

ALESSANDRO FERRARA

WELL-BEING TRA AUTOREALIZZAZIONE E GRATIFICAZIONE

Lo scopo di queste riflessioni su «well-being» è duplice. Da un lato, mi propongo di illustrare il contrasto fra due visioni opposte di questo concetto, una aggregativa ed una a carattere più olistico, che si sono confrontate lungo tutta la conversazione filosofica occidentale. Dall'altro lato, mi propongo anche di mostrare le difficoltà inerenti alla concezione aggregativa e dunque corroborare la cogenza della seconda concezione, quella olistica.

1. Due concezioni del *well-being*

Se il well-being lo intendiamo in senso non riduzionistico, come la vita umana «vissuta al meglio» o «vissuta al pieno delle sue potenzialità», troviamo che ha radici profonde nella conversazione filosofica occidentale come concetto situato non esclusivamente nella sfera individuale ma che interseca trasversalmente tanto la vita in senso individuale, del singolo, quanto la vita nel senso collettivo. Dal mondo antico la testimonianza più autorevole ci viene da Aristotele, quando nel Libro III de *La Politica* ci dice che lo scopo ultimo di quella forma di «koinonia» o associazione umana che è l'associazione entro cui rientrano tutte le altre forme associative, ovvero la *polis* – ovvero il motivo per cui scegliamo di vivere non in aggregazioni di famiglie o di clan, ma in uno «Stato», inteso come polis – non è «per evitare eventuali aggressioni e in vista di scambi: tutto questo necessariamente c'è, se dev'esserci uno stato, però non basta perché ci sia uno stato: lo stato è comunanza di famiglie e di stirpi nel *viver bene*: il suo oggetto è una *esistenza pienamente realizzata e indipendente*» (Aristot., *Pol.*, 1280b31-35).

Il punto concettuale su cui mi interessa soffermarmi è la natura imprescindibilmente olistica del concetto di *well-being*, il cui riflesso metodologico consiste nella natura «fronetica» o, utilizzando il lessico kantiano, «puramente riflettente» (*bloß reflektierend*) del giudizio intorno al suo ottenimento e al suo sussistere. In altre parole, il giudizio se godiamo di *well-being* o no non può procedere dalla sommatoria di giudizi positivi su parziali elementi

di «gratificazione» né dalla comparazione con un *benchmark* o standard esterno di *well-being*. E questo vale tanto per un soggetto individuale quanto per uno plurimo, collettivo. In questo senso, quanto Kant afferma intorno al giudizio di gusto intorno al risultare esteticamente riuscita da parte di un'opera d'arte, ovvero intorno al suo essere «bella» nella terminologia da lui adottata, vale anche per l'ottenimento del *well-being*. Si tratta di un giudizio singolare, non a priori, eppure dotato di una comunicabilità universale e in base a ciò dotato di normatività: come tutti *dovrebbero* convenire riguardo al bello, così riguardo al *well-being*. Mentre io sono arbitro ultimo del piacevole, ovvero del gratificarmi da parte di qualcosa, e le mie affermazioni in merito non possono neppure aspirare a generare un «dover essere», nel caso del bello (per rimanere entro la terminologia kantiana) o dell'«estheticamente riuscito», le mie affermazioni generano l'aspettativa che tutti concorrano. La mia tesi è che la nozione filosofica di *well-being* si comporta allo stesso modo.

Sul versante sostantivo o «di contenuto», il concetto di *well-being* ha subito un processo di riposizionamento, nel XVIII secolo, che l'ha riconfigurato entro le coordinate della realizzazione di un'identità individuale o collettiva. Qui la figura chiave è Rousseau, più di Kant. Alla sua idea implicita di autenticità, dobbiamo un rovesciamento delle tavole, dal quale ancora siamo influenzati. Laddove per millenni il senso di quell'*esistenza pienamente realizzata* con cui Aristotele specificava il «viver bene» o *eudaimonia* è consistito nel condurre la propria vita in contatto con entità e potenze esterne al soggetto – le “divinità della prosperità e della rovina” del mondo omerico pre-assiale o, dopo la frattura assiale, la trascendenza incommensurabile di un Dio della salvezza o la perfezione delle Idee platoniche –, a Rousseau dobbiamo una nuova declinazione dell'agostiniano *noli foras ire*. La esistenza pienamente realizzata è un'esistenza vissuta nel segno di qualcosa, una cifra, che si trova non fuori, ma *dentro di me* come soggetto umano: è una vita vissuta realizzando ciò che vi è di unico in me. L'esistenza pienamente realizzata è una vita vissuta in contatto con quanto vi è di più profondo e unico in me stesso.

