



Orizzonte JUS

**LA FELICITÀ: UN DIRITTO?
PROSPETTIVE A CONFRONTO**

**Direttori della rivista:
MARIA NOVELLA CAMPAGNOLI
MASSIMO FARINA**

**N° 2
Dicembre
2024**

Key
editore

Il secondo numero della Rivista Orizzonte JUS ospita gli atti del Convegno internazionale dal titolo *“La felicità: un diritto? Prospettive e percorsi a confronto”*, svoltosi nei giorni 12-14 marzo 2024, ed organizzato da Maria Novella Campagnoli (Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata) e da Ana-Paz Garibo Peyro (Departamento de Filosofía del Derecho y Política, Facultad de Dret de Valencia).

Nel segno della trasversalità e dell'interdisciplinarietà, le indagini prospettate spaziano dall'approccio storico a quello teorico, giur-filosofico e sociologico.

Riproponendo l'articolazione dell'evento, il fascicolo vede i saggi di: Angela Aparisi Miralles (*El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad*), di Stéphane Bauzon (*La giusta felicità*), Maria Borrello (*“Senza pietre non c'è arco”. Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche*), Paola Chiarella (*Home sweet home: disagio abitativo e diritti fondamentali*), Mariacruz Díaz de Terán (*Derecho, Felicidad, ciudadanía y género*), Guglielmo Siniscalchi (*Dalla felicità come diritto al diritto come felicità. Un itinerario kantiano*), Giovanni Tarantino (*Alcune riflessioni in tema di limite per il diritto ad essere felici*), Gianluca Tracuzzi (*Diritto e felicità: genesi, evoluzione e prospettive*) e Antonio Trampus (*Il diritto alla felicità da principio giuridico a pratica di cittadinanza*). Da ultimo, uno specifico spazio è stato riservato alle discussioni e alle segnalazioni editoriali, con i lavori di Ana Colomer Segura, Asia Serangeli e Mercedes Ten Doménech.

Con l'occasione i direttori della Rivista Orizzonte JUS e le curatrici di questo fascicolo desiderano ringraziare – oltre, ovviamente, a tutte le autrici e gli autori senza i quali quest'iniziativa editoriale non avrebbe potuto vedere la luce – anche Alessia Palladino e Gianluca Satta (rispettivamente, coordinatrice e membro del comitato editoriale), per il lavoro svolto.

Maria Novella Campagnoli,
Massimo Farina,
Ana-Paz Garibo Peyro

L'Editoriale

Indice Sommario

El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad

di Angela Aparisi Miralles 4

La giusta felicità

di Stéphane Bauzon 17

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

di Maria Borrello 25

Home sweet home: disagio abitativo e diritti fondamentali

di Paola Chiarella 51

Derecho, Felicidad, ciudadanía y género

di Mariacruz Díaz de Terán 72

Dalla felicità come diritto, al diritto come felicità. Un itinerario kantiano

di Guglielmo Siniscalchi 77

Alcune riflessioni in tema di limite per il diritto ad essere felici

di Giovanni Tarantino 88

Diritto e felicità: genesi, evoluzione e prospettive

di Gianluca Tracuzzi 102

Il diritto alla felicità da principio giuridico a pratica di cittadinanza

di Antonio Trampus 115

Justicia, derechos y la búsqueda de la felicidad: propuestas desde el activismo afroamericano

di Ana Colomer Segura 127

Concepción Arenal. Claves de la mujeres que se halla encarcelada (a cura di Delia Manzanero)

di Asia Serangeli 138

Felicidad y modernidad: la libertad vacía

di Mercedes Ten Doménech

142

El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad

di Angela Aparisi Miralles¹

Sommario:

1. Introducción
2. La Declaración de 1776 y el derecho a la búsqueda de la felicidad
3. El significado de la expresión derecho a la búsqueda de la felicidad
4. El derecho a la búsqueda de la felicidad, hoy
 - 4.1. La concepción clásica aristotélica de felicidad: un puente entre el pasado y la actualidad
 - 4.2. La felicidad como vida plena o con sentido
5. Conclusión.

1. Introducción

Buscar la felicidad es algo que va unido consustancialmente a la existencia del ser humano. Por ello, se trata de un tema sobre el que, a lo largo de la historia, han reflexionado filósofos y pensadores, con respuestas muy dispares.

Por otro lado, la búsqueda de la felicidad se puede abordar desde muchos ámbitos. En este texto se va a adoptar la perspectiva de la filosofía jurídica y política. En concreto, nos referiremos al denominado derecho a la búsqueda de la felicidad, tal y como se plasmó en la que es considerada la primera Declaración de derechos humanos de la historia, la Declaración americana de 1776. Para ello, se va seguir el siguiente esquema: en primer lugar, nos referiremos al contexto jurídico-político en el que se proclamó, en 1776, el derecho a la búsqueda de la felicidad. En segundo lugar, intentaremos aproximarnos al significado que, en su marco histórico-político, se le quiso atribuir a dicha expresión. Finalizaremos con una referencia a la noción de felicidad, o vida plena, tal y como se ha venido entendiendo desde la concepción clásica aristotélica. En concreto, se recurrirá a la aportación de uno de los representantes más conocidos de la denominada Nueva escuela de derecho natural, John

¹ Catedrática de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra (España).

Finnis. El trabajo finalizará con una breve conclusión.

2. La Declaración de 1776 y el derecho a la búsqueda de la felicidad

Sabemos que la Declaración americana de 4 de julio de 1776 es un documento decisivo en la historia del reconocimiento jurídico de los derechos humanos. Comúnmente, ha sido considerada como el texto que declaró la independencia de las colonias americanas de Inglaterra. Sin embargo, rigurosamente hablando, la verdadera Declaración de independencia fue redactada por Richard Henry Lee, y aprobada casi un mes antes, el 7 de junio de 1776². Tras ser proclamado este texto, el Congreso de las colonias consideró oportuno redactar otro documento, en el que se expusieran a la humanidad los motivos que les habían empujado a adoptar una decisión de tanta trascendencia, como era separarse de Inglaterra. Por ello, la Declaración de derechos del 4 de julio 1776 tuvo como finalidad explicar a todo el orbe las razones que impulsaron a las colonias de Norteamérica a independizarse de su madre patria³. Este segundo texto, redactado por Thomas Jefferson, fue, desde un punto de vista político, heredero del sistema inglés. No obstante, la filosofía jurídica en la que sustentó se separó completamente de la tradición inglesa. Desde esta perspectiva existe una gran diferencia entre esta Declaración y los textos históricos ingleses como, por ejemplo, la Carta Magna de 1215, el Habeas Corpus de 1679, o el Bill of Rights de 1689. En estos documentos, se confirma, o interpreta, un derecho anterior, unas prerrogativas que la Corona reconocía, exclusivamente, a los súbditos ingleses⁴. Tales normas fueron adoptadas con ocasión de hechos precisos y, en ningún caso, tratan de formular derechos inherentes a todas las personas. Se trataba, por ello, de "concesiones de quien ejercía el poder", de garantías de derechos históricos, o de prerrogativas reales otorgadas a los ciudadanos británicos. También encontramos restricciones al poder de la Corona en su lucha contra las facultades del Parlamento británico⁵. Sin embargo, en la Declaración de 4 de julio 1776 se plasman, por primera

2 Vid. "Resolution of Independence" (June 7, 1776) en H.S. Commanger (ed.), *Documents of American History*, New York, Appleton- Century- Crofts, 1968, p. 100.

3 A. Aparisi, *Los derechos humanos en la Declaración americana de 1776*, en J. Ballesteros (ed.), *Derechos Humanos: concepto, fundamento, sujetos*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 225.

4 J. Jellineck, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, trad. A. Posada, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1908, p. 139.

5 J. Jellineck, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, cit., p. 175.

El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad

vez en la historia, derechos de todos los seres humanos universales e inalienables. Se conciben como derechos naturales, previos a las relaciones sociales, políticas y jurídicas. Según el texto de la Declaración, son otorgados, no por el poder político, sino "por las leyes de la naturaleza y el Dios de la naturaleza". Entre estos derechos se mencionan la Vida, la Libertad y la Búsqueda de la felicidad.

Por otro lado, nos encontramos, también desde el punto de vista de su fundamentación filosófico-jurídica, ante un texto absolutamente revolucionario. Por primera vez en la historia se apela a la idea del convenio, o pacto, como acto fundador de las sociedades políticas y origen del poder⁶. Además, el poder otorgado a través de dicho pacto tenía una concreta finalidad: precisamente garantizar el respeto de los mencionados derechos inherentes, universales e inalienables de todos los seres humanos. Por ello, podemos afirmar que la Declaración americana de 4 de julio de 1776 inauguró una nueva era, o un "Nuevo Orden Secular", según afirma el mismo reverso del escudo de los Estados Unidos. Todas estas ideas se plasman ya en el Preámbulo de dicha Declaración, la cual comienza afirmando que:

*"Sostenemos estas verdades como evidentes en sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales; que su Creador les ha otorgado ciertos derechos inalienables, entre los que se encuentran la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Que para garantizar estos derechos, se instituyen entre los hombres gobiernos, cuyos poderes legítimos emanan del consentimiento de los gobernados; que cuando cualquier forma de gobierno ponga en peligro esos fines, el pueblo tiene el derecho de reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, organizando sus poderes de la forma en que, a su juicio, les ofrezcan mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad"*⁷.

Tras aprobarse la Declaración, Jefferson afirmó que estaban ante una nueva fuente de legitimidad, que el calificaba como "irresistible", y que traería consecuencias muy beneficiosas para la humanidad⁸. Entre esas consecuencias, se encontraba una mayor felicidad. También Madison afirmó, en este sentido,

6 A. Aparisi, *Los orígenes ideológicos de la Revolución Norteamericana*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

7 Vid. "The Declaration of Independence" (July 4, 1776) en H.S. Commanger (ed.), *Documents of American History*, New York, Appleton- Century- Crofts, 1968, pp. 100-103.

8 T. Jefferson, "Autobiografía", en A. Koch y W. Peden (eds.), *Autobiografía y otros escritos*, trad. A. Escototado y M. Sáenz de Heredia, Madrid, Técno, 1987, p. 115.

que:

*"[...] esta revolución, en la práctica del mundo, puede ser considerada, con honesta alabanza, como la época más gloriosa de su historia y el más reconfortante presagio de su felicidad"*⁹.

3. El significado de la expresión derecho a la búsqueda de la felicidad

La expresión derecho a la búsqueda de la felicidad ya se hallaba contenida en el primer borrador de la Declaración, por lo que fue obra directa de Thomas Jefferson¹⁰. A primera vista, nos podría parecer una fórmula muy general y, más bien, con un significado simbólico. Sin embargo, no es así. Al apelar al derecho a la búsqueda de la felicidad, la Declaración reflejaba un sentir político y cultural muy extendido en las nuevas colonias. Por ello, no era la primera vez que esta expresión se recogía en un texto jurídico. Por ejemplo, la Declaración de derechos de Virginia, redactada por George Madison, y aprobada unos días antes (el 12 de junio de 1776), se refería exactamente a los siguientes derechos: "vida, libertad, posesión de la propiedad, y búsqueda y consecución de la felicidad y la seguridad"¹¹. También en la Constitución de Massachussets, de 1780, su autor, John Adams, se había referido al término felicidad en cinco ocasiones¹². Asimismo, Thomas Paine, conocido autor de la época, había sostenido que "era responsabilidad de América hacer feliz al mundo"¹³.

En lo que se refiere a la Declaración americana de 1776, la expresión derecho a la búsqueda de la felicidad también expresaba las convicciones más profundas de Jefferson. A ellas había llegado, en gran medida, a partir de sus experiencias vitales y, especialmente, de sus viajes por Europa. Jefferson estaba

9 Cit. en B. Bailyn, *Los orígenes ideológicos de la Revolución norteamericana*, trad. A. Vanasco, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 63.

10 A. Aparisi, "Los derechos humanos en la Declaración americana de 1776", en J. Ballesteros (ed.), *Derechos Humanos: concepto, fundamento, sujetos*, cit., p. 237.

11 Vid. "The Virginia Bill of Rights" (June 12, 1776), en H.S. Commanger (ed.), *Documents of American History*, cit., p. 103. Sobre el Bill of Rights de Virginia vid. J. Jellineck, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, cit.; J. M. Rodríguez Paniagua, "Derecho constitucional y derechos humanos en la Revolución norteamericana y en la francesa", en *Historia del pensamiento jurídico*, 6ª ed., Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Derecho, 1988, p. 283.

12 Vid. "Massachusetts Bill of Rights" (1780), en H.S. Commanger (ed.), *Documents of American History*, cit., pp. 107-110.

13 H.S. Commanger, "Jefferson y la Ilustración", en L. Weymouth (ed.), *Thomas Jefferson. El hombre, su mundo, su influencia*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 70.

El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad

convencido, y así lo había manifestado en varias ocasiones, de que en Europa la búsqueda de la felicidad se hallaba reservada solo a unos pocos: los escogidos por la fortuna, los que disfrutaban de una determinada posición, rango social y, en definitiva, desahogo económico. El resto, la gran masa trabajadora, ahogada y asfixiada por las necesidades vitales y por estructuras caducas y opresoras, viviría y moriría sin conocerla.

Frente a esta situación, para Jefferson América representaba la posibilidad de una nueva vida, de un nuevo orden social y, en definitiva, de un nuevo mundo. Por ello, el derecho a la búsqueda de la felicidad al que se refería Jefferson se hallaba muy ligado a la ausencia en Norteamérica de una estructura estamental, y a la existencia de una sociedad sin injustas e incomprensibles barreras entre clases sociales, y de un sistema jurídico que garantizaba, no solo la igualdad ante la ley, sino también la igualdad de oportunidades. En este sentido, como ha señalado Jesús Ballesteros¹⁴, los requisitos inherentes al nuevo orden político que la Declaración de 1776 pretendía instaurar eran dos: la consecución de un tejido social en el que existiera la menor desigualdad posible entre las rentas de los ciudadanos y el respeto a los derechos inalienables de la persona¹⁵.

En definitiva, esta es la idea que Jefferson quiso reflejar en la Declaración de 1776. Y así lo plasmó también en su primer discurso inaugural como Presidente de los EE UU (1801-1809). En él apeló a:

*“un Dios, y a su Providencia rectora de la vida, que al otorgarnos sus dones, se alegra de la felicidad del hombre aquí abajo en la tierra y de su mayor felicidad después”*¹⁶.

Por otro lado, el concepto de felicidad también se hallaba vinculado a la idea de confianza en el progreso. Estamos en el siglo de la Ilustración, con lo que ello suponía de exaltación del racionalismo y de confianza en la ciencia como motor de un progreso ilimitado. No obstante, hay que tener en cuenta; que el viejo y el nuevo mundo diferían en lo se refiere a entender el concepto de

14 J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Técno, 1989, p. 70.

15 Vid. H. Arendt, *Sobre la revolución*, trad. P. Bravo, Madrid, Revista de Occidente, 1963, p. 250.

16 T. Jefferson, "First Inaugural Address" (March 4, 1801), en S.K Padover (ed.), *The Complete Jefferson*, New York, Duell, Sloan & Pearce, Inc, p. 384. También en una carta dirigida a María Cosway sostenía que no existía comparación entre la felicidad disfrutada en Francia y la de Norteamérica (cit. en H.S. Commanger, "Jefferson y la Ilustración", en L. Weymouth (ed.), *Thomas Jefferson. El hombre, su mundo, su influencia*, cit., p. 70.

progreso¹⁷. En Europa, la Ilustración había difundido la idea de que la razón y la ciencia, unidas, podrían acabar con los males que afligen a la humanidad. El hombre ilustrado, ajustándose a las leyes de la naturaleza y de la razón, llegaría a alcanzar un avance científico que le permitiría lograr la felicidad. Por ello, en el contexto cultural europeo, para lograr el progreso y alcanzar la felicidad se otorgó prioridad al cultivo de la dimensión racional de la persona. Frente a ello, el concepto americano de progreso estaba más ligado a la abundancia material, a la posibilidad de acceder a un trabajo digno, a la igualdad de oportunidades. También a la idea de superar estructuras sociales cerradas y limitantes, para así poder alcanzar metas e ideales personales. Se trataba de abrir un nuevo horizonte vital, en el que el destino de las personas ya no estuviera escrito al nacer¹⁸.

Estas ideas se encuentran conectadas con la misma historia de la colonización de Norteamérica: los colonos buscaban libertad de conciencia, tolerancia, libertades civiles y políticas. Y en América encontraron la posibilidad de un nuevo comienzo, de construir una nueva sociedad, sin estructuras caducas ni diferencias de clases sociales preestablecidas. Podríamos decir que, de alguna manera, encontramos ya aquí el germen, y el espíritu, de lo que se suele denominar "el sueño americano", es decir, la esperanza de que todo está abierto y todo se puede lograr en las nuevas tierras. En definitiva, estaríamos, en palabras de Commanger¹⁹, ante un concepto más democrático de la felicidad, frente al elitista del viejo mundo.

Debemos ahora detenernos en el significado de la expresión exacta que empleó Jefferson: derecho a la búsqueda de la felicidad. Como ya se ha señalado, la Declaración de Virginia usó unos términos diferentes, ya que apeló "al derecho a la búsqueda y consecución de la felicidad". Sin embargo, Jefferson no reconoció un derecho a conseguir la felicidad. Él era muy meticuloso con los términos que empleaba y exactamente se refirió a un "derecho a la búsqueda de la felicidad". Es claro que estamos ante nociones distintas, ya que reconocer un derecho a la búsqueda de la felicidad, no implica, de por sí, la garantía de alcanzarla. En este sentido, considero que la expresión usada por Jefferson

17 H.S. Commanger, "Jefferson y la Ilustración", en L. Weymouth (ed.), *Thomas Jefferson. El hombre, su mundo, su influencia*, cit., p. 70.

18 A. Aparisi, "Los derechos humanos en la Declaración americana de 1776", en J. Ballesteros (ed.), *Derechos Humanos: concepto, fundamento, sujetos*, cit., p. 237.

19 H.S. Commanger, "Jefferson y la Ilustración", en L. Weymouth (ed.), *Thomas Jefferson. El hombre, su mundo, su influencia*, cit., p. 71.

