



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

## Educazione e felicità

Sergio Belardinelli



A nome del Progetto Culturale della CEI e del suo presidente, cardinale Camillo Ruini, porgo a tutti il più cordiale saluto e il più vivo apprezzamento per la scelta del tema del convegno di quest'anno: *Felicità e cultura dell'anima*. Non c'è concetto che esprima e riassume altrettanto bene le nostre aspirazioni, i nostri desideri, le nostre speranze, quanto il concetto di felicità. Eppure, come dimostra in modo eloquente la storia della filosofia, è assai difficile determinarne con precisione i contorni o darne una definizione che sia accettata da tutti. Un po' come il tempo di cui parlava Agostino, anche la felicità è chiaro che cosa significhi solo fintanto che non proviamo a definirla. Fortunatamente però non è necessario definire con precisione un concetto prima di usarlo in modo sensato. E a questo mi aggrappo per continuare questo mio breve indirizzo di saluto.

Nella celebre opera *Il disagio della civiltà*, Freud scrive: «Ci chiediamo ... che cosa ... gli uomini pretendano dalla vita, che cosa desiderino ottenere da essa. Mancare la risposta è quasi impossibile: tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici»<sup>1</sup>. Anche Aristotele, come sappiamo, era dello stesso avviso. Ma il fatto che tutti gli uomini tendano alla felicità, non vuol dire che sia chiaro che cosa essi intendano perseguire. Da un lato, infatti, sembra certo che il concetto di felicità racchiude un po' tutto ciò che è desiderabile e ha valore per gli esseri umani; dall'altro, però, è pur vero che ciò che ha valore ed è desiderabile per un uomo non lo è per un altro e che spesso insorgono conflitti persino tra le aspirazioni, i desideri, i valori di uno stesso uomo. Chi di noi riuscirebbe a perseguire tutti gli scopi che vorrebbe? Quale criterio di selezione scegliere? Il piacere, la soddisfazione immediata dei desideri, man mano che si presentano? Oppure per essere felici, c'è bisogno di essere in qualche modo “coltivati” e quindi di “coltivare” il nostro animo? Ma allora perché gli uomini migliori, quelli cioè più buoni, più “coltivati”, subiscono spesso l'ingiustizia e addirittura la morte? Perché i momenti che sembrano di felicità piena sono così effimeri, così poco duraturi? Infine, parlando di felicità, siamo di

1. S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere*, vol. 10, 1924-1929, Boringhieri, Torino 1978, p. 568.

fronte a una realtà determinata, oppure a un'emozione passeggera o a un inganno più o meno "lieto", come direbbe Giacomo Leopardi?

Sono tutte domande che indubbiamente denotano la complessità del problema, nonché i limiti della nostra condizione umana. Ci vorrebbe uno scopo capace di realizzarsi in tutti gli scopi che perseguiamo e in quelli che decidiamo di non perseguire; uno scopo che sia saldamente ancorato al nostro "bene", al bene della natura umana; uno scopo che diventi un *compito* che ognuno di noi è chiamato faticosamente a realizzare; un compito, il quale, proprio perché di un compito si tratta, non può prendere per buono l'unico criterio di felicità che sembra essere rimasto nella cultura contemporanea: il "principio del piacere".

Mi rendo conto ovviamente che ciò che è bene per l'uomo debba essere in qualche modo anche piacevole; una felicità penosa sarebbe una contraddizione in termini. È difficile essere felici in una situazione di bisogno o di desideri insoddisfatti. Dubito tuttavia che per raggiungere la felicità sia sufficiente «trasformare il corpo umano da strumento di fatica in strumento di piacere», come auspicava Herbert Marcuse nella "Prefazione politica" che scrisse nel 1966 per uno dei suoi scritti più celebri, *Eros e civiltà*<sup>2</sup>.

A questo proposito viene in mente, quasi automaticamente, il *Gorgia* platonico. Callicle, uno dei personaggi del dialogo, aderisce alla politica di soddisfare i desideri appena essi sorgono. «Ma sì; la vita felice sta appunto nel provare tutti i desideri possibili e nel godere di poterli soddisfare»<sup>3</sup>. Socrate gli obietta che in questo modo felice sarebbe colui che, avendo prurito, può grattarsi per tutta la vita. E Callicle acconsente, poiché è convinto che la felicità consista appunto nell'aver desideri e nel poterli soddisfare. Una certa logica del consumo, a tutt'oggi ancora dominante, se ci pensiamo bene, accoglie in pieno questa indicazione di Callicle.