Il collegamento fra ontogenesi e filogenesi, fra il platonico «testo scritto con caratteri piccoli», ovvero la vita sulla scala dell'individuo e «il testo scritto con caratteri grandi», ovvero la dimensione sovra-individuale della polis, riaffiora qua immediatamente quando, quasi contemporaneamente, l'idea rousseauiana

viene declinata in senso collettivo da Herder, come *Volksgeist*, ovvero come l'idea che avendo ogni popolo una sua propria misura, l'esistenza politica pienamente realizzata è quella di un popolo che viva in armonia con il proprio *Volksgeist*, o *esprit general d'une nation* (Montesquieu). In realtà, anche in Rousseau si trova già un'idea del genere, nella sezione del *Contratto sociale* dedicata al ruolo del legislatore. Scrive Rousseau: «come, prima di iniziare una grande costruzione, l'architetto osserva e sonda il terreno, per vedere se ne può sostenere il peso, così il saggio legislatore *non inizia con il redigere leggi buone in se stesse*, ma esamina prima se il popolo cui intende destinarle è idoneo a sopportarle» (Rousseau 1762, 117). Dunque il legislatore non si occupa di indicare in cosa consista un'esistenza politica pienamente realizzata *in generale*, indipendentemente dal popolo che deve adottare questo modello, ma indica quei principi di convivenza che il suo popolo può adottare "identificandovisi senza riserve", per usare il termine di Frankfurt. Il legislatore nell'ambito pubblico indica al sovrano, noi popolo, scelte che rispondono a un dover essere singolare.

Il costituzionalismo liberal-democratico contemporaneo è erede di questa idea e la de-sostanzializza, la sgancia dal dubbio assunto di un nucleo 'etno-culturale', il *Volksgeist* o spirito generale di una nazione, per stilizzarla come un insieme di principi costituzionali 'giusti' che, ove realizzati, marcano il carattere 'pienamente realizzato' dell'esistenza di un popolo. Sono principi politici, non etnico-culturali, però sono ancora unici: distinguono una repubblica fondata sul lavoro, che ripudia la guerra, che assume il compito di rimuovere gli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo della persona umana, da altre repubbliche, che magari onorano la stessa lista di diritti fondamentali, ma colorano la vita politica in comune con altre tonalità.

Torniamo però al tema filosofico più generale. Quale concezione del *well-being* si profila come antagonista a quella sopra delineata? Si tratta dell'idea anti-olistica, atomistica, secondo cui il *well-being* è raggiunto quando i desideri e le preferenze del soggetto, singolarmente prese, sono gratificate: il grado di *well-being* raggiunto da un soggetto individuale o collettivo è direttamente proporzionale alla quantità dei suoi desideri o preferenze che incontrano gratificazione. Un esempio dal pensiero moderno è il principio utilitaristico di Bentham, la cui funzione – proprio come quella del «vivere in consonanza con la propria unicità» – è orientare l'azione morale: la maggior felicità per il massimo numero di

persone. Qui 'felicità' è inteso come somma dei desideri soddisfatti, come somma delle istanze in cui si prova piacere più che dolore. Un altro campione della concezione atomistica è Hobbes: la natura conflittuale dello stato di natura e la conseguente necessità di un sovrano derivano dal fatto che l'esistenza umana è vista in chiave profondamente atomistica, e questo inevitabilmente porta alla ricerca del potere come rimedio all'insicurezza.