El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad

es perfectamente coherente con lo que se ha señalado anteriormente: las colonias de Norteamérica querían garantizar una estructura social y jurídica que posibilitara a los ciudadanos buscar la felicidad. Por ello, la Declaración de 1776 expresaba el compromiso de eliminar cualquier tipo de factores que impidieran a las personas poder buscar, según su proyecto vital, la felicidad. En consecuencia, no se pretendía garantizar la consecución de la felicidad, ya que es esto algo que, evidentemente, ningún poder político puede garantizar, entre otras cosas, porque depende, en gran medida, de las propias personas. Esta visión, como veremos más adelante, hunde sus raíces en la tradición clásica aristotélica de felicidad, por lo que se encuentra muy ligada a la noción griega de *eudaimonía*. Como sabemos, éste término remite a la sensación estable de paz, o a un estado de florecimiento, que es el resultado de vivir una vida virtuosa. También conectaría con el concepto aristotélico del *spodaius*²⁰ o, lo que es lo mismo, del hombre esforzado, virtuoso, que busca el bien en sí mismo y en los demás, para el que siempre cabe el "aún mejor"²¹. Sobre ello se volverá más adelante.

Finalmente, un tema que ha sido objeto de muchos trabajos y discusiones es el porqué, a diferencia de otras Declaraciones (como, por ejemplo, la de Virginia), la Declaración de 1776 no menciona el derecho de propiedad. Una razón es que, para Jefferson, el derecho de propiedad, entendido como prácticamente sagrado y modelo de todos los derechos, al estilo de Locke, no era compatible con el derecho a la búsqueda de la felicidad. En realidad, precisamente en Europa el derecho de propiedad, entendido en un sentido absoluto, había sido un obstáculo a la consecución de la igualdad de oportunidades, blindando el acceso de las clases sociales más desfavorecidas a lo imprescindible para poder disfrutar de una vida digna. En consecuencia, había obstaculizado el derecho a la búsqueda de la felicidad²².

20 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro VI, 5, 1140b, trad. y notas J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995 (3ª reimpresión), p. 273. J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, trad. C. Orrego, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, pp. 282-290. A. Aparisi, "Razón práctica y praxis jurídica: algunas reflexiones", *Persona y Derecho*, vol. 75, 2017 (1), p. 157.

21 J. Ballesteros, *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, Técno, 2002, p. 81.

22 Vid. en T. Jefferson, *Autobiografía*, su interesante punto de vista sobre las propiedades obtenidas en las grandes concesiones y transmitidas, en régimen de mayorazgo, sucesivamente de padres a hijos, lo cual determinó la creación de grupos cerrados de terratenientes con fuertes recursos económicos. Frente a ello, Jefferson luchó insistentemente por conseguir una distribución paritaria de las riquezas (en A. Koch y W. Peden, (eds.), *Autobiografía y otros escritos*, cit., pp. 41-42

4. El derecho a la búsqueda de la felicidad, hoy

4.1. La concepción clásica aristotélica de felicidad: un puente entre el pasado y la actualidad

Hasta ahora nos hemos referido al derecho a la búsqueda de la felicidad, tal y como se recogió en la Declaración americana de 1776. También se ha insistido en la diferencia entre el derecho a buscar la felicidad y un supuesto derecho a la consecución de la felicidad. En esta cuestión Jefferson fue muy clarividente: solo se podría reconocer el primero, en la medida en que, como ya se ha señalado, se garanticen unas estructuras jurídicas, sociales, económicas y culturales que permitan a los ciudadanos poder aspirar realmente a la felicidad. Con respecto a las condiciones a las que se refería Jefferson, podríamos afirmar que, en la actualidad, al menos en el contexto europeo, las distintas Constituciones y los derechos en ellas reconocidos, tienden, precisamente, a garantizar ciertos mínimos vitales que permitan a los ciudadanos buscar la felicidad. En este sentido, podemos afirmar que los gobiernos tienen una responsabilidad con respecto a sus ciudadanos. No son los garantes de su felicidad, pero sí de crear las condiciones para que las personas estén en disposición de serlo. Por ello, la forma en que esté organizado un país tiene un gran impacto en la felicidad de las personas. Los gobiernos no pueden hacer felices a los ciudadanos, pero tienen la capacidad de eliminar muchas fuentes de infelicidad. Por ejemplo, que la atención sanitaria y la educación sean asequibles, y no dependan del nivel económico de los ciudadanos.

A partir de la garantía jurídica de ese mínimo de condiciones, alcanzar la felicidad es, como venimos señalando, una decisión vital y una labor personal. No obstante, aquí nos encontramos con la pregunta sobre qué se entiende hoy por felicidad. Es evidente que cada persona tiene un concepto de felicidad que depende, también, del momento de la vida en el que se encuentre.

En el contexto occidental, quizás la visión más aceptada de felicidad es la que proviene de la concepción clásica, propia de la tradición aristotélica. Esta entiende la felicidad como autorrealización de la persona, como plenitud ligada a la búsqueda serena y estable de la verdad, el bien y la belleza. También podría definirse como el equilibrio entre la dimensión corporal, emocional, racional y espiritual de la persona, o como la paz que otorga una vida plena y con

y 49-55).

El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad

sentido. Por ello, este concepto de felicidad, entendida como plenitud o vida con sentido, debe distinguirse de otros estados emocionales que son más fugaces como, por ejemplo, la alegría o el placer.

Desde este punto de vista, y como se viene señalando, la felicidad es una opción vital, algo que se conquista día a día, desde la sinceridad y la autenticidad con uno mismo y con los demás, y que exige un continuo esfuerzo de la voluntad y del corazón. Por ello, nos encontramos, en términos generales, ante la misma visión de la que partía Jefferson: la ya mencionada *eudaimonía*, entendida como fruto del esfuerzo de la persona virtuosa (*spoudaios*). Dicha felicidad no es fugaz o temporal, como la alegría o el placer, sino real y sustancial. Es real porque no es ficticia ni imaginaria, sino verdadera y genuina. Es sustancial, porque pertenece a la sustancia o esencia de lo que significa ser plenamente humano. Volviendo a Thomas Jefferson, él mismo llegó a afirmar: *"Nuestra mayor felicidad no depende de las condiciones de vida en las que el azar nos ha colocado, sino que siempre es el resultado de actuar según una buena conciencia, la buena salud, la ocupación y la libertad en todas las actividades"*²³.

También, en una carta dirigida a su hija mayor Martha (Patsy), Jefferson le decía que vivir una vida virtuosa es la clave de la felicidad: "El hastío", escribió Jefferson, es "el veneno más peligroso de la vida". Para él, el antídoto era desarrollar diariamente aquellos principios de virtud y bondad que nos harán valiosos para los demás y felices en nosotros mismos:

*"El aprendizaje y la virtud asegurarán vuestra felicidad; os darán una conciencia tranquila, estima privada y honor público"*²⁴.

4.2. La felicidad como vida plena o con sentido

Como ya se ha adelantado, el derecho a la búsqueda de la felicidad al que se refirió Thomas Jefferson debe mucho a la concepción clásica aristotélica de *eudamonia* o vida plena y con sentido. Por ello, en la última parte de este trabajo, vamos a hacer una muy breve referencia a dicho concepto, siguiendo las aportaciones de John Finnis²⁵, quizás el representante más destacado de la

23 S.K. Padover (ed.), *The Complete Jefferson*, New York, Duell, Sloan & Pearce, Inc, p. 384.

24 S.K. Padover, *Jefferson. A Great American's Life and Ideas*, New York, Penguin Book, 1970 (2ª ed.).

25 A lo largo de la historia, muchos autores han profundizado en la concepción aristotélica de la felicidad, y sobre las condiciones o parámetros a tener en cuenta para poder alcanzar una vida plena o con sentido. Por ello, la lista es interminable. A modo de ejemplo, en la actualidad

denominada Nueva escuela de derecho natural²⁶.

En su conocida obra *Natural Law & Natural Rights*, al reinterpretar el concepto clásico de vida plena, Finnis establece una serie de condiciones para lograr una vida plena o con sentido. Entre ellas se recoge, en primer lugar, la exigencia de que debemos actuar "hacia algún objetivo inteligible"²⁷ o, dicho de otra manera, presuponiendo la existencia de un plan de vida racional y coherente²⁸. También siguiendo a J. Royce, "una persona, un yo individual, puede ser definido como una vida humana vivida de acuerdo con un plan"²⁹. Se trata de poseer un proyecto de vida armónico, lo cual implica, entre otras cosas, asumir un orden vital, armonizar los compromisos, saber reorientar inclinaciones, reformar hábitos, abandonar viejos proyectos cuando sea necesario...

Para conseguir tal plan de vida racional y coherente, puede resultar útil ver nuestra vida como un proyecto desplegado en un tiempo limitado³⁰. O, como señala Finnis³¹, "Observar la propia vida desde el punto de vista imaginario de la propia muerte...", siguiendo así el consejo de los sabios: "en todo lo que hagas recuerda tus últimos días" (*Eclesiástico*, 7, 36). También Sócrates entendió que la filosofía es, en cierta medida, la práctica del morir³². Adoptar esta perspectiva no implica tanto tener conciencia del momento de la propia muerte,

podríamos mencionar, entre otros, a Sergio Cotta, quien se refirió a "las condiciones naturales del vivir humano" (S. Cotta, S., *¿Qué es el Derecho?*, Madrid, Rialp, 1993, pág. 54). Por su parte, Christine Korsgaard se refiere a "algunos principios racionales que determinen que fines son merecedores de preferencia o persecución (...) razones incondicionales para tener ciertos fines, así como principios incondicionales de los cuales se deriven esas razones" (C. Korsgaard, C., "The Normativity of Instrumental Reason", en *Ethics & Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 230, 252); asimismo, vid. S. Alkire, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach ad Poverty Reduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

26 J. Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, cit., pp. 59 y ss. Para una crítica a la New natural law theory, vid. Wheatley, A.P., *In defense of New-Scholastic ethics: a critique of Finnis and Grize's new natural law theory*, University of Manchester, 2015.

27 Vid. Finnis, J., "Revisando los fundamentos de la razón práctica", *Persona y Derecho*, núm. 64, 2011/1, p. 29.

28 A esta exigencia también se refiere J. Rawls en su obra *Teoría de la Justicia*, trad. M.D. González, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 450 y ss.

29 J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, New York, 1908, p. 168 (cit. en Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, cit., p. 451; asimismo, la frase aparece citada en Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 129).

30 J. Finnis, J., *Natural Law & Natural Rights*, cit., p. 104.

31 *Ibidem*, p. 129.

32 Sócrates, *Fedón*, 64^a, cit. en J. Finnis, J., *Natural Law & Natural Rights*, cit., p. 130.

El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad

y de la posible existencia futura, como de elegir la atalaya más adecuada para establecer un proyecto de vida coherente para afrontar, de una manera realista y madura, el presente³³.

Se trataría, por otro lado, de un proyecto flexible y dinámico, en el que tendría un papel importante la razón práctica o recta razón³⁴. Ello implica adquirir flexibilidad para asumir los golpes de la vida y ser capaz de reordenarla, de armonizar los compromisos, de reorientar inclinaciones, reformar hábitos, abandonar viejos proyectos e ilusionarse con los nuevos, etc. Además, en ese proyecto deben tenerse en cuenta determinados bienes objetivos, dada su inevitable trascendencia e importancia para el ser humano.

En *Natural Law & Natural Rights* (aunque posteriormente ha matizado y completado algunas cuestiones como, por ejemplo, las relativas al bien del matrimonio, la vida, la amistad o la religión³⁵), Finnis afirmó que estos bienes podrían concretarse en los siguientes³⁶:

a) el valor de la vida propia y de la ajena;

b) el cultivo de la amistad y de las relaciones sociales. En este sentido, podríamos mencionar que ya Aristóteles destacó la importancia de la amistad para conseguir la felicidad. Afirmó que "Nadie querría vivir sin amigos, aun estando en posesión de todos los otros bienes". Y precisamente los más recientes estudios sobre la felicidad han confirmado la visión aristotélica de que la amistad y las relaciones sociales son fundamentales para alcanzarla;

c) la importancia de la búsqueda de la verdad y el valor de la cultura;

d) la necesidad del descanso y del cultivo de las propias aficiones;

e) el valor de la belleza y de la experiencia estética;

f) el respeto a la propia conciencia y a la de los demás;

g) la espiritualidad, la asunción de la creaturiedad y el sentido de la trascen-

33 J. Finnis, J., *Natural Law & Natural Rights*, cit., p. 130.

34 A. Aparisi, "Razón práctica y praxis jurídica: algunas reflexiones", *Persona y Derecho*, cit., p. 160.

35 Vid. J. Finnis, G. Grisez, J. Boyle, "Practical Principles, moral truth and ultimate ends", *American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, p. 99 y ss. En concreto, éste artículo comienza con las siguientes afirmaciones de los autores: "The natural-law theory on which we have been working during the past twenty-five years has stimulated many critical responses. We have restated the theory in various works, not always calling attention to developments. This paper reformulates some parts of the theory, taking into account the criticisms of which we are aware...". Vid, asimismo, J. Finnis, J., "What is the common good and why does it concern the client's lawyer", *South Texas Law Review*, 40, 1999, pp. 42 y ss.

36 J. Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, cit., p. 85 y ss.

dencia.

Tales bienes son, para Finnis, autoevidentes, en el sentido de que sería irracional negarlos. También para Korsgaard, los bienes serían incondicionales, en el sentido de básicos o autoevidentes³⁷.

5. Conclusión

El derecho a la búsqueda de la felicidad, recogido en la Declaración americana de 1776, respondía a una convicción muy clara: América representaba la posibilidad de una nueva vida, de un nuevo orden social y, en definitiva, de un nuevo mundo. Ello se debía a la ausencia en Norteamérica de una estructura estamental caduca, de una sociedad sin injustas e incomprensibles barreras entre clases sociales, y de un sistema jurídico que garantizaba, no solo la igualdad ante la ley, sino también la igualdad de oportunidades.

A la pregunta de si existe un derecho a la felicidad, el texto de la Declaración americana de 1776 respondió, en nuestra opinión, adecuadamente. Como hemos visto, a diferencia de la Declaración de Virginia, Jefferson no reconoció un derecho a conseguir la felicidad, ya que entendía que somos las personas las que debemos perseguir y trabajar por la felicidad. Por ello, llegar a lograrla no puede ser considerado un derecho, sino el resultado de una labor personal, de una opción vital, que requiere de una particular actitud y decisión ante la vida. Esta noción de felicidad hunde sus raíces en la concepción clásica occidental, heredada de la tradición aristotélica, que la entiende como plenitud, ligada a la búsqueda serena y estable de la verdad, el bien y la belleza. Dicha concepción también presupone que, a partir de la garantía jurídica de unas determinadas condiciones, alcanzar la felicidad es una decisión vital y un trabajo personal. Esta idea también es compartida por muchos pensadores actuales. Por ejemplo, el famoso autor de *El hombre en busca de sentido*, Viktor Frankl, subrayó que la felicidad debe obtenerse indirectamente, persiguiendo una vida con sentido. Y en su libro *A pesar de todo, decir sí a la vida*³⁸, Frankl explicaba que la vida no consiste en conseguir lo que queremos: "El placer en sí mismo no puede dar sentido a nuestra existencia; por tanto, la falta de placer no puede quitarle sentido a la vida". En consonancia con ello, Frankl nos aconsejaba realizar una revolución copernicana, un giro conceptual de 180 grados, tras el cual la pregunta no debe ser ¿qué puedo esperar de la vida?, sino ¿qué espera la

37 J. Finnis, "Revisando los fundamentos de la razón práctica", cit., p. 22.

38 V. Frankl, *A pesar de todo, decir sí a la vida*, Plataforma Editorial, 2016.



El derecho a la búsqueda de la felicidad en la Declaración americana de 1776 y en la actualidad

vida de mí? ¿qué misión o tarea me espera a mí en la vida?³⁹.

³⁹ *Ibidem*.

La giusta felicità

di Stéphane Bauzon¹

Sommario:

1. L'etimologia della parola 'felicità'
2. Il tempo kairico della felicità
3. La felicità è un atto
4. La felicità del corpo
5. Il piacere della felicità
6. Il benessere non è la felicità
7. L'illusione del diritto alla felicità
8. Del diritto alla ricerca della felicità
9. La felicità della contemplazione.

1. L'etimologia della parola 'felicità'

L'etimologia della parola 'felicità' rimanda sistematicamente alla cattura del momento giusto: la felicità è una questione di fortuna. In francese, *"bonheur"* e *"heureux"* derivano da *"heur"*, la fortuna. In inglese, *"happiness"* e *"happy"* derivano da *"happ"*; la fortuna, il destino, ciò che accade (*what happens*). In tedesco, *"Glück"* significa sia felicità che fortuna. I termini corrispondenti in portoghese (*felicidade*), in spagnolo (*felicidad*), in italiano (felicità) derivano dal latino *"felix"* che significa fortuna, e talvolta sorte. Gli antichi greci, per designare la felicità, utilizzavano la parola *"eudaimonia"*, dal termine *"eudaimon"*, che significa "felice" e il cui significato letterale è "buon spirito, buon dio" (da *"eu"* = buono e *"daimon"* = dio, spirito, che ha dato origine a demone in italiano). Essere *"eudaimon"* significava essere fortunati, essere benedetti dagli dèi. Perdere i favori divini, o cadere sotto l'influenza di uno spirito cattivo, significava essere *"dysdaimon"* o *"kakodaimon"*, due termini che significano essere infelici.

¹ Associato confermato di Filosofia del Diritto presso il Dipartimento di Storia, Patrimonio Culturale, Formazione e Società dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

2. Il tempo kairico della felicità

La condizione della felicità umana è tragica, non smette mai di cedere all'infelicità con il passare del tempo. La vita felice svanisce inevitabilmente con il tempo, l'espressione della felicità non è mai immutabile. Per gli Elleni, la felicità ha una realtà temporale effimera che dipende dal tempo kairico². Questo tempo del *'kairos'*³ afferma anche la potenzialità perenne della felicità. In sé, la felicità è continua poiché esiste per tutti gli esseri umani. La difficoltà esistenziale della felicità è quindi riuscire a darle la sua espressione contingente. Il tempo kairico della felicità è una realtà umana discontinua che allontana, per un po', l'infelicità nella continuità temporale dell'esistenza umana. In questo senso, il tempo kairico della felicità è allo stesso tempo ripetibile (per sua natura) e irripetibile (nella sua espressione). La felicità è dunque ogni volta unica nella sua manifestazione temporale. La felicità si rivela una volta che "il momento giusto è arrivato"⁴, il quale completa l'azione della ricerca della felicità coincidendo con essa. L'essere umano può quindi vivere "in modo felice e secondo le previsioni ottimali, per generare il miglior effetto possibile"⁵.

