

«La felicità sulle spalle»

Modi positivi di esperire la propria soggettività

di *Roberta Guccinelli*

roberta.guccinelli@fastwebnet.it

The issue of the nature of happiness or well-being and that of the role that it plays in the meaningful life of people are widely debated today, not only in the theoretical ambit, but also in the empirical one. Most philosophers and psychologists, above all in the Anglophone community, privilege, from this point of view, the traditional paradigms of hedonism or eudemonism. After having expounded my perplexities regarding these models, I present a positive-phenomenological account of happiness. From this perspective, the stratification of the affective life of a person, in conformity with the type of experiences experienced, is respected. In addition, the reciprocity connection between the good quality of a life and the good quality of others' lives becomes understandable here. Happiness, which a good person "carries on her/his shoulder", as Scheler says, reveals itself as the feeling through which she/he implicitly experiences her/his own moral value.

Keywords: Happiness, Well-being, Hedonism, Eudemonism, Moral value

Anche se il volere buono *non* si propone *affatto*, come *fine*, un sentimento di felicità – se davvero è «buono» – è *assolutamente certo* di portare la felicità sulle spalle, per così dire.

(Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*)

1. L'orientamento morale del volere

La citazione di Max Scheler posta in esergo, il cui senso nel corso di questo studio si tratta di chiarire, introduce direttamente a una questione di massima importanza sia per le contemporanee teorie etiche sia per una scienza affettiva oggi in piena "fioritura"¹. Ci riferiamo alla questione sulla

¹ Per quanto riguarda le teorie etiche contemporanee cfr. ad esempio Bortolotti, L. (ed.), *Philosophy and Happiness*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009; o Søraker, J. H., van der Rijt, J.-W., de Boer, J., Wong, P.-H., Brey, P. (eds.), *Well-Being in Contemporary Society*, Springer Cham, Heidelberg New York Dordrecht London 2015. Per quanto riguarda la

natura della felicità; sul ruolo in particolare che essa svolge nella vita delle persone, non solo dal punto di vista psicologicamente adattivo, ma anche dal punto di vista morale. La citazione dalla quale intendiamo muovere, infatti, invita a rivolgere l'attenzione al nesso eidetico che in un'ottica fenomenologica come quella di Scheler sussiste tra la *felicità* del rispettivo portatore, dunque tra un vissuto *prima facie* soggettivo, e il *valore morale* del portatore del vissuto. Dal valore morale di una persona, ovvero dalla realtà (assiologica) di un individuo essenzialmente legata alla sua stessa responsabilità, nasce qui come dalla propria fonte il volere e agire di quella persona, il suo comportamento.

In questo contesto rimane valida l'idea, oggi fortemente indebolita dalle ragioni del determinismo, di una libertà responsabile, della quale, nella sua stessa fonte, è possibile innanzitutto fare *esperienza*. Da un punto di vista legale un comportamento colpevole è soggetto, nelle conseguenze (fattuali) che determina sul piano dell'interesse generale della società, a sanzioni che attengono alla sfera giuridica e hanno origine nel valore meramente vitale della pena². L'idea di pena, dunque, non deriva da quella di giustizia, dal dover-essere della giustizia o da esigenze morali. Il valore morale dell'agente investe, non la sfera vitale, ma la sfera personale. Questo significa, tra l'altro, che determinati segmenti morali, se non l'intero valore morale, di una persona possono talvolta rimanere addirittura estranei a comportamenti patologici, di natura organica, che, rispetto alla radice morale del loro stesso portatore, divenuta forse invisibile a causa delle alterazioni che essi producono, risultano devianti. Occorre quindi distinguere, quanto meno sul

scienza affettiva, da un punto di vista psicologico cfr. ad esempio Seligman, M., E. P., *Flourish. A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*, Atria Paperback (Simon & Schuster), New York 2011; Seligman, *Authentic Happiness. Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (2002), Atria Paperback (Simon & Schuster), New York 2013. Da un punto di vista interdisciplinare, cfr. ad esempio le ricerche condotte presso il *Swiss Center For Affective Sciences* [<http://www.affective-sciences.org/>].

² Sul valore relativo meramente vitale della pena cfr. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Bompiani, Milano 2013, pp. 703-719.

piano ideale, la responsabilità morale, quella giuridica, e l'eventuale patologia di un comportamento.

Il passo citato schiude, nella felicità, il valore e il senso di un *atto di volere* capace di ritagliare, nel suo stesso compimento o nell'azione che ne scaturisce, e nel proprio orientamento, *in primis*, affettivamente connotato, un aspetto decisivo della struttura morale dell'agente coinvolto. In qualche misura, pertanto, la felicità che tradisce uno stile morale, accompagnando l'autore dell'azione e quasi impregnandone l'atto, consente a un eventuale testimone, in grado di ricostruire, a partire dall'azione in questione, l'immagine *ideale* della persona che la compie (la sua *essenza di valore*), di scorgere e confermare, a livello d'intuizione eidetica, la bontà della radice dell'azione, ovvero del suo autore. Analogamente, un profondo vissuto negativo di un certo strato della vita personale rivela l'orientamento, altrettanto negativo, del volere e agire dell'individuo cui la vita indicata appartiene e contribuisce, là dove trova verifica intuitiva nei contenuti valoriali che fondano, nella rappresentazione del fine, lo scopo del volere, all'eventuale attribuzione di responsabilità morale (non necessariamente giuridica) dell'atto, una volta compiuto, alla persona in gioco.

Il passo citato delimita insieme, sia pure indirettamente, i confini entro i quali risultano auspicabili interventi di tipo pratico e in generale di *policy pubbliche* atti a modificare o incrementare quei fattori che *dispongono*, più che orientare, a determinate azioni. Su questo, come su altri punti, ai quali abbiamo giusto accennato, anticipando in parte l'esito del percorso intrapreso, avremo modo di tornare diffusamente e in maniera più articolata. Sul nesso concettuale (bontà-felicità) che ispira l'intera riflessione sulla felicità che qui intendiamo condurre e che richiede, a sua volta, una delucidazione, vorremmo tuttavia soffermarci ancora un momento, per dare un'idea della fecondità che può avere l'applicazione della strumentazione fenomenologica anche in ambiti diversi da quello strettamente filosofico.

La profonda felicità che dipende dalla bontà essenziale di una persona nutre, come vedremo, e illumina, al tempo stesso, il valore morale della persona interessata da cui, in maniera non convenzionale, rispetto ai modelli standard della felicità, trae appunto la propria origine. Nella natura della relazione emergente, sullo sfondo concettuale delineato, tra il *valore di un atto* e il *vissuto emotivo* nel quale l'autore dell'atto *esperisce*, da un punto di vista affettivo, *il proprio valore morale* o la propria identità morale; in una relazione, quindi, di tipo *ontologico*, la teoria scheleriana della felicità si distingue radicalmente, infatti, dalle tradizionali teorie occidentali della felicità, o del benessere, che incontrano tuttora larghi consensi tanto nell'ambiente filosofico quanto in quello psicologico. Uno degli intenti di questo lavoro, in linea col programma di chiarificazione del tipo di vissuto che "si porta sulle spalle", quando il volere è buono (il nostro *Leitmotiv*), è precisamente quello di mostrare la radicalità e la straordinaria portata (ancora) innovativa, in materia etica, di una simile prospettiva teorica in grado d'integrare, se non di costituirne (come crediamo) un'alternativa, il paradigma eudemonistico e quello edonistico ancora prevalenti nella contemporanea ricerca sul benessere o sulla felicità.

2. "Felicità" e/o "benessere": un termine cruciale e transdisciplinare

La "felicità", o il "benessere", se vogliamo, cui la felicità viene talvolta assimilata nei recenti lavori sulle emozioni positive, costituisce un termine cruciale nella definizione degli obiettivi che la psicologia positiva ha inteso perseguire fin dai suoi esordi³.

A prescindere dal tipo di relazione che, in base ai presupposti teorici, spesso mutuati dalla filosofia antica, si può istituire di volta in volta, nei diversi approcci al benessere, con la condotta di una persona, un elemento di convergenza sembra spiccare nelle varie proposte, descrittive o normative. In

³ Cfr. Seligman, *Authentic Happiness*, cit., p. 261. Altrove Seligman distingue la "felicità" dal "benessere": Seligman, *Flourish*, cit.

altre parole, la relazione tra comportamento morale (buono o cattivo) e soddisfazione (benessere/felicità) o insoddisfazione nei confronti della propria vita, da parte del titolare di quella vita, è ampiamente documentata, non solo nel pensiero antico, ma anche nella letteratura corrente, filosofica o psicologica, sul “benessere”⁴. Le posizioni differiscono, oggi come ieri, quando si tratta di definire la *natura* della relazione⁵. Può trattarsi, ad esempio, di una relazione causale. In questo caso, uno stato mentale, quello del piacere, poniamo, costituisce la causa di un tendere e agire. Oppure può trattarsi di una relazione deontologica (indiretta): la pretesa che un volere sia buono si fonda su un’obbligazione morale, per cui è felice, al massimo, chi merita di esserlo. Su questi aspetti, precisamente, insisteremo.

Per quanto riguarda, in particolare, le odierne concezioni psicologiche di “benessere”, questo termine, ritenuto cruciale, può assumere ad esempio il significato generale di «quanto», suscettibile di misurazione, entro i confini della condizione umana «gli individui valutano intrinsecamente»⁶, oppure indicare «l’esperienza e il funzionamento psicologici ottimali»⁷. Entrambi i significati sono legati, *a parte subjecti*, alla valutazione che le persone danno dello stato (fisico, mentale e sociale) o dell’attività che esperiscono. La psicologia positiva che, negli intenti programmatici, quali, ad esempio,

⁴ In ambito psicologico, cfr. ad esempio Seligman, *Authentic Happiness*, cit., pp. 125-161; Seligman, *Flourish*, cit., Ryan, R. M., Huta, V., Deci, E. L., *Living well: a self-determination theory perspective on eudaimonia*, in «Journal of Happiness Studies», 9, 2008, pp. 139-170. In ambito filosofico, a prescindere dai diversi orientamenti, cfr. ad esempio, Hurka, T., *Perfectionism*, Clarendon Press, Oxford 1993; Rodogno, R., *On the Importance of Well-Being*, in «Ethic Theory Moral Prac», 11, 2008, pp. 197-212; Spahn, A., “Ethics, Spectator’s Happiness and the Value of Achievement”, in J. H., in J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt, J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.), cit., pp. 93-113; Tabensky, P. A., “Tragic Joyfulness”, in L. Bortolotti (ed.), *op. cit.*, pp. 37-53. *Al fine di semplificare, evitiamo qui di operare una distinzione concettuale tra il “benessere” e la “felicità”, considerando il “benessere” come un termine per così dire ad ampio spettro semantico. La specificità dei fenomeni emergerà gradualmente nel prosieguo del discorso.

⁵ Su questo punto Scheler si era ampiamente soffermato. Cfr. Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, cit., pp. 691-719.

⁶ Adler, A. & Seligman, M. E. P., *Using well-being for public policy: Theory, measurement, and recommendations*, in «International Journal of Well-Being», 6(1), 2016, pp. 1.

⁷ Deci, E. L. and Ryan, R., *Hedonia, Eudaimonia, and Well-Being: An Introduction*, in «Journal of Happiness Studies», 9, 2008, pp. 1.

l'approccio olistico alla persona, condivide dal nostro punto di vista alcune priorità del progetto fenomenologico, ha contribuito enormemente negli ultimi decenni alla ridefinizione, in positivo, della nozione di "salute". Essa non viene più declinata, nella prospettiva in questione, in termini di assenza di malattia, come nella moderna psicologia costruita, a sua volta, sulla falsariga di una psichiatria volta a enfatizzare i deficit e i danni da riparare nel paziente⁸. La "salute" designa, al contrario, la valenza e il significato di una vita *per la persona* che quella vita appunto la vive. In questo senso essa coincide con il "benessere, ovvero, con la soddisfazione che si prova rispetto alla propria vita globalmente intesa.

In ambito filosofico, soprattutto in quello anglofono, il "benessere" viene tipicamente identificato con quanto fa di una vita una vita che *va bene per* il suo portatore o è *buona*, in senso non-strumentale, *per lei/lui*. Nella sua versione *substantive*, il benessere coincide con determinati *items*, come relazioni amicali, ad esempio, stati mentali piacevoli, attività ecc. Nella sua versione "formale" (o *explanatory*), esso coincide invece con determinate proprietà (i cosiddetti *good-for value-makers*) come, ad esempio, la piacevolezza, che spiegano la ragione per cui qualcosa è buono per qualcuno⁹.

Che qualcosa, tuttavia, sia buono *per* qualcuno, non implica che lo sia *in sé*. La vita buona per qualcuno, in effetti, potrebbe non essere moralmente buona, col rischio di condurre a eventuali derive relativistiche, in senso normativo, della nozione di "buono". Tentare di prevenire simili rischi può indurre talvolta a sottoscrivere una concezione relazionale, ma non soggettivistica, del benessere. Si può ricorrere, di conseguenza, a una qualche idea di appropriatezza del "bene per". Il bene così inteso si attaglia, ad esempio, a un gruppo di persone caratterizzato da una serie di tratti essenziali di tipo

⁸ Cfr. Seligman, *Authentic Happiness*, cit., p. 22.

