

EMANUELE SAMEK LODOVICI

LA FELICITÀ E LA CRISI DELLA CULTURA
RADICAL-ILLUMINISTICA

Non è di oggi l'osservazione che all'origine della considerazione meramente strumentale e quantitativa del mondo deve essere collocata la mentalità illuministica. Si potrà discordare nei dettagli e nell'estensione al di fuori dell'epoca storica del concetto, ma si deve ammettere che il famoso libro di Adorno e Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, non ha sparato troppo in alto nell'individuare nei *maitres penseurs* del settecento i padri di un'immagine del mondo in cui tendenzialmente tutto il biologico e l'umano sono ridotti a termini da manipolare e dominare senza residui.

E non è neppure un mistero che una volta che si interpreti la natura, o l'altro, come null'altro che materiale da dominare, come un sistema di *fiches* giostrabili e regolabili a piacere, non è neppure un mistero, si diceva, che l'idea stessa di una reciprocità tra i termini che entrano in rapporto vada in frantumi. Sul piano del diritto, cioè, è vano cercare in una certa linea del pensiero borghese settecentesco, qualcosa di simile alla simmetria, all'affermazione che io, in quanto io, non ho rispetto a te diritti maggiori di quelli che tu, in quanto tu, hai verso di me. Tutti sanno che la formulazione più radicale e conseguente di questa sovranità

del soggetto, di ogni io in quanto soggetto, verso tutto il resto si trova enunciata nelle opere e nell'azione pratica del marchese De Sade.

Solo alcune citazioni a supporto: «Prima noi poi gli altri, ecco la regola della natura; nessun rispetto di conseguenza, nessun riguardo per gli altri»¹. «L'obbligo di rendersi reciprocamente felici può legittimamente esistere solo tra due esseri entrambi provvisti della facoltà di nuocersi... ma come questa ridicola convenzione potrebbe esistere tra l'essere forte e l'essere debole?... Non sarei sciocco ad aver pietà del pollo sgozzato per il mio pranzo? Questo individuo, troppo inferiore, e privo di qualsiasi relazione con me, non può ispirarmi sentimento alcuno. Ebbene i rapporti della sposa con il marito non hanno maggior peso di quelli che io ho con il pollo; sono l'uno e l'altra bestie di servizio; bisogna servirsene, dunque, e impiegarle per l'uso indicato dalla natura, senza far differenza...».

Il passaggio al momento dell'irreciprocità, come si vede da queste e altre citazioni, è una conseguenza del passaggio precedente all'idea del dominio e della manipolazione ed ha ragione Lombardi Vallauri quando fa emergere, commentando questi testi, il carattere tendenzialmente sodomitico, quand'anche eterosessuale, assunto in campo di «love affairs» dalla mentalità sadiana e da quella mentalità moderna che ad essa consciamente o inconsciamente si ricollega. L'altro, in questo caso, è puro materiale subgiacente, nient'altro che un corpo privato degli organi tipici della reciprocità personale (il volto e lo sguardo), una cava di energia alla quale strappare il più piccolo solletico di piacere e la cui somma immensa di infelicità non ci può neppure lontanamente toccare. La nudità dell'altro diventa allora l'equivalente dell'inermità dell'insetto davanti all'entomologo o al formichiere e a ragione lo psichiatra americano Rollo May ha fatto vedere esemplificata modernamente questa assenza di rispetto per l'altro nell'immagine pornografica dove idealmente si assiste ad uno spo-

¹ Cfr. DE SADE, *Eugénie de Franval*. Questa e altre citazioni di De Sade sono tratte da L. LOMBARDI VALLAURI, *Il soggetto assoluto e i suoi diritti nell'universo sadista*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1979, pp. 1-22.

stamento della foglia di fico, non più adibita ad occultare i genitali bensì il volto giacché un altro che richiami lo sguardo solo sul proprio corpo è un altro al quale è permesso fare di tutto².

Ci si potrà chiedere a questo punto se questa idea di un diritto soggettivo assoluto su tutto, di un io che consuma gli altri come combustibile della sua passione, sia nata improvvisamente ed inopinatamente come Minerva dalla testa di Giove o se invece abbia avuto da qualche parte qualche incentivo a prodursi. L'immagine del mondo come mondo fisico quantitativo su cui ognuno può tutto ha, l'abbiamo visto, un'origine illuministica, ma egualmente settecentesca è una particolare nozione di diritto che ha mutato profondamente il senso dei rapporti interpersonali. Tale nozione ha posto l'accento non tanto sul diritto come diritto ad un'azione, quanto sul diritto come diritto ad una prestazione. Non si potrebbe comprendere l'atteggiamento sostanzialmente incentrico, autistico di una posizione come quella di De Sade, se non si tenesse a mente anche quel rovesciamento di cui tra poco faremo parola.