3. La felicità è un atto

Per Aristotele, la felicità (*eudaimonia*) è il nome del "successo nella vita" (*to eu zen*) e del "successo nell'azione" (*to eu prattein*)⁶. La felicità è un "atto", una *energeia*⁷, non è uno stato d'animo o una virtù! Nella sua indagine sulle cose

2 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1096 a 26 e 32. Su questo punto vedere, R. Brague, *Le temps chez Platon et Aristote*. Quatre études, Paris, Puf, 1982.

3 Il dio *Kairos* è una figura della mitologia greca che rappresenta il dio del momento propizio o dell'opportunità. A differenza di *Chronos*, che incarna il tempo lineare e cronologico, *Kairos* rappresenta il tempo qualitativo — il momento preciso e propizio in cui un'azione o una decisione può essere presa con successo. *Kairos* è spesso descritto come un giovane uomo con ali ai piedi e una ciocca di capelli sulla fronte, simboleggiando l'opportunità che bisogna cogliere quando si presenta. Una volta che *Kairos* è passato, è impossibile recuperarlo, ciò che sottolinea l'importanza di agire al momento giusto.

4 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1259 b 14. Aristotele lo definisce come una prevedibilità dell'istante che una preveggenza da parte della coscienza agente può anticipare.

5 E. Moutsopoulos, *La fonction du Kairos selon Aristote*, in *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 175, no. 2, 1985, pp. 223 ss.

6 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1095 a 19.

7 *Ivi*, 1095 b 31 – 1096 a 2 e 1098 b 30-1099 a 6.

non immutabili⁸, Aristotele fa intervenire nella sua definizione della felicità l'accezione tradizionale di *aretè* in quanto eccellenza, perfezione o virtù. Tuttavia, la felicità è qui una *aretè* extra-morale che ci prepara al successo delle azioni intraprese, essa deriva dalla capacità virtuosa di non lasciare sfuggire la nostra felicità. Non è tuttavia essa stessa la felicità, ma è una "disposizione" acquisita (una *hexis* in greco) che permette di realizzare o conseguire la felicità. Questo spiega il perpetuo sentimento di insoddisfazione che ci accompagna nei momenti felici; siamo felici nella speranza della ripetizione (casuale) di questi momenti. La felicità è più di uno stato d'animo, non possiamo essere felici solo nel pensiero! Il tempo della felicità è un atto che unisce anima e corpo, mente e vita. Il pensiero della felicità, separato dalle azioni umane esterne, è solo un'ombra del sé felice. Pensare alla felicità non è sufficiente per renderci felici, è l'azione che ci permette di cogliere il tempo propizio della felicità. Questi atti di ricerca della felicità sono spesso accompagnati dal sentimento che siano transitori, passeggeri, intrisi di una fragilità che non fa che accrescere la loro qualità di momenti preziosi, privilegiati, rari.

4. La felicità del corpo

La felicità del corpo è animale. Passa attraverso la soddisfazione dei bisogni biologici. Si identifica con la sazietà di avere abbastanza cibo, alloggio, salute, denaro o sesso. Anche in questo caso, la felicità del corpo svanisce con il passare del tempo e la paura della mancanza (di cibo, denaro, salute, ecc.) non smette mai di angosciarci⁹. Gli ingredienti biologici della felicità umana dell'ordine anatomico-fisiologico non sono beni sufficienti per renderci completamente felici. La soddisfazione dei bisogni di denaro, salute, alloggio partecipa all'edificazione della felicità umana, ma ciò avviene a livello di base nell'ordine della felicità umana. La felicità completa richiede un livello superiore dell'Essere per realizzarsi pienamente. O come dice il detto popolare, il denaro o la salute partecipano alla felicità, ma non fanno la felicità¹⁰.

8 *Ivi*, 1094 b 11-1095 a 13.

9 Il sentimento angosciante della perdita della felicità spiega peraltro il ricorso alle divinazioni dell'oroscopo da parte di tante persone, dall'epoca di Babilonia ad oggi, per sapere se la nostra tragica condizione umana avrà oggi abbastanza denaro, salute o amore per considerarsi felici.

10 Su questo punto, l'esempio letterario di Anna Karenina, eroina dell'omonimo romanzo di Lev Tolstoj, è emblematico.

5. Il piacere della felicità

Gli esseri umani sono felici mentre provano piacere. Questa ovvietà segna la nostra esistenza umana. Il piacere riguarda i nostri sensi; si prova piacere e ci si dice felici. Il piacere è quindi un mezzo verso la felicità. Epicuro afferma che il piacere è l'inizio e il fine di ogni azione¹¹; il piacere diventa il bene supremo. La natura strettamente sensuale della filosofia epicurea pone un postulato che sarà spesso ripreso in seguito; la realtà ci è rivelata dai sentimenti di piacere o dolore e queste emozioni costituiscono la nostra conoscenza delle cose¹². Il postulato si applica agli esseri umani come ai mammiferi, così l'asino evita il bastone e cerca la carota. La visione epicurea della felicità umana è una immersione nei nostri sensi, nelle nostre pulsioni e nei nostri desideri corporei. Prendendo l'animalità umana come assoluto, si dimentica ovviamente la dimensione intellettuale della felicità. Tutto il pensiero epicureo si basa sul piacere umano di tipo animale. Questo richiamo alla biologia ha tuttavia il merito di evitarci di credere, come pensa Kant, che un essere umano debba accettare di diventare infelice per rimanere in accordo con dei 'grandi' principi morali¹³. Unita al corpo, la ragione umana non vive di grandi proclami tratti dalla morale universalista. Il piacere della felicità non viene dalle grandi dichiarazioni morali o ancora dalla fruizione di beni materiali¹⁴. Risiede nelle esperienze e negli eventi quotidiani. Una passeggiata nella natura, un momento condiviso con un amico davanti a un caffè, o semplicemente l'osservazione delle nuvole che passano nel cielo, possono procurare un piacere profondo che ci apre alla felicità.

11 Per Epicuro, il piacere comunque non si confonde con "il piacere dei dissoluti, né consiste nel godimento fisico". Diogene Laerzio, X, 131. Il piacere permette al saggio epicureo di accordarsi con la natura, di trovare il riposo dell'anima, l'assenza di turbamento (atarassia), in un rilassamento dei costumi.

12 Una visione ripresa dagli utilitaristi inglesi moderni, come Bentham e Mill, per i quali la felicità consiste nella massimizzazione dei piaceri e nella minimizzazione delle sofferenze.

13 "quando si pone come principio l'eudemonia (il principio della felicità) al posto dell'eleuteronomia (il principio della libertà della legislazione interiore), ne risulterà l'eutanasia (la dolce morte) di tutta la morale". I. Kant, *Metafisica dei costumi*, II, *La dottrina della virtù*, Prefazione.

14 Il culto del godimento dei beni materiali si trova nelle parole nichiliste di Polo e Callicle, interlocutori di Socrate nel *Gorgia*, che vedono ovunque tiranni e uomini malvagi che sono gli uomini più felici.

6. Il benessere non è la felicità

Il piacere viene oggi trasformato in una gamma infinita di prodotti e servizi da consumare che esprimono i gusti personali, ma soprattutto le preferenze della maggioranza. L'avvento del consumo di massa (con il suo feticismo dei marchi¹⁵) permette a una più ampia categoria di cittadini di dichiararsi pronti a essere felici (un *prêt-à-être* felice come c'è il *prêt-à-porter* nella moda). Il consumismo impone una cultura dell'impazienza con il suo bisogno frenetico di benessere, il che ci frustra necessariamente perché non c'è mai abbastanza consumo di beni per Essere. La felicità non è il benessere. Chi vive per e attraverso il consumo (di automobili, viaggi, gioielli, ecc.) può avere una tranquillità psicologica, ma a condizione che non smetta di consumare... La nozione di benessere corrisponde a uno stato mentale relativo ad un individuo che è momentaneamente sazio di beni. In risposta all'incompletezza del sé, il consumo offre un rifugio, un tempo per sé in una soddisfazione compensatoria che maschera i nostri malesseri esistenziali. Idee folli sul benessere continuano oggi a diffondersi nella nostra società: propongono una sorta di felicità permanente e assoluta mediante il consumo di nuovi beni che apportano una modifica al cervello, con il supporto dell'ingegneria genetica, della psicofarmacologia, delle neuroscienze, delle terapie comportamentali e cognitive. Si sta creando un'ingegneria biotech della felicità che promette di eliminare il malessere esistenziale attraverso un benessere biochimico¹⁶. Uno scenario già descritto ne *Il mondo nuovo* (1932) di Huxley, dove lo Stato garantisce una felicità artificialmente indotta da droghe per tutti.

7. L'illusione del diritto alla felicità

Il diritto alla felicità legittima la richiesta di una certa agiatezza materiale che viene soddisfatta dalla società dei consumi. La figura paradigmatica del diritto alla felicità è quella del benessere domestico, che è una questione puramente privata relativa al modo di soddisfare i propri bisogni per essere felici (o "to feel good" come si dice in inglese). L'idea di un diritto alla felicità veicola il mito ega-

15 Come indica la nozione popolare di "vittima della moda": la *fashion victim* segue la moda in modo servile ed eccessivo. Vedasi anche ciò che ne diceva, già nel 1905, G. Simmel, *La moda*, Milano, Mimesis Edizioni, 2015.

16 Cfr. le tesi futuristiche del filosofo transumanista D. Pearce, in *Can Biotechnology Abolish Suffering?*, Jacksonville, The Neuroethics Foundation Edition, 2017.

litario; per avere uguaglianza bisogna che la felicità sia misurabile. La felicità diventa un benessere misurabile dagli oggetti che segnano la nostra esistenza. La misura del diritto alla felicità si riduce allora a un'opera di contabilità. Si basa sui fatti economici della distribuzione dei beni e sull'utilità (assimilata alla felicità dagli economisti) che un individuo trae dalla consumazione dei beni. L'ideologia sottostante al diritto alla felicità è quella di fare dell'invasione di oggetti da consumare il garante e il segno di una inalienabile e immancabile felicità. Lontano dal contribuire ad accrescere la felicità, la corsa permanente al consumo diventa un tempo infinito per una vana soddisfazione, il che non manca di generare frustrazioni. Il benessere materiale, oggetto del diritto alla felicità, riguarda solo i nostri piaceri fisici. È il piacere di consumare che da allora dirige la nostra esistenza materialistica, convinti che i beni materiali *"siano gli unici che esistono"*¹⁷ per trovare la felicità.

8. Del diritto alla ricerca della felicità

Oltre alla vita e alla libertà, la Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti riconosce l'esistenza di un altro diritto inalienabile: la ricerca della felicità¹⁸. Il suo principale redattore, Thomas Jefferson, è in gran parte influenzato dalla filosofia di John Locke. Di conseguenza, menziona il diritto inalienabile alla vita che consente a ciascuno la propria personalità e parla del diritto inalienabile alla libertà che garantisce l'autodeterminazione di ciascuno. Aggiungendo un diritto inalienabile alla ricerca della felicità, che Locke non menziona (parla di diritto alla proprietà¹⁹), Jefferson non si allontana però dal pensiero di Locke, per il quale *"la necessaria ricerca della felicità è il fondamento della libertà"*²⁰.

17 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1154 a 1. L'ossessione umana per i piaceri corporei al fine di essere felici è già criticata in termini simili dallo Stagirita.

18 *"We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness"*. The Declaration of Independence, 1776.

19 J. Locke parla dei diritti inalienabili alla vita, alla libertà e alla proprietà nel suo *Secondo trattato sul governo* (1689). Più esattamente, scrive in inglese: *"the natural rights of life, liberty, and estate"*; "estate" è oggi tradotto come proprietà.

20 *"The necessity of pursuing happiness is the foundation of liberty. As therefore the highest perfection of intellectual nature lies in a careful and constant pursuit of true and solid happiness; so the care of ourselves, that we mistake not imaginary for real happiness, is the necessary foundation of our liberty. The stronger ties we have to an unalterable pursuit of happiness in general, which is our greatest good, and which, as such, our desires always follow, the more are we free from any necessary*

Per Jefferson, la felicità è tuttavia sia democratica che meritocratica. È democratica nel senso che intende fare in modo che nessuna persona sia svantaggiata fin dall'inizio della sua vita nella ricerca della felicità. Il pensiero jeffersoniano è anche meritocratico: se tutte le persone sono libere di cercare la loro felicità, è opportuno valorizzare la possibilità delle migliori vie per raggiungere la felicità²¹. Jefferson distingue infatti diversi gradi di felicità legati alle diverse qualità umane. I più talentuosi tra noi cercano naturalmente di esercitare appieno i loro talenti attraverso la politica e la scienza. La maggior parte di noi si limita invece a una ricerca materialistica della felicità. Riconoscendo due ordini di felicità (secondo che si sia lavoratori o letterati), Jefferson riprende la filosofia eudemonica di Aristotele.

9. La felicità della contemplazione

Aristotele riconosce la natura effimera della felicità nella condizione umana. Sottolinea che la felicità non è uno stato psicologico della mente o un oggetto da acquisire, ma un atto che antagonizza la sofferenza subita. A partire dalla sua accettazione realistica delle condizioni della vita, in cui gioia e tristezza hanno il loro posto, egli designa la felicità come l'aspetto riflessivo (il lato più sottile di quanto percepito, sentito del nostro vissuto) del nostro stato d'animo (nella sua concezione rigorosamente monista che unisce corpo e spirito). La felicità è un atto che fa fiorire il nostro Essere. Di conseguenza, l'eccellenza della felicità è quella di mirare a un ordine superiore ai piaceri del corpo per raggiungere per un tempo un piacere stabile, durevole e costante che si vive nell'attività noetica. Questo spiega perché Aristotele abbia fatto dell'attività intellettuale la fonte fondamentale della felicità. Ovviamente, non tutti gli esseri

determination of our will to any particular action [...]. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book 2, Chap. 21, 1690, p. 52.

²¹ "Concordo con voi che esiste tra gli uomini un'aristocrazia naturale, fondata sulla virtù e sui talenti [...] Esiste anche un'aristocrazia artificiale, fondata sulla ricchezza e la nascita, senza virtù né talenti – poiché, se ne fosse dotata, apparterebbe alla prima categoria. Considero l'aristocrazia naturale come il dono più prezioso della natura per l'istruzione, le responsabilità e il governo della società. Certamente, sarebbe stato illogico, al momento della creazione, modellare l'uomo per la vita in società senza dargli sufficiente virtù e saggezza per la gestione delle questioni di tale società. Possiamo forse anche dire che la miglior forma di governo è quella che assicura nel modo più efficiente una vera selezione di questi 'aristoi' naturali per occupare le cariche pubbliche". Nostra traduzione di Thomas Jefferson, *Lettre à John Adams du 24 ottobre 1813*, in *La Liberté et l'Etat*, Parigi, Éditions Seghers, 1970, pp. 155-156.

umani hanno il tempo libero necessario all'attività del pensare e dell'agire per la felicità. La maggior parte di noi è impegnata in compiti servili (questa è una costante della condizione umana). Nella divisione del lavoro, il servo (il *doulos* in greco, parola che indica anche lo schiavo) non è generalmente abbastanza istruito, ma soprattutto non è libero nella sua condizione sociale per capire altro che la felicità materiale²². Chi cerca una vita felice solo attraverso interessi materiali amputa necessariamente la sua felicità (di cui purtroppo fatica a prendere piena consapevolezza). Il tempo della felicità del corpo, per quanto sofisticato nelle forme offerte dalla società dei consumi, è di un ordine inferiore²³rispetto al tempo della contemplazione della felicità. La qualità dello stato d'animo dell'uomo completamente felice è, ci dice Aristotele, di non nutrirsi solo delle ambizioni di mortale. È più giusto al contrario comportarsi da immortale (*athanatizein*) per essere completamente felice; la felicità completa ci è data dalla contemplazione di ciò che c'è in noi di più alto²⁴.

22 L'importanza della felicità materiale non è dimenticata da Aristotele: "[...] quei beni esterni che rendono la vita serena come un bel giorno, poiché è uomo [...], e bisogna anche che il corpo sia in buona salute e che si abbia da vivere e comfort". Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1178 b 33-35.

23 P. Rodrigo, *Chapitre II. L'ordre du bonheur*, in *Aristotele. Une philosophie pratique*, Parigi, Vrin, 2006.

24 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1177 b 31-34.

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

di Maria Borrello¹

Sommario:

1. Introduzione
2. La dimensione politico-giuridica della felicità
3. Per una felicità universale
4. L'importanza delle parole
5. Alcune brevi riflessioni conclusive

1. Introduzione

Queste pagine raccolgono le considerazioni presentate in occasione del Seminario Internazionale “*La felicità: un diritto? Prospettive e percorsi a confronto*”, organizzato congiuntamente dalla Facultat de Dret di Valencia e dall'Università di Roma “Tor Vergata” e svoltosi dal 12 al 14 marzo 2024.

La riflessione proposta intende affrontare, in particolare, il tema del rapporto tra felicità e diritto a partire dal concetto di unitarietà². Sono in effetti molteplici

1 Professoressa associata di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino.

2 Data la complessità che l'idea di unitarietà a sua volta manifesta, si precisa che nelle seguenti pagine si intende aderire alla formulazione proposta da Jean-Luc Nancy che, sulla scorta della riflessione heideggeriana, rileva l'indissociabilità della singolarità dal suo essere-con-tanti, rintracciando l'essenza dell'essere in questa dimensione singolare-plurale, in cui appunto il singolare è plurale. Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it., Torino, Einaudi, 2001, p. 47. Questa impostazione non conduce a concepire l'insieme come un tutto omogeneo, ma rileva come elemento essenziale l'irriducibilità di un piano differenziale che connatura il singolo e, per estensione, il collettivo: “*Noi dice – e noi diciamo – l'unico evento la cui unicità e unità consiste nella molteplicità*”, p. 9. Il riferimento all'unitarietà sarà dunque ivi inteso secondo una concezione che propone di considerare l'intero senza sacrificare o annullare le differenze, ma propriamente insediandosi entro il piano differenziale che lo caratterizza. Nella riflessione filosofico-giuridica italiana, anche Sergio Cotta individua l'identità sovraindividuale del Noi come espressione dell'insopprimibile con-esserci. Si rimanda in tal senso, tra i suoi scritti sul tema, a: S. Cotta, *Diritto, persona, mondo umano*, Torino, Giappichelli, 1989, in particolare, p. 80.