⁹ Sulla distinzione tra *substantive theories* ed *explanatory theories* cfr. ad esempio Rodogno, R., "Prudential Value or Well-Being", in T. Brose & D. Sander (eds.), *Handbook of Value: Perspectives from Economics, Neuroscience, Philosophy, Psychology and Sociology*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 287-312 e Taylor, E. T., "Toward a Consensus on Well-Being", in J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt, J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.), cit..

biologico o psicologico¹⁰. In questo caso, però, con la soggettività del benessere, viene meno anche l'eventuale *preferenza individuale*, di tipo personale, in parte svincolata dalle preferenze di specie o di gruppo, che fa di un bene, magari universale, un bene (anche) “per” quella persona unica e irripetibile che ciascuno di noi, a livello di essenza di valore ideale, incarna. La differenza tra *mera soggettività* e *individualità essenziale* della persona svolge infatti, in un'indagine fenomenologica sul benessere/felicità, un ruolo chiave. In quest'ottica, valorizzare le preferenze individuali di una persona, senza limitarsi a quelle meramente soggettive o a quelle legate a istinti di specie poco individuanti, in quanto tali, o più generici delle preferenze di tipo personale; valorizzare dunque, con Scheler, l'*ordre du cœur* di quella persona, non confligge necessariamente con l'eventuale dimensione oggettiva del bene in esame.

2.1. Un deficit d'esperienza

Da un punto di vista sia filosofico che psicologico sembra emergere comunque un legame di un qualche tipo tra la vita, o anche fra i tratti caratteriali, di una persona, e la valutazione che la stessa persona offre della propria vita. A nostro avviso, però, il tema della rilevanza morale, o almeno assiologica, del benessere/felicità, nonostante la notorietà di cui gode nella letteratura indicata, non sempre appare sufficientemente approfondito nel suo *côté* esperienziale – dove il fenomeno o l'esperienza non si riducono, nel nostro caso, a dei semplici *qualia* o all'“effetto che fa” provare qualcosa, non riducendosi appunto a dei semplici vissuti sensoriali¹¹.

¹⁰ Rodogno, R., “Prudential Value or Well-Being”, cit., p. 6.

¹¹ Anche nei casi in cui, nelle prospettive soggettivistiche del benessere, si sottoscrive il cosiddetto «experience requirement», secondo il quale «per ogni soggetto S, gli unici costituenti del S'w-b sono le esperienze di S» Wren-Lewis, S., “Towards a Widely Acceptable Framework for the Study of Personal Well-Being”, in J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt, J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.), cit., p. 27; l'esperienza in questione si riduce spesso all'esperienza meramente sensoriale. Si tratta dunque, in generale, di approcci di tipo edonistico. Su questo punto cfr. ad esempio BECK, B. and STROOP, B., “A Biomedical Shortcut to (Fraudulent) Happiness? An Analysis of the Notions of Well-Being and

L'impressione che il dato fenomenologico sia secondario, nella generale discussione sul benessere, trova conferma nella precedenza che di solito si attribuisce alla *valutazione*, rispetto alla *qualità di valore* che dovrebbe piuttosto costituirne il contenuto, se la valutazione intendesse rispettare dei criteri di correttezza epistemica, e non essere invece arbitraria o diretta, per altri versi, su un oggetto buono assoluto che, solo, la renderebbe non-instrumentale. Nelle diverse opzioni sul benessere si assegna in altre parole un ruolo preponderante alla valutazione, da parte del soggetto, del rispettivo stato, ossia a un giudizio di valore, rispetto al contenuto propriamente valoriale, o alla percezione propriamente affettiva, oltreché cognitiva che, in termini fenomenologici, fonda quel giudizio.

Il benessere inoltre, che da un punto di vista esperienziale dovrebbe essere esperito come un vissuto dotato, al massimo, di valore, viene identificato direttamente con un valore (prudenziale): un valore *per* qualcuno (cosa è meglio per qualcuno? che tipo di cose o modalità di vite sono nell'interesse di qualcuno?). Spesso, anzi, esso viene identificato con un *concetto* valoriale¹². Correlato della valutazione del resto – nelle teorie formali del benessere – sono determinate *proprietà* oggettuali, se non determinate unità oggettuali (nelle *substantive theories*), ovvero, una serie di caratteristiche comuni a tutti gli oggetti di un certo tipo (ad esempio, i tratti comuni a tutti gli oggetti rossi), nella quale trova verifica una serie di concetti. In questo caso, nelle caratteristiche indicate trova verifica il concetto valoriale di “benessere”. Le proprietà, però, non corrispondono affatto alle genuine qualità di valore (“rosso”, “piacevole”, “buono” ecc.) che, in quanto dati specifici, vale a dire, in

Authenticity Underlying Objections to Mood Enhancement”, in J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt, J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.) p. 125.

¹² Cfr. ad esempio Rodogno, *On the importance of Well-Being*, cit.; Rodogno, “Prudential Value or Well-Being”, cit., pp. 197-200; J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt, J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.), cit.

quanto dati assiologici, risultano assolutamente irriducibili ai dati concettuali (“la” rossezza, “la” piacevolezza, “la” bontà ecc.)¹³.

Le qualità di valore, infatti, non catturano i tratti comuni degli oggetti, ma degli oggetti restituiscono, nelle peculiari sfumature che essi manifestano, la rispettiva fisionomia. Una determinata unità valoriale, che si articola in una serie di qualità, è in grado talvolta di rendere addirittura l'identità (assiologica) di una cosa (delicata, enigmatica ecc.) o di un ambiente (sinistro, ad esempio), nei loro tratti *espressivi*, accessibili alla percezione affettiva, prima ancora che essi stessi possano trasformarsi per il soggetto corrispondente nell'oggetto di una chiara rappresentazione o in un contenuto concettuale. È pertanto l'esercizio della funzione del *sentire* affettivo, nell'atto percettivo-valoriale che anticipa ogni atto in senso proprio oggettivante, a rimanere in ombra in molti studi contemporanei sul benessere.

Sfugge, infine, a chiunque trascuri l'esperienza dei valori, esperita nei diversi vissuti emotivi o nei modi in cui i vissuti vengono *sentiti*, e privilegi meno concretamente la valutazione, il livello al quale, nei suoi stessi contenuti (assiologici), qualcosa si rivela “buono” per qualcuno: ad esempio, qualcosa è buono a livello vitale (nel sentire vitale), oppure, al livello personale (nel sentire personale) dell'esistenza, in ogni caso unitariamente intesa, di un individuo che intrattiene una relazione intenzionale con l'oggetto (di valore) in questione, dal quale attinge appunto specifiche informazioni.

È vero d'altra parte che si ammettono, negli studi in esame, felicità più o meno episodiche, più o meno superficiali, che sembrerebbero rinviare a determinati livelli di vita vissuta da parte del soggetto in causa. Non sempre, dunque, ci si limita a constatare l'esistenza di un unico tipo di felicità. In genere, però, due soli tipi di vissuti vengono considerati affettivi, e non sempre conformemente alla loro struttura essenziale: i *piaceri*, legati soprattutto alla sfera fisico-sensoriale della persona, e il profondo senso di

¹³ Sulla differenza tra proprietà e valori in ambito fenomenologico cfr. Guccinelli, *Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler*, in «Thaumàzein. Rivista di Filosofia, Etica e Passioni», 2, 2014, pp. 343-379.

soddisfazione o appagamento che procurano determinate attività, con le quali la soddisfazione tende tuttavia a identificarsi. Si tratta in effetti, nel caso di simili gratificazioni, di attività praticate per loro stesse, capaci di restituire, al di là della consapevolezza che possiamo avere di noi stessi nell'atto di compierle, il senso di un'immersione totale nella realtà esterna. Vi sarebbero, di conseguenza, un livello della vita delle persone caratterizzato da una *passività* che appare, invero, del tutto estranea a quel corpo-vivo che si offre di solito, quando viene esperito, nei suoi aspetti anche dinamici, e un livello, invece, caratterizzato in senso pratico-volitivo (e non più realmente affettivo), cioè, in termini di *attività*¹⁴. Una lettura, questa, di stampo edonistico e/o eudemonistico, che rimane, a nostro avviso, tendenzialmente ancorata a un'immagine convenzionale dell'essere umano: tutto *passività*, quindi esposto come una marionetta a un bombardamento di stimoli, o tutto *attività*, capace in quanto tale di forgiare e conferire un ordine al caos di stimoli, nel volere – anche là dove l'attività, assumendo un'inflexione buddhista, spegne l'individualità. L'animale umano appare, dunque, come un essere in preda ai bisogni e/o capace di dominare i bisogni nell'esercizio della volontà (preferibilmente accompagnata da ragione). Bisogni e volontà, appunto, là dove non sono adeguatamente accompagnati dai diversi tipi di *sentimenti* nei quali ognuno *esperisce* la propria vita, indicano giusto mancanze e poteri, che

¹⁴ Per quanto Seligman, tra gli psicologi, abbia il merito, tra gli altri, di avere enormemente valorizzato, con la libertà responsabile, la dimensione affettiva dell'essere umano, sembra in linea di massima orientarsi in questa direzione [cfr. ad esempio Seligman, *Authentic Happiness*, cit., pp. 100-121]. Così, la persona virtuosa si realizza essenzialmente mediante «atti di volere» [Ivi, p. 137] e, nonostante l'enfasi posta, con ragione, sulla «potenzialità firma» (*signature strengths*) [Ivi, p. 134], le «potenzialità», che riguardano appunto la sfera morale [cfr. ad esempio Seligman Ivi, pp. 134-137] – ad esempio quelle inerenti alla sfera della saggezza o del coraggio – sono essenzialmente modi di esercitare il volere. La stessa capacità di “amare” e “lasciarsi amare”, associata non a caso all'«umanità» [Ivi, p. 148], sembra identificare, non tanto un tratto d'individualità affettiva, ma una capacità, se non universale, «ubiquitaria» dell'animale umano. Sulla differenza «ubiquità»/«universalità» cfr. ivi, pp. 139-140. Le «gratificazioni», inoltre, che indicano il livello della «vita buona», nel quale le sensazioni sono assenti, sono essenzialmente «attività» che impegnano totalmente la persona coinvolta e la conducono a una perdita di consapevolezza di sé [Ivi, p. 102]. Per quanto riguarda le contemporanee teorie filosofiche, esse sono prevalentemente di tipo edonistico/eudemonistico e, come tali, incentrate sulle sensazioni o su quanto tende, aristotelicamente, a perfezionare la natura umana.

sono senz'altro universali, ma relativi innanzitutto alla specie umana o al divenire storico, più che all'individualità personale. Il valore morale, inoltre, e il comportamento buono o malvagio di una persona si riducono, in quest'ottica, a un potere o, in assenza di spontaneità da parte del potere, a un'abilità, a mero "virtuosismo". La virtù, tuttavia, non è un'«attitudine disposizionale al compimento di qualcosa, ma lo specifico potere di volere e fare un dato ed esperito come un dovuto ideale»¹⁵. Detto altrimenti, l'obbligazione, o dovere ideale da realizzare (bene), certo mai disgiunta dal potere (fare), esige innanzitutto di essere esperita, nel suo stesso contenuto, da un punto di vista affettivo e a un determinato livello della vita personale, perché possa manifestarsi anche come un "bene in sé per qualcuno"¹⁶, e non solo come un bene assoluto.

Le perplessità esposte nei confronti degli approcci contemporanei al benessere conducono alla seguente conclusione: la vita delle persone, che sembra avere un'importanza fondamentale nelle teorie dominanti del benessere, e torna più volte, come abbiamo visto, nella definizione stessa di "benessere"; proprio quella vita, finisce in maniera paradossale per essere trascurata, quanto meno nelle sue diverse profondità e nella straordinaria ricchezza qualitativa dei vissuti, nei quali solitamente si manifesta alle persone che precisamente la vivono.

3. Verso un autentico approccio olistico alla persona

In sede fenomenologica si ammette senz'altro una relazione tra l'esperienza morale, più in generale assiologica, e l'affettività; tra un determinato agire, cioè, e determinati vissuti emotivi in grado di fornire dei criteri di orientamento valoriale, e di valutazione, quindi, all'agente. Non sempre però il valore morale, nei correlati affettivi nei quali si manifesta, e la vita (pratico-affettivo-cognitiva), quale sfondo ineludibile di ogni possibile esperienza della

¹⁵ Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 471.

¹⁶ Sulla nozione di «bene in sé per me» cfr. Ivi, pp. 635, 945.

persona che la porta; in breve, quanto permette all'individuo in questione di assumere, in determinate circostanze, un autentico atteggiamento morale, viene colto di fatto nella sua globalità. Non sempre in altre parole, anche là dove sembrerebbe una mossa scontata farlo, si adotta un radicale approccio olistico alla persona. La messa a fuoco con una certa insistenza di un'unica classe di vissuti affettivi – quelli corporei -, sebbene quest'ultima sia centrale nell'economia della sopravvivenza umana, sposta l'attenzione, infatti, dal più ampio contesto motivazionale, dalle dinamiche processuali che lo caratterizzano, e dal nucleo di originalità ontologica del portatore dei vissuti indicati che di quel contesto costituisce, nella sua stessa autonomia, il senso. Essa prescinde dall'individualità essenziale di una persona e da una sfera pratico-affettiva, meno periferica rispetto a quella sensori-vitale, nella quale si iscrivono, appunto, le scelte e i comportamenti propriamente morali. Quando si gioca l'esperienza pratica su un solo versante affettivo, di conseguenza, può accadere ad esempio che spicchino oltremodo le virtù dei cosiddetti «*existential feelings*»¹⁷. Essi tuttavia restringono in alcuni casi i margini di libertà responsabile.

3.1. *Existential feelings* o della “disposizione” ad agire

Gli *existential feelings* devono la loro notorietà e il loro uso tecnico, nel linguaggio filosofico, a Matthew Ratcliffe¹⁸, fenomenologo particolarmente attento alle anomalie dell'esperienza, così come si manifestano, ad esempio, nella malattia psichiatrica.