Nella società liberale immediatamente pre e post-illuminista quando si parlava, per esempio, di «diritto al lavoro» si intendeva questa locuzione in un senso molto preciso, nel senso cioè che io avevo il diritto di scegliermelo da me, di esercitarlo quale che fosse, senza incontrare per ciò alcun ostacolo da parte dello Stato o della società. Si trattava, come ben si vede, di un diritto all'azione e non tanto di un diritto ad una prestazione, come senza alcun dubbio è diventata oggi nel suo senso più comune la stessa espressione. Oggi per «diritto al lavoro» si intende normalmente diritto a che la società o chi per essa ci fornisca un lavoro. Diritto a ricevere piuttosto che non diritto a fare senza essere ostacolati da chicchessia.

Jacques Ellul, a cui ci rifacciamo per delineare questo mutamento del senso comune³, ha portato altri esempi di questa inversione di rotta. Prima si intendeva per «diritto all'informazio-

² R. MAY, *L'amore e la volontà*, trad. it. Roma 1971, p. 53.

³ Cfr. J. ELLUL, *Metamorfosi del borghese*, trad. it. Milano 1972, pp. 52-88.

ne» la libertà di usare i mezzi di informazione, la libertà di diffondere le proprie idee senza impedimento da parte dei pubblici poteri; oggi lo stesso termine sta ad indicare il diritto ad essere informato, la pretesa del singolo nei confronti della società. Così ugualmente, se ci spostiamo ad altre locuzioni, «diritto alla proprietà» starà a significare diritto a che lo Stato mi renda proprietario anziché diritto a possedere senza essere ostacolato in questo dall'autorità pubblica; e «diritto all'istruzione» o allo studio starà ad indicare il diritto a quel certificato di qualità che è il titolo di studio che lo Stato ha il dovere di elargire ad ognuno di noi, e questo al posto del suo senso primevo, ovvero di diritto a scegliermi il mio modo di educazione e il mio destino intellettuale. Ellul nota chiaramente come questi diritti ad avere, paradossalmente nati da una mentalità liberal-borghese finiscano per sortire un effetto sociale precisamente opposto, giacché uno Stato al quale venga chiesto tutto (perché noi si ha diritto a tutto, anche a farci estrarre le radici quadrate), uno Stato siffatto, è sì una mamma accomodante, ma anche un'apparato che si accresce enormemente, un'apparato che, per dare tutto, deve avere tutto. L'interventismo, lo statalismo, il socialismo diventano l'esito obbligato di quella che all'origine era una società liberale.

Tuttavia questo passaggio, in una società liberale, del diritto verso i toni della prestazione, non potrebbe essere compreso se alla sua origine non si ponesse la vittoria di una certa idea-forza della cultura illuministica, un'idea che può renderci conto ad un tempo tanto degli esiti radicali, come il soggettivismo asimmetrico alla De Sade, quanto del più moderato permissivismo moderno, moderato ma ben più incisivo, come vedremo, sul piano del costume. Questa idea-guida è il *diritto alla felicità* ovvero è la felicità interpretata come diritto, come qualcosa che spetta ad ogni uomo. È appuntando su di essa il nostro sguardo che potremo redigere qualche nota sullo scacco di molti modelli della cultura «laicista» moderna.

Ancora Jacques Ellul è l'autore che ci descrive questo «diritto alla felicità» apparso per la prima volta alla fine del XVIII secolo. Con esso non ci troviamo più di fronte ad una nozione di

felicità come stato più o meno fugace, come conquista a volte dura e ascetica. La felicità è «un diritto, il che vuol dire che ognuno ne ha diritto, che è un'ingiustizia non essere felici... Il che vuol dire ancora che non potendosi rendere giustizia da sé, l'uomo attenderà dalla società, e in ultima analisi dallo Stato, la realizzazione di questo suo diritto: ormai è naturale che la società fornisca tutto quanto è necessario perché questo diritto sia soddisfatto»⁴.