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

i profili di analisi che tale rapporto consente e, tra questi, un ruolo non marginale è giocato dalle relazioni che intercorrono tra i generi. La chiave teorica proposta dell'unitarietà consentirà, dunque, di collocare le rivendicazioni di uguaglianza rispetto alle differenze di genere in una prospettiva che favorisca e determini la realizzazione di un ordine sociale felice.

La possibilità di creare le condizioni che consentano di qualificare come felice la dimensione esistenziale dei consociati è, del resto, uno dei compiti primari che il diritto è chiamato ad assolvere: in particolare, dalla Modernità, il diritto è stato pensato e posto proprio al fine di garantire all'umano la possibilità di realizzarsi compiutamente, conseguendo per questa via una condizione di sicurezza e benessere³. La possibilità della felicità è, in tal senso, implicata dal diritto. Tuttavia, la riconducibilità e riducibilità della felicità entro la sfera giuridica non è affatto scontata: uno sguardo, anche solo sommario, alla storia del pensiero consente infatti di rilevare la complessità del rapporto tra felicità e diritto, che si dispone secondo un moto ondulatorio che ora ne afferma l'inconciliabilità, ora ne riconosce l'imprescindibilità⁴. Così, per un verso si oppone alla pretesa definitoria del diritto l'indefinibilità dell'idea di felicità e, per altro verso, si riconosce quel rapporto, secondo un ordine strumentale, come *diritto per la felicità* o più precipuamente prospettabile come *diritto alla felicità*⁵.

La complessità del rapporto tra diritto e felicità si disloca poi anche lungo ulteriori percorsi: la felicità può infatti essere intesa come qualificazione o obiet-

3 Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, sul quale si incentrano le riflessioni filosofiche della modernità, trova proprio in questo fine la sua ragion d'essere. Si veda in tal senso T. Hobbes, *De cive: elementi filosofici sul cittadino*, Roma, Editori Riuniti, [1642], 1979; da una concezione antropologica di segno opposto: J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, Torino, Einaudi, [1762], 1985.

4 Non si procederà, in queste pagine, a una disamina delle varie rappresentazioni che del concetto di felicità sono state offerte nella storia del pensiero. Senza pretesa di esaustività, sarà solo precisata – nel paragrafo 2 – la concezione politico-giuridica della felicità. Sembra comunque opportuno rimandare ad alcune rappresentazioni che emblematicamente possono testimoniare dell'ampiezza e della varietà con cui il concetto di felicità è stato declinato; tra queste, in particolare: per il pensiero classico, che incentra la felicità nella dimensione politica, si veda Platone, *La Repubblica*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1994; per la concezione medievale, che colloca la felicità in una dimensione ultranea, sottraendola alla disponibilità dell'umano, si veda sant'Agostino, *Confessioni*, Milano, Ed. Paoline, 2002; per la riflessione della Modernità che disgiunge la felicità dal diritto, negando dunque che essa possa essere oggetto di una legislazione, si veda, I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1997.

5 Per un'attenta e articolata riflessione sul punto, si rimanda validamente a: A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

tivo del singolo oppure come attributo e interesse della comunità⁶; può essere concepita come un'ideale da perseguire, indeterminato nella sua essenza, oppure come dimensione contingente dell'agire e delle prassi. È dunque evidente come l'esplorazione di questo rapporto investa un campo di indagine estremamente ampio e, per certi versi, anche assai impervio: occorre pertanto, in prima istanza, circoscrivere, o per lo meno tratteggiare, i termini dell'indagine che si intende svolgere.

A questo fine, particolarmente fertile appare la citazione, tratta dal testo *Le città invisibili* di Italo Calvino, evocata nel titolo e che ha di fatto avviato e organizzato le riflessioni di seguito proposte: "senza pietre non c'è arco"⁷. Questa affermazione, semplice nella sua formulazione e quasi ovvia rispetto al contenuto che veicola, propone una metafora particolarmente efficace per inquadrare il rapporto che intercorre tra felicità e diritto: esprime infatti la rilevanza di ciascun elemento per la composizione dell'intero e suggerisce altresì l'idea che sia appunto la giustapposizione delle parti a garantirne la tenuta, a renderne possibile l'integrità. Questa immagine consente allora di concepire il rapporto tra diritto e felicità escludendo che sia possibile una felicità 'limitata', fruibile e raggiungibile solo da alcuni. Come l'arco, la felicità può essere intesa a partire dall'insieme: essa corrisponde cioè alla linea dell'arco, manifestando così il suo carattere unitario e unitivo; in altri termini, se il diritto orienta le sue determi-

6 Se la riflessione filosofica del Settecento, in particolare nella prospettiva utilitarista, si è incentrata su una concezione giuridica della felicità, come diritto alla felicità proprio di ogni cittadino e capace di favorire la felicità pubblica, identificando in quest'ultima il "sommo valore" (v. J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, [1789], Torino, Utet, 1998); nel tempo si sono alternate concezioni della stessa imperniate sulla dimensione collettiva intesa in termini globali. Si rinvia a: E. Lecaldano (a cura di), *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Torino, Utet, 1998; F. de Luise, G. Farinetti, *I filosofi parlano di felicità*, II: *Tra i moderni*, Torino, Einaudi, 2014. In senso critico sulla concezione utilitarista e secondo una prospettiva globale, si rimanda all'opera di A. Sen, *Etica ed economia*, Bari-Roma, Laterza, 2002. Si segnala inoltre l'importante contributo offerto da Sen nel *Report by the Commission on the measurement of economic performance and social progress*, redatto da J.E. Stiglitz, A. Sen, J.-P. Fitoussi, in cui si sottolinea l'importanza dell'individuazione di nuovi indicatori di benessere, che superino il PIL, basandosi sull'impossibilità di affidarsi alla sola misurazione della felicità soggettiva.

7 Il suggestivo passaggio citato nella sua frase conclusiva, è da Calvino così formulato: "Marco Polo descrive un ponte, pietra per pietra. - Ma qual è la pietra che sostiene il ponte? - chiede Kublai Kan. - Il ponte non è sostenuto da questa o quella pietra, - risponde Marco, - ma dalla linea dell'arco che esse formano. Kublai Kan rimane silenzioso, riflettendo. Poi soggiunge: - Perché mi parli delle pietre? è solo dell'arco che m'importa. Polo risponde: - Senza pietre non c'è arco". Cfr. I. Calvino, *Le città invisibili*, Milano, Mondadori, 2016, p. 81.

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

nazioni a favore di un ordine relazionale capace di creare le condizioni per un vivere felice, non potrà consentire che queste siano esperibili solo da alcuni; dovrà cioè adoperarsi perché ciascuna componente dell'ordine sociale possa realizzarsi e contribuire a realizzare una condizione di felicità comune. Per conseguenza, la possibilità di realizzare un ordine felice dipenderebbe dal riconoscimento dell'essenzialità e della insostituibilità di ciascun contributo. Seguendo questa metafora, pertanto, la possibilità della felicità dipende, divenendone quindi in un certo senso il risultato, dai diritti che precipuamente consentono la piena realizzazione dell'umano. E, in particolare, la linea dell'arco, vale a dire un'esistenza felice, implica non solo la predisposizione ma, più propriamente, l'accessibilità e l'esercizio dei diritti sociali.

Il riferimento a questa metafora consente allora di precisare ed esplicitare il concetto di unitarietà, precedentemente evocato, che appunto riconduce il lemma felicità entro la figura dell'intero. L'idea che anima queste pagine consiste infatti nel ritenere che il rapporto tra felicità e diritto non possa che procedere secondo una rappresentazione che esclude la possibilità della sineddoche⁸: in questa prospettiva, trova allora la sua pertinenza una riflessione che investa in particolare i rapporti tra i generi.

Sebbene ovvia, infatti, la formulazione di Calvino nella prassi e nel vivere quotidiano non sembra trovare sempre il suo riscontro. Assumendo che l'arco rappresenti la condizione di benessere che possiamo definire come felicità, ancora troppo spesso l'edificazione di tale arco coinvolge solo alcune parti che, come per sineddoche, dovrebbero rappresentare e soddisfare l'intero. Infatti, nonostante le innegabili conquiste sul piano dei diritti, conseguite attraverso le rivendicazioni di genere, sono drammaticamente ancora molti gli spazi di autoaffermazione negati alle donne⁹; il che rende, per proseguire la metafora suggerita da Calvino, quell'arco incompleto, pericolante e pericoloso.

8 Che la felicità non possa essere intesa come una condizione riservata solo ad alcuni era chiaro già al pensiero filosofico greco; questa concezione unitaria e unitiva si rintraccia poi anche nella Modernità e in molte riflessioni contemporanee. Sarà questo il fulcro intorno a cui ruoteranno le considerazioni relative alle istanze di genere presentate nei paragrafi 3 e 4, cui si rimanda.

9 Per quanto la riflessione sulle istanze di genere si caratterizzi per una diversificazione anche assai marcata tra questioni, metodologie, temi, la costante che le accomuna può propriamente essere rintracciata nella rilevazione di una mancata realizzazione concreta e sostanziale del principio di uguaglianza. La bibliografia è ovviamente molto ampia; tra molte, si segnala in questo senso: I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Milano, Feltrinelli, 1996; K. MacKinnon, *Toward a feminist theory of the state*, Cambridge MA – London, Harvard University Press, 1989; in senso radicalmente critico si rimanda inoltre a C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Milano, Baldini & Castoldi, 2023.

Rispetto a tale dato contingente, che perdura in molteplici ambiti del vivere insieme, in cui le donne di fatto non possono godere dei diritti con la medesima pienezza di cui invece godono gli uomini, sembra allora utile provare a indagare l'efficacia e l'efficienza di una concezione della felicità concepita appunto come disponibile per tutte e tutti nella costruzione delle impalcature giuridiche e nella predisposizione e implementazioni delle prassi. Sarà dunque proposta nelle seguenti pagine una riflessione che valuterà come le istanze di genere, tese a realizzare una condizione di uguaglianza fattiva, purtroppo ancora oggi difettiva, incidano sulla possibilità di realizzare felicità.

Occorre, tuttavia, un'ulteriore precisazione: considerare il rapporto tra felicità e diritto nella prospettiva di genere implica invero confrontarsi e considerare questioni complesse, che si dispongono su uno spazio assai ampio, che dunque apre e consente molteplici percorsi di indagine. Restringendo considerevolmente il campo, le considerazioni proposte in queste pagine si incentreranno allora su un profilo specifico: sarà considerato soltanto il ruolo che il linguaggio svolge, e può svolgere, nella rappresentazione e nella costruzione di una società felice. Si proverà, in altri termini, a evidenziare come il rapporto tra felicità e diritto non solo sia messo in tensione dalle istanze paritarie rispetto al genere, ma come tale tensione si manifesti primariamente attraverso le parole, attraverso il linguaggio che usiamo.

Le seguenti pagine si propongono dunque di precisare il senso del termine felicità, a partire dalla dimensione politico-giuridica; si procederà quindi a considerare le riflessioni che, a partire dall'elaborazione illuministica dell'universalismo, hanno posto in questione il principio di uguaglianza; in questo senso, il riferimento privilegiato è rappresentato dalla *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* di Olympe de Gouges¹⁰. Attraverso l'opera di riscrittura della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, sarà possibile evidenziare l'importanza fondamentale del linguaggio nella costruzione di condizioni che, dando effettività sostanziale al principio di uguaglianza, possono valida-

10 Pressoché ignorata per quasi due secoli, la riflessione di Olympe de Gouges è, per contro, al centro delle attuali riflessioni teoriche sulle questioni di genere. Nell'ormai ampia bibliografia di riferimento, la rivoluzionarietà del suo pensiero e la forza dirompente delle sue tesi sono ottimamente restituite dal lavoro di A.M. Loche, *La liberté ou la mort. Il progetto politico e giuridico di Olympe de Gouges*, Bologna, Mucchi Editore, 2021. L'itinerario teorico e politico percorso dalla scrittrice francese è altresì ricostruito nel recentissimo testo, cui si rimanda, di V. Altopiedi, *La rivoluzione incompiuta di Olympe de Gouges. I diritti della donna dai Lumi alla ghigliottina*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2023.

mente realizzare una comunità felice. Al contributo di de Gouges sarà poi affiancato quello di John Stuart Mill. Il 'filosofo della libertà', quasi un secolo dopo la pubblicazione della *Déclaration* della scrittrice francese, sottolinea nuovamente come le istanze poste in essere dalle donne nel segno dell'uguaglianza sostanziale costituiscano un vantaggio per la comunità nella sua interezza e, in tale ottica, ribadisce l'esigenza di orientare il vivere comune verso condizioni che rendano la felicità esperibile per tutte le componenti della società. Diverrà così possibile, in conclusione, evidenziare il ruolo fondamentale che, a partire dalla sua operatività pratica, il diritto gioca entro il terreno della felicità. Un ruolo importante e un compito indiscutibilmente arduo. Ma senza dubbio altresì necessario.

2. La dimensione politico-giuridica della felicità

Tra i termini che di più hanno interrogato la riflessione filosofica, la felicità appare tra quelli forse più polisemici: difficile sarebbe, pertanto, restituire un quadro esaustivo delle diverse declinazioni che ne hanno accompagnato la definizione¹¹. Queste pagine dunque, molto più limitatamente, intendono soffermarsi, senza alcuna pretesa di esaustività, solo sulla concezione politica e giuridica della felicità.

In questo senso, un primo rilievo che appare utile considerare rinvia alla capacità del lemma felicità di suggerire in sé l'idea di pienezza e di completezza: la

11 Come già accennato, l'idea di felicità si presta ad analisi che procedono dalla sua identificazione soggettiva, come condizione intima percepita; ma, altresì, a indagini che la pongono come dimensione essenzialmente politica e giuridica. Questa seconda concezione sarà quella assunta in questa breve riflessione; sembra, tuttavia, utile soffermarsi brevemente sulla prima linea di indagine, magistralmente espressa da Kant. Egli riconosce la felicità come fine dell'agire, che consiste nella realizzazione dei propri desideri, ma le attribuisce un carattere indefinito, che la sottrae alla determinazione razionale e alla moralità (basata sul principio del dovere). Se dunque l'intenzione alla felicità è carattere naturale dell'umano, essa rimane essenzialmente indisponibile. Afferma, in particolare: *"Il concetto di felicità non è un concetto che l'uomo astragga dai propri istinti e perciò dall'animalità ch'è in lui, ma la mera idea di uno stato, idea alla quale egli vuole rendere adeguato tale stato sotto mere condizioni empiriche (cosa ch'è impossibile). Egli svolge questa idea, ed invero in modi tanto diversi, per mezzo del suo intelletto mescolato all'immaginazione ed ai sensi; addirittura modifica così spesso questo concetto, che anche se la natura si fosse interamente sottoposta al suo capriccio, non potrebbe assolutamente ammettere alcuna legge determinata universale e fissa per accordarsi con questo incerto concetto e quindi con lo scopo che ciascuno si propone in maniera arbitraria"*. Così in *Critica del giudizio*, Torino, Utet, 1993, pp. 399-400. Si veda inoltre, I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2003, pp. 125-143; p. 157 e seg.

condizione felice evoca uno *status* che non necessita di altro; offre così l'immagine di un insieme coeso e, in quanto non difettiva, la felicità rinvia all'idea dell'intero. La felicità è un tutto ma un intero di cui, in realtà, non si dispone, poiché è piuttosto esso che propriamente ci dispone, ci rende possibili, offrendo un orizzonte di senso per le nostre esistenze. Essa quindi non solo è un intero ma opera e può essere compresa secondo la modalità unitiva, consentendo così di proiettare l'analisi su di un piano politico.

La felicità, tuttavia, si manifesta altresì secondo una sorta di ossimoro: essa è, infatti, al tempo stesso il pieno, il compiuto, il perfetto ma anche l'inarrivabile, l'irriducibile a una piena e compiuta disponibilità. In tale contraddizione si rivela però il tratto che forse più incisivamente consente di comprendere il senso della felicità e che va rintracciato in questa sua congenita *apertura*. Confrontarsi con il tema della felicità implica, infatti, primariamente confrontarsi con questa sua natura aperta, generatrice, che ne fa certamente uno dei termini tra i più ambigui, evanescenti, indefiniti nell'uso comune e tra i più prolifici nella riflessione filosofica.

In effetti, per quanto oggi si sia assunto un approccio nei confronti della felicità che provvede a misurarla (così come emerge dal *World Happiness Report*, che stila una classifica dei Paesi in base al livello di felicità percepito dai cittadini secondo alcuni parametri stabiliti¹²), sebbene dunque si rilevi una tendenza sempre più marcata a considerare la felicità come uno standard, essa mantiene in realtà un carattere di indeterminatezza, che deriva dalla sua natura generativa: come evidenzia l'etimologia latina, traduzione del termine greco *eudaimonia*, il termine *felicitas* rimanda all'idea della fecondità, alla capacità digenerare frutti¹³. In altri termini, il lemma felicità è sovente inteso e accostato all'idea di prosperità, di fertilità, all'idea della fioritura. Come rileva Salvatore Natoli:

12 Il *World Happiness Report* classifica annualmente 156 paesi, divisi in dieci regioni geografiche, in base ai livelli di felicità; tenendo conto della disuguaglianza nella distribuzione del benessere, ha il fine di evidenziare quali paesi possano essere considerati sviluppati e quali invece necessitano di supporti per lo sviluppo. I parametri utilizzati sono sei: reddito pro-capite, aspettativa di vita, sostegni sociali, libertà, fiducia e generosità, sebbene i primi tre siano considerati come fattori più rilevanti. Si veda: <https://worldhappiness.report>. Sembra utile sottolineare come la felicità sia ivi considerata come un indicatore della qualità dello sviluppo umano, e dunque intesa come un 'dato'.

13 *Felicitas* deriva da *felix, -icis*, "felice", la cui radice "fe-" significa abbondanza, ricchezza, prosperità. (v. Vocabolario Treccani online). Per i romani la terra è *ferax*, cioè "carica di frutti".

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

“La cultura dell'Occidente ha elaborato l'idea della felicità impiegando ricorren-temente la metafora della fecondità non solo per indicare l'accrescimento di sé, ma anche il congiunturale ampliarsi, in chi è felice, delle sue capacità di relazio-narsi all'ambiente”¹⁴.

