molto a che fare col benessere soggettivo, ma – come abbiamo visto – non è la stessa cosa. Se pure vogliamo prescindere dalla «letizia» che la prepara e dalla «gioia» che la punteggia (grandezze difficilmente misurabili), se pure vogliamo prescindere dagli aspetti qualitativi di lunghissimo periodo (che finiscono col coincidere con la vita intera di una certa persona), la felicità sta comunque *nel mezzo* fra benessere soggettivo e benessere oggettivo, soddisfazione e qualità della vita. Ed è in questo senso meglio rispecchiata dal concetto di *life satisfaction*.

Su queste cose – si sa – ha molto lavorato Amartya Sen. Non ancora abbastanza noti, invece, gli studi sui difetti del *self-reporting* (Bernard van Praag) e su come correggerli (Daniel Kahneman). Per saperne di più mi permetto di rimandare il lettore interessato a una mia nota *online* (Caruso 2012b).

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. 1992, *Sull'infelicità*, atti del convegno FIP (Milano, 18 maggio 1991), UniTo-Aracne, Roma.
- Argyle M. 2001, *The Psychology of Happiness* (1987¹), Routledge, London.
- Barber B.R. 2007, *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, W.W. Norton, New York. Trad. it. *Consumati. Da cittadini a clienti*, Einaudi, Torino, 2010.
- Bartolini S. 2014, *Comprare da soli. Come l'infelicità degli americani si è trasformata nella crisi economica attuale*, in A. Pettini, A. Ventura (a cura di), *Quale crescita. La teoria economica alla prova della crisi*, L'Asino d'oro, Roma, pp. 3-56.
- Battaglini I. 2015, *L'inconscio sociale dell'economia*, «Frontiera di pagine», 12 aprile: <<http://www.polimniaprofessioni.com/rivista/l-inconscio-sociale-dell-economia/>>.
- Bauman Z. 2009, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, il Mulino, Bologna.
- Bellanca N., Baron H. 2014, *Il problema del tempo libero nell'ambito della civiltà del capitale*, in A. Pettini, A. Ventura (a cura di), *Quale crescita. La teoria economica alla prova della crisi*, L'Asino d'oro, Roma, pp. 137-161.
- Bodei R. 1991, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- Blanchflower D.G., Oswald A.J. 2008, *Is well-being U-shaped over the life cycle?*, «Social Science & Medicine», 66, pp. 1733-1749: <<http://www.dartmouth.edu/~blnchflr/papers/welbbeingsm.pdf>>.
- Bruckner P. 2000, *L'euphorie perpétuelle: Essais sur le devoir de bonheur*, Grasset, Paris 2000. Trad. it. *L'euforia perpetua. Il dovere di essere felici*, Garzanti, Milano, 2001.
- Bruni L. 2009, *Economia e felicità*, voce della «Enciclopedia Italiana» online: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/economia-e-felicita_\(XXI_Secolo\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/economia-e-felicita_(XXI_Secolo))>.
- Bruni L., Zamagni S. 2004, *Economia civile. Efficienza, equità e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna.
- Carrier N., Kabbaj M. 2012, *Extracellular Signal-Regulated Kinase 2 Signaling in the Hippocampal Dentate Gyrus mediates the Antidepressant Effects of Testosterone*, «Biological Psychiatry», 71 (7), pp. 642-651: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3307821/>>.