Contrariamente a quanto ritengono i 'filosofi morali', cioè gli aristotelici, sostiene Hobbes, non c'è un *summum bonum*, un'esistenza pienamente realizzata, raggiunta la quale ci si possa riposare soddisfatti, ma al contrario «la felicità è un continuo flusso di desiderio, da un oggetto a un altro, e la conquista di uno non è che la via per conquistarne un altro» (Hobbes 1651, 84). Ciò in quanto «l'oggetto del desiderio umano non è di gioire una sola volta, e per un istante, ma di assicurarsi per sempre il conseguimento del futuro desiderio» (Hobbes 1651, 84). Di qui la passione fra le passioni che caratterizza l'essere umano, la passione per il potere: nelle parole di Hobbes, «un perpetuo ed inquieto desiderio di potere, che cessa solo con la morte», motivato dal voler aumentare la gratificazione delle proprie preferenze e desideri, e dalla necessità di possedere più potere per meglio difendere il livello di godimento attuale.

Kierkegaard in *Aut aut* formula una delle versioni più radicali di questa distinzione fra la versione olistica ed atomistica del *well-being* che sia dato trovare nella storia del pensiero etico occidentale. Secondo Kierkegaard:

La più ricca personalità non è nulla prima di aver scelto sé stessa, e, d'altra parte, anche quella che potremmo chiamare la più misera personalità, è tutto quando ha scelto se stessa. La grandezza, infatti, non consiste nell'essere questo o quello, ma nell'essere sé stesso, e questo ciascuno lo può se lo vuole (Kierkegaard 1843, 53).

Nella teoria psicoanalitica queste due concezioni si sono confrontate aspramente, dentro un unico paradigma. Per Freud il malessere psichico origina da una frustrazione pulsionale, per la scuola delle relazioni oggettuali da una mancanza di senso che il soggetto avverte pur in assenza di gravi frustrazioni o anche nel mezzo della gratificazione più socialmente invidiabile.

Nessuno meglio di Kohut ha messo più efficacemente a confronto questi due modi di pensare il *well-being* psichico:

Persino la morte e il martirio del subire possono essere tollerati con un barlume di soddisfazione. E al contrario, la propria sopravvivenza e l'essere un vincente possono essere pagati con l'abbandono del nucleo centrale del sé e condurre, a dispetto dell'apparente trionfo, a un senso di vuotezza e disperazione (Kohut 1977, 117).

E al contrario, voler spiegare il senso di benessere o malessere psichico con le categorie del modello pulsionale freudiano – gratificazione e frustrazione, difese vs. pulsioni, ego vs. id; evoluzione delle pulsioni vs. regressione pulsionale; *ego development* vs. *ego regression* – è come voler spiegare «la bellezza o bruttezza di un dipinto esaminando i tipi e la distribuzione dei pigmenti usati dal pittore» (Kohut 1977, 70-71).

Non è difficile tradurre queste intuizioni sul piano del testo scritto in grande, ovvero la vita della comunità politica. Una comunità politica può avere la gratificazione di un PIL in crescita, di indicatori economici positivi, eppure perdere sé stessa, ovvero il contatto con quel nucleo valoriale racchiuso nei suoi principi costituzionali, ovvero al contrario, soffrire le perdite e sofferenze della Gran Bretagna sola, senza ancora l'appoggio gli Stati Uniti, sotto l'attacco delle V2 naziste e mantenersi coesa, coerente e con un *sense of purpose*.

La vicenda dell'UE offre un'ottima illustrazione. Se c'è una cosa che è rimasta sottoarticolata è la *finalité* dell'UE. Perché dovremmo stare insieme, in quanto paesi così diversi? Fino agli anni '70 è valso il fine di assicurare la pace sul suolo europeo. Quando questo ideale è sembrato raggiunto e consolidato, la narrazione che ne ha preso il posto è stata quella della 'prosperità', ottenibile con il mercato comune e uno spazio economico di libera circolazione delle merci, dei capitali e delle persone – una *finalité* di tipo atomistico: più desideri e preferenze soddisfatti dentro una Unione *ever closer* che non rimanendo separati. Ma la crisi economica del 2008 ha suscitato il dubbio che forse da soli si può fare di meglio, e certamente l'Europa come unione politica è esangue perché nessuno sa articolare con forza e credibilità sufficiente quali siano i valori politici che la distinguono, quando ovviamente questi valori comuni sono ben presenti nelle carte e nei trattati. L'UE è il caso di un soggetto politico in sofferenza per mancanza di un senso del proprio *ubi consistam*, anche a fronte di un livello di gratifi-

cazione economica e socio-culturale delle proprie popolazioni che sul piano globale le situa certamente nel novero dei privilegiati.