Nel XVIII secolo, anche Hobbes sostiene una posizione analoga. «La felicità è un continuo flusso del desiderio da un oggetto a un altro, e la conquista di uno non è che la via per conquistarne un altro. La causa è in ciò, che l'oggetto del desiderio umano non è di gioire una sola volta, e per un istante, ma di assicurarsi per sempre la soddisfazione del desiderio futuro. Perciò le azioni volontarie e le inclinazioni di tutti gli uomini tendono non solo a procurare ma anche ad assicurare una vita felice; e differiscono solo sul modo, che è scelto in parte a seconda delle diverse passioni, nei diversi uomini, ed in parte dalla diversa conoscenza od opinioni che ciascuno ha delle cause che producono gli effetti desiderati. Sicché ... metto come inclinazione generale di tutto il genere umano un perpetuo ed inquieto desiderio di potere che cessa solo dopo la morte. E la causa di esso è non solo che un uomo spera in un piacere più intenso di quello che ha già raggiunto, o che egli non può accontentarsi di un piacere moderato; ma il fatto che non può assicurarsi il potere ed i mezzi che possiede per vivere bene, se non con l'acquisto di maggiori»<sup>4</sup>.

In questo lungo passo hobbesiano potremmo riconoscere sia l'eco della *pleonexia* platonica (l'ingordigia, l'insaziabilità), sia quella dell'inquietudine agostiniana. Ma mentre per Platone e Agostino si tratta in ultimo di tenere a freno le nostre passioni, i nostri desideri, in vista della vera felicità, che per Agostino era Dio stesso: «La mia anima è inquieta finché non riposa in te»<sup>5</sup>, diceva il grande Santo, per Hobbes il "desiderio di potere" sembrerebbe una sorta di postulato ontologico, una «inclinazione generale di tutto il genere umano», che ci portiamo dietro fino alla morte e che muove costantemente la nostra vita. In ogni caso quale insegnamento possiamo trarre dalla posizione di Callicle, di Hobbes e di Marcuse? Anzitutto questo: la natura degli uomini è plastica, flessibile, dipendente da sollecitazioni che non si possono determinare a priori. Chi avrebbe mai immaginato che avremmo potuto soddisfare, il desiderio di andare sulla luna? Chi avrebbe mai immaginato che, anziché usare il telefono per chiamare qualcuno, si potesse chiamare qualcuno per usare il telefono? Per mio nonno sarebbe stato addirittura impensabile che il desiderio di dimagrire potesse diventare un desiderio di massa. Eppure l'impensabile è divenuto realtà. Ma proprio per questo rischiamo di rimanere vittime di una sorta di prurito senza fine. Proprio per questo, come nel *Gorgia* platonico, è urgente guadagnare una prospettiva che ci consenta di dire «che il bene e il piacere non sono la stessa cosa»<sup>6</sup>, e che pertanto conviene «tenere a freno» l'anima «nei sui desideri e non

2. H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968.

3. PLATONE, *Gorgia*, in ID. *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1974, p. 494.

4. T. HOBBS, *Leviatano*, Laterza, Bari 1974, Cap. II.

5. S. AGOSTINO, *Confessioni*, I, 1.

6. PLATONE, *Gorgia*, cit., p. 497.

concederle di fare se non quello per cui potrà divenire migliore»<sup>7</sup>.

Senonché è proprio questo criterio normativo che oggi è diventato estremamente problematico. Se è vero, infatti, che nessuno avrebbe alcunché da ridire se diciamo che la salute è migliore della malattia, la ricchezza della povertà e magari la bellezza del corpo dell'infermità fisica, è altrettanto vero che il discorso si complica un po' nel momento in cui diciamo che lo stile di vita di Tizio è migliore di quello di Caio<sup>8</sup>.