Come si vede è questa nozione passiva di un diritto alla felicità (che non vuol altro dire se non che spetta agli altri rendermi felice) a mutare in generale il senso dei vari diritti al lavoro, all'istruzione ecc. di cui si è parlato dianzi. Ed è in quest'ultima prospettiva che si può comprendere l'emergere di quel tipo di diritto assoluto dell'universo sadiano. Se, infatti, diritto alla felicità vuol dire che sarebbe un'ingiustizia, se gli altri non mi trattassero come il centro della loro vita, e se per essere felice ogni mio bisogno, proprio in quanto bisogno, deve essere soddisfatto (chi può enumerare i bisogni del cuore?), perché escludere i diritti assoluti, i diritti a che gli altri mi diano o mi facciano ciò che per nessuna ragione di simmetria io sono tenuto a fare? In questa prospettiva, come si vede, ci manca poco a trasformare il fontale narcisismo dell'io, di un io che ha solo diritti e non obblighi, in un io che si fa Dio con tanto di *ius vitae atque necis* rispetto ad ogni altro. Il mio diritto alla felicità così inteso può benissimo conciliarsi con l'infelicità altrui⁵.

Se passiamo ora dalla delineazione delle conseguenze radicali assunte nella versione estremistica alla applicazione che lo stesso diritto passivo alla felicità assume nella versione moderata, non possiamo fare a meno di individuarne nel nostro tessuto sociale alcune conseguenze inevitabili⁶. Prendiamo questo diritto alla fe-

⁴ *Ivi*, p. 62.

⁵ Si confronti a questo proposito il famoso testo della *Philosophie dans le Boudoir*, in L. LOMBARDI VALLAURI, *Abortismo libertario e sadismo*, Milano 1976, pp. 50-51, dove si enuncia il diritto a fare quello che si vuole del concepito nel grembo come se fosse né più né meno che un pezzo di unghia.

⁶ Non merita di particolari dimostrazioni l'esistenza di un moderno «diritto

licità in senso passivo e vediamo all'opera, per esempio, nel determinare un'idea molto diffusa del rapporto matrimoniale. Se gli altri mi devono rendere felice, perché non cambiare la compagna della vita se questa ai miei occhi diventa meno attraente? Se ho il diritto ad essere felice, e gli altri sono tenuti a farlo, come non spiegare, a partire da questo diritto a ricevere, i matrimoni di cartavelina, le unioni *ad tempus*, l'allacciarsi e il disfarsi delle relazioni unicamente dettato dal principio del piacere?

Prendiamo, ancora, lo stesso diritto alla felicità e situamolo questa volta in un altro ambito del sociale, nella famiglia per esempio. Dal punto di vista dei genitori: se io ho diritto a che gli altri mi rendano gradita la vita, che senso può avere l'obbligo e la responsabilità (l'essere *sponsus rebus* legato alla realtà) nei confronti dei figli? Perché fare rinunce per un piccolo nato che dipende tutto da me e che certamente non è in grado di darmi gratificazioni corrispondenti alle mie attese? E dal punto di vista dei figli: perché non scegliere la strada della tutela giuridica dello Stato nei confronti di genitori che non mi danno quel che dovrebbero, che magari mi negano l'uscita alla sera di casa con chi mi pare, che magari negano a me minorenni il diritto di risolvere con un aborto un « incidente » affettivo⁷? Se io ho diritto alla felicità, ed è un'ingiustizia se gli altri non me la procurano, perché non reagire con quella nuova forma di razzismo di cui sono affette le « società senza padre », il razzismo verso i vecchi, la ghettizzazione dell'anziano, la segregazione cronologica di gran lunga più efficace e inesorabile di quella verso il *coloured man*?

E, infine, per fare un ultimo esempio, questa stessa concezione della felicità come diritto che ci spetta, non compie devastazioni minori nell'amore. Amare significa normalmente sacrificarsi per primo; la legge dell'amore è che in quel rapporto sia più felice chi

alla felicità ». L'espressione è corrente sia in questa forma che in quelle analoghe di « diritto alla qualità della vita », « diritto all'autorealizzazione », ecc.