2. *Well-being* e libertà: affinità elettive

Il punto che dall'ottica della filosofia politica può risultare di un qualche interesse è che queste due concezioni del *well-being* per un soggetto individuale o collettivo, ma soprattutto nel caso dell'individuo, tendono ad associarsi alle due classiche concezioni della libertà che Isaiah Berlin ha chiamato libertà negativa e positiva (Berlin 1958). Si tratta di un'affinità elettiva più che di un nesso causale in senso stretto – un'affinità collegata al fatto che la frammentazione episodica del *well-being* atomistico (come successione di desideri soddisfatti o iterazione della soddisfazione del medesimo desiderio) sembra porre il soggetto nella condizione di soffrire di più per ogni eventuale vincolo alla realizzazione di una volontà che è puntuale, singolarizzata. La concezione più pronunciata atomistica del *well-being* individuale, riscontrabile in Hobbes – ovvero la felicità come flusso ininterrotto di gratificazioni: consegua un oggetto del mio desiderio dopo l'altro – si associa alla più estrema e radicale fra le nozioni di libertà negativa, una nozione che giunge a naturalizzare la libertà. Sentiamone la definizione da Hobbes stesso:

Libertà significa propriamente l'assenza di opposizione – per opposizione intendo gli impedimenti esterni al moto – e può essere applicata non meno agli esseri irrazionali e inanimati che ai razionali, poiché qualunque cosa è legata e circuita in modo, che non può muoversi, se non in un certo spazio limitato dall'opposizione di qualche corpo esterno, noi diciamo che quella non ha la libertà di andare oltre. E così di tutte le creature viventi, quando sono imprigionate o ristrette con muri o catene, e così dell'acqua, quando è trattenuta in argini o in vasi, la quale altrimenti si spanderebbe in più largo spazio, noi usiamo di dire che non sono in libertà di muoversi in quel modo come, senza quegli impedimenti esterni, farebbero (Hobbes 1651, 185)

Applicato all'essere umano, questo concetto di libertà implica che «la libertà dell'uomo [...] consiste in ciò, che egli non trova ostacolo nel fare quello che egli ha volontà o desiderio di fare» (Hobbes 1651, 186). La libertà inizia, cioè, dove la legge tace.

Entro lo spazio di una concezione atomista del soggetto esiste però abbastanza spazio concettuale per una versione meno estrema di una libertà pur sempre negativa. Locke liquida polemi-

camente la nozione hobbesiana della libertà apponendogli un semplice aggettivo. Scrive Locke: «la libertà *naturale* dell'uomo consiste nell'essere libero da ogni superiore potere sulla terra» (Locke 1690, 91). Ma in società, ovvero nello stato civile, il metro con cui valutare se siamo più o meno liberi non può essere quello di quanto ci approssimiamo all'idea di poter fare ciò che ci pare senza essere vincolati da alcuna legge: piuttosto

la libertà degli uomini sotto un governo consiste nell'aver una stabile norma in conformità alla quale vivere, comune a tutti i membri di quella società e fatta dal potere legislativo ivi istituito; è la libertà di seguire la mia volontà in tutti i casi in cui la norma non dà prescrizioni, senza essere mai soggetta all'incostante, incerta, imponderabile, arbitraria volontà di un altro uomo (Locke 1690, 91).

Qui è già presente una dimensione potenzialmente più olistica. Io posso adattarmi talmente a un padrone che mi domina, posso interiorizzare talmente i suoi desideri, vizi, preferenze, gusti idiosincratici da prevenirli, anticiparli senza mai contraddirli, in modo che mai mi debba essere imposto dall'esterno un comportamento – dunque tecnicamente non subisco un impedimento o interferenza rispetto a quello che spontaneamente faccio, ma tuttavia c'è qui in Locke lo spazio concettuale per affermare che in queste condizioni non sono per nulla libero, pur senza soffrire di catene o costrizioni attive.