¹⁷ Ratcliffe, “The Phenomenology of Existential Feeling”, in J. Fingerhut & S. Marienberg (eds.), *Feelings of Being Alive / Gefühle des Lebendigseins*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 23-54. Ispirandosi soprattutto al pensiero heideggeriano, Ratcliffe non parla qui che indirettamente di valori (*via* Husserl); si riferisce, piuttosto, ai *tipi di possibilità* che il mondo, globalmente inteso nella sua struttura esperienziale, offre alle nostre prese (di tipo non solo corporeo), nell'atmosfera generale in cui ci appare avvolto, determinando eventuali azioni e comportamenti.

¹⁸ Ratcliffe, M., *The Feeling of Being*, in «Journal of Consciousness Studies», 12 (8-10), 2005, pp. 43-60. Per le considerazioni che seguono cfr. soprattutto Ratcliffe, “The Phenomenology of Existential Feeling”, cit.

Assai simili a stati d'animo o umori e in larga parte relativi, come tali, alla dimensione corporea della vita affettiva della persona, gli *existential feelings* non esibiscono, curiosamente, l'intenzionalità propria dei sensi della sfera vitale che, da un punto di vista fenomenologico, difficilmente si potrebbe loro negare. Questi vissuti, infatti, (gli *existential feelings*) rimangono per lo più a livello di stati pre-intenzionali. Determinando i tipi di possibilità incorporate dal mondo che *dispongono* ad agire in un modo, piuttosto che in un altro, essi appaiono capaci nondimeno di plasmare, in termini di interessi pratici di sfondo, l'intera esperienza, incluso il pensiero, del rispettivo soggetto. Sotto forma di vissuti appartenenti, ad esempio, alla categoria della "familiarità o non familiarità", esistendo appunto diverse categorie di simili fenomeni costituenti per altri versi un unico gruppo, essi possono addirittura manifestarsi, per certi aspetti, come sentimenti di colpa o di disperazione – dove il sentimento assume apparentemente una colorazione morale. In questo caso, tuttavia, colpa o disperazione, se appaiono, da un lato, come sentimenti pervasivi, analoghi in un certo senso ad autentici "sentimenti personali" – nell'accezione scheleriana del termine – ad esempio a sentimenti personali di disperazione, capaci di *riempire*, appunto, «la totalità della nostra esistenza e del nostro "mondo"»¹⁹; dall'altro, dei secondi non condividono affatto, nel loro carattere "impositivo" per così dire, né l'originalità, che deriva dal «punto sorgivo degli atti stessi della personalità»²⁰, né la spontaneità. Essi appaiono, cioè, *poco o per nulla individuati*, svincolati come sono, non solo da eventuali oggetti, ma anche da quel "soggetto", o meglio, da quell'*individuo*, che dovrebbe diventare, in assenza di oggetti ordinariamente intesi, l'"oggetto" peculiare dei sentimenti in gioco, se si trattasse in questa circostanza, non di *existential feelings*, ma di sentimenti in grado di cogliere il valore morale del "soggetto", e non solo quello disposizionale.

¹⁹ Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 671.

²⁰ Ivi, p. 669.

Il carattere generalizzante, e non individuante, degli *existential feelings* lo tradisce del resto la loro funzione. Negli *existential feelings* si avverte il senso della realtà, non nelle infinite e variegata sfumature che essa rivela, ma nella *generale* rilevanza situazionale che i sentimenti assumono per chi li esperisce. Questi vissuti rivelano, dunque, l'essere-situato nella realtà del loro portatore; lo rivelano nell'atmosfera che di volta in volta, od ossessivamente, avvolge la realtà per la persona in questione, e sembra consegnarla, la persona, se non alle sue interpretazioni, alle sue stesse proiezioni umorali, come se fossero determinati stati, e nient'altro, a conferire quella particolare colorazione alla realtà. Gli *existential feelings* sono modi, sentiti, di abitare una realtà popolata da altri esseri, ma del tutto *impersonale*. Essi registrano, in breve, il senso di essere al mondo – di *trovarsi lì* – e hanno il *potere* di innescare o inibire certi comportamenti, ma sembrano funzionare soprattutto sulla falsariga della depressione o dell'euforia²¹. Dei sensi vitali si trascura precisamente il lato individuale legato, in quanto tale, al livello di profondità affettiva, nel quale essi si radicano, nella nostra prospettiva, e all'orientamento che di volta in volta essi rivelano da un punto di vista, non solo strutturale, ma anche *contenutistico*: un orientamento non solo diretto in generale verso il mondo, ma anche verso determinati aspetti valoriali di quel mondo che ne fanno, appunto, in determinate circostanze, un mondo *buono* o *cattivo* per il portatore dei vissuti vitali.

Adottare, sul piano pratico-morale, una prospettiva come quella che abbiamo appena contemplato; proporre, in altre parole, una fenomenologia

²¹ In effetti, gli esempi cui ricorre Ratcliffe, nel tentativo di chiarire la natura degli "existential feelings", sono tratti spesso da resoconti di esperienze offerti da pazienti con disabilità mentali – dove le esperienze in questione, irriducibili alle loro stesse anomalie, non possono essere colte, in uno studio circoscritto a *feelings* così enfatizzati, in un quadro di vita più ampio di quello patologico. Anche gli esempi letterari, che Ratcliffe cita in proposito, sono in genere dello stesso tenore. Più che costituire un esempio di fenomenologia "positiva", quindi, le descrizioni di Ratcliffe, per quanto interessanti, rivelano almeno nel testo considerato una spiccata propensione dell'autore, certo legittima, per la via indiretta al fenomeno che egli si propone di indagare. Per quanto Ratcliffe eviti di sostituire il termine "existential feeling" da lui coniato, col termine "mood", l'"existential feelings" è strutturato, come lui stesso conferma, riconoscendo il debito teorico nei confronti di Heidegger, sul "mood" heideggeriano notoriamente legato all'"angoscia".

sostanzialmente “negativa”, centrata quindi su fenomeni che esercitano una sorta di coercizione sulla persona, piuttosto che una fenomenologia “positiva” – per dirla con gli psicologi positivi – integrativa di altri aspetti, del fenomeno indagato o della vita personale intesa in senso olistico, comporta un rischio. Il rischio consiste nel limitarsi ad offrire una visione del comportamento morale di una persona in termini altrettanto “negativi”; nei termini, cioè, di sole disposizioni comportamentali, trascurando dunque, là dove esiste, il lato positivo di una vita pratico-morale in ogni caso più ampia di quella determinata, sia pure in certi contesti, dagli umori.

La vita non determinata dagli umori, vale a dire, il volere responsabile, quindi libero, nei limiti del possibile, è orientato al contrario, da sentimenti personali che orientandolo, appunto, lo trascendono, esattamente come trascendono le tendenze o le inclinazioni, disturbate o meno. Una fenomenologia essenzialmente positiva come quella di Scheler rende conto in tal senso, non solo del bene morale, ma anche del male morale, e permette di distinguerli, sul piano del valore essenziale di un individuo – lo abbiamo anticipato all’inizio – dall’eventuale patologia della stessa persona.

Evitare di muovere soltanto dagli aspetti negativi della vita di una persona, dai deficit e dai danni da riparare, là dove pure fossero presenti, o soltanto da aspetti anche solo parziali, significa muovere innanzitutto dalla vita intera di quella persona: una vita sempre soggettiva e *individuata*, animata, inoltre, in larga misura dall’intenzionalità. Significa, inoltre, saper prestare direttamente attenzione alle emozioni e ai sentimenti positivi che lei stessa/lui stesso esperisce, anche, dunque, ai vissuti positivi della sfera sensori-vitale, alle molteplici varietà nelle quali di solito i sensi vitali si offrono nella vita quotidiana. I vissuti positivi, infatti, hanno in generale una realtà altrettanto solida di quella dei vissuti negativi e non sono necessariamente né menzogneri né instabili, come insegna di nuovo la psicologia positiva (e la fenomenologia “positiva”) – anche se, certo, talvolta possono esserlo. Le emozioni positive non derivano, pertanto, da quelle

negative. Assumere seriamente una prospettiva di questo tipo significa, infine, accogliere insieme le preferenze, sia pure debolmente individuate, che una persona è già in grado di manifestare a livello vitale, quando emerge appunto sui propri stati sensoriali. Esistono momenti nei quali un individuo riesce addirittura a emergere, sia pure con fatica, su determinati vissuti vitali o pulsionali disturbati, e riesce ad agire diversamente da come lo costringerebbe, di fatto, ad agire, il rispettivo umore. In casi come questi, la dimensione *morale* di un individuo, l'orientamento di base del suo volere, affettivamente connotato e fondato nel valore della propria persona, si distingue in modo chiaro dalla dimensione *umorale*.

Nel presente studio presentiamo quindi un modello fenomenologico, rigorosamente olistico, della felicità. Ci riserviamo di dare ampio spazio alla teoria personologica di Scheler, proprio perché, diversamente dagli approcci indicati, inclusi certi orientamenti fenomenologici, alla felicità o infelicità, essa coglie in maniera esemplare, l'unitarietà, l'unicità e la ricchezza della vita personale degli individui umani.

In un percorso così delineato, appare una scelta quasi naturale considerare Martin Seligman, non solo uno dei più autorevoli esponenti della psicologia positiva, da lui stesso fondata, ma anche un interlocutore principale, sia pure implicitamente. Non è possibile approfondire, in questa sede, i possibili punti di contatto e reciproca integrazione tra psicologia positiva e fenomenologia ("positiva"). Vorremmo giusto mostrare come la fenomenologia scheleriana possa costituire una valida alternativa rispetto ai modelli etici tradizionali e, a maggior ragione, come abbiamo visto, rispetto a quelli contemporanei. Se questo è vero, allora essa può costituire, insieme, un interessante presupposto teorico, fino ad ora rimasto inesplorato, per la contemporanea ricerca psicologica sul benessere/felicità che, sui modelli tradizionali, per lo più si basa. Questo punto, che rinvia in particolare alla psicologia positiva, non può essere adeguatamente articolato nel presente contesto, ma rappresenta una linea di ricerca a nostro avviso feconda e degna di essere sviluppata in futuro.

4. Vita buona e felicità

Che tipo di oggetto è la felicità? Qual è il suo grado di consistenza? Si tratta di uno stato puramente soggettivo, magari sensoriale, e facile preda, in quanto tale, del relativismo? O si tratta, invece, di una *robusta* e più duratura esperienza di realtà? Se davvero si trattasse di un'esperienza di realtà, che genere di informazione offrirebbe, nello specifico, la realtà esperita?

La citazione di Scheler, dalla quale abbiamo preso le mosse, rimane motivo ispiratore e filo conduttore dell'indagine intrapresa. Illuminata nelle obiezioni che implicitamente rivolge alle tradizionali teorie etiche occidentali, essa permette di rispondere – in parte l'abbiamo visto – a simili domande. Soprattutto essa permette di comprendere, nel senso di un'etica materiale, ma non eteronoma, il valore morale di una fondamentale relazione che è possibile instaurare là dove esiste, per essa, un terreno fertile: la relazione di reciprocità della buona qualità della propria vita con la buona qualità di quella altrui.

In quali circostanze, dunque, questo tipo di relazione può nascere?

Deve emergere in piena luce, perché il terreno possa dare frutti, quel bene che rimane nella storia, crescendo in silenzio, «*più sconosciuto del male*»²². Occorre creare, nei limiti del possibile, quelle condizioni di vita che l'etica, in conformità a determinati contenuti morali, prescrive necessariamente come una norma ideale: «*debbono essere poste in atto condizioni di vita tali da far sì che siano i buoni (e non i cattivi) a poter diventare anche grandi*»²³.

Esperire in prima persona la felicità – esperirne l'individualità, oltretutto la soggettività (dati di esperienza inoppugnabili) – è importante, non solo per la buona qualità della vita della persona che la esperisce, ma anche per l'eventuale promozione della felicità altrui. Due aspetti, questi, che non dovrebbero essere trascurati da quanti si occupano, oggi, di promuovere il

²² Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 993.

²³ Ivi, p. 997.

benessere. Essi trovano qui la ragione fenomenologica del loro indissolubile legame.

Mettiamola di nuovo di fronte agli occhi, allora, la bella citazione di Scheler:

Anche se il volere buono *non* si propone *affatto*, come *fine*, un sentimento di felicità – se davvero è «buono» – è *assolutamente certo* di portare la felicità sulle spalle, per così dire²⁴.

Chi porta la felicità sulle spalle [trägt ... das *Glück* – *auf dem Rücken*], non come se fosse un fardello, ma come una ricchezza della quale non avverte affatto il peso, dispensa felicità. Incontrare una persona felice [*glücklich*] – oltreché buona – rende felici [*glücklich*] o fortunati [*Glück haben*]. Il sostantivo tedesco “*Glück*” significa, infatti, sia “felicità” sia “fortuna” e può essere impiegato anche nel senso oggettivo di “aver fortuna” [*Glück haben*]. La felicità appare, nell’approccio scheleriano ai vissuti emotivi che proponiamo, come il correlato soggettivo di un’oggettualità che di volta in volta il soggetto in questione può incontrare nella realtà, la stessa nella quale peraltro ognuno di noi è iscritto. Nel caso specifico, la felicità appare come il correlato soggettivo di determinate qualità di valore capaci di rendere “buona” la persona che ne costituisce il portatore: la persona felice, che rende felici altre persone.

Incontrare una persona felice rende felici e porta fortuna, proprio perché incrementa le risorse emotive positive delle quali è possibile disporre. In determinate circostanze della nostra vita, magari avverse, esse possono venire in nostro soccorso.