⁷ Sui fenomeni di dispotismo tutelare, ovvero di intervento statale a tutela dei « diritti di libertà » dei minorenni contro i genitori nelle società industriali e in particolare in quella americana ha cominciato a scrivere qualcosa N. GLAZER, *Judicializing the private realm: or the lawyer and the child*, in AA.VV., *Le public et le privé*, Roma 1979, pp. 143-159.

dà di più, il contrario di un rapporto di scambio; ma se io ho diritto alla felicità, al piacere, perché dovrei compiere sforzi quando invece sono gli altri a dovermi fornire il massimo delle prestazioni. Io, infatti, ne ho diritto e sarebbe un'ingiustizia se non lo facessero!

Come si vede il principio, in origine chiaramente illuminista, di un diritto alla felicità se non comporta oggi esiti immediatamente sadici, trascina tuttavia con sé, nella società contemporanea, delle conseguenze gravissime sul piano della solidarietà sociale, del rispetto della simmetria, della reciprocità degli obblighi. Divorzio, contraccezione, aborto non entrerebbero nella legislazione di tante nazioni, se all'origine della spinta che li immette nel paese legale non vi fosse quella nozione passivistica della felicità; la felicità come giusta pretesa dagli altri, la felicità come meta abituale che gli altri mi devono garantire.

La verità, invece, è che la felicità non può essere intesa in questo modo, né mai sino all'illuminismo fu intesa così e riscoprire il senso autentico di ciò che poteva significare il « diritto alla felicità » per l'uomo del mondo antico può essere molto istruttivo per noi. Con quella nozione infatti si può ancor oggi far fronte alla crisi desolidaristica indotta dall'edonismo del diritto alle prestazioni.

Il caso di quel sommo definitore di concetti che fu Aristotele può essere preso per indicativo. Nell'*Etica a Nicomaco* lo Stagirita comincia a tracciare una profonda differenza tra il concetto di fortuna (*tyche*) e quello di felicità (*eudaimonia*) di contro ai molti che affermano che i due termini sono la stessa cosa⁸. Nonostante l'uso (anche moderno) di considerare felice colui che ha beni, ricchezze, salute, bellezza, costui, osserva Aristotele, potrà essere detto solo fortunato ma non felice. E fortunato e non felice sarà colui che avrà avuto un accrescimento del suo essere per opera

⁸ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.* I 8, 1099 b 7-8; v. anche *Eth. Eud.* I 1, 1214 a 25 ss. Uno splendido commento sui rapporti tra felicità e fortuna in Aristotele si trova in N. HINSKE, *Zwischen fortuna und felicitas. Glücksvorstellungen im Wandel der Zeiten*, « Philosophisches Jahrbuch », 1978, pp. 317-330. Verso questo commento siamo debitori.

del caso, giacché non è possibile che « la cosa più grande e più bella » al posto di essere opera dello sforzo umano sia abbandonata alla *tyche*⁹. Né, ancora, potrà essere detto felice un animale o un bambino, ma solo potranno esser detti fortunati giacché in loro lo stato gratificante non è in nessun modo il risultato di una conquista.

La felicità, cioè, è un evento eminentemente umano, dell'uomo al vertice della sua pienezza, dell'uomo che *esercita la virtù* e che esercitandola porta all'atto tutte le sue potenze. La rivelazione stagirita, allora, sull'essenza della felicità sarà questa: nessuna felicità senza virtù, nessuna felicità senza quell'unica attività che è in grado di rendere l'uomo pienamente umano. È naturale, pertanto, che non si possa dire « felice né un buc né un cavallo né un altro animale: nessuno di loro, infatti, è in grado di aver parte ad un'attività simile. E per questa ragione neppure un bambino è felice, giacché non può ancora compiere nessuna di queste azioni a causa dell'età; e i bambini che chiamiamo felici sono tali solo nella speranza. La felicità, infatti, richiede virtù perfetta e vita compiuta... »¹⁰.

La felicità poi è il risultato di un'attività, la virtù, che ha un'efficacia stabilizzante superiore ad ogni altra ed è per questo che, contrariamente al detto di Solone, non dovremo aspettare la fine della vita di ognuno per sapere se è stato felice. Le vicende della sorte non sono, come egli vorrebbe, le fondamenta della beatitudine; in caso contrario, mutando quelle, muteranno rispettivamente la felicità o l'infelicità dell'uomo e questi perciò stesso sarà variabile come un camaleonte¹¹. Non dall'esterno, dall'aver, dagli altri, dalle circostanze, anche se non sono ininfluenti, si potrà dunque ricavare la nozione di felicità, ma a partire dal soggetto, dal suo essere, dalla sua attività; è lui che si rende felice e questo molto più di quanto sulla sua felicità possano incidere gli altri o il caso; « infatti non è in loro che stanno il bene e il

⁹ ARISTOT., *Eth. Nic.* I 9, 1099 b 24 ss.; v. anche *Eth. Eud.* I 3, 1215 a 12 ss.