Questo significato generativo, e pertanto altresì indeterminato, è in tal senso fortemente presente anche allorché la si consideri entro il piano giuridi-co-politico, ivi assunto; si profilano così i due tratti che caratterizzano la dimen-sione politica della felicità per cui, da una parte essa ha carattere unitario e capacità unitiva e dall'altra ha natura aperta e capacità generativa.

Rispetto al primo profilo, un esempio è offerto dalla riflessione filosofica classi-ca: per i greci, infatti, la felicità costituiva una dimensione propriamente politica, in quanto propria della *polis*. Rappresentava pertanto una condizione unitiva e unitaria, in quanto procedeva dalla possibilità e dalla capacità di identificare e identificarsi in un orizzonte condiviso di valori¹⁵. Emblematicamente, Plato-ne individua nella *Kallipolis* la condizione essenziale affinché il singolo possa esperire la felicità; nel IV libro della *Repubblica*, tramite la voce di Socrate, af-ferma infatti:

“Non abbiamo fondato la città avendo di mira lo scopo che una qualche classe della nostra popolazione debba essere più felice di un'altra, bensì che lo fosse quanto più possibile la città intera [...] Ora, noi abbiamo l'intenzione di costruire una Città felice nella sua totalità, senza privilegiarne alcuni pochi individui da rendere tali”¹⁶.

La felicità è ciò verso cui la comunità tende, è il fine stesso per cui è stata co-stituita la polis; è dunque una dimensione politica, che appunto si dà in una modalità collettiva e in questo senso giustifica e spiega il ricorso alla figura dell'intero¹⁷.

14 Cfr. S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 48.

15 Si veda in tal senso R. Bodei – L.F. Pizzolato, *La politica e la felicità*, Roma, Edizioni Lavoro, 1997, p. 22.

16 Cfr. Platone, *Repubblica*, Libro IV, 420 B-C. In Platone, *Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani, 2000, p. 1160.

17 Anche nella concezione Aristotelica la polis è felice nella misura in cui lo siano i cittadini che la costituiscono. La felicità corrisponde pertanto a una virtù dell'umano, che si esplica nella socialità. Si veda *Etica Nicomachea*, Libro I, 6-7, Editori Laterza, 1999, pp. 19-23, in cui la felicità è considerata come “sommo bene” e fine ultimo dell'umano; e *Politica*, Libro III, 1-13, Milano, Mondadori, 2014, in cui si discute dello status di cittadino e del suo dovere nei confronti della città, procedendo dal seguente assunto: “Poiché non esiste città che non sia una comunità e non c'è comunità che non sus-

Con la Modernità, la concezione della felicità sembra piuttosto svolgersi secondo il profilo che ne rileva la natura aperta e la capacità generativa e trasformativa. Si riconosce, infatti, la propensione naturale dell'individuo verso la felicità e, su questa base, essa viene pertanto annoverata come diritto naturale. Da dimensione politica, la felicità si fa più propriamente giuridica: si realizza dunque un passaggio che la trasforma in diritto.

Un primo riferimento alla felicità come diritto viene esplicitato nella *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America* del 1776, laddove si riconosce esplicitamente il diritto alla ricerca della felicità: *"We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness"*¹⁸. Risulta allora evidente la dimensione aperta del concetto di felicità cui la Dichiarazione si riferisce: la felicità rimane infatti in questo documento un concetto indefinito, garantito appunto nella sua possibilità secondo la modalità della ricerca. Pochi anni dopo, sempre entro una concezione giuridica della felicità, anche nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, nel Preambolo, si esplicita il riconoscimento della felicità come un diritto; la formulazione scelta tuttavia non si pone nella medesima traiettoria assunta dal documento americano: non si statuisce infatti il diritto alla ricerca della felicità, bensì è la felicità stessa a essere riconosciuta come diritto. Seppur non definita sostanzialmente, essa viene identificata come il fine stesso della Dichiarazione, la garanzia dei cui principi ha "come risultato il mantenimento della costituzione e la felicità di tutti"¹⁹.

Tra le molteplici implicazioni conseguenti dall'aver trasformato la felicità in un

sista in vista di un certo bene, è indubbio che tutte vanno in cerca di un qualche bene, ma soprattutto lo perseguirà la comunità che, per essere sovrana fra tutte e comprensiva di tutte, cercherà il bene che sovrasta tutti gli altri. Si tratta di quella che noi chiamiamo città o comunità politica".

18 *The Declaration of Independence, 1776*, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

19 Il testo così recita: *"Les représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs [...] afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous"*. Cfr. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.

diritto, un aspetto certamente primario si ritrova nella elaborazione di Filangieri. Nel primo volume della *Scienza della legislazione* del 1780, intitolato “*Delle regole generali della scienza legislativa*”, Filangieri afferma infatti che il compito dello Stato consista nel garantire a ogni cittadino la possibilità di supplire ai suoi bisogni con un lavoro discreto, escludendo quindi che “una vita conservata a stento” possa essere una vita felice²⁰. Uno Stato ricco e felice, uno Stato che voglia essere tale, non può dunque permettersi di lasciare indietro una parte dei suoi cittadini. In altri termini, Filangieri sottolinea come la condizione di felicità dell'individuo debba poter essere condizione condivisa da ciascuno dei soggetti che compongono la comunità.

Il diritto alla felicità porta quest'ultima, intesa come condizione presente, a presentarsi come progetto collettivo; si delinea, in questi termini, una delle caratteristiche che a tutt'oggi segnano il nostro modo di intendere la felicità come un obiettivo a cui rivolgersi, qualcosa che ha dunque a che fare con il futuro: essa si manifesta quindi secondo una modalità proiettiva e in questa *tensione verso* sottende e realizza una modalità unitiva. In breve, la felicità può essere intesa come un progetto che occorre realizzare in modo unitario e unitivo.

Questa variazione nella rappresentazione temporale della felicità, intesa cioè come qualcosa che ci apre al futuro, con l'imprevedibilità che gli è propria, consente allora di riconoscere in essa il suo carattere trasformativo. La felicità, in altri termini, diviene un'istanza che sollecita il cambiamento, strutturando in questo senso l'idea stessa di progresso e di sviluppo umano²¹: quale che sia infatti il contenuto di senso specifico che si riconnette a questi concetti (progresso, sviluppo umano), appare chiaro come un carattere indefettibile debba

20 Filangieri, *Scienza della legislazione*, Palermo, Di Giovanni Editore, [1780], 1936, p. 60.

21 Sembra utile precisare il senso del termine sviluppo. Sebbene, infatti, vi sia incertezza sull'origine etimologica esatta, il termine sviluppo deriva dal sostantivo *viluppo*, la cui provenienza è rintracciata nel verbo latino *volvere*, che letteralmente significa “far girare”, attorcigliare; viluppo indica quindi un intreccio confuso di fili (v. Vocabolario etimologico della lingua italiana, di Ottorino Pianigiani, risorsa online), laddove s-viluppo, in forza del prefisso privativo, rimanda al dissiparsi dell'intreccio, esprime cioè l'idea del nodo da sciogliere; in virtù di questa dimensione etimologica, si può allora comprendere lo sviluppo come la capacità di dipanare una complessità, favorendo un percorso che affronta gli ostacoli, e appunto li supera, li dissolve. In questo senso, felicità e sviluppo possono essere intesi come inestricabilmente legati, essendo l'una l'implicazione dell'altro; essendo l'uno la condizione di possibilità per l'altra. Per alcune riflessioni sul concetto di sviluppo, si rimanda a M. Borrello, *La sostenibilità sociale. Spunti per un inquadramento teorico*, in M. Borrello – C. Videtta, *Sviluppo sostenibile. Riflessioni sul terzo pilastro*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2023, pp. 9 ss.

proprio essere rintracciato nella capacità di aumentare, contribuire ad aumentare la percezione e la realizzazione di benessere²². Più precisamente, sembra possibile riconoscere che uno degli aspetti maggiormente interessanti dell'aver concepito la felicità come un diritto, legando i termini secondo una relazione funzionale (diritto alla felicità, diritto per la felicità), e non semplicemente accostandoli come due distinte dimensioni del vivere, richieda una compiuta e completa realizzazione della felicità, che deve quindi essere per tutti, come il diritto lo è. La rappresentazione utilitaristica, che punta alla massimizzazione del benessere a partire da una valutazione puramente quantitativa, rischia di favorire, e di fatto si traduce, in una concezione dimidiata del diritto alla felicità e del suo valore²³.

Appare quindi possibile concludere, a partire dalla costituzionalizzazione della felicità, che questa non possa essere ricondotta e ridotta al benessere di una parte della collettività. Il diritto alla felicità o, più precisamente, la felicità come diritto rintraccia la sua dimensione propria entro lo spazio dell'universale, intendendo però quest'ultimo non già come universalismo astratto, statico e immutabile, ma come capace di accogliere e raccogliere tutte le aspettative e le aspirazioni dei soggetti che compongono l'intero. Si tratta, in altri termini, secondo la definizione proposta da François Jullien, di rinviare a un universale concreto, e cioè:

“Un universale ribelle, che non è mai appagato; o, potremmo dire, un universale che distrugge la comodità di qualunque positività immobile: che non totalizza (ossia che non satura) ma che invece rende nuovamente consapevoli del fatto che ogni totalità compiuta ha qualche mancanza. Un universale regolatore (nel senso dell'idea kantiana) che, non essendo mai soddisfatto, non smette di spin-

22 Occorre precisare che questa impostazione aderisce alla concezione *latu sensu* utilitaristica per la quale, sulla scorta dell'elaborazione benthamiana, occorre agire in modo tale da massimizzare le fonti del piacere e minimizzare la sofferenza, promuovendo così un benessere non soltanto per il singolo, ma per la collettività interamente considerata. Nel perseguire la felicità, allora il diritto assume il compito fondamentale di armonizzare la felicità del singolo con quella della collettività. Tale concezione, in particolare, si fonda sul principio della misurabilità della condizione di felicità. In tal senso, riecheggia nella struttura che organizza il *World Happiness Report*, cui si è fatto precedentemente riferimento.

23 Rimane pertanto ferma la critica rispetto alla effettiva possibilità di concepire la felicità a partire dal dato quantitativo. Interessante, in questo senso, il contributo di Mill (su cui ci soffermerà oltre, in questo testo): egli infatti ritiene che occorra piuttosto valutare la dimensione qualitativa della felicità, ritenendo il puro dato quantitativo come insufficiente; si veda J. S. Mill, *Utilitarismo*, Torino, Tip. Favale e comp. 1866.

*gere più in là l'orizzonte e induce indefinitamente a cercare*²⁴.

In questa prospettiva, ed entro questo quadro teorico che fa dell'apertura il tratto caratterizzante la dimensione relazionale, trova la sua pertinenza la "questione delle donne". L'universale concreto, aperto anche alle donne e pertanto inclusivo, può in effetti tradurre quell'idea di armonia complessiva che dà forma e sostanza alla felicità, in particolare intesa nella sua dimensione politica e giuridica. L'analisi del rapporto tra i generi può dunque consentire e offrire elementi importanti per una migliore comprensione del concetto di felicità e, soprattutto, per agevolare nell'identificare le condizioni della sua possibilità e della sua concreta attuabilità.

3. Per una felicità universale

Il carattere universale della felicità necessita di essere precisato. A dispetto del significato che esprime, infatti, l'idea stessa di universale è stata a lungo riferita a una parte soltanto dell'umanità²⁵: mettere a fuoco questa contraddizione, rifiutare la possibilità della sineddoche, recuperando lo strumentario teorico elaborato fra Settecento e Ottocento, è l'impegno cui le prossime pagine intendono assolvere²⁶.

Per evidenziare la modalità distorsiva con la quale è stata intesa l'idea di universale, risulta particolarmente utile soffermare lo sguardo, seppur brevemente, sull'elaborazione offerta da Jean Jacques Rous-

24 Si rimanda a F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 24. Le pagine seguenti intendono approfondire questo aspetto.

25 Non si intende restituire, neppure sommariamente, il quadro delle diverse modalità escludenti con le quali, nella storia del pensiero, è stato inteso e formulato il principio universalistico. Una storia che affonda le sue radici già nella filosofia di Aristotele e che ancora oggi trova modo e luogo per manifestarsi. L'aspetto che si vuole sottolineare in questo scritto rinvia piuttosto alla possibilità, teorica e di prassi, di superare tale concezione antinomica dell'universale, implementando gli strumenti e i dispositivi più efficaci tra i quali, si ritiene, il linguaggio costituisca una risorsa fondamentale.

26 La questione dell'universale e, in particolare, dell'universalismo del diritto è tutt'ora controversa. Nell'amplicissima bibliografia di riferimento, con particolare riguardo alla questione dei diritti umani, si rimanda, tra moltissimi, a: L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, 2001 e, dello stesso autore, al più recente *Per una costituzione della terra. L'umanità al bivio*, Milano, Feltrinelli, 2022.

seau²⁷. Nell'opera *Contratto sociale*, in cui mette a punto la sua teoria politica²⁸, Rousseau dimostra di attingere con chiarezza a questa idea di unitarietà, compiuta e completa:

*"Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale e noi, costituiti in corpo, riceviamo ogni membro quale parte indivisibile del tutto"*²⁹.

Attraverso il dispositivo della volontà generale, sanzionata dal popolo tutto, propone un'immagine in cui identificarsi, singolarmente e reciprocamente, come parti indivisibili di un intero. La volontà generale, in altri termini, unifica le pluralità in un'unità indivisibile e, per questa via, costituisce il fondamento della legittimazione del potere³⁰: svolge così una funzione soggettivante, in quanto produce un "Noi" che non si limita ad aggregare le singolarità, ma che si dà propriamente come un unico soggetto, un'unità simbolica posta in essere al fine di garantire una condizione di benessere per tutti. La volontà generale sancisce un'appartenenza indissociabilmente legata alla possibilità di realizzare il "bene comune". L'uguaglianza politica, che il ginevrino così definisce, non è infatti posta in essere al solo fine della costruzione di un ordine e della sicurezza pubblica, come ad esempio proposto nella elaborazione del contratto sociale di Thomas Hobbes o nella riflessione di John Locke; il progetto politico di Rousseau è significativamente più ambizioso, perché orientato alla realizzazione della felicità pubblica:

*"La miseria umana nasce dalla contraddizione fra la nostra condizione e i nostri desideri [...] fra la natura e le istituzioni sociali, fra l'uomo e il cittadino; conferite unità all'uomo e lo renderete felice per quanto può esserlo. Datelo tutto allo Stato o lasciatelo tutto intero a se stesso: ma se dividete il suo cuore lo dilaniate"*³¹.

Così scrive nei *Frammenti politici*, e più precisamente nel capitolo che intito-

27 Occorre sottolineare che, anche in questo caso, non si approfondirà compiutamente l'analisi dell'opera del ginevrino e pertanto non saranno considerate tutte le implicazioni e le complessità che essa manifesta; piuttosto, saranno offerte alcune suggestioni utili a chiarire il rapporto tra universale e felicità, secondo la chiave ermeneutica assunta dell'unitarietà. Per una strutturata analisi del pensiero di Rousseau, si rimanda comunque, tra molti, a: R. Déathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Puf, 1950, tr. it. Bologna, Il Mulino, 1993.

28 G. Del Vecchio, *Su la teoria del Contratto sociale*, Bologna, Zanichelli, 1906.

29 J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Milano, Rizzoli, [1762], 2005, p. 67.

30 I. Sciaky, *Il problema dello stato nel pensiero di Rousseau*, Sansoni, Firenze, 1938. Si veda anche: G.M. Chiodi - R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Milano, Franco Angeli, 2012.

31 J.J. Rousseau, *Frammenti politici*, in *Scritti politici*, vol. 2., Roma - Bari, Laterza, 1997, p. 263.

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

la *Della pubblica felicità*, asserendo con modalità cristallina, la necessità di concepire la Nazione come un'unità indivisibile al fine di poter realizzare una condizione di felicità. Ne deriva una rappresentazione in cui la nazione, “madre comune di tutti i cittadini”, è concepita come l'*eikôn* entro il quale proiettare valori condivisi, come il “*legame sintetico*”³² che assicura la virtù e rende così possibile la coincidenza perfetta tra le volontà particolari e la volontà generale. La felicità pubblica non può che essere, dunque, riflesso di un'armonia condivisa e complessiva ed è in questa forma che diviene allora fine ultimo ed insieme carattere essenziale dell'unità nazionale: essa alberga entro lo spazio di relazioni che insistono tra le componenti dell'intero e si dà essa stessa come un unicum: Rousseau precisa infatti che “*Non basta avere dei cittadini e tutelarli. Bisogna pensare anche alla loro sussistenza, provvedere ai pubblici bisogni*”³³; occorre altresì avere cura dei desideri di cui essi sono portatori, e provvedere al soddisfacimento delle istanze che in seno alla comunità si manifestano³⁴. Questo dunque è il senso proprio dell'ordinamento statale: istituire un'egualianza politica entro la quale e tramite la quale l'umano possa compiutamente realizzarsi. Ed è però su questo piano che emergono distorsioni rilevabili nel riferimento all'universale e si fa cruciale la questione dell'unitarietà³⁵. In prima istanza, poiché l'universale – che l'elaborazione della volontà generale sostiene – e, per conseguenza, quella soggettività plurale che la Nazione esprime sembrano corrispondere a un 'indistinto', a un tutto la cui omogeneità deriva dal sacrificio del piano differenziale che ciascun essere umano esprime³⁶. Tale modalità di soggettivazione pone allora delle contraddizioni alla conce-

32 L'espressione è mutuata dall'analisi di Durkheim sul *Contratto Sociale* di Rousseau, elaborata in un corso tenuto a Bordeaux nel 1896 e pubblicato postumo in É. Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome XXV, 1918, pp. 129-161.

33 J. J. Rousseau, *Discorso sull'economia politica*, [1755], in *Scritti politici*, cit., p. 300.

34 Tale concezione dello Stato come garante dei diritti sociali sarà poi ripresa dai positivisti ottocenteschi e dalle principali riflessioni sociologiche del primo Novecento. Oltre al già citato Durkheim, si rimanda emblematicamente a: F. Tönnies, *Comunità e Società*, tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, [1887], 1963; M. Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, tr. it., Torino, Einaudi, 1998.