Se la persona che incontriamo è *profondamente* felice, dunque buona, secondo Scheler; se è capace, nella bontà dello sguardo che ci rivolge, di risvegliare la nostra stessa bontà là dove, per quanto inavvertita fino a quel momento, essa fosse davvero presente, allora l’incontro è qualcosa di più di un semplice incontro fortunato. Un incontro simile, infatti, invita contemporaneamente alla scoperta appunto, o riscoperta, di quella profonda

²⁴ Ivi, p. 683.

felicità, non quindi di un semplice stato transitorio, che accompagna la bontà della quale acquisiamo, grazie ad altri, una segreta e pudica certezza. Una felicità, questa, che non dipende dalle alterne vicende della vita, dalla fortuna o sfortuna comunemente intesa, occupando il centro della persona²⁵. L'essere stesso della persona resa felice viene come irrorato da quel sentimento, che pure ne costituisce un frutto: un frutto capace di rivelare, sbocciando, il valore morale della persona coinvolta. Risvegliato da chi ha saputo intuirne la bontà della radice, quel sentimento, come l'essere che riempie, trascende la sfera del volere²⁶, orientando ogni volere e tendere della persona da cui dipende l'atto, nel senso che lei stessa lo *individua*, in un'accezione forte del termine "individuare": ne costituisce l'autore, l'origine. La felicità così intesa non può essere facilmente manipolata, mediante interventi, ad esempio, condotti dall'esterno e non diretti alla "salute" morale dell'agente (alla sua "salvezza"), come potrebbero esserlo, al contrario, le cause del piacere sensoriale. Se poi le cause di un piacere o dispiacere, oppure di un umore, venissero determinate di fatto nei termini indicati, il valore morale dell'individuo in questione rimarrebbe comunque inalterato – dovesse pure risultare, da quel momento in poi, invisibile o inaccessibile ad altri, forse al suo stesso portatore. Risvegliare invece la bontà altrui con atti esemplari, come quello di rivolgere, ad esempio, uno sguardo aperto alla persona coinvolta in grado di coglierne l'originalità individuale, uno sguardo buono, magari guidato da amore²⁷, in grado di risvegliarne insieme la profonda felicità che accompagna l'agire, può avere un effetto "maieutico" su quella persona: può farne partorire, per così dire, un comportamento "*felicemente virtuoso*". Atti esemplari di questo tipo

²⁵ Ivi, p. 675.

²⁶ Ivi, p. 683.

²⁷ Scheler, M., "*Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie-Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW VII, Unveränd. Nachdr. der 6. Aufl. 1973 / hrsg. und mit einem Anhang versehen von Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn 2005⁷, pp. 165 [tr. it.: *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, tr. di L. Oliva e S. Soannini, FrancoAngeli, Milano 2010: «Ma *chi* può dire [...] che quest'uomo sarebbe "cattivo", se solo fosse stato amato abbastanza? Sia da se stesso, sia dagli altri! Chi può sostenere che egli, [...] attraverso l'atto d'amore, non sarebbe diventato un uomo migliore?»].

non compromettono la libertà di chi avverte i benefici dell'“effetto” che essi possono esercitare, ma tendono a mettere la persona cui sono diretti in condizione di avere più occasioni nella propria vita, favorendone atti che mirano a realizzare valori positivi, per incrementare, con le proprie emozioni positive, che dagli atti compiuti derivano, le emozioni positive altrui ed, eventualmente, la profonda felicità altrui. Chi penetra nella bontà altrui, permettendo all'individuo che incontra di coltivarla indirettamente, mediante atti, cioè, che non mirino alla propria bontà, così come non dovrebbero mirare direttamente alla propria felicità, ma a realizzare valori positivi di un qualche tipo; la persona, dunque, che porta la felicità sulle spalle, promuove la profonda felicità in grado di accompagnare, da quel momento in poi, la vita dell'individuo che della stessa persona incontra lo sguardo aperto: una *vita buona*²⁸.

La questione di una vita buona o degna di essere vissuta, dove stretto è il nesso tra il vivere bene e l'agire bene, è la questione etica per antonomasia. In questo consiste l'*eudaimonia*, la felicità o il benessere, cui si invita tradizionalmente a tendere: nella realizzazione di una vita e di una condotta buone dal punto di vista *qualitativo*.

Non per tutti però, non solo in ambito filosofico, la relazione che sussiste – se sussiste – tra il comportamento morale e la felicità è così limpida come sembra esserlo nell'etica antica, in particolare in quella aristotelica, e non è detto che debba necessariamente prefigurarsi nei termini di un tendere, dal parte del soggetto coinvolto, diretto alla felicità o, nella stessa prospettiva etica, al bene. Lo conferma, appunto, l'esempio del nostro portatore e promotore di felicità che, tra l'altro, non tende direttamente nemmeno al bene. Il valore “buono” lo ha, per così dire, «alle spalle»²⁹ del proprio volere.

Qualcuno certo la felicità la cerca, la prende di mira, come nell'eudemonismo o nell'edonismo, qualcuno spera forse di poterne essere

²⁸ Sullo sguardo puro, capace di penetrare nella bontà altrui cfr. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 1101.

²⁹ Ivi, p. 77.

degnò, come vorrebbe Kant, oppure di condurre un'esistenza virtuosa che gli procuri, in quanto tale, la felicità come un premio, qualcun altro, invece, come nel nostro caso, la felicità la porta sulle spalle.

Nella sua apparente semplicità, l'immagine scheleriana del singolare portatore di felicità e bontà, ha la forza dirompente di una tesi – *la felicità non è il fine del tendere o lo scopo di un volere, ma la loro fonte* – in grado di capovolgere i presupposti delle più importanti teorie etiche tradizionali, eudemonismo incluso, rispetto alle quali si presenta appunto come una radicale alternativa.

4.1. Oltre l'offerta etica disponibile

La questione, così come si viene dispiegando, relativa al possibile tipo di relazione che un comportamento morale intrattiene con la felicità, ha un sapore antico quindi, ma importanti risvolti, al tempo stesso, per quanto riguarda l'odierna fenomenologia applicata, ad esempio alla psicopatologia³⁰, e possibili punti di applicazione, nella soluzione che ne viene proposta, agli studi contemporanei sul benessere o sulla felicità³¹.

³⁰ Sull'orientamento scheleriano in psicopatologia cfr. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne Editrice, Roma 2016, pp. 221-260.

³¹ Sebbene esistano diverse proposte di tipo fenomenologico, relativamente al *topic* del benessere/felicità, gli approcci che vengono adottati sono in genere di stampo heideggeriano/merleau-pontyano/husserliano. Sia Heidegger che Merleau-Ponty, tuttavia, sono stati attenti lettori di Scheler e ne hanno tratto profonda ispirazione. Per una prospettiva fenomenologica di tipo husserliano-heideggeriano cfr. ad esempio Lundig, Berg, Hellström Mühli, *Feeling existentially touched – A phenomenological notion of the well-being of elderly living in special housing accommodation from the perspective of care professionals*, in «International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being», 2013, pp. 1-8. Per una prospettiva fenomenologica di tipo husserliano-merleau-pontyano cfr. ad esempio Klinke, M. E., Zahavi, D., Hjaltason, H., Thortsteinsson, B., Jónsdóttir, H., «*Getting the Left Right*»: *The Experience of Hemispatial Neglect After Stroke*, «Qualitative Health Research», 25 (12), 2015, pp. 1623-36. Cfr. anche l'approccio fenomenologico di Havi Carel, in linea con i lavori di Merleau-Ponty: Carel, H., «I Am well, Apart from the Fact that I Have a Cancer': Explaining Well-Being within Illness» in L. Bortolotti (ed), cit., pp. 82-99. Sul ruolo cruciale, in ambito propriamente psicologico, della ricerca qualitativa, soprattutto nello sviluppo della psicologia positiva cfr. l'edizione speciale, dedicata appunto alla psicologia positiva e alla fenomenologia, dell'*Indo-Pacific Journal of Phenomenology*: Guse, T., *Guest Editorial, Positive Psychology and Phenomenology*, in «Indo-Pacific Journal of Phenomenology», 17, 2017 [Special Edition *Positive Psychology*].

Un breve accenno, in un'ottica fenomenologica, alle teorie etiche tradizionali, e non fenomenologiche, che abbiamo evocato permetterà di collocare (idealmente) nello stesso ambito di riferimento filosofico di molti psicologi positivi la teoria etica di Scheler, vale a dire, la teoria materiale dei valori, secondo la quale «ogni conoscenza etica deve fondarsi sull'«*effettiva esperienza assiologica*» che si realizza *nel sentire e nel preferire* – esattamente come il pensiero teorico deve fondarsi sull'effettiva esperienza sensoriale»³². Potremo così ampliare la prospettiva teorica, fornendo un modello di razionalità pratica capace di integrare i modelli di essa oggi prevalenti, e spesso costituire, rispetto a loro, un'autentica alternativa, se ci atteniamo soprattutto alla letteratura anglofona («teorie della soddisfazione del desiderio», «teorie dell'esperienza edonistica» o «teorie dell'elenco oggettivo»)³³. Potremo ampliare, in altre parole, l'offerta etica disponibile, oltre l'eudemonismo o l'edonismo, che ispirano la maggior parte dei lavori contemporanei, anche filosofici, sul benessere, e inquadrare, di conseguenza, il problema della soggettività del vissuto in esame – di fondamentale importanza sia in ambito teorico, sia in ambito empirico – in una cornice personologica e, prima ancora, ecologica, perché l'animale-umano, come quello non umano, si forma innanzitutto in un ambiente (naturale e/o sociale). Proprio dall'ambiente moveremo, con l'intento di offrire qualche esempio concreto di esperienza positiva e gratificante di tipo relazionale. Una mossa questa che ci permetterà di familiarizzare con le questioni indicate a partire dai nostri vissuti, da quelli accessibili a chiunque, prima che da quelli dei filosofi.

Che cos'è in fondo la felicità? Quanti tipi di felicità esistono? Perché portarla proprio sulle spalle? Quando una persona è davvero felice? Quando non lo è?

³² Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 639.

³³ Per una classificazione e un'analisi dettagliata delle teorie in questione cfr. Søraker, van der Rijt, de Boer, Wong, Brey, *op. cit.*, e Rodogno, «Prudential Value or Well-Being», cit.

La felicità (come vissuto nel quale fiorisce una vita buona) si porta sulle spalle, non solo perché, come ogni tipo d'esperienza, è sempre *di qualcuno*, ma anche perché non costituisce, nella sua autenticità, un oggetto a portata di mano o costruito semplicemente nel cervello. Essa non è affatto un oggetto; indica piuttosto l'apertura emotiva alla propria realtà valoriale, il radicamento nelle proprie possibilità personali di quel *soggetto d'atti* che illumina, ogni volta, nella sua *irriducibilità e unicità*. La profonda felicità accompagna ogni altra esperienza, anche quella di una felicità meno intensa, e non immunizza da eventuali sofferenze.

Siamo comunque felici, se lo siamo, oppure infelici, nel mondo o in un ambiente, in una realtà più ampia della nostra mente, nella quale la mente (con i suoi stati) appunto si incarna.

Come si presenta, dunque, il mondo al soggetto? Come viene a evidenza l'ambiente nel quale muoviamo i primi passi e facciamo le prime esperienze?

L'ambiente e il mondo si manifestano primariamente nei *valori*. La gioia, lo stesso senso di benessere o malessere vitale sono il correlato di determinati valori, ne costituiscono rispettivamente la risposta emotiva e la risposta in qualche misura reattiva. I valori, la loro positività o negatività (il malvagio, il buono, l'attraente, il piacevole, il ripugnante ecc.) sono il sale delle nostre vite, per così dire; possono, cioè, renderle felici o meno, molto o poco felici, farci amare qualcosa o farcela detestare, ma solo se diciamo con tutta la nostra esistenza, quando la risvegliano, un *sì* emotivo ad essi: solo se portiamo (già) la felicità sulle spalle. Allargare il regno dei valori, soprattutto nei loro infiniti aspetti positivi, amplia le possibilità, per una persona, di assumere un comportamento morale, di acquisire un'identità personale sempre più chiara, anche se sempre in divenire, di sentire, insieme, il valore unitario della propria vita e della propria esistenza. Si tratta quindi d'illustrare, con strumenti fenomenologici, lo sfondo etico – il carattere dinamico, articolato, relazionale e qualitativo della vita personale – nel quale s'iscrivono, dal nostro punto di vista, la questione del benessere, della sua soggettività, ma non

arbitrarietà, o quella della più profonda felicità: la felicità che si porta sulle spalle. Vedremo che l'orientamento del volere verso la realizzazione di valori positivi e relativamente superiori, esistendo precise relazioni tra i valori (le qualità di benessere vitale, ad esempio, sono superiori a quelle di stato meramente sensoriale, se consideriamo l'unità vitale di un individuo, e inferiori, alle qualità di atto, se consideriamo l'intero personale)³⁴, non nasce originariamente da vissuti emotivi negativi, ma da vissuti emotivi positivi.

La classica questione felicità/moralità – dove la profonda felicità si radica nello strato personale della vita emotiva di un individuo – riceverà infine la seguente risposta:

1. la felicità (nei diversi gradi di manifestazione) si fonda sul sentire determinati valori positivi;
2. il tendere e il volere dotati di valore positivo si fondano su una felicità legata al nucleo della propria identità morale³⁵.
3. La profonda felicità (beatitudine) «è ontologicamente dipendente dalla coscienza della propria bontà morale. *Solo il buono è davvero felice*»³⁶.