All'altro estremo del *continuum* troviamo la inadattabilità dell'idea di *well-being* come realizzazione di sé al modello hobbesiano della libertà negativa estrema. Ma più che contrapporre i due modelli, mi interessa riprendere un grande contropiede filosofico, lanciato da Charles Taylor nel famoso saggio *What's Wrong with Negative Liberty* (1979), teso a mostrare l'insostenibilità della visione aggregativa del *well-being* e della libertà nel senso hobbesiano. Possiamo svolgere l'argomentazione sia sul piano individuale che su quello della libertà come attributo di una collettività.

Sul piano individuale, l'implausibilità della concezione 'quantitativa' della libertà – meno impedimenti, tanto più libero – deriva: a) dal considerare esclusivamente gli impedimenti esterni e b) dal non aver modo di tener conto della dimensione *qualitativa* dell'importanza degli impedimenti.

Un esempio del primo caso è chi antepone, pur in assenza di impedimenti, beni triviali a beni più significativi. Supponiamo

che Giulio avesse trovato l'amore della sua vita: pur lontani avevano passato anni di sogno insieme, costruendo un mondo in comune con le loro menti, e vedendosi quando riuscivano a viaggiare l'uno per la città dell'altra. Ora finalmente avevano trovato il modo di ottenere un lavoro nella stessa città, il che gli avrebbe consentito anche di vivere insieme. Finì tutto. Giulio mancò un appuntamento per colpa sua e nella discussione che ne seguì non riuscì mai a chiedere scusa. L'incrinatura si approfondì, nacquero nuovi malintesi, ma Giulio mai riuscì ad ammettere di avere una qualsiasi responsabilità. Alla fine perse l'amore della sua vita per non voler ammettere il torto. In che senso ha esercitato la sua libertà?

Altro esempio. L'amministrazione comunale con 10 ordinanze installa 10 semafori nuovi e aggiuntivi fra la mia casa e il mio luogo di lavoro. Non c'è dubbio che nel tratto di strada dove prima ero libero di regolarmi a mia discrezione agli incroci, rischiando col tirar dritto oppure fermandomi a vedere che nessuno sopraggiungesse, ora non lo sono più, devo obbedire al rosso quando mi capita. È una restrizione della mia libertà? Diciamo che in nessun senso *politico* del termine libertà lo penseremmo, anche se indubbiamente stando a una concezione hobbesiana ho 10 impedimenti in più che prima non avevo. Immaginiamo ora che con una sola legge mi si vieti di esercitare la mia religione – oppure anche mi si imponga che posso entrare nel mio luogo di culto solo una volta al mese, oppure al contrario mi si obblighi a iniziare la mia lezione pronunciando una preghiera. In quale dei due casi ho perso più libertà? Il modello quantitativo hobbesiano ci fa pendere, implausibilmente, verso il lato dei semafori.

Le stesse conseguenze contro-intuitive valgono per la soggettività aggregata. A PyongYang in Corea del Nord supponiamo sia abolita la libertà di professare una qualsiasi fede religiosa, stante l'ateismo di stato del regime. È una restrizione della libertà. Tuttavia, supponiamo che a PyongYang ci siano un decimo dei semafori che esistono a Roma e quindi la mia libertà di circolare sia meno impedita. Inoltre a messa si va la domenica, al lavoro tutti i giorni feriali, quindi l'impedimento alla mia volontà causato dalla presenza di dieci volte più semafori a Roma è molto più frequente dell'impossibilità di frequentare la messa la domenica. Si vive perciò più liberamente in Corea del Nord che in Italia?¹

¹ Entrambi gli esempi sono adattamenti ispirati a Taylor 1979, 217-219.

Il punto di Taylor, per riassumere, è che la visione hobbesiana della libertà mi rende cieco agli ostacoli interni alla libertà e non possiede un indice qualitativo di valutazione della *gravità* della violazione della libertà. Per ottenere questa prestazione da una concezione della libertà è necessario passare a una visione olistica del *well-being*.

In questo caso la violazione della libertà è tanto più grande quanto più essa riguarda il nucleo centrale dell'identità del soggetto, ciò in virtù di cui il soggetto si pensa come quel soggetto, ovvero quanto più la privazione di libertà impedisce al soggetto di realizzare se stesso. La nozione di libertà che si associa a questo tipo di concezione del *well-being* è dunque più una versione della libertà positiva – pensiamo all'Art. 3 della Costituzione italiana, con la sua menzione del «pieno sviluppo della persona umana» e del rimuovere gli ostacoli che si frappongono al suo conseguimento.