In una società pluralista, si dice, esistono diverse concezioni del "bene"; non ha quindi alcun senso che una di queste possa essere considerata valida universalmente o addirittura possa diventare vincolante per tutti, senza che a rimetterci siano proprio il pluralismo, l'autonomia, la libertà e, quindi, la felicità degli individui. In fondo in questi ultimi anni ci siamo illusi che pluralismo e autonomia potessero significare una sorta di legittimazione di qualsiasi stile di vita. La fatica dell'educazione ha lasciato il posto alla capricciosa spontaneità del desiderio. Ma oggi incominciamo a renderci conto che tale criterio non funziona più o almeno non è più sufficiente per garantire, sia sotto il profilo individuale che sociale, una vita soddisfacente. Proprio se abbiamo a cuore una società migliore, un maggior grado di benessere, una migliore qualità della vita individuale e sociale, alla quale, sia chiaro, appartiene anche la sovrabbondanza dei beni di consumo che molti di noi si possono oggi permettere, non possiamo più rinviare una discussione di fondo sulle idee di benessere, di vita buona o di felicità che intendiamo perseguire. Non discuterle perché in una società pluralista esse stanno diventando sempre più controverse, significa fare come gli struzzi per non vedere quella che certamente è una delle cause non secondarie dell'odierno malessere sociale. In ogni caso su questo genere di ripieghi e sulla convinzione che alla fin fine si tratta semplicemente di accrescere il nostro benessere materiale, la nostra capacità di consumo o le nostre capacità di scelta, senza guardare a ciò che si sceglie, quindi al criterio normativo che le guida, vedo incombere come un macigno l'amarezza di una pagina molto bella di Max Horkheimer: «Anche se le rivoluzioni e il progresso tecnico consentono nuovi ordinamenti con una maggiore giustizia materiale, tuttavia la cultura non ha diffuso in maniera corrispondente, fra coloro che furono oppressi, quella capacità di felicità che un tempo fu propria dei signori»<sup>9</sup>.

Semplificando il discorso in modo estremo si potrebbe dire che questa "capacità di felicità" non è un concetto matematico; un concetto cioè di cui si possa calcolare la diversa percentuale presente nei diversi individui. Tizio possiede una capacità x, Caio invece una capacità y. È piuttosto qualcosa che inerisce fondamentalmente a una certa idea che abbiamo dell'uomo e del compimento più o meno riuscito della sua natura. E qui entra la vera questione del nostro tempo: la questione antropologica, il cui nucleo è stato ben rappresentato da uno dei libri più importanti del secolo scorso: *After Virtue*, di Alasdair MacIntyre, un libro che ha trent'anni ma non li dimostra<sup>10</sup>.

La trama del libro e il suo nucleo fondamentale sono ben noti e vengono espressi fin dalle prime battute, come se si trattasse di un racconto di fantascienza. Si racconta di uomini che, a seguito di una non meglio precisata "catastrofe", hanno perduto il senso della cultura nella quale vivono. Della società scomparsa, come macerie, sono rimasti «i frammenti di uno schema concettuale, parti ormai prive di quei contesti da cui derivava il loro significato ... simulacri di morale»<sup>11</sup>. Sono rimaste altresì, aggiungo io, parole come "felicità", "educazione" o "formazione". Ma ciò che è scomparsa è la concezione dell'uomo dalla quale questi termini traevano il loro significato; è scomparso il contesto socio-relazionale all'interno del quale la vita umana appare ancora come la vita di un "io" che non è soltanto un fascio di ruoli, o una qualche "abilità professionale", ma una vita unitaria, una vita intera, una biografia valutabile come un "tutto".

L'epoca tardo-moderna o postmoderna nella quale viviamo ha frantumato sia l'unità del contesto socio-culturale all'interno del quale ognuno di noi agisce, sia l'unità del nostro io. Come ha mostrato Niklas Luhmann, la società odierna è una società "differenziata", dove i diversi sistemi sociali tendono a operare

---

7. PLATONE, *Gorgia*, cit., p. 505.

8. Cfr. S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

9. M. HORKHEIMER, *Studi di filosofia della società*, Einaudi, Torino 1981, p. 182.

10. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

11. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 13.

in modo sempre più autoreferenziale, sempre più chiusi l'uno rispetto agli altri. Si tratta di un processo che indubbiamente ha portato con sé innumerevoli vantaggi materiali e funzionali, come pure un aumento di libertà individuale. Ma oggi ciò che sembra vacillare è proprio la centralità dell'uomo e della sua libertà. La società differenziata in modo funzionale è una società i cui sistemi parziali funzionano sempre di più in modo auto-poietico, sono sempre più chiusi l'uno rispetto all'altro; soprattutto il loro funzionamento sembra guidato sempre più da codici che non hanno nulla a che fare con l'“umano”. Come dice espressamente Luhmann, «l'uomo non è più il metro di misura della società»; in quanto sistema auto-poietico, egli vive nell'ambiente del sistema sociale, non fa più parte della società. Siamo quindi di fronte a un processo paradossale che esprime assai bene quella che potremmo definire come l'irresistibile ascesa e la conseguente rovina del soggetto moderno. Cerco di spiegarvi brevemente.