¹⁰ *Ivi* I 10, 1099 b 32 ss.

¹¹ *Ivi* I 11, 1100 b 4 ss.

male, ...mentre essenziali per la felicità sono le attività conformi a virtù e decisive per l'infelicità sono le attività contrarie alla virtù »¹².

Come si vede in questa prospettiva la risposta che Aristotele dà al problema tutto moderno del « diritto alla felicità » è una sola: diritto alla felicità può solo significare diritto che io esigo da me stesso, diritto la cui soddisfazione dipende tutta da me e che da me solo può cominciare. Vuoi la felicità? si domanda sostanzialmente lo Stagirita. E risponde: chiedila a te stesso, pratica la virtù! La nozione attiva del diritto come diritto a fare, diritto a darsi, nozione oscurata dall'accezione passivistica nata con l'illuminismo, torna a farsi luce e con essa si fa strada un primo grande apporto al superamento della crisi della cultura radicalborghese. Se la felicità dipende da te, se sei tu colui al quale devi porre l'istanza, questo vuol dire che si deve esercitare l'arte della diffidenza verso qualunque concetto di felicità sociale, verso qualunque tipo di felicità che venga aspettata come l'effetto di un'organizzazione politica. Non può essere ciò che è fuori di me a realizzare in me quello che comincia solo con me. *L'eudaimonia* non emerge come il risultato di una tecnica sociale, sia che questa si annunci al suono della marsigliese o dell'internazionale, sia che invece si mostri come l'effetto di una società « affluente » in cui a tutti e a ciascuno saranno dati gli otto locali con doppi servizi.

Ma lo Stagirita non avanza solo questa obiezione al concetto di felicità della società illuministico-moderna. Ne sottintende un'altra che è interessante ricavare: se la felicità è intrinsecamente legata all'esercizio della virtù, allora non si può pretendere che l'acquisto della felicità non passi attraverso lo sforzo, la lotta e in ultima analisi la sofferenza. Una sofferenza, si intende, non cercata ma neppure evitata in linea di principio, perché è chiarissimo che chi si esclude dalla possibilità di provare la sofferenza, lo sforzo, chi innalza la soglia della percettibilità del dolore per ciò stesso innalza pure la soglia della percettibilità della gioia. Questo aspetto, che è chiarissimo nelle *beatitudini* evangeliche o in

¹² *Ivi* I 11, 1100 b 9 ss.

altre esclamazioni di Gesù («chi vuol conservare la sua vita la perderà, ma chi la perde la conserverà»), non è sconosciuto alla pura intelligenza naturale¹³ e Aristotele fa bene a dire che «come nelle Olimpiadi non sono i più belli e i più forti ad essere incoronati ma quelli che partecipano alle gare (infatti i vincitori sono tra questi), così nella vita è giusto che conseguano ciò che è bello e buono [la felicità] coloro che agiscono»¹⁴, coloro che lottano. La grande tragica condizione del nostro tempo, alla quale Aristotele può dire una parola indicativa, è che gli uomini sono infelici perché si rifiutano di accettare il principio che la nostra capacità alla felicità è proporzionale alla nostra capacità di lottare e di soffrire.

Vi è, infine, ancora un'ultima eco da percepire nella delimitazione aristotelica della felicità, un'eco che è ancor più ricca di insegnamenti impliciti per l'uomo moderno di quelli dianzi indicati, tanto del carattere personale, quanto della natura dialettica di una felicità che impegna l'io ad accettare *anche* la sofferenza. Lo spunto è coglibile in un inciso che *en passant* Aristotele pone alla fine di quella che egli considera la sua trattazione dell'argomento. È vero, sarà possibile definire felici quegli uomini che saranno provvisti ad un tempo di un certo numero di beni esteriori (anche se questi non saranno mai decisivi) e dediti all'esercizio della virtù; tuttavia, aggiunge lo Stagirita, li chiameremo felici, ma «felici, s'intende, come possono esserlo gli uomini»¹⁵. Si tratterà allora di una felicità *secundum quid*, non *simpliciter*, di una felicità che, per quanto conforme all'esercizio della virtù, non sarà mai in se stessa perfetta.