3. Dimensioni del *well-being*

Se allora il *well-being* non può essere inteso come mera sommatoria delle gratificazioni di desideri puntuali, magari corretta dalla postulazione di una soglia minima quantitativa – per esempio, conseguimento *well-being*, in quanto soggetto o individuale o collettivo, quando più di $2/3$ o più di $3/4$ dei miei desideri consapevolmente articolati ottengono soddisfazione – ciò che ci serve è una concettualizzazione del *well-being* di tipo olistico, e soprattutto basata sul giudizio riflettente.

Sottesa alla concettualizzazione del *well-being* è infatti una doppia questione di tipo metodologico: 1) se il conseguimento del *well-being* si possa accertare solo in prima persona (quindi se il soggetto sia l'arbitro finale del proprio aver conseguito *well-being* o meno) o anche in terza persona (se un osservatore possa giudicare del *well-being* di un soggetto); 2) se il giudizio in merito al conseguimento di *well-being* inteso olisticamente sia un giudizio, per usare la terminologia kantiana, determinante o riflettente.

L'irriducibilità del *well-being* a una sommatoria di ingredienti parziali, sia pure completata da una soglia minima, non consente di pensarlo come un giudizio determinante. Ma anche come giudizio riflettente, potrà essere reso sia in prima sia in terza persona, da partecipante o da osservatore.

Chiudo con una riflessione su una caratteristica speciale di questo giudizio, intorno al conseguimento di *well-being* da parte di

un soggetto individuale o collettivo. Non si tratta di un giudizio riflettente puro, in cui – prendendo Kant alla lettera – possediamo solo un particolare (il mio stato interno attuale e percepito) e andiamo alla ricerca del principio o elemento più generale a cui è riconducibile. Si tratta di un *giudizio riflettente 'orientato'* – una categoria intermedia fra determinante e riflettente, che possiamo caratterizzare come un giudizio riflettente non totalmente aperto, ma in cui certe *guidelines* orientano, senza peraltro potere dettare, il processo mentale per cui giungiamo a una conclusione. Il modello è dato dall'interpretazione che della teoria kantiana del giudizio ha fornito Rudolf Makkreel (1990, 155-171).

Kant delinea il significato del termine 'orientamento' nel saggio del 1786 dal titolo *Was heißt: sich im Denken Orientieren?* (1786). Nel suo senso più elementare, 'orientarsi' vuol dire, per un attore, possedere la capacità di «spostarsi da un settore del suo campo visivo agli altri tre che compongono il suo orizzonte» (Makkreel 1990, 155). La mia capacità di mettere ciò che vedo dinanzi a me in una relazione spaziale con gli altri settori affonda le sue radici nella facoltà dell'immaginazione e poggia su una sensazione corporea legata a sua volta alla distinzione fra destra e sinistra (Makreel 1990, 155). Ad un livello meno immediato, Kant segnala la possibilità di un «orientamento mentale del Sé pensante verso l'ambito trascendentale», e nella *Critica della facoltà di giudizio* fa menzione del 'principio di finalità' come concetto potenzialmente in grado di 'orientare' il giudizio riflettente. In quest'ultimo caso, noi ci rapportiamo ai molteplici fenomeni naturali *come se* le leggi che li regolano mettessero capo ad un'unità, non perché questo è richiesto da un principio naturale, ma perché questo «concetto trascendentale di una finalità della natura a scopi [...] rappresenta l'unico modo in cui noi dobbiamo procedere nella riflessione sugli oggetti della natura», *se* vogliamo ottenere «un'esperienza completamente interconnessa» (Kant 1790, 9-10).

Collegando fra loro il concetto di *orientamento* con l'idea olistica di una «agevolazione e intensificazione della vita» (*Beförderung des Lebens*) cui Kant ricorre nel paragrafo 23 della *Critica della facoltà di giudizio*, quando, dopo aver confrontato il sublime e il bello, vuole caratterizzare lo specifico tipo di piacere a cui l'esposizione al bello artistico o naturale dà luogo, possiamo ritradurre ciò che Kant chiamava il senso di «agevolazione e intensificazione della vita» come il conseguimento o l'incremento di un

senso di *well-being* in senso olistico post-rousseauiano, come congruenza ottimale con se stesso da parte di un soggetto.