Vedremo, lungo questo percorso, come sia possibile creare i presupposti per un benessere più ampio possibile e una più ampia partecipazione alla vita naturale e sociale; per rendere felici più vite possibili e favorire, sia pure indirettamente, l'esistenza dei “migliori”.

5. In felice compagnia...

Il fenomeno del benessere o quello della felicità, oggi al centro, come abbiamo visto, di numerose e importanti ricerche condotte sia in ambito teorico che empirico, sta a cuore in fondo a ognuno di noi. La questione di sapere cosa sia la felicità, quali siano i beni, gli stati mentali, gli stati di cose,

³⁴ Sulla gerarchia delle modalità assiologiche cfr. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 225-233.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 699-719.

³⁶ *Ivi*, p. 699.

le relazioni ecc. che ci rendono felici o quella di sapere quali aspetti rendano determinate cose o determinate attività buone per noi; di sapere se la felicità o il benessere siano qualcosa di effimero o profondo, di autentico o ingannevole; la questione ancora di provarla, la felicità, o non provarla, della capacità stessa di sentirla o non sentirla, di coglierne o meno il valore; tutto questo e molto altro, che dal fenomeno in gioco viene illuminato o di cui soffre chi ne avverte la mancanza, riguarda senz'altro dimensione cognitiva della nostra vita, e soprattutto quella pratico-affettiva, mai separata dalla prima, perché di un'unica vita appunto si tratta. Di questo intendiamo qua occuparci, come eticisti, sul piano della descrizione e comprensione, senza avere quindi pretese di tipo neurologico.

The *hard problem* della felicità o del benessere, fenomeni, questi, che richiederanno di essere opportunamente distinti, e più in generale quello della “fioritura” della persona – per usare un termine ancora *à la page* in filosofia e psicologia – della continua *formazione*, cioè, e della possibile pienezza *di un'identità personale* riguardano, non una mente avulsa da un contesto, ma il modo in cui abitiamo una realtà più o meno condivisa. Il benessere o la felicità si manifestano, in altre parole, come un'esperienza *relazionale*. Ne costituiscono un'eloquente testimonianza, prima ancora della descrizione fenomenologica che ci apprestiamo a offrirne, le domande relative allo stato psico-fisico-sociale che ogni giorno ci poniamo reciprocamente: dalle domande più semplici, ma non sempre innocue, del tipo “Come stai?”, “Di che umore sei?”, a quelle più sofisticate, del tipo “Cosa è meglio per me o per te? Questo o quel tipo di progetto?”, che coinvolgono le nostre intere esistenze e quelle altrui nel loro senso più profondo e più ampio, nelle aspettative che abbiamo, nelle decisioni da prendere, nelle preferenze, oppure nelle scelte, nel poter-volere-altrimenti o non poter-volere-altrimenti; poter-volere o non poter-volere che, già a livello ecologico o livello del “poter fare” (/“non poter fare”), negli scambi dell'organismo con l'ambiente, segnala eventuali possibilità o impossibilità, ovviamente, sensori-motorie. Il fenomeno del

«poter fare»³⁷ costituisce un momento imprescindibile, legato all'esecuzione fattuale, del poter-volere-altrimenti, ovvero, dell'atto unitario di volere. È questo il "potere" cooriginario del "dovere", cui il dovere o sfera ideale, appunto, non si riduce.

“Come sto?”, “Mi sento davvero bene?”, “Mi sento davvero male?”, “Mi sento a disagio o meno nel mio corpo?”, “Sono soddisfatta o meno della vita che conduco?” sono domande che capita non di rado di rivolgere addirittura a noi stessi, magari sottovoce e con una punta d'inquietudine, quando cerchiamo di fare chiarezza sul nostro stato psico-fisico o sociale, sulla nostra esistenza, su una mente comunque *incarnata e situata*.

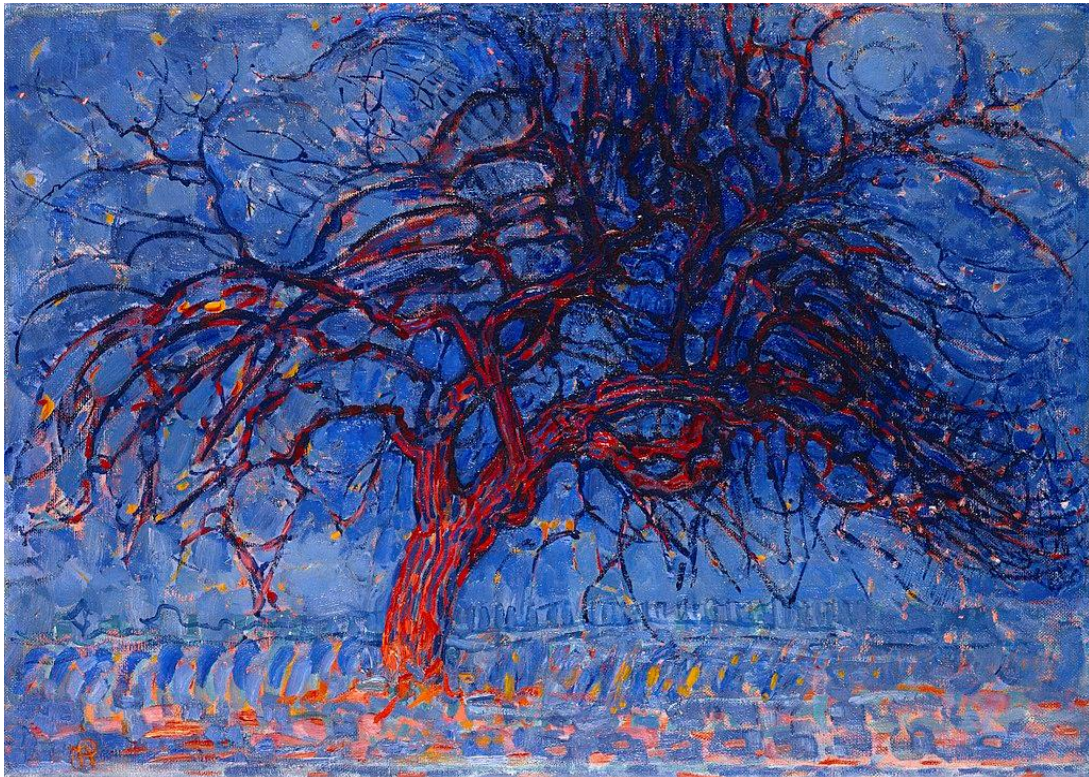
Sono infinite le esperienze che possono confutare, nella vita quotidiana, una visione internalista del benessere o della felicità (intesi esclusivamente nei termini di una relazione tra una persona e le proprie soggettive valutazioni).

Facciamo ancora un esempio, di tipo ecologico, capace di introdurci direttamente alle qualità di valore della realtà che tanta parte hanno nella nostra felicità o infelicità. Capita di provare un senso di benessere, di esperire positivamente la nostra soggettività quando siamo immersi nella natura, ad esempio, e interagiamo con altri individui, umani o non-umani, quando avvertiamo il carattere rilassante o la freschezza del verde, oppure la vivacità del rosso di un fiore. Possiamo addirittura cogliere, in una sorta di commozione serena e viva partecipazione, ricavandone altrettanto benessere, la quieta mestizia espressa da un salice piangente. Possiamo ricavare conforto e assenza di tensione in compagnia di un gatto o di un cavallo, per così dire. Lo conferma la *pet therapy*, praticata tra l'altro anche con persone afflitte da autismo.

Oppure, per fare ancora un esempio, stavolta attingendo al regno dell'arte – un esempio che permetta di cogliere intuitivamente la rilevanza assiologica,

³⁷ Sul fenomeno scheleriano del “poter fare” cfr. Guccinelli, *Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler*, cit.

talvolta “terapeutica”, che può assumere per noi anche un incontro con un oggetto estetico – comprendiamo facilmente come un dipinto possa suscitare un certo tipo di felicità: una felicità capace di ri-crearci, grazie alle sue stesse qualità dinamico-espressive, ad esempio nell’equilibrio risolto delle spinte, come nel caso di un’opera di Piet Mondrian (*Albero Rosso*, 1908-1910).



6. Individuazione e profondità dei vissuti

Le *esperienze*, alle quali vogliamo attenerci, sono di volta in volta correlate alle rispettive *unità esperienziali* che nei casi in esame identificano, da un punto di vista propriamente fenomenologico, le persone nelle molteplici stratificazioni della loro vita, in particolare di quella affettiva (strati sensoriali di piacere/dispiacere; strati vitali di benessere/malessere, crescita/declino; strati psichici, ad esempio, di gioia/tristezza, di serenità; strati propriamente personali di beatitudine, o profonda felicità, e

disperazione)³⁸. Da un punto di vista propriamente ontologico, le persone sono, come abbiamo anticipato, *soggetti* o unità *d'atti*. Ad ogni passo, nel compimento di un atto, positivo o negativo, provare un sentimento, ad esempio, leggere un libro, fare una promessa, trarre in salvo qualcuno che si trova in pericolo, giudicare, tradire, mentire, l'agente *diviene altrimenti*, in meglio o in peggio, nelle infinite sfumature del suo carattere e della sua personalità, e non sempre la buona salute psicofisica di un individuo coincide con la "salvezza", per così dire, morale, con un sentimento di pienezza e di rinascita morale che può avvenire, paradossalmente, anche in casi nei quali l'individuo in questione si sente debole, ad esempio.

La teoria etica e la teoria personologica, entrambe fondate sull'esperienza vissuta, alle quali ci stiamo riferendo sono state magistralmente esposte da Max Scheler, uno dei più importanti filosofi del Novecento, nel suo capolavoro: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*³⁹.

È sempre "mia", "tua" o "sua", quella felicità cui spetta un posto di rilievo in ambito etico; è sempre, cioè, individuata, nel *Formalismus*, come lo sono del resto l'infelicità o il senso di malessere. Questo non esclude, ovviamente, che essa possa essere sentita insieme-con altri. In particolare, la beatitudine o profonda felicità è "di" una persona "buona". Può darsi, sì, che un malvagio possa anche lui provare una sorta di gioia, ma non sarà la felicità piena, viva, che porta sulle spalle il buono, il nostro agente; sarà forse quel tipo di gioia che la lingua tedesca definisce, restituendone il senso mortifero, "Schadenfreude" ("gioia maligna", "gioia per il male altrui") e che, nell'ottica scheleriana, determina come vedremo, non tanto un incremento di piacere, quanto una crescita del dispiacere, un'insoddisfazione molto più grande della soddisfazione maligna che a qualche livello della propria vita affettiva il malvagio avverte. Esistono dunque, come insegnano i buoni o i malvagi,

³⁸ Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 643-671.

³⁹ Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit. L'opera (spesso citata come *Formalismus*) è uscita in due parti, nel 1913 e nel 1916, nello "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", la rivista fondata da Husserl.

soggetti addirittura insensibili al buono o al piacere, oppure le persone più ambigue dal punto di vista morale, diverse felicità, aperture o meno ad esse, sentimenti più o meno profondi, più o meno sfumati, positivi o negativi, suscettibili o meno di essere controllati dalla volontà o più o meno orientati con interventi di tipo pratico-sociale, sentimenti, per altri versi, suscettibili di essere affinati con strumenti culturali, magari nella frequentazione dell'arte.

7. Le tradizionali teorie etiche nella prospettiva scheleriana (via negativa)

Un breve sguardo alle più importanti teorie etiche tradizionali consente di comprendere, tra l'altro, i motivi per i quali un fenomenologo come Scheler, sensibile alle esperienze e alle esigenze poste dalla realtà e dall'animo umano, è ferocemente critico rispetto ad esse. La sua polemica non coinvolge soltanto l'eudemonismo, come rivela sull'istante l'immagine del portatore e dispensatore di felicità, ma anche il *deontologismo* kantiano, incentrato in quanto tale sul *dovere* morale, per quanto Scheler sposi con Kant proprio la causa anti-eudemonistica. Una pseudo-complicità, questa, che in realtà fa di Kant il suo più insidioso e diretto "competitor", nell'immenso agone cui sembra destinato a scendere ogni filosofo. Scheler ritiene, cioè, che l'unica teoria etica in grado di costituire un'autentica alternativa all'eudemonismo sia la sua, non l'etica formale di Kant, perché essa può indicare la ragione ultima della vulnerabilità della teoria in questione (e di quella del formalismo kantiano), cogliendone insieme la duplice erroneità:

- (a) sia la *falsità teorica*, ovvero l'idea che il tendere o il volere possano puntare direttamente al bene come a qualcosa di esterno a chi lo realizza – ciò che potrebbe addirittura dare all'agente motivo di compiacimento agli occhi altrui (nel fare il bene per il proprio bene, per essere buono lui),

- (b) sia la *falsità pratica*, ovvero la sua equivalenza, in quanto atteggiamento nei confronti della vita, all'edonismo⁴⁰, teoria etica altrettanto riprovevole (sia dal punto di vista scheleriano che da quello kantiano). L'*edonismo*, infatti, invita a fare del piacere meramente sensoriale il fine del tendere, una posizione che non rende il tendere, inteso nel suo particolarismo, un buon candidato all'acquisizione di uno status propriamente morale. Ogni edonista si rivela, da questo punto di vista, un eudemonista pratico o – il che è lo stesso per Scheler – ogni eudemonista si rivela un edonista perché «tende *necessariamente* a orientare», come l'utilitarista, «ogni attività volontaria verso il mero accrescimento del *piacere sensoriale*»⁴¹. L'edonismo classico, tuttavia, conserva per Scheler una qualche dignità.