- Caruso S. 1995, *Le parole di Smith. Note aggiornate alla traduzione*, in A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Newton-Compton, Roma, pp. 24-60.
- Caruso S. 2002a, *Amartya Sen: la speranza di un mondo "migliorabile"*, «Testimonianze», 45 (423), pp. 58-86.
- Caruso S. 2002, *La felicità pubblica? È saper usare le idee*, «DOC – pensieri e fatti di qualità per l'Europa delle regioni», 2 (5), pp. 72-74.
- Caruso S. 2006, *Una comune felicità. Riflessioni post-freudiane*, «Cosmopolis», 1 (2), pp. 99-108: <<http://www.cosmopolisonline.it/20061108/caruso.html>>.
- Caruso S. 2012a, *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze University Press, Firenze.
- Caruso S. 2012b, *Quanto sei felice, da 1 a 10?*, «Neodemos: popolazione, società e politiche», 11 aprile: <<http://www.neodemos.info/quanto-sei-felice-da-1-a-10/>>.
- Cassano F. 1993, *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre*, il Mulino, Bologna.
- Cloza G. 2012, *Felicità in questo mondo*, Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai, Firenze.
- Corvo P. 2010, *La felicità 'consumata' di Zygmunt Bauman*, relaz. al convegno «Quality of Life. Reflections, Studies and Researches in Italy» (Firenze, 9-10 settembre 2010): <http://www.aiquav.it/QOL2010/doc/Presentazioni/1/0104_Corvo.pdf>.
- Csikszentmihalyi M. 2013, *Flow: The Psychology of Happiness*, Random House, New York.
- David P.A., Reder M.W., eds. 1974, *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press, New York.
- de Luise F., Farinetti G. 2001, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino.
- De Neve J.-E., Christakis N.A., Fowler J.H., Frey B.S. 2012, *Genes, Economics, and Happiness*, «Journal of Neuroscience, Psychology, and Economics», 5 (4), pp. 193-211: <<http://www.apa.org/pubs/journals/features/npe-5-4-193.pdf>>.
- Diener E., ed. 1984, *Subjective well-being*, «Psychological Bulletin», 95 (3), pp. 542-575.
- Diener E., Lucas R.E., Scollon C.N. 2006, *Beyond the hedonic treadmill. Revising the adaptation theory of well-being*, «American Psychologist», 61 (4), pp. 305-314.

- Dincheva I., Lee F.S. *et al.* 2015, *FAAH genetic variation enhances fronto-amygdala function in mouse and human*, «Nature» Communications, March 3: <<http://www.nature.com/ncomms/2015/150303/ncomms7395/abs/ncomms7395.html>>.
- Douglas M. 1994, *Di fronte allo straniero. Una critica antropologica alla teoria sociale*, «Lettura del Mulino» tenuta a Bologna il 5 novembre 1994: mimeo a cura della Fondazione, p. 15. Poi «Il Mulino», 1, 1995, pp. 5-26.
- Easterlin R.A. 1974, *Does Economic Growth Improve the Human Lot?* in David P.A., Reder M.W., eds. 1974, *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press, New York, pp. 89-125.
- Easterlin R.A. 1995, *Will raising the incomes of all increase the happiness of all?*, «Journal of Economic Behavior and Organization», 27, pp. 35-47: <<http://ibe.eller.arizona.edu/docs/2010/Martinsson/easterlin95.pdf>>.
- Easterlin R.A. *et al.* 2010, *The Happiness-Income Paradox revisited*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 107 (52), pp. 22463-22468: <<http://www.pnas.org/content/107/52/22463.full>>.
- Fagioli M. 2009, *Fantasia di sparizione. Lezioni 2007*, L'Asino d'oro, Roma.
- Fiumanò M. 2009, *Che cosa intendiamo per godimento?*, conferenza per il Centro di studi italo-francesi (Roma, 16 gennaio 2009), ora in «Laboratorio freudiano per la formazione degli psicoterapeuti»: <<http://www.lacanlab.it/che-cosa-intendiamo-per-godimento-di-marisa-fiumano/>>.
- Fiumanò M. 2010, *L'inconscio è il sociale. Desiderio e godimento nella contemporaneità*, Mondadori, Milano.
- Fraire M. 2011, *Oblío del padre*, disponibile sul sito *Rapsodia* (15 dicembre): <<http://www.rapsodia-net.info/?p=538#more-538>>.
- France A. 1909, *La Chemise*. Conte, «La Revue de Paris», 15 Feb-1 Mar.
- Frankfurt H.G. 1971, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «The Journal of Philosophy», 68 (1), pp. 5-20.
- Frey B.S., Stutzer A. 2001, *Happiness and Economics: How the Economy and Institutions Affect Human Well-Being*, Princeton University Press, Princeton (NJ). Trad. it. *Economia e felicità. Come l'economia e le istituzioni influenzano il benessere*, Edizioni de «Il Sole 24 Ore», Milano 2006.
- Frey B.S., Stutzer A., eds. 2007, *Economics and Psychology. A Promising New Cross-Disciplinary Field*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