Ma ci serve sapere come articolare questa idea in un modo più dettagliato. E utilizzando l'idea di giudizio riflettente orientato, possiamo chiederci quali *guidelines* giocano un ruolo analogo all'idea di finalità nel caso della natura e orientano il nostro giudizio sul conseguimento di *well-being*. Indipendentemente dalla cultura di cui siamo membri, e in virtù del semplice fatto di esistere, nel modo in cui gli esseri umani normalmente esistono, ossia con un corpo, una mente, una coscienza di sé e della propria finitezza, tutti possediamo un'idea intuitiva di che cosa voglia conseguire uno stato di *well-being*, 'agevolare e intensificare' o, al contrario, 'mortificare e limitare', la nostra vita. Le culture articolano in modi e secondo lessici diversi questo senso intuitivo di che cosa voglia dire per un soggetto realizzarsi o fiorire o, al contrario, impantanarsi e decadere, e poi ovviamente esistono variazioni locali delle culture, le quali pongono l'accento più su una dimensione della realizzazione o un'altra.

Utilizzando strumenti concettuali derivati dalla teoria psicoanalitica, esaminerò più da vicino le dimensioni che ricoprono un ruolo costitutivo per l'idea di identità realizzata. Certamente il lessico psicoanalitico non è che uno fra i molti lessici che potremmo utilizzare per ricostruire le nostre intuizioni in merito a che cosa voglia dire per un'identità individuale fiorire o conseguire *well-being*.

Il mio progetto non è tuttavia quello di ricostruire un sapere ontologico curvato lungo una direttrice antropologica, quanto piuttosto quello di ricostruire intuizioni situate in uno spazio equi-accessibile alla pluralità delle culture, uno spazio la cui esistenza non è per nulla assodata ma va sondata a tentoni, come quando procediamo con un bastone per non-vedenti. Un esempio è offerto da un esperimento mentale escogitato da Nozick (1989, 105). Si immaginino due corsi di vita alternativi A e B, ipoteticamente caratterizzati da un eguale livello di *well-being*, con l'unica differenza significativa nella distribuzione temporale di questa eguale quantità di *well-being*. Nel corso di vita 'A' il *well-being* che ci è dato di godere è concentrato in larga parte nel primo quarto della nostra vita, poi per una piccola parte nel successivo quarto, e pochi residui si distribuiscono nel resto della vita, con un lungo tratto finale vissuto praticamente in assenza di *well-being*. Nel corso di vita 'B', invece, la stessa misura di *well-being* è distribuita

proporzionatamente lungo tutto l'arco del ciclo vitale, con un leggero incremento verso la fine. Se non abbiamo dubbi nello scegliere la seconda alternativa, ciò è segno che possediamo intuizioni riguardo al bene per una vita umana e alla natura del nostro fiorire, che sono indipendenti dalla cultura in cui siamo immersi, anche se non potremmo articolare queste intuizioni senza ricorrere a una lingua e a una cultura storiche.

In *Autenticità riflessiva* ho cercato di ricostruire alcune di queste intuizioni sulla scorta della teoria psicoanalitica (Ferrara 1998, 110-163). Il lessico psicoanalitico è solo uno dei molti lessici utilizzabili per ricostruire cosa voglia dire per un soggetto individuale conseguire *well-being* in un senso olistico, ma è certamente uno dei lessici più ricchi e differenziati di cui disponiamo. Suggerisce la rilevanza di quattro fondamentali dimensioni del *well-being*: la *coerenza*, la *vitalità*, la *profondità* e la *maturità*. Su queste dimensioni convergono significativamente molti autori che per il resto dissentono profondamente.

La *coerenza* include momenti di coesione, continuità e demarcazione. Non c'è vita umana che possa considerarsi riuscita, in qualunque cultura, senza un minimo di coesione attorno a un tema, un progetto riconoscibile, fosse anche il progetto di un nomadismo puro, senza un minimo di continuità, intesa come riconducibilità degli episodi che la costituiscono ad una narrazione, senza un minimo di demarcazione da ciò che è altro da sé.