Le obiezioni che Scheler muove nei confronti dell'etica kantiana⁴² sono dunque tanto più energiche – come se Scheler si gettasse in una sorta di combattimento corpo a corpo con Kant – quanto più egli sente di dover rispondere all'accusa che Kant rivolge, non a lui ovviamente (a Scheler, in quanto sostenitore di un'etica materiale dei valori), ma a ogni possibile difensore di una qualunque versione di etica materiale, senza poter contemplare appunto la versione scheleriana di quel tipo di etica. Agli occhi del suo autore, infatti, l'etica dei valori evita assolutamente di cadere nella trappola in cui cadono le etiche materiali incriminate da Kant: la trappola dell'eudemonismo e dell'edonismo. Si tratta, vorrei ricordarlo, di teorie etiche, annoverabili tra le principali teorie classiche, delle quali oggi si assiste precisamente a una specie di *renaissance*. In generale Kant ritiene che un oggetto (materia) della facoltà di desiderare, assunto come motivo determinante della volontà, comprometta, in quanto empirico, il principio pratico che eventualmente lo presuppone, nel senso che quel principio non può avere, di conseguenza, un carattere normativo

⁴⁰ Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 475-477.

⁴¹ Ivi, p. 659.

⁴² Cfr. *Deontologismo o formalismo*, infra, p. 16; § 7. *L'etica assiologico-emozionale di Scheler (via positiva)*, infra, p. 16.

Tenendo presente questo teorema kantiano, possiamo riassumere, sempre in termini scheleriani – quelli di maggior interesse per quanto concerne la felicità che si porta sulle spalle – le teorie etiche che abbiamo esaminato:

Eudemonismo

L'eudemonismo, sul quale ci siamo soffermati fin dall'inizio, viene definito da Scheler, non senza ragione, proprio come «la dottrina per cui la felicità è un fine del tendere, anzi *il* fine più desiderabile»⁴³. L'argomento assiologico decisivo contro l'eudemonismo, indipendentemente dal colore che esso può assumere, è quello secondo il quale i vissuti emotivi, intesi in generale, a prescindere dalla specifica tipologia nella quale rientrano, «non sono né valori né condizioni dei valori, ma possono essere, al massimo, *portatori* di valori»⁴⁴. La felicità che il buono porta sulle spalle ha un valore altrettanto positivo dell'*individuo* che la porta.

Edonismo

L'edonismo classico, quello di Aristippo, ritiene che il piacere sia «il massimo valore, il *summum bonum*»⁴⁵. Per quanto rimanga falsa, da un punto di vista fenomenologico, l'idea secondo la quale il piacere fonda il valore, Aristippo, per Scheler, ha in parte ragione: egli invita a tendere al piacere perché lo stato in questione ha un valore positivo. Il lato tragico dell'edonista consiste nel fatto che egli scambia la massima soddisfazione possibile, che di solito investe l'intera persona, con un piacere relativo a un momento della persona in gioco, un momento coincidente con un'unità organica, per cui riduce la massima soddisfazione o profonda felicità al piacere. La profonda felicità, però, non può essere presa direttamente di mira, tanto meno negli stati di piacere. In altre parole, l'edonista «non si accorge che c'è un solo mezzo

⁴³ Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 645.

⁴⁴ Ivi, p. 497.

⁴⁵ Ivi, p. 495.

assolutamente certo per *scansare* i valori positivi davvero presenti negli stati di piacere, e per *non* realizzarli: *intenzionarli* e tendere ad essi con tutte le sue forze. Non s'inganna soltanto sui valori *più elevati*, che sacrifica al piacere: s'inganna addirittura sui valori *positivi* che riposano in seno al piacere *stesso!*»⁴⁶. Questi valori, appunto, non sono i valori più elevati. L'edonista si illude di tendere ad essi, nel piacere che ritiene ne costituisca la base, ma quanto rivela, di fatto, nel suo stesso tendere, è la profonda insoddisfazione che avverte, relativamente ai valori superiori, negli stati centrali della sua vita:

[...] i piaceri sensoriali, o le gioie innocenti e un po' effimere (che proviamo a una festa o durante una passeggiata), ci soddisfano pienamente se e *soltanto* se ci sentiamo «soddisfatti» negli strati «più centrali» della nostra vita – là dove sono le cose che «contano» per noi. Solo sullo sfondo della soddisfazione più profonda, per così dire, risuona la risata piena per le gioie effimere della vita; al contrario, quando si è insoddisfatti negli strati centrali, alla piena soddisfazione che accompagna la recezione dei valori inferiori subentra immediatamente la ricerca inquieta e «insoddisfatta» dei *valori del godimento*. Potremmo addirittura trarne la conclusione che ognuna delle mille forme d'edonismo pratico è sempre il segno di un'«insoddisfazione» relativa ai valori superiori. A ogni livello della gerarchia, infatti, l'intensità con la quale si *cerca* un piacere è inversamente proporzionale alla profondità della soddisfazione⁴⁷.

Consequenzialismo

L'edonismo e l'utilitarismo sono teorie consequenzialiste. Un'azione morale può essere valutata come buona solo in base alle conseguenze complessivamente buone che determina. La felicità, pertanto, rischia di essere confusa col benessere sociale o con l'utilità. Il centro nevralgico di un simile approccio all'etica consiste proprio nel fatto che «né Bentham, né i suoi successori giunsero a questa conclusione, così importante per l'etica: il *valore* e il significato morale dei sentimenti di felicità (Glücksgefühle), come *fonte* del volere morale, variano generalmente secondo un *rapporto inverso* alla loro *realizzazione mediante il volere e l'agire*. Gli utilitaristi non si resero conto che, di solito, solo i *piaceri più bassi*, conformemente alla loro essenza,

⁴⁶ Ivi, p. 499.

⁴⁷ Ivi, p. 209.

possono essere influenzati, sul piano pratico, da un'eventuale "riforma" dei sistemi sociali e giuridici, o da un intervento socio-politico, mentre le gioie (e le pene), nella misura in cui occupano strati più profondi, sfuggono *necessariamente* al controllo»⁴⁸.

Deontologismo o formalismo

Scheler intende fondare l'etica filosofica su basi scientifiche, contro ogni forma di relativismo etico (il nominalismo etico, ad esempio, l'idea nietzscheana secondo la quale "non esistono fatti morali", ma solo interpretazioni) e, per altri versi, contro il *formalismo etico* – dove "formalismo" va inteso nell'accezione kantiana del termine, ovvero, di una conformità del volere a una legge razionale pura. In altre parole, Scheler non condivide un'etica come quella kantiana che, nell'universalità delle leggi e delle norme, sacrifica inevitabilmente l'individualità e la felicità della persona. Almeno sulla terra, per Kant, *l'essere degno di felicità*, essendo connesso al dover-essere, sarebbe preferibile all'essere felice. Scheler non condivide l'idea che un essere umano sia una persona solo in quanto «soggetto di un'attività di ragione» che «spetta [...] a tutti gli esseri umani [...] come una realtà *identica* in tutti. Secondo questa dottrina dunque gli esseri umani, quanto al loro esser persona, non si distinguerebbero tra loro»⁴⁹.

8. L'etica assiologico-emozionale di Scheler (via positiva)

Ciò che allontana ulteriormente Scheler da Kant è la scarsa attenzione che il "gigante di Königsberg" rivolge, dal suo punto di vista, alle "esigenze" proprio-corporee e alle forme di "libertà", di cui gode anche il vivente, delle persone; alla *logique du cœur*, correttamente intesa, che ogni singola persona manifesta. La celebre affermazione di Pascal – "*le cœur a ses raisons...*" – infatti, essenziale per comprendere la portata cognitiva dell'etica emozionale,

⁴⁸ Ivi, p. 659.

⁴⁹ Ivi, p. 723.

e non relativistica, di Scheler, che la condivide, non va assunta nella bieca accezione “sentimentalistica” nella quale spesso la si intende. Secondo l’errata interpretazione, «Pascal non intenderebbe dire che il cuore *ha* delle “ragioni” o che ci sarebbe nel cuore qualcosa di *veramente equivalente*, per importanza e significato, alle “ragioni”, e cioè “*ses*” *raisons*, le sue *proprie* ragioni, che il cuore, appunto, non trae dall’intelletto; intenderebbe dire questo invece: non bisogna cercare dappertutto “ragioni” o loro “equivalenti”, ogni tanto bisogna anche lasciar parlare “il cuore” – il cieco sentimento»⁵⁰. Una lettura di questo tipo stravolge completamente il senso delle parole di Pascal, svuotandolo del suo nucleo di verità e del suo vigore. No, esiste al contrario una legalità della sfera affettiva della quale Pascal, se inteso correttamente, sta rivendicando i diritti e la specificità rispetto alle leggi che governano il regno dell’intelletto:

L’enfasi della sua frase va posta su «*ses raisons*» e «*ses raisons*». Non si tratta di una concessione che il pensiero, per scrupolo, fa ai cosiddetti «bisogni del cuore e dell’animo» [...] Pascal intende dire, piuttosto, che c’è un tipo d’esperienza [...] che ci mette [...] in presenza di *autentici* dati obiettivi e di un ordine eterno tra i dati, i *valori*, appunto, con il loro ordine gerarchico. L’ordine e le leggi di quest’esperienza sono definiti, precisi ed evidenti come quelli della logica e della matematica; esistono, cioè, relazioni e opposizioni evidenti tra i valori, le credenze di valore e gli atti del preferire ecc. che si fondano su di essi, per cui è possibile e necessaria una vera fondazione delle decisioni morali e delle leggi che le regolano⁵¹.

Questa legalità Scheler la definisce anche *ordo amoris*, intendendo con esso un ordine di preferenze e amori, o anche di repulsioni, di odio, di piaceri, che si struttura in base all’ordine delle qualità di valore, degli *aspetti* delle cose «*degni*», o non degni, «*d’essere amati*»⁵², che ogni persona esperisce nel corso della sua vita e che, *funzionalizzati*, orientano quella vita, facendone appunto (formandola) la vita che è, che non cessa di divenire, nelle possibili e molteplici variazioni nelle quali viene nondimeno tessuta. La “funzionalizzazione” indica, nel lessico scheleriano, quel processo in cui determinati contenuti

⁵⁰ Ivi, p. 501.

⁵¹ Ivi, p. 501-503.

⁵² Scheler *Ordo Amoris* (1914/1916), in M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass* Bd. I. – *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X., hrsg. v. M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2013, p. 347 [tr. it. *Ordo Amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2000⁴, p. 50].

d'intuizione essenziali diventano conoscenze funzionali, ovvero schemi, regole di comprensione o modalità di selezione di ulteriori esperienze dello stesso tipo, che possono condurre ogni volta a una riorganizzazione, a un restringimento, un ampliamento della fisionomia assiologica della persona, talvolta a vere proprie "conversioni del cuore". Delle relazioni eidetiche che regolano la sfera pratico-affettiva ci limitiamo a illustrare quelle che permettono di comprendere come il comportamento morale di una persona sia inscindibile dalla sua identità assiologica e dalla felicità o soddisfazione che la stessa persona esperisce, di volta in volta, nei diversi strati (organico/sensoriali-vitali-psichici-personali) della sua vita.

8.1. Un "esperimento mentale"

Immaginiamo, in una sorta d'esperimento mentale, un mondo senza colori, del tutto insapore, senza alcun profumo, privo di musica o anche semplicemente dei rumori più banali, e magari irritanti che ognuno di noi in condizioni normali identifica al volo, il rumore di un martello pneumatico, o quello dell'aspirapolvere. Un mondo come questo non avrebbe nemmeno il fascino del deserto. Sarebbe sicuramente un mondo meno ricco, meno vario, più semplice, di quello che di solito abitiamo, e sicuramente meno attraente. Gli abitanti di un mondo simile, anche se fossero dotati di occhi, orecchie o nasi, sarebbero meno sensibili ai colori o agli odori. Non avrebbero alcuna possibilità di esercitare il sentire sensoriale, di affinarlo quotidianamente, nemmeno nelle parziali funzioni nelle quali esso si articola: nel vedere, nel toccare, nell'annusare ecc. Nessuna scoperta sensoriale potrebbe risvegliarli dal torpore nel quale finirebbero per essere avvolti, nessun piacere o dispiacere sensoriale, perché questo mondo così povero e spettrale sarebbe privo di qualità sensoriali, le più semplici qualità che orientano, invece, le nostre tendenze – nell'ambiente che in condizioni normali abitiamo – anche quelle più elementari, quando, ad esempio, avvertiamo come un *invito* (ad agire in un modo o in un altro) l'aroma di caffè che giunge da una stanza,

oppure quando una nota di colore, di allegria nella voce di una persona a noi sconosciuta cattura all'improvviso la nostra attenzione. In un mondo anche solo privo di qualità sensoriali, non sentiremmo nemmeno la ripugnanza che procura una mano viscida e quasi furtiva in una semplice stretta di mano.