35 S. Cotta, *I limiti della politica*, Bologna, Il Mulino, 2002. Cotta, in particolare, mette in guardia dal ridurre l'unità della comunità a un "tutto unitario" ridotto a mera esterioresità, mediante una "identificazione abusiva con la Totalità" (S. Cotta, *Diritto, persona, mondo umano*, cit., p. 264).

36 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, [1963], 1983. La filosofa sottolinea come il termine *persona* esprima nel suo stesso etimo *per-sonare*, cioè *suonare attraverso*, una relazione costitutiva, per cui non si è persone se non nell'intersoggettività. Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Torino, Einaudi, 2004, pp. 10-11.

zione rousseauiana della democrazia, che risulta falsata, ridotta, escludente³⁷. Nel suo progetto politico, infatti, rimane aperta la contraddizione tra il discorso relativo all'unità - della nazione, della comunità - e l'esperienza della vita in comune, dove si relazionano le diverse singolarità. Come è noto, infatti, Rousseau non considerava le donne eguali agli uomini, non riteneva pertanto che esse fossero parte di quel tutto a cui si appellava e che strutturava la sua stessa idea di governo e di comunità organizzata³⁸.

L'aver ricondotto l'uomo, e soltanto l'uomo, al tutto, come sineddoche perfetta per identificare la nazione, è la contraddizione forse più forte che si rintraccia nella sua raffinata concezione dell'ideale democratico³⁹. Ed è precisamente in tale contraddizione, vera e propria distorsione del senso autentico di unitarietà, che si apre lo spazio per un pensiero differente, che precisamente si insedia entro gli scarti, le differenze, al fine di disinnescare i dispositivi escludenti che rendono l'immagine dell'unità nazionale estremamente fragile⁴⁰.

Iniziano allora a diffondersi idee che intendono scuotere la nazione, perturbarne gli equilibri instabili. Le tesi che provano a rischiarare l'immagine sfocata, per certi versi fosca, di un universale che esclude anziché includere,

37 G.M. Chiodi - R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Milano, Franco Angeli, 2012.

38 Il ginevrino esplicita la sua posizione nei confronti delle donne decretandone l'inferiorità a partire da un'argomentazione di matrice biologica; le donne, in altri termini, sarebbero per natura inferiori e, pertanto, necessariamente escluse da ogni ruolo politico e pubblico e subordinate alla potestà dell'uomo entro le mura domestiche. Nell'*Emilio* descrive poi come l'educazione delle donne debba essere svolta secondo modalità funzionali all'uomo: "*Tutta l'educazione femminile deve essere in relazione agli uomini. Piacere loro, essergli utili, farsi amare e onorare da loro, crescerli da giovani, curarli da adulti, consigliarli, consolarli e rendere loro la vita dolce e gradevole. Ecco i doveri delle donne di ogni tempo e ciò che si deve insegnare loro fin dall'infanzia*" (v. *Emilio o dell'educazione*, Libro V, Armando, Roma, 1997). Per una critica puntuata sulla posizione maschilista di Rousseau si rimanda a C. Pateman, *The problem of political obligation. A critique of liberal theory*, Berkley-Los Angeles, University of California Press, [1979], 1985. Si rimanda altresì a: P. Ercolani, *Contro le donne. Storia e critica del più antico pregiudizio*, Venezia, Marsilio, 2016 e C. Habib, *Le consentment amoureux. Rousseau, les femmes et la cité*, Paris, Hachette, 2001. Peraltro, la storia del pregiudizio contro le donne è decisamente più risalente; per uno sguardo sul pensiero classico si rinvia a: E. Cantarella, *Tacita muta. La donna nella città antica*, Roma, Editori Riuniti, 1987.

39 S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, [1955], 1983.

40 J. Butler - G. C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?*, Roma, Meltemi, [2008], 2009.

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

si incarnano nelle donne che rivendicano il riconoscimento di una pari dignità. Si manifestano, quindi, le prime forme di quel movimento perturbante che si formalizzerà poi nei femminismi dell'Ottocento e del Novecento e che ancora oggi non ha perso ragione di esistenza. Le rivendicazioni di parità e uguaglianza poste in essere dalle donne, ovvero “la maggioranza esclusa”, secondo la efficace e suggestiva formulazione di Sibilla Aleramo⁴¹, provano allora a riempire di senso la declinazione della felicità secondo un ordine autenticamente universale.

Antesignana di tali sollecitazioni è Olympe de Gouges. Una delle prime voci levate a favore della parità tra le donne e gli uomini, dirompente e rivoluzionaria, che pagherà con la sua stessa vita l'aver creduto e combattuto per una società eguale e inclusiva⁴². Come è ormai noto, ella pubblica nel 1791 il testo “*La dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*”, per rivendicare il diritto a una piena uguaglianza tra uomini e donne, tra cittadini e cittadine. De Gouges è, in realtà, un'autrice assai prolifica, che esercita la sua militanza rispetto a un ideale di giustizia egualitario attraverso la scrittura di opere teatrali, romanzi, racconti, pamphlet e articoli di giornali. Espressione della sensibilità giusnaturalistica illuministica – entro la quale si è formata e opera – aderendo quindi a un'istanza razionale di giustizia, consacra la sua produzione letteraria al tema degli oppressi: i poveri, gli schiavi, le donne⁴³. Sono principalmente queste le categorie che popolano i suoi testi, e gli argomenti portati a favore dell'uscita dalla condizione di oppressione sono strutturalmente i medesimi⁴⁴. In partico-

41 S. Aleramo, *Diario di una donna. Scritti inediti* 45-60, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 74.

42 Sebbene tardiva, l'attenzione nei confronti delle tesi e della produzione della scrittrice francese vanta ormai una ampia bibliografia. Tra i molti testi che si sono occupati del pensiero di de Gouges, oltre ai già citati di Loche e Altopiedi, si rinvia a: S. Mousset, *Olympe de Gouges et les droits de la femme*, Paris, Le Felin Kiron, 2007; Th. Casadei, L. Milazzo (a cura di), *Un dialogo su Olympe de Gouges: donne, schiavitù, cittadinanza*, Pisa, ETS, 2021.

43 Cfr. A.M. Loche, *La liberté ou la mort*, cit., p. 16.

44 L'opera di De Gouges avvia un percorso che si preciserà nell'Ottocento e poi lungo il Novecento, di opere letterarie, proposte teoriche, azioni che, legando il genere femminile alle categorie dei soggetti sfruttati e più indigenti, affronteranno il tema ampio delle ingiustificate forme di discriminazione. Emblematicamente Cristina Trivulzio di Belgiojoso afferma: “*Non sarebbe ormai tempo che la società così ansiosa di abbattere tutte le tirannidi, e di stendere la mano a tutti gli oppressi (del che la benedico e la lodo) si ricordasse che in ogni casa, in ogni famiglia v'hanno vittime più o meno rassegnate, assortite nel procurare la maggior dose di felicità possibile a chi le condannava ad una vita di dipendenza e di sacrificio? (...) Non è forse tempo che le compagne, le madri dei signori del creato, sieno tenute seriamente come creature ragionevoli, dotate di potenze intellettuali forse speciali, ma*

lare, de Gouges esprime la necessità di realizzare azioni, di legiferare affinché l'umanità tutta, vale a dire in tutte le sue componenti, possa realizzarsi; nel II atto dell'opera *L'homme généreux* fa affermare dal personaggio Marianne: "se tutti gli uomini fossero uguali vi sarebbe meno infelicità"⁴⁵ e in questa semplice formulazione si annida in realtà una specifica impostazione filosofica e una precipua visione del mondo.

Non si tratta, infatti, solo di collocare la dimensione esistenziale dell'umano entro un ordine universale, ma più specificamente di concepire questo stesso universale evocato entro una prospettiva inclusiva. Uno degli aspetti più interessanti delle tesi esposte da questa pensatrice rinvia, in effetti, al suo aver rielaborato l'ideale universale, così come proposto da Jean Jacques Rousseau, secondo una concezione inclusiva⁴⁶. È un preciso progetto politico quello che ne consegue: sottolineando come entro la categoria dell'universale vi sia spazio anche per le donne, de Gouges le individua come parte attiva della Nazione, che appunto non è da intendersi come un'entità astratta, ma come capace di rappresentare in concreto l'insieme di tutte le persone che la compongono e la costituiscono come tale⁴⁷. Il riconoscimento di pari dignità e di pari diritti tra i generi consentirà allora alla nazione intera di progredire verso un ordine di giustizia e di benessere: il riscatto delle donne, l'uscita dalla condizione di subordinazione cui sono state condannate nei secoli, è sostanzialmente riscatto dell'umanità tutta⁴⁸.

L'idea che anima le sue riflessioni consiste nella convinzione che la ragione e la natura mostrino come le competenze e le qualità femminili siano determinanti per l'intera società, tanto quanto quelle degli uomini; e soprattutto, che le donne abbiano 'qualcosa da dire' e che dunque la loro voce non possa essere tacitata⁴⁹.

non necessariamente inferiori a quelle dell'uomo?" (in Della presente condizione delle donne e del loro avvenire, in Nuova antologia di scienze, lettere ed arti, I, 1866, p. 105).

45 Così citato in A.M. Loche, *La liberté ou la mort*, cit., p. 76.

46 In senso critico rispetto alla concezione roussoiana, C. Pateman, *Il contratto sessuale*, [1988], Roma, Editori Riuniti, 1997.

47 Cfr. A.M. Loche, *op. cit.*, p. 54.

48 O. Blanc, *Une femme de libertés. Olympe de Gouges*, Paris, Syron, 1989.

49 Il diritto di parola costituisce in questo senso un valore sociale. Belgiojoso afferma: "Scrivo perché parmi di avere qualcosa da dire, che possa per avventura riuscire non inutile al mio paese" (*Osservazioni sullo stato attuale dell'Italia e del suo avvenire*, Milano, Vallardi, 1868, p. 3). Del resto, la questione della parola, la possibilità di far ascoltare la propria voce è tutt'oggi tema

Il carattere innovativo, o più propriamente rivoluzionario, della *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* risiede propriamente in tale riferimento al carattere inclusivo dell'universalismo, un universalismo cioè che non solo includa anche le donne, ma che propriamente ne espliciti la presenza; il suo lavoro di riscrittura infatti procede nominando le donne, accostando al termine uomo il sostantivo donna. Appare infatti evidente che de Gouges ritenga che, ai fini di una piena realizzazione del principio di uguaglianza, fondamento del nuovo ordine costituito in seguito alla Rivoluzione, non vi possano essere soggettività sottintese, che non possa esservi alcuna componente implicitamente sussunta entro altre, ma che occorra per contro dare voce, trovare lo spazio per le parole che designano le diverse soggettività e, così facendo, rendono presente e degno il contributo che ciascuna di esse può offrire e offre per la costituzione dell'intero, della società. Nominare, esplicitare con le parole la presenza dei soggetti esprime così l'idea che non siano ammesse esclusioni, rappresentazioni parziali, ma che tutte siano riconosciute degne di un'eguale considerazione. Ed è proprio a partire dalla rilevanza delle parole che queste pagine intendono proseguire l'analisi del rapporto tra felicità e diritto.

4. L'importanza delle parole

Nell'ambito degli studi sulla relazione tra i generi, si riscontra una persistente attenzione alla dimensione del linguaggio⁵⁰. Del resto, secondo la lezione heideggeriana, è il linguaggio a costituire il mondo che abitiamo così come i soggetti che lo abitano⁵¹; in tal senso, esso ha costituito una delle preoccupazioni maggiori per la ricerca e l'elaborazione filosofiche del Novecento⁵², riverberan-

fondamentale nelle rivendicazioni di uguaglianza, in particolare riferite ai generi; tale possibilità, per molti versi ancora non pienamente realizzata, va intesa come strumento per poter determinare un vantaggio per l'intera società.

50 La bibliografia in merito è ampia e assai diversificata. Si ritiene di rimandare utilmente ad alcune riflessioni tra le più rappresentative: L. Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985; J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London, Routledge, 1990; R. Lakoff, *Language and Women's place*, in *Language and Society*, vol. 2, 1973.

51 Cfr. M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, [1952], 1991. La capacità della lingua di rappresentare e identificare è stata evidenziata, nella riflessione femminista, in particolare da J. Butler, *Gender trouble*, cit. e Id. *Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory*, in *Theatre Journal*, XL, 4, 1988.

52 Nella riflessione filosofica di matrice analitica, uno dei contributi più rilevanti è stato offerto da J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press, 1962. Si veda inoltre J.

dosi nell'ambito più strettamente giuridico e giuridico-filosofico e connotando altresì gli studi di genere.

Fin dalle prime riflessioni che sono state rivolte alla condizione delle donne, con l'obiettivo di consentire l'uscita da dinamiche oppressive e discriminanti, cui esse sono state sottoposte, dunque fin dalle prime elaborazioni di matrice *latu sensu* femminista, la questione del linguaggio ha ottenuto una consistente considerazione. Un tema, questo, che ancora oggi mantiene la sua centralità, nel tentativo di far corrispondere le parole a un ordine paritario tra uomo e donna, che risulta ancora difettare⁵³. Pertanto, con sempre maggiore frequenza questa istanza viene proposta nel dibattito pubblico, sebbene la reazione che suscita è sovente minimizzante; a questa attenzione all'uso di un linguaggio inclusivo viene infatti sovente opposta una pletora di argomenti che ne segnalano la secondarietà. Si afferma, in modo preponderante, che la realizzazione di un ordine effettivamente paritario tra i generi investa questioni altre, più rilevanti e concrete; tra queste, si annoverano le svariate forme di violenza – evidentemente quella fisica, ma altresì quella psicologica o economica-; si ribadisce inoltre come un ordine effettivamente paritario dovrebbe procedere dalla attuazione di politiche in tema di lavoro e di welfare che consentano anche alle donne di realizzarsi compiutamente in ambito professionale, essendo maggiormente tutelate nella difficile conciliazione dell'attività professionale con la propria vita privata e familiare; si afferma che più importante del linguaggio sia occuparsi delle sperequazioni che intaccano la possibilità per le donne di esprimersi pienamente nella dimensione della socialità e della vita politica; non ultimo, si richiedono interventi anche rispetto alla dimensione sanitaria e a quella educativa. In breve, l'uso di un linguaggio attento alle differenze di ge-

Searle, *Mind, language and society: philosophy in the real world*, Basic books, 1999.

53 Nel dibattito italiano, l'uso di un linguaggio declinato secondo il genere è oggetto di riflessione sia nella scienza linguistica sia in quella filosofica e filosofico-giuridica. Si rimanda pertanto, tra molti, a: T. De Mauro, *L'educazione linguistica democratica*, a cura di S. Loiero, E. Lungarini, Roma-Bari, Laterza, 2018; C. Robustelli, *Lingua e identità di genere*, in *Studi italiani di linguistica teorica e applicata*, XXIX, 2000; V. Gheno, *Chiamami così. Normalità, diversità e tutte le parole nel mezzo*, Trento, Il Margine, 2022; C. Bianchi, *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2021; L. Caponetto, *Filosofia del linguaggio femminista, atti linguistici e riduzione al silenzio*, in *Phenomenology and the mind*, 2018. Sugli effetti critici della concezione inclusiva del linguaggio, si veda: A. De Benedetti, *Così non schwa*, Torino, Einaudi, 2022; C. Robustelli, *Lo schwa al vaglio della linguistica*, in C. Sciuto (a cura di), *La grande restaurazione*, Milano, Mondadori, 2022. Per una riflessione sull'incidenza delle forme linguistiche stereotipate nella relazionalità tra i generi, si rimanda a: M. Borrello, *Lasciando aperta la porta. Quando gli stereotipi entrano in tribunale*, in *Ordines*, 2, 2022.

nera non appare costituire una reale urgenza; piuttosto, esso è visto e percepito come un aspetto residuale di una condizione sperequativa che deve essere certamente sanata, ma che manifesta un preciso ordine di priorità, tra le quali non vi sarebbe che uno spazio minimo da riservare al linguaggio.

Si tratta evidentemente di posizioni e valutazioni che in alcun modo possono essere ignorate, proprio nella misura in cui si riferiscono ad aspetti che mettono fortemente in discussione il nostro vivere insieme, tradendo quei principi fondamentali che il nostro ordinamento esprime rispetto alla possibilità di realizzare quelle condizioni di *bene essere* che propriamente ne giustificano l'esistenza. E certamente ivi non si intende negare la rilevanza di tutte queste istanze, rispetto alle quali risulta difficoltoso riuscire a individuare una gerarchia. Il breve elenco sopra riportato, infatti, riproduce sommariamente un quadro di questioni tutte importanti e connesse le une alle altre. Sembra però necessario precisare che, tra queste, l'attenzione alla dimensione del linguaggio costituisce un aspetto *altrettanto* importante⁵⁴; in particolare, nella prospettiva di una realizzazione non solo formale, ma anche sostanziale del principio di uguaglianza costituzionalmente sancito, pietra fondante delle nostre impalcature giuridiche, il linguaggio richiede un alto livello di attenzione e un'intensa cura poiché sono le parole scelte a determinare e organizzare le relazioni interumane, qualificandole e rendendole possibili⁵⁵.

Non appare dunque sorprendente che il linguaggio abbia costituito il punto prospettico privilegiato per le riflessioni imperniate sulla realizzazione sostanziale del principio di uguaglianza e dovrebbe quindi esser ormai associata la rilevanza della declinazione del linguaggio rispetto ai generi. Purtroppo, come sopra accennato, si registra invece ancora oggi una forte resistenza; le ragioni della quale sono state in realtà ben evidenziate già da Olympe de Gouges. Ella si iscrive infatti entro questa sensibilità filosofica, che lega insieme, considerandoli unitariamente, linguaggio, parole e istanze egualitarie.

De Gouges procede infatti alla riscrittura della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* e questa riscrittura esplicita perfettamente l'idea che uomini e

54 Sul punto si veda: C. Bianchi, *Parole come pietre: atti linguistici e subordinazione*, in *Esercizi filosofici*, X, 2, 2015, pp. 115-135. Si può in effetti riconoscere come il linguaggio non solo non sia neutro, ma sia propriamente una questione politica e non di meno giuridica. Si veda, in tal senso, S. Luraghi, A. Olita (a cura di), *Linguaggio e genere. Grammatica e usi*, Roma, Carocci, 2006.