Il senso, in ultima analisi malinconico, di questa frase, un senso che già Tommaso d'Aquino aveva rilevato¹⁶, ci apre un'ul-

¹³ Chi ha visto benissimo questo sul piano della pura natura è stato K. LORENZ, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, trad. it. Milano 1974, pp. 51-65.

¹⁴ ARISTOT., *Eth. Nic.* I 8, 1099 a 3 ss.

¹⁵ *Ivi* I 11, 1101 a 20-21.

¹⁶ Cfr. S. THOMAE AQUIN. *Summa contra gentiles*, Lib. III, c. 48: «Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate. Unde in I *Ethicorum* ubi inquit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus

tima e definitiva prospettiva sul «diritto alla felicità» dello Stagirita. Se è vero, come è vero, che solo io sono in grado di produrmi la felicità, ciò non pertanto per quanto io mi sforzi a raggiungerla chiedendola a me stesso, non sono in grado di darmela totalmente. La felicità totale non sono in grado di procurarmela e quella che mi do, non è del tutto perfetta; vi è cioè un aspetto della felicità che non è in mio potere, perché quella che mi do è semplicemente una felicità «umana». Altrove Aristotele aveva adombrato la possibilità che la felicità, non che frutto della virtù, fosse un dono degli dèi agli uomini, qualcosa cioè che per definizione potesse soltanto venire atteso e non prodotto dal solo sforzo umano¹⁷. Ma il punto fermo fondamentale, un poco più avanti delineato, dell'accessibilità di principio di questo bene ai molti, purché i molti non siano inabili alla virtù, aveva orientato lo Stagirita nella direzione della completa producibilità, da parte dell'uomo, di quel bene sommo e divino. L'inciso, pertanto, rappresenta una respiscenza o, comunque, una rettificazione di tiro, a conti fatti necessaria. In esso, se ha ben visto Tommaso d'Aquino, emerge la condizione angusta e triste dei grandi ingegni dell'antichità non-cristiana, per i quali, una volta posto il conseguimento della felicità in questa vita, si poneva con uguale chiarezza la coscienza che quella felicità non potesse essere completa, ma solo precaria e perciò appunto umana¹⁸. Non poteva infatti sfuggire al cristiano Tommaso il carattere decettivo di ogni felicità umana, e delusivo non perché irraggiungibile, bensì perché raggiunta. La delusione non del successo mancato, bensì del successo conseguito¹⁹. La delusione di cui ci parla Goethe facendoci accorti della

talis perfectio in hac vita adest, esse beatos *ut homines*, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano».

¹⁷ Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.* I 10, 1099 b 11 ss.

¹⁸ S. THOMAE AQUIN. *Summa contra gentiles* cit.: «In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hic inde eorum praecleara ingenia». Nel contesto si parla, oltre che di Aristotele, di Alessandro di Afrodisia e di Averroè.

¹⁹ Sul carattere non definitivo di ogni felicità umana (perfino di quella offerta dalla fede) in Tommaso d'Aquino ha richiamato l'attenzione ancora l'eccellente N. HINSKE, *Glück und Enttäuschung*, in AA.VV., *Anatomie des Glücks*, hrsg. von H. KUNDLER, s.l. 1971, pp. 216-229.

banalità dei nostri desideri: «Guardati da ciò che desideri nella prima parte della tua vita, perché l'otterrai nella seconda». Guardati dalle tue speranze, *non* perché non le realizzerai, *ma proprio perché* le realizzerai e sarai misurato dai tuoi desideri.

L'esperienza di quel termostato interiore che ci spinge a desiderare una felicità particolare e che poi scatta, smettendo di agire, tutte le volte che abbiamo conseguito il nostro scopo, questa esperienza ben lungi dallo spingerci alla tristezza per l'insaziabilità dell'uomo, va tuttavia vista, secondo l'Aquinate, ottimisticamente, come l'indizio che è un'altra la felicità che è conforme al livello spirituale degli esseri umani. E dalle strettoie umanistiche (antiche o moderne) di una concezione in cui la felicità o si consegue qui o non si consegue affatto, ci si potrà liberare, così suggerisce ancora il santo, solo se si è capito che *ultima hominis felicitas non est in hac vita*, che la felicità ultima dell'uomo non appartiene a questa vita.