La *vitalità* racchiude aspetti più specifici, quali la percezione del Sé come *degnò di amore e di stima*, la *capacità di aderire alla vita* e di sviluppare un *interesse* nei suoi confronti, il cui opposto è dato da un atteggiamento di apatia e di distacco, oppure ancora un immediato senso di auto-presenza il cui opposto è dato dal senso della irrealtà e dell'essere 'fuori posto', e una percezione del proprio Sé come spontaneo piuttosto che artefatto o falso. Non c'è vita umana che possiamo avvertire come fiorente se la nostra autorappresentazione si accompagna sempre a un senso di *indegnità* ovvero di *vergogna*, se percepiamo il nostro Sé come falso e vuoto.

Nel suo senso più generale la dimensione della *profondità* designa la capacità della persona di accedere alle proprie dinamiche psichiche e di iscrivere questa consapevolezza nella costruzione della propria identità. Possiamo concepirla in chiave essenzialmente cognitiva come *conoscenza di sé* o *autoriflessività* o in una chiave pratica, come *autonomia e governo di sé*. L'intuizione qui racchiusa è che non c'è vita umana che possa considerarsi riu-

scita se la persona non ha un minimo di consapevolezza di sé o se assume impegni sotto una regia non riconducibile a sé.

Infine, in una vita marcata da *well-being* la persona possiede una qualità di *maturità* intesa, nel senso più ampio, come capacità di venire a patti con la fatticità del mondo naturale e sociale, come pure con la fatticità del mondo interno, senza compromettere con ciò la propria coerenza e vitalità – senza diventare altro da sé. Più in particolare, la maturità può essere intesa come capacità di distinguere fra le proprie rappresentazioni, proiezioni, desideri e la realtà ‘quale essa è’ o, per meglio dire, quale appare a coloro che interagiscono con noi e a terzi non coinvolti; come capacità di adomesticare proiezioni di onnipotenza, di tollerare l’ambivalenza delle motivazioni umane, di esercitare flessibilità nel rapportare i propri intendimenti al piano della realtà e di accettare emotivamente la propria finitezza. Anche in questo caso, l’intuizione di fondo, pre-culturale ma post-naturale, è che non può darsi *well-being* pieno senza un solido senso della demarcazione fra le proprie fantasie, desideri, volizioni e il mondo esterno.

Nella misura in cui abbiamo motivo di ritenere che almeno alcune fra queste intuizioni possano essere condivise anche da altre culture, sia pure all’interno di altri lessici, possiamo farci un’idea di come sia possibile che un giudizio intorno allo stato di *well-being* nostro o altrui possa mai rivendicare una validità al di fuori del proprio contesto di origine. Può farlo appellandosi a uno strato di intuizioni che abbiamo motivo di supporre non già condivise ma *accessibili* da una pluralità di prospettive, in quanto si collegano alla esperienza umana – universale quanto quella della finitezza e della corporeità – del veder fiorire o ristagnare la propria vita.

È compito di una teoria filosofica del *well-being* ricostruire queste intuizioni nel modo più completo possibile, espandendo la lista con altre dimensioni ed articolandone l’equivalente per le soggettività collettive.

Bibliografia

Aristotele, *La politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 2002.

Berlin I. 1958: *Due concetti di libertà*, tr. it. di M. Santabrogio, Milano, Feltrinelli, 2000.

Hobbes Th. 1651: *Leviatano*, tr. it. a c. di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1974.

Ferrara A. 1998: *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Kant I. 1786: *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, tr. it. a c. di A. Gentile, Roma, Studium, 1996.

Kant I. 1790: *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it. a c. di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999.

Kierkegaard S. 1843: *Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Milano, Mondadori, 1981.

Kohut H. 1977: *La guarigione del Sé*, tr. it. di S. Adamo Tatafiore, Torino, Boringhieri, 1980.

Makkreel, R. 1990: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Nozick, R. 1989: *La vita pensata. Meditazioni filosofiche*, tr. it. G. Boringhieri, Milano, Mondadori, 1990.

Rousseau, J.J. 1762: *Il contratto sociale*, tr. it. di J. Bertoalli, Milano, Feltrinelli, 2003.

Taylor, Ch. 1979: "What's Wrong with Negative Liberty", in *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.