55 Cfr. M. D'Amico, *Parole che separano. Linguaggio, Costituzione, Diritti*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023. Della stessa autrice, si veda anche: *Una parità ambigua. Costituzione e diritti delle donne*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2020.

donne hanno gli stessi diritti, ma sono diversi e che, pertanto, il termine *homme* non può essere considerato sufficiente, anzi, si rivela addirittura fuorviante in quanto non è in sé un nome collettivo, ma è per contro marcato secondo il genere. Ella ritiene allora che l'uso di un solo genere, quello maschile, sia posto con lo scopo non dichiarato, ma effettivo, di escludere le donne dal godimento dei diritti civili e politici⁵⁶.

L'attenzione consacrata al linguaggio costituisce in effetti la cifra dell'originalità concettuale della sua riflessione e il suo valore politico: inscrivendosi entro l'universalismo giusnaturalistico e contrattualistico, infatti, ne propone una re-interpretazione, in chiave inclusiva. Nella sua *Déclaration* procede sostituendo i termini *homme* e *citoyen* con le espressioni *femme et homme* e *citoyenne et citoyen*: una trasformazione terminologica, a suo avviso, necessaria al fine di rendere evidente la presenza delle donne quale parte parimenti fondamentale della comunità. Se non sono espressamente nominate, infatti, le donne possono essere escluse dall'esercizio dei diritti e irrilevanti nella rappresentazione della relazionalità sociale, politica e giuridica⁵⁷.

In tale prospettiva, il suo lavoro di riscrittura rende manifesto che, per realizzare un cambiamento fattivo, concreto, occorra iniziare dalle parole. Come ben evidenzia Anna Maria Loche nel suo testo dedicato alla scrittrice francese, la differenza con l'opera della coeva Mary Wollstonecraft⁵⁸, risiede proprio in questa dimensione militante sul linguaggio: se la *Vindication* può essere considerata come una rappresentazione della condizione della donna e una rivendicazione al riconoscimento di una piena parità, de Gouges per contro vuole operare un cambiamento attraverso le parole della sua *Déclaration*. Questa dimensione sovversiva, che parte dalle parole, accostando entrambi i generi nella definizione dei diritti e dei doveri, si realizza entro l'ordine sociale. Parlare di "cittadine e cittadini" non ha infatti un valore solo teorico, ma ha per contro un valore propriamente politico; l'accostare i termini uomo/donna consente infatti di sottolinearne l'eguaglianza e la parità davanti alla legge e alla comunità e, al contempo, segnala come ciascuno di essi esprima una specificità che contribuisce a rendere l'intero, la Nazione, ciò che è: nessuna componente può

56 Cfr. A.M. Loche, *op. cit.*, p. 32.

57 Si veda S. Adamo, G. Zafabro, E. Tigani Sava (a cura di), *Non esiste solo il maschile. Teorie e pratiche per un linguaggio non discriminatorio da un punto di vista di genere*, Trieste, EUT, 2019.

58 M. Wollstonecraft, *A Vindication of the rights of women*, New Heaven, Yale University Press, [1792], 2014.

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

essere pertanto ignorata, esclusa o *non nominata*.

Poiché ritiene che ciascuna parte sia parimenti centro di imputazione di diritti e doveri⁵⁹, de Gouges sollecita le donne all'azione. Afferma perentoriamente, nella postfazione della *Déclaration*, “Donna, svegliati!”, riconducendo così primariamente in capo alle donne stesse l'iniziativa ad agire affinché anch'esse possano avere accesso ad alcuni diritti che considera fondamentali; tra questi, ovviamente indica la libertà di espressione e la possibilità di accedere allo spazio pubblico: con una frase icastica, afferma infatti che “*se la donna può patire sul patibolo, allora dovrà parimenti esserle riconosciuto il diritto di salire in tribuna*”⁶⁰; e riconosce altresì un ruolo importante al lavoro e all'indipendenza economica: all'art XIII statuisce che la donna “*deve avere la sua parte nella distribuzione dei posti, degli impieghi, delle cariche, delle dignità e delle attività*”⁶¹. Un ulteriore aspetto degno di nota consta nella scelta, operata da de Gouges nel suo testo, di parlare di restituzione, sottolineando così che la condizione di uguaglianza che rivendica sia già insita nella natura stessa delle cose, riconoscendo cioè l'uguaglianza come carattere della natura umana, in quanto tale inviolabile, se non nella forma dell'abuso⁶². È a partire da questa concezione di uguaglianza propria della natura umana che costruisce il suo discorso per la realizzazione di una condizione di pari opportunità che tenga in conto, tuteli e

59 Il primo articolo della *Déclaration* statuisce: “*La donna nasce libera e rimane eguale all'uomo nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità pubblica*”.

60 L'articolo X così recita: “*Nessuno deve essere perseguito per le sue opinioni, anche fondamentali; la donna ha il diritto di salire sul patibolo, deve avere ugualmente il diritto di salire sulla Tribuna; purché la manifestazione [delle sue idee] non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge*”.

61 Questo articolo della sua *Déclaration* non è che un esempio dell'attualità della sua riflessione e ne segnala ulteriormente la potenza. Sulla stessa linea si pone la riflessione di Anna Maria Mozzoni, che nella dispensa “*Alle fanciulle*”, precisa: “*Tu vorrai l'indipendenza economica di tutti e di tutte, perché da questa scaturisce la libertà, la dignità, l'amor del sapere e tutta la possibile felicità*” (v. A.M. Mozzoni, *La liberazione della donna*, Milano, Mazzotta, 1975, p. 81). Superfluo pare aggiungere che ancora oggi l'*economic gap* costituisce un forte ostacolo per la piena realizzazione della parità tra uomini e donne.

62 Rivolgendosi all'uomo, afferma: “*Uomo, sei capace di essere giusto? È una donna che te lo chiede; non le toglierai questo diritto, perlomeno. (...) Bizarro, cieco, gonfiatosi di scienza e degenerato, in questo secolo di lumi e saggezza, nella più crassa ignoranza, vuole comandare come un despota su un sesso che ha ricevuto tutte le facoltà intellettuali; pretende di godere della rivoluzione e di reclamare i suoi diritti all'eguaglianza, senza dire nulla più*”. Cfr. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, incipit.

garantisca le differenze⁶³.

In breve, ella colloca i due generi della specie umana entro il medesimo orizzonte e su questa base ribadisce con la sua *Déclaration* come il riscatto delle donne non sia a favore di queste soltanto, bensì a favore dell'umanità tutta.

Tale rivendicazione egualitaria evidenzia un tratto delle riflessioni femministe che sembra opportuno sottolineare: mostra infatti che le rivendicazioni del femminismo non debbano essere intese come di una parte nei confronti, o meglio, contro l'altra; ma debbano più correttamente essere riconosciute come a vantaggio di tutti. Questa considerazione può mostrare la sua pertinenza accostando alla voce femminile una voce maschile, che le è appunto sintonica.

Si ritrova infatti questa concezione dell'uguaglianza tra i generi anche nella riflessione offerta da John Stuart Mill: il suo scritto *The subjection of women* del 1861 esprime infatti la medesima consapevolezza di una necessaria unitarietà. Come è noto, Mill è stato particolarmente sensibile alle istanze egualitarie delle donne: indubbiamente, non sono state molte le voci di pensatori del suo tempo levatesi in tale direzione; ma appare comunque estremamente significativo che, similmente a quanto proposto da de Gouges, quasi un secolo dopo, anche il filosofo Mill sottolinei il vantaggio di una trasformazione sociale che si occupi di tutti e tutte, che abbia cura del loro benessere, che provveda dunque a garantire una condizione di felicità per la società nella sua interezza. È questo uno degli aspetti che, nell'introduzione alla traduzione italiana, Anna Maria Mozzoni individua come tratto rilevante: sottolinea, infatti, come nel testo di Mill emerga limpidamente l'importanza del riconoscimento di un vantaggio che non sia ad esclusivo appannaggio di una parte soltanto.

La tesi principale di Mill consiste infatti nel rimarcare come non vi possa essere una collettività felice se a una parte di essa sono impedito quelle attività che consentono di conferire pienezza all'esistenza. Auspica e sollecita, dunque, un cambiamento (di cui si fa promotore – e non, in quanto uomo, semplice spettatore –) volto a diffondere una "simpatia illuminata" nella quale sono tutti ammessi, sul piede dell'uguaglianza⁶⁴. Più diffusamente, Mill argomenta sull'utilità

63 Si sofferma sulle specificità che de Gouges riconosce ai generi A.M. Loche, op. cit., p. 46. L'attenzione alle differenze è tema di grande attualità. Si veda V. Marzocco, *Un diritto sessuato? Processi di soggettivizzazione di genere e traiettorie del femminismo contemporaneo*, in L. Ferrero, F. Dicé, A. Postigliola, P. Valerio (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, in *Quaderni di bioetica*, Milano, 2016, pp. 67-77.

64 Cfr. J.S. Mill, *La servitù delle donne*, traduzione e prefazione di Anna Maria Mozzoni, Lanciano, Carabba, 1926, p. 82.

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

generale di una legislazione e un'organizzazione sociale volte all'eguaglianza, capaci quindi di superare ed escludere modalità discriminanti nei confronti di alcune categorie di soggetti. Afferma in tal senso:

“decretare che delle persone siano escluse dalla professione medica, dal foro, o dal parlamento non è ledere quelle persone soltanto, è ledere tutte quelle altresì che vorrebbero impiegare i loro servigi nella medicina, nel foro, nel parlamento; è sopprimere a loro detrimento l'influenza eccitante che un maggior numero di concorrenti eserciterebbe sui competitori, è restringere il campo sul quale la loro scelta può esercitarsi”⁶⁵.

In tale quadro, risulta allora evidente che, se si riconosce il diritto alla felicità come un diritto naturale, allora esso dovrà poter essere esperibile ed esperito da ciascuna persona, includendo tutti i generi. E questo diritto alla felicità impone inoltre di garantire tutte le condizioni che risultino necessarie per realizzarne il conseguimento; tra queste, di primaria importanza appare la possibilità di uscire dalla condizione di oppressione poiché non può esservi, non può darsi felicità se non attraverso la piena espressione di sé⁶⁶.

“Ma non è solo il sentimento della dignità personale che fa della libera disposizione e della libera direzione delle proprie facoltà una fonte di felicità [...] questa condizione di felicità è imperfettamente garantita o rifiutata completamente ad una gran parte dell'umanità [...] dopo la malattia, l'indigenza e il sentimento della colpevolezza non v'ha nulla di sì fatale alla felicità che la mancanza di una vita onorevole e di un'uscita per le facoltà attive”⁶⁷.

Lungo tale percorso teorico può dunque essere rintracciato il passaggio del concetto di felicità da istanza morale individuale a coscienza collettiva: in altri termini, è precisamente in tale dimensione collettiva, che non ammette esclusioni, che si annida la possibilità della felicità e la felicità come possibilità.

5. Alcune brevi riflessioni conclusive

La chiave ermeneutica dell'intero, assunta in questa breve riflessione sul rapporto tra felicità e diritto, ha permesso di precisare il senso della felicità, in par-

65 J.S. Mill, *La servitù delle donne*, cit., p. 93.

66 In questo senso si erano già poste le considerazioni di Mary Wollstonecraft che, rivendicando il diritto alla “full personhood”, afferma: *“It is time to effect a revolution in female manners, time to restore to them their lost dignity and make them, as a part of the human species, labour by reforming themselves to reform the world”*. (Cfr.: *Vindication*, cit., p. 71).

67 J.S. Mill, *La servitù delle donne*, cit., pp. 174-175.

icolare intesa nella sua dimensione politica e giuridica. A partire dall'assunto per il quale la felicità è tale nella misura in cui è universale, nel senso concreto individuato da François Jullien, è stato possibile volgere lo sguardo al rapporto di tensione che contraddistingue – ancora oggi – le relazioni tra i generi. Ci si è dunque soffermati su quegli spazi di relazione in cui la felicità risulta adombrata: un cono d'ombra in cui l'universale, cui si appella, appare contrarsi, infeltrito da dinamiche sperequative. Parafrasando le parole di Catharine MacKinnon, si potrebbe in effetti concludere che l'accesso all'universale sia per le donne o inutile o impossibile, dal momento che il femminile viene costruito e inteso come una specificità o una diminuzione, per cui appunto o è *troppo universale* per essere particolare o è *troppo particolare* per essere universale⁶⁸. Restituire alle donne la piena possibilità di realizzarsi in quanto componenti della comunità consente, allora, di garantire non solo la loro felicità, ma precipuamente di garantire la pienezza della felicità. Un'attività di garanzia che è squisitamente giuridica.

La comunità felice è la comunità in cui ciascuna persona è garantita nella possibilità di realizzarsi, esprimersi pienamente, fiorire, crescere: tale condizione è raggiungibile solo allorquando siano garantiti i cosiddetti "diritti sociali" che includono appunto il diritto all'educazione, alla salute, al lavoro, all'accesso al cibo e all'abitazione, la sicurezza e la protezione delle categorie più deboli (poveri, disabili, infanti) a tutte le componenti parimenti. Ed è in questo senso che si sono poste le prime rivendicazioni di genere. Un percorso avviatosi alla fine del Settecento e che risulta ancora drammaticamente imperfetto e ben lungi dall'essere concluso⁶⁹. Si sperimenta ancora oggi, infatti, una situazione nella quale la condizione paritaria è formalmente garantita a tutte e tutti, ma è sostanzialmente intaccata da molteplici impedimenti, limitazioni, ostacoli che ne dimidiano appunto la piena espressione, intesa come operatività pratica. Rivelando così una

"falsa rap-presentazione del dilemma dell'eguaglianza, ostaggio degli argomenti che dell'eguaglianza prendono in considerazione il solo profilo formalistico e omologante, abbandonando quella possibilità, che Gianformaggio indicava lucidamente, di intenderne pienamente il principio giuridico [...] Rinunciare al principio giuridico dell'uguaglianza, in questo senso, ha una posta in gioco troppo alta, che

68 C. A. MacKinnon, *Toward a feminist theory of the State*, Harvard University Press, 1989.

69 Si vedano, in tal senso, i contributi raccolti in: M. D'Amico, S. Leone (a cura di), *La donna dalla fragilitas alla pienezza dei diritti? Un percorso non ancora concluso*, Milano, Giuffrè, 2017.

“Senza pietre non c'è arco” Felicità e diritto: l'impossibilità della sineddoche

*rischia, come scrive Catharine MacKinnon a proposito della condizione femminile -, di cedere alla possibilità stessa di una declinazione possibile di umanità, ovvero di attestarsi su di una sua condizione comunque troppo angusta perché le donne, e con esse, le identità di genere, possano esservi ricomprese*⁷⁰.

Risuonano allora con tutta la loro forza ed efficacia evocativa le parole di Mill che, in conclusione del testo citato, afferma rispetto a tali modalità sperequative che:

*“Restringendo la libertà d'una dei nostri simili per altri motivi che per domandargli conto dei mali reali che ha cagionati servendosene, noi dissecciamo la fonte principale dalla quale gli uomini attingono la felicità, ed impoveriamo l'umanità sottraendole i più inestimabili dei beni che rendono la vita preziosa ai suoi membri”*⁷¹.

Per non disseccare la fonte principale delle felicità, occorre allora perseguire la rappresentazione di un universale aperto: l'idea dell'apertura traduce infatti perfettamente l'idea della vitalità e, in questo senso, allora la felicità stessa si manifesta come principio vitalistico, che sprona al cambiamento, che proietta nel futuro, sollecitando l'agire, e l'azione condivisa⁷².

Seppure temporalmente distante, il monito di Mill rivela ancora la sua pertinenza, vale a dire la necessità di essere assunto come impegno collettivo poiché ricorda che, se ad accedere alla realizzazione personale, e per questa via alla felicità, è solo una parte della comunità, sarà la felicità stessa a uscirne dimidiata, falsata, tradita. Ed è precisamente in questa prospettiva che il diritto si rivela strumento necessario, fondamentale: è infatti il diritto a svolgere un ruolo primario nell'ottemperare alla predisposizione delle condizioni che consentano la realizzazione dei consociati, che consentano dunque di realizzare, perseguire, raggiungere infine, la condizione di felicità. Un compito che è certamente complesso, arduo per certi versi. E tuttavia, irrinunciabile.

70 Cfr. V. Marzocco, *Un diritto sessuato? Processi di soggettivizzazione di genere*, in *Pluralità identitarie tra bioetico e biodiritto*, cit., p. 77.

71 Cfr. J.S. Mill, *La servitù delle donne*, cit., p. 175.

72 In tal senso, afferma A. Zuccari, Lindomani, Milano, Libreria Editrice Galli, 1889, p. 55: *“Tutto muore, tutto nasce, tutto cambia, tutto si rinnova, le tombe scoperchiate servono di culla, i cuori sanguinanti e piangenti danno nuovo sangue e nuove lagrime alla vita”*.

Home sweet home: disagio abitativo e diritti fondamentali

di Paola Chiarella¹

Sommario:

1. Abitare: l'universale antropologico e il particolarismo giuridico
2. Norme impossibili: prescrizioni di sicurezza negli *slums*
3. *Junk house-junk food*: la zuppa di spazzatura nello *slum* di Metro Manila
4. Giustizia spaziale e sviluppo sostenibile: il 2030 è alle porte
5. Conclusioni.

"Non è felice, la vita a Raissa. [...] Dentro le case è peggio, e non occorre entrare per saperlo"
(I. Calvino, *Le città invisibili*)

1. Abitare: l'universale antropologico e il particolarismo giuridico

Investiti da una crisi pandemica senza precedenti, alcuni problemi si sono imposti all'attenzione collettiva come emergenze dell'emergenza. Accanto alle esigenze della salute e della sicurezza pubblica, quelle abitative hanno scalato la vetta delle priorità.

Sull'esempio lanciato dalla Cina e dall'Italia di disporre il *lockdown* locale o nazionale, la medesima strategia di contenimento del virus si è replicata a catena nei paesi più colpiti, con l'effetto di rimpicciolire la vastità del mondo nei metri quadrati delle private dimore. Traslocando il sociale nel privato si sono sperimentati, con diversa intensità, disagi tanto psicologici quanto economici e sociali².

¹ Professoressa associata di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia dell'Università Magna Graecia di Catanzaro.

² M. Esposito, *Raccontare il covid-19. Narrazioni di malattia tra paure individuali, percezione sociale e politiche sanitarie*, Roma, Carocci, 2023; L. Leonini, *Vite diseguali nella pandemia*, in *Polis*, 2/2020, pp. 181-190; A. Reale Utrias, *Interpretación sociológica de la Covid 19*, Barranquilla, Santa Bárbara editores, 2021; P. Diana, G. Ferrari, P. Dommarco (a cura di), *Covid 19. Un mutamento sociale epocale*,

Svuotata la città, si è, infatti, riempita la casa, che è quanto l'uragano pandemico ha lasciato a nostra disposizione, e l'abbiamo sottoposta alla pressione di una nuova architettura tra alterne vicende di vita privata e pubblica.