Potremmo proseguire così fino a spogliare il mondo di tutto quello che offre di solito una motivazione ai nostri comportamenti: via non solo le qualità secondarie (sapori, odori, colori ecc.), ma anche le cosiddette qualità primarie (solidità, durezza, peso ecc.), via anche le preziose qualità di valore (terziarie), dalle più semplici, quelle assiologico-sensoriali, a quelle vitali, suscettibili di essere colte di solito nel senso vitale, che possono procurare *benessere* o *malessere*, dare il senso della crescita della nostra vita o della nostra spossatezza, via tutto, davvero tutto, anche le qualità di valore della personalità, il bello, il brutto, l'ingiusto, i valori della scienza o quelli culturali.... Nessuna scoperta assiologica, nessun valore o disvalore potrebbe più restituire la dignità o meno delle cose, la grazia di una persona o il tratto aggressivo di un carattere. Nulla potrebbe più procurarci felicità o infelicità, gioia o dolore, ansia ecc. Nulla ci toccherebbe più, né nelle parti periferiche della nostra vita affettiva, né in quelle centrali e nemmeno in quelle più profonde. Nessun tendere o volere potrebbe più avere una motivazione per orientarsi in un modo o in un altro. Nulla soprattutto potrebbe più "impossessarsi", in determinate situazioni della nostra vita, di tutto il nostro essere, rivelandone il valore, come fanno quei sentimenti «che sembrano scaturire dal punto sorgivo degli atti stessi della personalità, e avvolgere nella loro luce e nelle loro ombre *tutto ciò* che negli atti si dà del mondo interno e del mondo esterno»⁵³. Sono "sentimenti", questi, "della personalità". Nel caso specifico, sentimenti di *beatitudine* e *disperazione*. A differenza di certi umori, che dispongono e quasi costringono a un comportamento, essi non hanno nulla di coercitivo, nulla di anonimo. Essi risvegliano, più che alla mera soggettività, "soggetta" talvolta all'arbitrarietà, alla propria identità

⁵³ Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 669.

essenziale, un'identità che, nella fedeltà al proprio stile, appare nondimeno in costante divenire. Sentimenti della personalità come beatitudine e disperazione danno la misura, per così dire, della nostra stessa *vicinanza* (a) o *lontananza* dal bene “in sé” “per noi”, dal massimo valore⁵⁴: vicinanza o lontananza, non tanto (alla) dalla nostra salute psico-fisica, quanto dalla nostra possibile *salvezza o morte morale*:

Come nella disperazione un «no!» emotivo si nasconde nel cuore della nostra esistenza personale e del nostro mondo – senza che la «persona» diventi, per questo, oggetto di riflessione – così nella «beatitudine» – lo strato più profondo della felicità – si nasconde un «sì!» emotivo. È il valore morale dell'essere stesso della persona, di cui i sentimenti sembrano costituire i correlati⁵⁵.

Sono l'amore e l'odio più profondi, invece, a rivelarci, in certi istanti della nostra vita, e perfino farci sentire, la nostra salvezza o la nostra morte morale: le nostre possibili ri-nascite. Talvolta, addirittura, possono farlo quando la nostra vita sembra corrosa dalla malattia.

8.2. Relazioni eidetiche sussistenti tra valori, vissuti emotivi e comportamento morale

La dinamica della vita affettiva, la relazione che sussiste tra i vissuti affettivi, i valori e il tendere o volere, tutto questo, dovrebbe essere adesso più chiaro. Tendere a qualcosa presuppone in generale un sentire assiologico, che può essere esercitato anche nella percezione assiologico-sensoriale, dotato d'intenzionalità: diretto ogni volta verso determinate qualità di valore. Nella relazione tra il tendere e il sentire, nel contenuto assiologico che il sentire offre al tendere, in modo che quest'ultimo possa fondarvi il proprio contenuto figurale/semantico e avere, di conseguenza, un fine; in questa stessa relazione, si manifesta la *motivazione*, il senso, se vogliamo, in base al quale, anche a livello pulsionale, una persona agisce e può esercitare, sia pure debolmente, una certa discrezionalità “preferenziale”. Se il fine presuppone

⁵⁴ Ivi, p. 233. Sul concetto di *bene* “in sé” “per noi” cfr. Ivi, pp. 943-953.

⁵⁵ Ivi, p. 671.

un valore, positivo o negativo, il tendere presuppone non solo un sentire, ma determinati vissuti affettivi che possono senz'altro disporlo, condizionarlo, come uno stato emotivo, come il buon umore o il cattivo umore, vissuti positivi o negativi, che costituiscono la «*molla motrice (pulsionale)*»⁵⁶ di quel tendere o volere. Ad accompagnare tuttavia il compimento di un tendere o volere, rivelandone contestualmente la particolare colorazione emotiva – ad esempio piacevole o spiacevole – sono i cosiddetti «*sentimenti morali di funzione (sittliche Funktionsgefühle)*»⁵⁷. Nell'esempio di Scheler, ogni volere fondato sull'amare è accompagnato, se non da un sentimento centrale di felicità o di gioia, almeno da *piacere*. Il vissuto di piacere è in questo senso legato al volere: ne accompagna il compimento, portando a evidenza sul piano emotivo, non solo il valore morale dell'atto nel suo stesso compimento, ma anche il valore dell'unità personale di cui l'atto costituisce un momento. Non sono dunque “moralì” in senso proprio, questi vissuti emotivi (*moralì di funzione*), ma ne acquisiscono per così dire il titolo indirettamente quando l'atto di volere, che è sempre di qualcuno, realizza un determinato valore. L'amare qui coinvolto, o l'odiare, autentici sentimenti morali o della personalità non sono funzioni, diversamente dai vissuti emotivi positivi che promuovono – nel caso dell'amore il piacere – e dei quali, in quanto atti promotori o fondanti l'atto di volere, determinano la modalità (il “come” è esperito il piacere). Sono piuttosto atti capaci, nel loro accrescimento, di generare vissuti emotivi positivi o negativi, di fondare, nel caso dell'amore, piacere funzionale⁵⁸, ossia il godere, orientando peraltro anche la vita futura del soggetto che li prova. I sentimenti

⁵⁶ Ivi, p. 673.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Con «*sittliche Funktionsgefühle*» Scheler [*ibidem*] sembra accorpate in un'unica formula il sentimento morale, nell'accezione forte del termine (amore), con i vissuti emotivi “moralì” funzionali (piacere, gioia ecc.). Anche altrove Scheler, [“Vom Sinn des Leidens” (ed. or. 1916), in M. S., *Gesammelte Werke, vol. VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3 durchges. Auf.-/hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn 1986, p. 53] parla di un amore, felice o infelice, che, sotto forma di “piacere funzionale” («die [...] Liebe beseligt noch als Funktionslust»), nel senso che del piacere in questione l'amore costituisce il fondamento, riempie di felicità (beatitudine) la persona che lo prova. Sui vissuti emotivi che accompagnano il compimento dell'atto cfr. anche Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 683.

e vissuti emotivi “moralì” di accompagnamento o secondariamente morali (piacere, gioia ecc.), che si trovano, appunto, in un preciso rapporto col valore del compimento dell’atto di volere (buono se realizza un valore positivo e/o superiore), quindi col valore dell’atto (buono) nella realizzazione di un determinato valore (positivo e/o superiore), vengono distinti dai vissuti che conseguono, quali *effetti* emotivi (emotionale *Wirkungen*)⁵⁹, dallo stesso compimento.

Possiamo riassumere nei seguenti termini i passaggi che Scheler presuppone, in questo contesto, ma non sempre esplicita: il piacere o dispiacere funzionale, che qui caratterizza il compimento del volere, dipende dal sentimento morale in senso proprio (amore o, in altri casi, beatitudine), che fonda (nei termini di una fondazione *top-down*), e realmente individua, quale correlato affettivo del nucleo morale dell’agente, l’atto nel suo *compimento*, nel quale sta, come in ogni atto genuino, la persona intera. Perciò «ogni volere fondato sull’amare è sempre, in quanto tale, piacevole nel compimento; ogni volere fondato sull’odiare, spiacevole – indipendentemente dal fatto che il primo, se l’amore non è ricambiato, conduca a uno stato di dispiacere; il secondo, se l’odio viene soddisfatto, conduca a uno stato di piacere»⁶⁰.

Esistono pertanto ulteriori vissuti affettivi, rispetto a quelli ad esempio che, radicati in strati meno centrali della vita affettiva, svolgono il ruolo di molla motrice: non solo la gioia e la tristezza psichica, ma anche la *profonda* felicità o beatitudine (*Seligkeit*), oppure la profonda disperazione (*Verzweiflung, Unseligkeit*), sentimento della personalità, quest’ultimo, ben diverso da uno stato depressivo. Essi nutrono o impoveriscono il tendere e volere, costituendone, al livello più elevato della vita personale, la *fonte centrale*. «Ogni buon orientamento del volere», infatti, ha la propria fonte in un’*eccedenza* di sentimenti positivi dello strato *più profondo*»⁶¹.

⁵⁹ Ivi, p. 673.

⁶⁰ Ivi, p. 673.

⁶¹ Ivi, p. 681.

Essi indicano, insieme, i correlati del valore morale dell'individuo coinvolto. Poiché i valori morali più alti sono quelli della personalità, la bontà di una persona, nel caso positivo, e il sentimento di pienezza che accompagna il valore di quella persona, scaturendo precisamente dalla sua bontà e illuminandola al tempo stesso, quale fonte centrale del volere, agli occhi di chi saprà vederla, possono incidere sugli atti dello stesso individuo, soprattutto su quelli di volere, orientandoli e conferendo loro una particolare colorazione positiva:

Solo la persona buona è necessariamente una persona felice (*selige*); solo la persona malvagia è necessariamente una persona disperata. Tutti i valori dell'atto, in particolare quelli del volere, e tutti i *vissuti emotivi* che accompagnano gli atti dipendono in ultima istanza dal valore intrinseco della persona e dalla pienezza emotiva che la persona esperisce nello strato più centrale del suo essere. In questo caso il sentimento più centrale, che accompagna il valore della persona, è la «*fonte*» del volere e del suo orientamento morale ispirato all'intimo sentire. Solo la persona *profondamente felice* (*selige*) può avere una "volontà" buona (*guten Willen*) e solo la persona *disperata* (*verzweifelte*) dev'essere malvagia (*böse*) anche nel volere e nell'agire⁶².

Ai sentimenti che alimentano o impoveriscono il tendere e volere, che *orientano* dunque gli atti in questione e possono, in determinate condizioni, trascendere addirittura quel vissuto sensori-vitale (stato emotivo) che invece li *condiziona*, si aggiungono, come abbiamo detto, i vissuti emotivi che costituiscono gli *effetti* emotivi (piacere, dispiacere, gioia ecc.) del compimento di un atto, quando qualcosa di superiore o inferiore dal punto di vista valoriale appare (più o meno bene, più o meno male, che *sentiamo o non sentiamo* di fare in ogni attività della nostra vita), senza richiedere che l'agente in questione punti direttamente, quando tenta di realizzare dei valori positivi, a un bene assoluto.

Conformemente all'organizzazione affettiva della sua vita personale, il portatore di profonda felicità avrà quindi un comportamento morale positivo proprio perché attinge all'immensa riserva di felicità che porta sulle spalle; che l'accompagna nel corso della vita, quale fonte centrale del volere, come

⁶² *Ibidem.*

l'accompagna la bontà che ne costituisce il correlato morale e giustifica la stessa felicità o beatitudine dalla quale nondimeno nasce. Si comprende facilmente, a questo punto del nostro percorso scheleriano, come possa sussistere tra i vissuti emotivi funzionali che accompagnano invece l'atto nel suo compimento, atto che scaturisce da beatitudine e disperazione, e i valori dell'atto lo stesso tipo di relazione che sussiste tra i sentimenti della personalità e gli atti. In ogni momento della sua esistenza, nel compimento dei suoi atti, la persona rivela in maniera più o meno evidente, quando *biases* o malattie non la nascondano ai suoi stessi occhi o a quelli altrui, la propria identità morale o personalità.

Beatitudine e disperazione (Seligkeit und Verzweiflung) sono appunto sentimenti che impregnano l'essere della persona stessa – l'essere così inteso trascende la sfera del volere – e, proprio per questo, attraversano e determinano *tutto ciò che essa compie relativamente alla sfera degli atti*.

Sussiste esattamente lo stesso tipo di relazione – del tutto indipendente dall'esperienza storica esterna – tra i valori dell'atto e i vissuti emotivi che *accompagnano* il compimento dell'atto. Ogni volere dato come buono (gut) è accompagnato da sentimenti centrali di felicità (zentralen Glücksgefühlen); ogni volere dato come malvagio da sentimenti centrali d'infelicità – a prescindere dal tipo di *stato* affettivo che possiamo ipotizzare come *conseguenza* sull'agente di quel volere e agire⁶³.

Solo il buono è davvero felice, per restare al nostro *Leitmotiv*, perché avrà avuto la fortuna di incontrare forse dei portatori e dispensatori di felicità e profonda soddisfazione, di amore soprattutto che, a sua volta, saprà restituire. Perché avrà potuto formare, e lo farà all'infinito, grazie a simili esemplarità, la propria identità morale, nella quale prevalgono i contenuti positivi.

La relazione tra comportamento morale e felicità, che avevamo anticipato all'inizio, trova adesso piena verifica intuitiva nei materiali assiologici che la fondano, e rivela al tempo stesso quanto sia ingannevole ogni tentativo di puntare direttamente alla felicità o a un sedicente bene assoluto:

⁶³ Ivi, p. 683.

1. felicità (di vario grado) si fondano su valori positivi, ovvero, sul sentirli;
2. il tendere e il volere dotati di valore positivo si fondano su una felicità dovuta alla bontà essenziale del rispettivo portatore che pure alimentano.
3. nella profonda felicità la persona, da cui dipende il vissuto che la nutre, avverte il proprio valore morale.