- Frey B.S., Frey Marti C. 2012, *Economia della felicità*, il Mulino, Bologna.
- Fromm E. 1941, *Escape from Freedom*, Farrar & Rinehart, New York (Avon Bks., New York 1969). Trad. it. *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1994.
- Galimberti T. 2009, «Il mito della felicità», in: *I miti del nostro tempo* (2009¹), Feltrinelli, Milano 2012, pp. 64-77.
- Goux J.-J. 1975, *Calcolo dei godimenti*, in *Il godimento e la legge*, a cura di A. Verdiglione, Marsilio, Venezia-Padova, pp. 101-116.
- Harrow S., Unwin T.A., Freeman M. 2009, *Joie de vivre in French Literature and Culture. Essays in Honour of Michael Freeman*, Rodopi Pubs., Amsterdam & New York.
- Headey B. 2008, *Life goals matter to happiness. A revision of Set-Point Theory*, «Social Indicators Research», 86 (2), pp. 213.
- Heidegger M. 1927, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle. Trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1969.
- Hollis J. 1998, *The Eden Project: In Search of the Magical Other*, Inner City Books, Toronto.
- Honneth A. 1996, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, «Iride», 9 (18), pp. 295-328.
- Honneth A. 2003, *Diagnosi epocali per la filosofia sociale*, «Iride», 16 (39), pp. 318-330.
- Horkheimer M., Adorno T.W. 1947¹, 1969² *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam. Trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.
- Julia D. 1984, *Dictionnaire de la philosophie*, Larousse, Paris. Trad. it. *Dizionario di filosofia*, a cura di V. Finocchioni, Gremese Ed., Roma 1989: voci «Felicità», pp. 91-92, e «Felicità pubblica», p. 92.
- Kierkegaard S., alias: Victor Eremita 1843, *Enten Eller. Et Livs-Fragment*, 2 voll., C.A. Reitzel, København. Trad. it. *Aut Aut*, Mondadori, Milano 1956; *Enten Eller*, a cura di A. Cortese, 5 voll., Adelphi, Milano 1976-1989.
- Kreichgauer K. s.d.: *Etymologie des Begriffs „Glück“*, in *Glücksarchiv*: <<http://www.gluecksarchiv.de/inhalt/etymologie.htm>>.
- Lacan J. 1959-1960, *Le Séminaire. Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse* [texte établi par J.-A. Miller], Éd. du Seuil, Paris 1986. Trad. it. *Il seminario*, Libro VII: *L'etica della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994.

- Lacan J. 1968, *Intervention sur l'exposé de M. de Certeau* (Strasbourg, 12 octobre), <www.ecole-lacanianne.net/documents/1968-10-12c.doc>. Trad. it. *Nota sul padre e l'universalismo*, <www.jonasonlus.it/pdf/articoli/nota-lacan.pdf>.
- Lacan J. 1969-1970, *Le Séminaire*. Livre XVII: *L'envers de la psychanalyse* [texte établi par J.-A. Miller], Éd. du Seuil, Paris 1991. Trad. it. *Il rovescio della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1991.
- Lacan J. 1972, *Du discours psychanalytique*, conferenza (Università di Milano, 12 maggio), poi in G. Contri (a cura di), *Lacan in Italia/ Lacan en Italie*, La Salamandra, Milano 1978, pp. 32-55; trad. it. *Del discorso psicoanalitico*, ivi, pp. 168-201: <http://www.lacan-confreud.it/lacaniana/traduzioni/lacan_in_italia.pdf: 27-39 e 49-51>.
- Lacan J. 1972-1973, *Le Séminaire*. Livre XX: *Encore* [texte établi par J.-A. Miller], Éd. du Seuil, Paris 1993. Trad. it. *Il seminario*, Libro XX: *Ancora (1972-1973)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011.
- Legendre P. 1974, *Jouir du pouvoir. Traité de bureaucratie patriote*, Éd. de Minuit, Paris 1976. Trad. it. *Godere del potere. Trattato sulla burocrazia patriota*, Venezia-Padova, Marsilio 1977.
- Longobardi E. 2014, *I bisogni nella teoria economica e oltre: note di lettura*, in A. Pettini, A. Ventura (a cura di), *Quale crescita. La teoria economica alla prova della crisi*, L'Asino d'oro, Roma, pp. 83-104.
- Lucas R.E., Clark A.E., Georgellis Y, Diener E. 2003, *Re-examining adaptation and the set point model of happiness. Reactions to changes in marital status*, «Journal of Personality and Social Psychology», 84 (3), pp. 527-539.
- Lykken D., Tellegen A. 1996, *Happiness is a stochastic phenomenon*, «Psychological Science», 7, pp. 186-189.
- Mazzeo R., Maiolo G. 2001, *Jacques Lacan e Slavoj Žižek: il godimento come fattore politico*, «Psicologia/Psicologi», I, set.
- McGowan T. 2003, *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, SUNY Press, Albany (NY).
- Melman C. 2009, *La nouvelle économie psychique. La façon de penser et de jouir aujourd'hui*, Érès, Toulouse.
- Myers M. 2007, *Psychology of happiness*, «Scholarpedia», 2 (8), pp. 3149: <http://www.scholarpedia.org/article/Psychology_of_happiness>.
- Neumeister A. et al. 2013, *Elevated brain cannabinoid CB1 receptor availability in post-traumatic stress disorder: a positron emission tomography study*, «Molecular Psychiatry», 18 (9), pp. 1034-1040: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23670490>>.