Almeno nelle sue varianti più note, il soggetto moderno vuole essere sempre più “individuo”, sempre più autonomo e libero da qualsiasi legame sociale che inibisca la sua spontaneità e la sua creatività; la sua libertà si configura soprattutto come emancipazione dai cosiddetti legami tradizionali. Ebbene è come se Luhmann ci dicesse che questo soggetto ha coronato oggi, nella società differenziata, il suo sogno: egli in effetti è sempre più libero di fare quello che gli pare su ogni fronte della sua vita, a cominciare da quando va a scuola, dove a nessuno viene più in mente di frenare la sua spontaneità. Il prezzo che però deve pagare è la sua solitudine, il suo spaesamento e la sua crescente irrilevanza sociale. La società funziona come se il soggetto non esistesse.

Ciò che abbiamo perduto è esattamente il “contesto” della nostra vita, diciamo pure il legame costitutivo di ciascuno di noi con la storia o le storie che contraddistinguono ciò che siamo. Come dice MacIntyre «senza questo contesto e i suoi mutamenti attraverso il tempo la storia del soggetto individuale e dei suoi mutamenti attraverso il tempo sarebbe inintelligibile»<sup>12</sup>. Contrariamente a quanto sostengono tanti pensatori moderni, l'identità del nostro io non coincide con i nostri stati o eventi psicologici (Locke e Hume), né con i ruoli che volta a volta interpretiamo. Se così fosse, avremmo un io frammentato, un io che è sempre “uno, nessuno e centomila”. Invece non è così; per usare ancora le parole di MacIntyre, esiste uno “sfondo” del nostro io e questo sfondo «è fornito dal concetto di storia e da quel genere di unità del personaggio che una storia richiede»<sup>13</sup>.

Se ci pensiamo bene, senza questa unità non si dà né la felicità, né una vera educazione. Come dice MacIntyre, «Chiedere: “Che cosa è bene per me?” significa chiedere come potrei vivere nel modo migliore questa unità e portarla a compimento. Chiedere: “che cosa è bene per l'uomo?” significa chiedere che cosa devono avere in comune tutte le risposte alla domanda precedente»<sup>14</sup>. Quanto all'educazione, contrariamente a quanto siamo soliti pensare da almeno una quarantina d'anni, essa non coincide soltanto con l'acquisizione di determinate abilità o competenze, ma riguarda soprattutto la nostra formazione in quanto uomini. Come è stato sottolineato peraltro nel recente *Rapporto-proposta sull'educazione* del Comitato per il Progetto Culturale della CEI<sup>15</sup>, il semplice fatto di nascere uomini implica che abbiamo bisogno di educazione. Ne abbiamo bisogno, non per diventare buoni cattolici o buoni cittadini, ma semplicemente per trovare la nostra strada, per sentirci a casa nel mondo che abitiamo e diventare ciò che siamo: uomini, appunto; persone, la cui irripetibile unicità si esprime sempre in un tessuto di relazioni costitutive. Ma la nostra epoca sembra aver dimenticato anche questo.

In questi anni, per fare un esempio, abbiamo parlato molto di amicizia tra genitori e figli e tra maestri e allievi, molto di tecniche educative, ma troppo poco di educazione, ossia di responsabilità, serietà, doveri (anche da parte dei figli e degli allievi); abbiamo parlato troppo poco di bellezza, di passione, di questioni sostanziali collegate ai valori, alle convinzioni, alle tradizioni culturali dei popoli, senza accorgerci che in questo modo stavamo semplicemente fuggendo da noi stessi. E oggi lo scontiamo in termini di spaesamento, sradicamento, disagio sempre più profondo sia da parte degli adulti che dei giovani: i primi sempre più impauriti di fronte alle loro responsabilità, sempre più accondiscendenti e incapaci di testimoniare alcunché; i secondi sempre più esigenti, capricciosi e incapaci persino di mostrare esplicitamente la loro rabbia. Ci siamo erroneamente illusi che l'educazione potesse essere una materia da “esperti”, di-

---

12. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 247.

13. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 259.

14. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 261.

15. Cfr. COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *La sfida educativa*, Laterza, Bari 2009.

mentando così le poche e semplici evidenze elementari su cui, da sempre, si fondano tutte le vere relazioni educative: convinzioni profonde, amore, esempio e, soprattutto, nessuna pretesa di essere padroni della situazione. Un progetto educativo non è, non può essere, un progetto tecnico; è un processo di generazione di una persona e quindi sempre esposto al rischio della libertà che ciascuno di noi è, ma anche bisognoso di un orientamento in ordine al “bene” della persona stessa.

A differenza degli altri animali, gli uomini hanno bisogno di molto tempo per “trovarsi”, per imparare a dire “io”, per condurre una vita all’insegna dell’autonomia, della libertà e della responsabilità; hanno bisogno di relazioni significative con altre persone che li amino e, amandoli, sappiano schiudere loro la bellezza del mondo e della vita. Ciò che siamo dipende in primo luogo dalle persone che ci hanno amato e dall’educazione che abbiamo ricevuto. Ma proprio per questo mi sembra importante non dimenticare mai il significato di una vera relazione educativa. L’educazione è una pratica vitale per l’uomo e, come ogni pratica, proprio come insegna MacIntyre, essa vive non solo di tecniche o di competenze, ma anche dell’esercizio di determinate virtù: la passione per ciò che si insegna, la veridicità con la quale si insegna, la giustizia con la quale si giudica, e si potrebbe continuare. Sullo sfondo di questa pratica sta la domanda cui si faceva cenno poco sopra: in che cosa consiste il bene dell’uomo, dunque la felicità? Educare è in ultimo un farsi carico di fronte ai nuovi venuti di questa domanda; è un assumersi una grande responsabilità, di fronte alla quale non possiamo fuggire dicendo che magari saranno i nostri figli a scegliere da grandi in che cosa consisterà il loro bene e la loro felicità. Questo infatti avverrà comunque. Ma il modo in cui avverrà dipenderà moltissimo, anche se, per fortuna, non in modo esclusivo, dall’educazione che essi avranno ricevuto. Ritorniamo però alla domanda fatidica circa il bene e la felicità dell’uomo. Ha ancora senso porla in un contesto culturale come il nostro, dove ormai non si fa altro che ostentare le diverse, a volte diversissime, concezioni del bene che in esso si ritrovano?

Io credo di sì. Anzi. Proprio in una società pluralista e liberale come la nostra, dove determinati spazi di libertà sembrano essere ormai fuori discussione, emerge la questione decisiva: che cosa ne faccio della mia vita? Quale è la mia risposta più adeguata alla libertà di cui dispongo? A differenza di gran parte dell’etica moderna, interessata soprattutto a fondare l’universalità dei valori o la liceità delle nostre scelte, queste domande ci riportano all’etica classica, all’etica incentrata sul tipo di vita che è maggiormente conforme alla natura umana e quindi maggiormente capace di realizzarne la nostra perfezione, la nostra felicità. Come debbo impostare la mia vita per meglio realizzare il fine che mi è proprio in quanto uomo? Per l’etica aristotelica era questa la domanda fondamentale. Veramente degna del *telos* dell’uomo è una vita secondo virtù: questa la risposta, la quale, pur stando interesse, fa tuttavia fatica a far presa nella cultura contemporanea. La ragione, che voglio soltanto accennare, sta a mio avviso nella difficoltà che abbiamo a pensare l’uomo come un essere dotato di un certo *telos*. Per il fatto che siamo esseri liberi, esseri che cioè possono realizzare ma anche mancare il loro *telos*, cosa che non accade agli altri animali o alle ghiande, ci siamo purtroppo convinti che questo *telos* non esista o che comunque sia inutile cercarlo. E invece questo *telos* esiste e si mostra soprattutto nella nostra aspirazione alla felicità, la quale, come ben sapeva Aristotele, coincide precisamente con l’esercizio della virtù, un compito che va coltivato fin dall’inizio, quindi bisognoso di educazione.