Di seguito un esempio di relazioni di senso che, strutturando e regolando ogni vita o essere animato, permettono di comprendere almeno in parte il comportamento dei portatori di quella vita:

1. La presenza di un valore positivo colto nel sentire ha come conseguenza una qualche specie di piacere quale reazione dell'essere in questione. Se il valore positivo si trasforma nel «fine» di un'aspirazione, allora l'attività tendenziale così intesa, che mira appunto a trasferire il valore dalla non-esistenza all'esistenza, è accompagnata da una soddisfazione ancora più grande quando il fine viene raggiunto [...] L'esistenza di un valore negativo colto nel sentire ha come conseguenza (come reazione del «senziente») un dispiacere. L'aspirazione a un valore negativo (colto nel sentire) ha come conseguenza un'insoddisfazione ancora più grande, quando l'attività raggiunge il suo fine [...] ⁶⁴.
2. Ogni crescita della positività (di un determinato *livello assiologico*) dell'«attore» si accompagna a un aumento di piacere – in quanto reazione – nel corrispondente strato di profondità del vissuto emotivo; ogni decrescita della positività a una diminuzione di piacere; ogni crescita della negatività a un aumento di dispiacere; ogni decrescita della negatività a una riduzione di dispiacere: aumento e diminuzione di piacere sono «*segni*» delle *crescite e decrescite della positività o negatività di un determinato livello assiologico dell'essenza dell'attore* ⁶⁵.
3. Ogni preferenza di un valore superiore rispetto a uno inferiore si accompagna a un aumento di profondità del vissuto emotivo positivo; ogni opposizione del valore superiore a un aumento di profondità del vissuto emotivo negativo [...] ogni preferire un valore superiore rispetto a un valore inferiore *favorisce* un'ulteriore preferenza dello stesso tipo [...] ogni preferire il valore inferiore rispetto a un valore superiore favorisce un'ulteriore preferenza della stessa natura [...] ⁶⁶.

⁶⁴ Ivi, p. 693.

⁶⁵ Ivi, p. 695.

⁶⁶ Ivi, pp. 695-697.

8.2.1. La “legge della tendenza al surrogato”

Scheler formula l'obiezione più forte all'edonismo pratico, e all'eudemonismo che ad esso si riduce, nella *legge della tendenza al surrogato in caso di determinazione negativa della «più profonda» “disposizione” emotiva dell'io (emotionale Ichbestimmtheit)*:

Ogni volta che l'uomo, in uno degli strati più *centrali* e più profondi del suo essere, è *insoddisfatto*, si *prepara* nel tendere a sostituire per così dire lo stato di dispiacere, assumendo un orientamento tendenziale verso il *piacere* e, più precisamente, verso il piacere del corrispondente strato periferico: lo strato dei vissuti affettivi più facili da suscitare. Il semplice orientamento tendenziale verso il piacere stesso è già, in quanto tale, un *segno di profonda insoddisfazione* interiore (disperazione) [*Unseligkeit, (Verzweiflung)*] o – a seconda dei casi – d'infelicità o povertà interiore, di scontentezza interiore e profonda tristezza, ovvero, di un senso vitale che indica la direzione di un «declino della vita». Chi è profondamente disperato «*insegue*» la *felicità*, intrecciando costantemente nuove relazioni umane; chi è stanco di vivere (si pensi alla sfrenata ricerca dei piaceri sensoriali legata a così tante malattie, ad esempio, a quelle polmonari) si sforza di raccogliere ad una ad una sensazione (di piacere) sempre nuove. D'interesse epoche della storia, la progressiva crescita dell'edonismo pratico è il segno più evidente della decadenza vitale⁶⁷.

La «*più profonda*» (tra i vissuti emotivi di base, e “meno periferica”) *disposizione* emotiva, legata appunto a un qualche senso vitale, quando è determinata negativamente non è solo il segno di un declino vitale, ma *condiziona*, in termini di edonismo, il comportamento del portatore del senso indicato: spinge il portatore a una sorta di “puntinismo” sensoriale. Analogamente, un sentimento ancora più centrale, come una profonda infelicità o sentimento di disperazione (*Unseligkeit*), può *orientare* un comportamento simile, inducendo la persona in gioco a compensare altrove l'insoddisfazione che lei stessa/lui stesso nondimeno avverte (o non avverte) primariamente negli strati più centrali e profondi della sua vita. Sugli strati più centrali e profondi della sua vita, infatti, una persona non può intervenire direttamente con un tendere o volere, e mancherebbe l'obiettivo se se lo ponesse in questi termini; non può intervenire, cioè, su quegli strati, come può

⁶⁷ Ivi, p. 675.

intervenire, invece, sugli strati meno profondi, sui quali, non a caso, di fatto interviene. L'ombra dell'insoddisfazione primaria, del resto, si stende fin lì: sugli strati assolutamente periferici. Compensare altrove l'insoddisfazione della sfera più profonda significa, dunque, abbandonarsi a una forsennata ricerca di vissuti gradevoli sul piano vitale oppure, di nuovo, sul piano sensoriale, di mero piacere, spogliando, insieme, dei loro stessi valori positivi, la gradevolezza e il piacere per farne un semplice strumento al servizio dei propri interessi.

“La «più profonda» disposizione emotiva dell'io” (“die «tieferere» emotionale Ichbestimmtheit”) può avere così, a livello vitale, un duplice significato. Essa può indicare:

1. sia il possibile condizionamento di un comportamento emotivo, condizionamento legato a certi vissuti sensori-vitali – “stati d'animo” o “umori” (“Stimmungen” o, in inglese, “moods”) – quando essi appunto *dispongono* o pre-dispongono, quando, di essi non si esperiscono le autentiche potenzialità in materia di “libertà” del vivente;
2. sia l'aspetto, non più semplicemente disposizionale o destinale (nel senso, rispettivamente, di “Stimmung”: stato d'animo, umore; e di “Schicksal”: destino), ma “vocazionale” e, da questo punto di vista, “più profondo”, degli stessi vissuti (soprattutto dei sensi vitali e dei sentimenti più centrali) – dove “vocazionale” va inteso nel senso della “Bestimmung” (“destinazione individuale”, “vocazione”), cui la *«emotionale Ichbestimmtheit»* rinvia come a un'implicita “certezza” (*Bestimmtheit*).

Nel secondo caso, *“disposizione” emotiva dell'io* ha il senso di una disposizione di tipo legale, richiamando la “norma” o le “disposizioni di legge” (“Bestimmung”, “gesetzliche Bestimmungen”). Qui, però, il normativo non ha nulla di formale, conformandosi piuttosto ai contenuti “preferenziali” di quei vissuti, alla loro stessa legge: una legge loro immanente. Esso identifica, di conseguenza, la “profondità” di un orientamento emotivo, a livello vitale, che si rivela, per la sua stessa profondità, più individualizzante di una semplice disposizione o pre-disposizione, anche se rimane meno individualizzante dell'orientamento propriamente personale dello stesso individuo.

L'orientamento emotivo più profondo di una persona, quello davvero centrale, non consiste pertanto, come rivelano le virgolette di «più profondo» («*tiefere*»), in ««*tiefere*» *emotionale Ichbestimmtheit*», nell'orientamento vitale del soggetto. Esso consiste, al contrario, nella *legalità vocazionale* (nel senso forte del termine) della persona unitariamente intesa, che raggiunge la massima evidenza, quando la raggiunge, nei sentimenti di amore e odio, oltreché nei sentimenti di beatitudine e disperazione, le cui luci e ombre – lo ricordiamo – avvolgono ogni atto, la vita intera di quella persona.

Trascendendo tendenze e pulsioni negative, quando davvero riesce a farlo, una profonda felicità può non solo *orientare* un comportamento moralmente buono, diretto in quanto tale, non alla propria felicità, ma a determinati valori positivi. Essa può inoltre, negli effetti emotivi che produce l'atto che governa, retroagire sulla vita intera di quella persona, *irrorandola e riempiendola* completamente, alleviando, pertanto, o superando in parte, senza tuttavia negarle, sofferenze o carenze che non cessano di essere esperite, appunto, nelle sfere meno centrali della medesima vita:

Ecco perché l'uomo «profondamente felice», il beato, può sopportare con gioia anche la miseria e la sfortuna – e non deve, per questo, diventare insensibile al dolore e al piacere dello strato più periferico⁶⁸.

Occorre lavorare, dunque, alla creazione di quelle condizioni che possono permettere a più persone buone, più persone felici, di “fiorire” nella propria vita ed esistenza; occorre lavorare, cioè, in direzione di una più equa distribuzione dei beni primari e di una più ampia diffusione dei diritti, tra i quali, il diritto alla formazione e alla capacità di maturare anche nel proprio sentire assiologico.

⁶⁸ Ivi, p. 677.

Nota bibliografica

ADLER, A. & SELIGMAN, M. E. P., *Using well-being for public policy: Theory, measurement, and recommendations*, in «International Journal of Well-Being», 6(1), 2016, pp. 1-35.

BECK, B. and STROOP, B., “A Biomedical Shortcut to (Fraudulent) Happiness? An Analysis of the Notions of Well-Being and Authenticity Underlying Objections to Mood Enhancement”, in J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.), *Well-Being in Contemporary Society*, Springer Cham, Heidelberg New York Dordrecht, London 2015, pp. 115-134.

BORTOLOTTI, L., edited by, *Philosophy and Happiness*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.

CAREL, H., “I Am well, Apart from the Fact that I Have a Cancer’: Explaining Well-Being within Illness” in L. Bortolotti (ed), *Philosophy and Happiness*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009, pp. 82-99.

DECI, E. L. and RYAN, R., *Hedonia, Eudaimonia, and Well-Being: An Introduction*, in «Journal of Happiness Studies», 9, 2008, pp. 1-11.

GUCCINELLI, R., “Dal destino alla destinazione. L’etica vocazionale di Max Scheler”, in M. Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Bompiani, Milano 2013, pp. XVII-XCVIII.

—, *Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l’impotenza del volere secondo Scheler*, in «Thaumàzein. Rivista di Filosofia, Etica e Passioni», 2, 2014, pp. 343-379.

—, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne Editrice, Roma 2016.

GUSE, T., *Guest Editorial, Positive Psychology and Phenomenology*, in «Indo-Pacific Journal of Phenomenology», 17, 2017 [Special Edition *Positive Psychology*].

HURKA, T., *Perfectionism*, Clarendon Press, Oxford 1993.

KLINKE, M. E., ZAHAVI, D., HJALTASON, H., THORTSTEINSSON, B., JÓNSDÓTTIR, H., “*Getting the Left Right*”: *The Experience of Hemispatial Neglect After Stroke*, «Qualitative Health Research», 25 (12), 2015, pp. 1623-36.

LUNDIG, BERG, HELLSTRÖM MÜHLI, *Feeling existentially touched – A phenomenological notion of the well-being of elderly living in special housing accommodation from the perspective of care professionals*, in «International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being», 2013, pp. 1-8.

RATCLIFFE, M., *The Feeling of Being*, in «Journal of Consciousness Studies», 12 (8-10), 2005, pp. 43-60.

—, “The Phenomenology of Existential Feeling”, in J. Fingerhut & S. Marienberg (eds.), *Feelings of Being Alive / Gefühle des Lebendigseins*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 23-54.

RATZ, J., *The Role of Well-Being*, in «Philosophical Perspectives», 18, *Ethics*, 2014, pp. 269-294.

RODOGNO, R., *On the Importance of Well-Being*, in «Ethic Theory Moral Prac», 11, 2008, pp. 197-212.

—, “Prudential Value or Well-Being”, in T. Brosce & D. Sander (eds.), *Handbook of Value: Perspectives from Economics, Neuroscience, Philosophy, Psychology and Sociology*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 287-312.

RYAN, R. M., HUTA, V., DECI, E. L., *Living well: a self-determination theory perspective on eudaimonia*, in «Journal of Happiness Studies», 9, 2008, pp. 139-170.

SELIGMAN, M., E. P., *Flourish. A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*, Atria Paperback (Simon & Schuster), New York 2011.

—, *Authentic Happiness. Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (2002), Atria Paperback (Simon & Schuster), New York 2013.

SCHELER, M., “Vom Sinn des Leidens” (ed. or. 1916), in M. S., *Gesammelte Werke, vol VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3 durchges. Auf.- /hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn 1986, pp. 36-72.

—, *Ordo Amoris* (1914/1916), in M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass Bd. I. – Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X., hrsg. v. M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2013.

—, *Ordo Amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2004⁴.

—, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie-Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW VII, Unveränd. Nachdr. der 6. Aufl. 1973 / hrsg. und mit einem Anhang versehen von Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn 2005⁷, pp. 7-258.

- , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927³), GW II., Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. durchges. u. verb. Aufl. 2000, hrsg. v. M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2009⁸.
- , *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, tr. di L. Oliva e S. Soannini, FrancoAngeli, Milano 2010.
- , *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Bompiani, Milano 2013.
- SØRAKER, J. H., van der RIJTT, J.-W., de BOER, J., WONG, P.-H., BREY, P. (eds.), *Well-Being in Contemporary Society*, Springer Cham, Heidelberg New York Dordrecht London 2015.
- SPAHN, A., “Ethics, Spectator’s Happiness and the Value of Achievement”, in J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.), *Well-Being in Contemporary Society*, Springer Cham, Heidelberg New York Dordrecht London 2015, pp. 93-113.
- TABENSKY, P. A., “Tragic Joyfulness”, in L. Bortolotti (ed.), *Philosophy and Happiness*, Basingstoke 2009, pp. 37-53.
- TAYLOR, E. T., “Toward a Consensus on Well-Being”, in J. H., in J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.), *Well-Being in Contemporary Society*, Springer Cham, Heidelberg New York Dordrecht London 2015, pp. 1-16.
- WREN-LEWIS, S., “Towards a Widely Acceptable Framework for the Study of Personal Well-Being”, in J. H., in J. H., Søraker, J.-W. van der Rijt J. de Boer, P.-H. Wong, P. Brey, (eds.), *Well-Being in Contemporary Society*, Springer Cham, Heidelberg New York Dordrecht London 2015, pp. 17-3