- Nietzsche F. 1883-1885, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1968, vol. VI.
- Palano D. 2015, *La macchina per fabbricare passioni. Il concetto di "partito" nell'era della "crisi" dei partiti*, «Filosofia politica», 29 (1), pp. 105-122.
- Patrizii V. 2014, *Sul senso tragico dei bisogni*, in A. Pettini, A. Ventura (a cura di), *Quale crescita. La teoria economica alla prova della crisi*, L'Asino d'oro, Roma, pp. 105-135.
- Pettini A. 2014, *Finito o non finito' I bisogni umani tra l'ipotesi di non sazietà e la teoria dell'adattamento*, in A. Pettini, A. Ventura (a cura di), *Quale crescita. La teoria economica alla prova della crisi*, L'Asino d'oro, Roma, pp. 57-81.
- Pettini A., Ventura A. (a cura di) 2014, *Quale crescita. La teoria economica alla prova della crisi*, L'Asino d'oro, Roma.
- Phillips A., ed. 1985, *Charles Lamb's Selected Proses*, Penguin Classics, Harmondsworth (Middlesex) & New York.
- Pulcini E. 2001, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Recalcati M. 2010, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Cortina, Milano.
- Recalcati M. 2012, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano.
- Rogers C.R. 1961, *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*, Houghton Mifflin Co., Boston (MA), pp. 87-88. Trad. it. *La terapia centrata sul cliente*, Psycho, Firenze 2000.
- Rousseau J.-J. 1776-1778, *Les rêveries du promeneur solitaire*. Trad. it. *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, a cura di H. Roddier, con un saggio di J. Starobinski, trad. di N. Cappelletti, Rizzoli, Milano 1998.
- Rudnytsky P.L. 2015, *Freud, Ferenczi, Fromm: The Authoritarian Character as Magic Helper*, «Fromm Forum», 19, pp. 5-10.
- Seligman M. 2002, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, Free Press, New York.
- Sen A. 1999, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000.
- Sorrentino V. 2015, *Cupio dissolvi. Senso della vita e abbandono*, Armando editore, Roma.
- Tolstoj L.D. 1877, *Anna Karenina*, trad. it. di Leone Ginzburg, Einaudi, Torino 1993.

- Tooth R. 2001, rec. a M. Argyle *The Psychology of Happiness*, «Policy», 18 (1), pp. 60-61: <<http://test.cis.org.au/images/stories/policy-magazine/2002-autumn/2002-18-1-richard-tooth.pdf>>.
- Torno A. 1996, *L'infelicità. Storia di una passione*, Mondadori, Milano.
- Ubaldi G.B. et al. 2012, *Manifesto del Movimento "Psicologia della felicità"*: <<http://www.dibeneinmeglio.it/il-manifesto/>>.
- Wilkinson R., Pickett K. 2009, *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Allen Lane-Penguin Books, London. Trad. it. *La misura dell'anima. Perché le disuguaglianze rendono le società più infelici*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Zanobetti S. 2015, *Per un'economia perversa*, Clinamen, Firenze.
- Žižek S. 1992, *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, London-New York. Trad. it. parziale in *Il Grande Altro. Nazionalismo, godimento, cultura di massa*, a cura di M. Senaldi, Feltrinelli, Milano 1999.
- Žižek S. 1994, *The Metastases of Enjoyment*, Verso, London 1994. Trad. it. *Il godimento come fattore politico*, Cortina, Milano 2001.