Se, tuttavia, si può sopravvivere alla privazione "temporanea" della città, non altrettanto vale a dirsi della privazione dell'abitazione. Al di là delle forme che essa assume per ragioni culturali e geografiche, la casa è per gli esseri umani un universale antropologico, un dispositivo per la sopravvivenza e il riflesso materiale di identità individuali e collettive. Alla variabilità del concetto di casa a seconda dell'adeguatezza della collocazione, della disposizione interna, della prossimità a spazi altrui o del contatto con l'ambiente naturale, fa da specchio l'invariata l'esigenza di uno spazio a cui associare il proprio concetto di abitazione³.

In forma trasversale, le case del pianeta condividono le "virtù prime" relative alla loro funzione "originaria": quella di poter accogliere il "germe della felicità centrale, sicura e immediata", il "guscio iniziale" da cui si sviluppa ogni esperienza di vita che muova i primi passi in una semplice dimora o in un castello⁴. Casa è allora il nome di un "aggregato di tecniche di adeguazione tra sé e il pianeta, una piega cosmica che fa coincidere per un attimo psiche e materia, anima e mondo"⁵. Ed è proprio questo "angolo di mondo" il nostro "primo universo", che si configura come uno dei più potenti elementi di integrazione di pensieri, ricordi, sogni e relazioni⁶.

Purtroppo, già in tempi non infetti dal Covid, milioni di persone hanno vissuto (e vivono tuttora) un grave disagio abitativo, per cui le misure restrittive della mobilità hanno acuitizzato l'infelicità di quanti sono stati privati dell'evasione dai

Anzio-Lavinio, Novalogos, 2021; S. Vicari, S. Di Vara, *Bambini, adolescente e covid-19. L'impatto della pandemia dal punto di vista emotivo, psicologico e scolastico*, Trento, Erickson, 2021; M. Santagati, *School closure and learning experience in Italy. Giving voice to students, families, and teachers during the Covid-19 Pandemic*, in *Rassegna italiana di sociologia*, 1/2022, pp. 91-117; G. Busilacchi, M. Luppi, *When it rains, it pours. The effects of the Covid-19 outbreak on the risk of poverty in Italy*, in *Rassegna italiana di sociologia*, 1/2022, pp. 11-34; V. Piro, *From homework to remote work. Reflecting on the porosity of spaces, times and social relationships at home and in workplaces*, in *Rassegna italiana di sociologia*, 1/2024, pp. 91-100.

3 Cfr. In argomento T. Ingold, *The Perception of Environment. Essay on livelihood, dwelling and skill*, London, New York, Routledge, 2000.

4 G. Bachelard, *La poetica dello spazio* (1957), Bari, Dedalo, 2006, p. 32.

5 E. Coccia, *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, Torino, Einaudi, 2021, p. 16.

6 G. Bachelard, *op. cit.*, p. 32.

propri inferni abitativi⁷.

Abitare, come "questione esistenziale", significa, per molti, fare i conti con una realtà che attenta quotidianamente alla salute, all'integrità fisica, alla sicurezza personale e familiare.

Si pensi, in particolare, alle drammatiche condizioni degli *slums* o baraccopoli, quali insediamenti informali abusivi, precari, fatiscenti, esposti a incursioni violente, insalubri e fragili rispetto alle forze della natura⁸. Sono i deserti dell'umanità e della solidarietà, i luoghi dell'abbandono (*desertum*), superfici in cui non penetra la giustizia spaziale e la dignità umana si arresta ai bordi della mera esistenza, senza l'intensità della progettualità di una vita di possibilità che sperimenta "la morte della sua umanità"⁹.

Si diventa elementi passivi delle circostanze materiali, in cui ogni sforzo vale a sopravvivere agli istanti, ma la vita "vera" è *altrove*, dove, per esempio, non si condivide lo spazio con coinquilini atipici, quali insetti e ratti¹⁰.

La casa è, inoltre, anche il primo anello della catena della partecipazione del soggetto alla comunità in cui vive. Senza le case non ci sarebbero le città,

7 Sul rapporto tra uguaglianza e felicità si v. R. Wilkinson, K. Pickett, *La misura dell'anima. Perché le disuguaglianze rendono le società più infelici*, Milano, Feltrinelli 2012 (ed. orig. *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, London, Allen Lane, 2009).

8 Cfr. M. Davis, *Planet of Slums*, London New York, Verso, 2006; J. Cornburn, L. Riley (eds.), *Slum Health. From the Cell to the Street*, Oakland, University of California Press, 2016; J. Cornburn, D. Vlahov, B. Mberu, L. Riley et al. *Slum health: Arresting COVID-19 and improving well-being in urban in-formal settlements*, in *J Urban Health Bull N Y Acad Med*, 97/2020, pp. 348-357; M.M. Aboulnaga, M. F. Badran, M. M. Barakat, *Resilience of Informal Areas in the Megacities - Magnitude, Challenges, and Policies. Strategic Environmental Assessment and Upgrading Guidelines to Attain Sustainable Development Goals*, Switzerland, Springer, 2021; S. RoyChowdhury, *City of Shadows. Slums and Informal Work in Bangalore*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021; K. Dovey, M. van Ostrum, T. Shafique, I. Chatterjee, E. Pafka, *Atlas of Informal Settlements. Understanding Self-Organized Urban Design*, London, Bloomsbury, 2023.

9 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 78-79: "una vita senza dignità e senza possibilità di scelta (...) è un tipo di morte: la morte della sua umanità".

10 F. Costa, C. G. Zeppelini, G. S. Riberio, N. S. R. Barbosa Reis, R. D. Martins, D. Bittencourt, C. Santana, J. Brant, M. G. Reis, A. I. Ko, *Household rat infestation in urban slum populations: Development and validation of a predictive score for leptospirosis*, in *Plos. Neglected tropical disease*, March 2021, disponibile online all'indirizzo <https://journals.plos.org/plosntds/article?id=10.1371/journal.pntd.0009154>; S. Battersby, *Rodents as carriers of diseases*, in A. Buckle, R. Smith (eds), *Rodent pests and their control*. Wallingford, Oxon UK, CABI International, 2015, pp. 81-101.

senza le case l'uomo "sarebbe un essere disperso"¹¹ e, per quanto gli *slums* siano talvolta inglobati o prossimi ai grandi centri urbani, essi sono, in realtà, "luoghi extra-comunitari", poiché sono sfilacciati i legami della condivisione sana dello spazio. "Senza pietre non c'è arco", scrive Calvino ne *Le città invisibili* a sottolineare la valenza di uno sguardo che comprende il tutto a partire dai suoi elementi minuti, le singole case, appunto, sintesi plastica di una visione comunitaria includente o escludente, accudente o trascurante, responsabile o irresponsabile¹². Nuove "corti dei miracoli" si agitano, invece, nel cuore di città antiche e moderne dove l'apartheid sociale seleziona la residenza in base alla ricchezza¹³.

Gli *slums* sono esattamente l'anti-parametro del concetto di "adeguatezza abitativa" e la perfetta "costruzione" di ciò che, a rigor di termini, casa non è, sebbene, di fatto, lo sia per molti. Ed ancora, in quanto insediamenti abusivi, essi possono svilupparsi in aree a rischio geologico e alluvionale.

La disciplina internazionale con l'espressione "alloggio adeguato" intende la sintesi di: *sicurezza del possesso* (protezione da evizioni forzate, molestie e altre forme di minaccia); *disponibilità di servizi, materiali e infrastrutture* (acqua potabile, servizi igienici ed energetici per cucina, riscaldamento e illuminazione); *economicità* (costi che non sacrificano il godimento di altri diritti umani); *abitabilità* (sicurezza fisica, spazio interno sufficiente, protezione da agenti atmosferici, da altre minacce alla salute e rischi strutturali); *accessibilità* (considerazione delle esigenze di gruppi svantaggiati o emarginati); *ubicazione* (prossimità alle opportunità lavorative, servizi sanitari, scuole, asili nido e lontananza da aree inquinate o pericolose), nonché *adeguatezza culturale* (espressione dell'identità culturale)¹⁴.

11 G. Bachelard, *op. cit.*, p. 35.

12 I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1972, p. 38.

13 "Corti dei miracoli" erano definiti quei quartieri temporalmente collocati nel Medioevo (di cui Victor Hugo si serve come ambiente letterario di alcuni capitoli di *Notre-Dame de Paris*) in cui si radunava la popolazione mendicante ed emarginata che escogitava espedienti "miracolosi" per sopravvivere. Si fingevano, ad esempio, malati al mattino per guarire "miracolosamente" la sera quando rincasavano speditamente nei propri tuguri.

14 Cfr. UN-Habitat, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, *The right to adequate housing*, Fact Sheet No. 21/Rev. 1, disponibile online all'indirizzo <https://unhabitat.org/the-right-to-adequate-housing-fact-sheet-no-21rev-1>; J. Hohmann, *The Rights to Housing. Law, Concepts, Possibilities*, Oxford, Hart Publishing, 2013; M. Bruijn, S. Tongeren, *Navigating the Right to Housing: Exploring the Complex Landscape of Access, Occupancy and Exit Rights*, The Netherlands,

La normativa internazionale riconosce il diritto all'abitazione all'art. 25 della *Dichiarazione universale dei diritti umani* e all'art. 11 del *Patto internazionale sui diritti economici sociali e culturali*. Entrambe le disposizioni si riferiscono all'abitazione come componente necessaria del diritto a un tenore di vita adeguato che garantisca la salute e il benessere dell'individuo e della sua famiglia anche nell'ottica del continuo miglioramento delle proprie condizioni di vita¹⁵. A tal fine, gli Stati si impegnano a operare "con il massimo delle risorse disponibili" allo scopo di "assicurare con tutti i mezzi appropriati", tra cui "l'adozione di misure legislative", la piena attuazione dei diritti ivi riconosciuti.

Del pari, l'art. 8 della *Dichiarazione sul diritto allo sviluppo* prevede l'obbligo degli Stati di adottare a livello nazionale ogni necessaria misura che, assicurando eguali opportunità di accesso anche all'alloggio, renda effettivo il diritto allo sviluppo. Esso si configura come diritto umano inalienabile in virtù del quale "ogni persona e tutti i popoli sono legittimati a partecipare, a contribuire e a beneficiare" dello sviluppo nelle sue forme economiche, sociali, culturali e politiche (Art. 1). Perciò, è fondamentale assicurare "l'eguaglianza delle opportunità per lo sviluppo" quale prerogativa delle nazioni e dei singoli individui. Si trascura, invece, con riferimento alla realtà che stiamo descrivendo, che il lavoro delle comunità povere degli *slums* contribuisce anche in maniera significativa alle economie urbane, regionali e nazionali, ma non gode della reciprocità dei benefici¹⁶. Si invoca, poi ancora, l'adozione di "appropriate riforme economiche e sociali" da realizzare per sradicare "tutte le ingiustizie sociali" (art. 8).

Il diritto all'alloggio è, inoltre, contemplato nella *Convenzione internazionale per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale* (art. 5 e), nella *Convenzione delle Nazioni Unite sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne* (art. 14. 2), nella *Convenzione sui diritti del fanciullo* (art. 27), nella *Convenzione sullo status dei rifugiati* (art. 21), nella *Convenzione sui diritti dei lavoratori migranti e delle loro famiglie* (art. 43. 2 d, 43. 3, art. 61.1, 62. 1), nella *Convenzione delle Nazioni Unite per i diritti delle persone con disabilità* (art. 28), nella *Carta sociale europea* (art. 31), nella *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (art. 34. 3).

Eleven, 2024.

¹⁵ Il diritto alla casa è riconosciuto anche da altri Trattati internazionali per l'indicazione dei quali si rimanda a UN-Habitat, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, *The right to adequate housing*, Fact Sheet No. 21/Rev. 1, cit., p. 11.

¹⁶ Cfr. A. Maine, *Slums. The History of a Global Injustice*, London, Reaktion Books, 2017.

Nonostante l'universalismo antropologico dell'abitazione e l'altrettanta vocazione universale del diritto alla casa e del diritto allo sviluppo, spicca, in termini di effettività, piuttosto il particolarismo dei diritti abitativi.

Il diritto di proprietà, di locazione su un bene immobile e il diritto alla riservatezza del proprio spazio privato sono, per gli abitanti degli *slums*, diritti ignoti per due ragioni: la prima è l'assenza dell'oggetto materiale su cui tali diritti possono insistere. Una baracca non è un bene immobile a fini abitativi e, pertanto, è un bene inidoneo a diventare oggetto di proprietà o di locazione e, dunque, di protezione verso terzi; la seconda è l'assenza di riconoscimento ed effettività del diritto sociale all'abitazione conseguente all'inadempimento da parte degli Stati dell'obbligazione di soddisfare il fabbisogno abitativo di quanti non possono farvi fronte con mezzi propri.

Se lo Stato non vi provvede, permette che si costruiscano baraccopoli, e trascura quelle esistenti poiché le accetta sulla propria superficie, la casa e i suoi diritti sono il privilegio delle classi sociali autosufficienti. I diritti umani, allora, non giovano "a tutti allo stesso modo", anzi, giovano "ad alcuni, i pochi, a danno degli altri, la moltitudine"¹⁷. Si profila il paradosso di diritti a vocazione universale, ma a godimento privilegiato di pochi, in quanto condizionati dalla disponibilità finanziaria dei titolari¹⁸.

Di questi paradossi è pieno il diritto, poiché è nella sua particolare vocazione tendere ad adeguare la realtà a un ordine migliore e operare in "un campo di tensione" in cui con i suoi mezzi non risulti inutile o impossibile¹⁹. La criticità discende dall'ampiezza del divario rispetto al *desideratum* e dalla effettiva assunzione di responsabilità volta a contenerlo.

In un contesto economico e culturale in cui si accetta che ci siano "case spazzatura" e si trascura l'immoralità dell'ingiustizia spaziale, il diritto sociale all'abitazione è tutt'al più un desiderio. L'esclusione dal mercato immobiliare provoca una forma di povertà, anche giuridica, allorché il diritto non riesce a sopperire alle mancanze individuali correggendo l'ingiustizia dell'indecenza abitativa. Al contrario, esso deve essere in grado di rispondere ai problemi esistenziali per configurarsi come strumento che si autolegittima nella capacità di attuare

17 G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, Torino, Einaudi, 2017, p. IX.

18 Sulla distinzione tra diritti fondamentali e diritti patrimoniali si v. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 12-18.

19 La distanza tra il diritto e il fatto, tra l'essere e il dover essere, tra aspettative e realtà è un dato fisiologico dell'esperienza giuridica. Si v. sul punto G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, cit., p. 7.

quanto promette. Un diritto unicamente programmatico su temi fondamentali intacca la fiducia in esso riposta quando è inteso come espediente per prendere tempo mentre l'ingiustizia sociale avanza.

Ignorare quanti vivono in condizioni abitative disagiate significa rinunciare al bene comune, materialmente strutturato attorno al diritto al "*giusto accesso* da parte di tutti all'alimentazione, all'alloggio, all'energia, all'educazione, alla salute, al trasporto, all'informazione, alla democrazia e all'espressione artistica"²⁰. Senza queste condizioni materiali della vita associata, nessuno può tendere alla propria realizzazione, stante l'impossibilità oggettiva di perseguire il proprio bene in vista di una vita felice.

Il bene comune è perciò un'entità concettualmente e operativamente indivisibile, non tollera discriminazioni e privazioni e richiede la vigilanza dell'azione politica perché non si faccia di esso un uso distorto o piegato a interessi particolari, di cui si sottovalutano le capacità distruttive illimitate.

Lo Stato di diritto si è evoluto in forme molteplici ed eterogenee, che hanno incluso anche progressive limitazioni delle potestà private a tutela dei diritti fondamentali, come testimonia la storia della proprietà privata, dell'impresa, del diritto del lavoro e del diritto di famiglia senza, tuttavia, dare luogo a un vero e proprio costituzionalismo di diritto privato²¹. Così, nel riscrivere, oggi, un ordine ribaltato degli equilibri tra pubblico e privato, i diritti diventano "violenti", se esercitati in nome di una libertà economica sfrenata e piratesca. Si finisce, perciò, con l'ignorare i diritti altrui per ammettere "senza tanta difficoltà l'ingresso di quella ingiustizia" di cui non si è vittime dirette²².

Nella trascuratezza discorsiva e operativa delle ragioni a favore dei diritti altrui si consolida un sistema di potere che non indirizza le risorse comuni ai fini dell'interesse generale e nel fallimento del diritto non può che leggersi anche

20 R. Petrella, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Reggio-Emilia, Diabasis, 2003, p. 6. Cfr. altresì A. Jellamo, *Felicità. Tra olismo e individualismo*, in *Politica & Società*, 3/2019, pp. 359 ss.

21 L. Ferrajoli, *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, cit., p. 107. Osserva l'Autore che un vero e proprio costituzionalismo di diritto privato non si è ancora sviluppato e tale che possa, sul modello del diritto pubblico, ricalcare il sistema di limiti e vincoli imposti ai poteri privati.

22 Sono le riflessioni di Edmund Burke sull'esclusione parlamentare delle colonie inglesi che esprimono chiaramente il senso della disponibilità a contrastare o meno un'ingiustizia a seconda che essa ci riguardi direttamente. Cfr. E. Burke, *Lettera a John Farr e John Harris (Sceriffi della città di Bristol)*, in R. Price, *Scritti politici*, a cura di P. Chiarella, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, p. 221. Si richiamano le riflessioni di Zagrebelsky sull'età dei diritti e la sua contraddizione: G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, cit., p. 6.

il fallimento dell'umanità²³.

Dall'altra parte, se appare, invece, saturo il discorso sui diritti dei più abbienti e di quanti si trovano dal lato "giusto" della frontiera sorge una riflessione sul diritto tutt'altro che incidentale, quella per cui – ricorrendo a Levi-Strauss – se esso è "buono da pensare" (in quanto la letteratura in argomento "nutre gli intelletti")²⁴, non lo è altrettanto in pratica "per mangiare"²⁵. In tal modo, è inevitabile che si fomenti l'inimicizia sociale a rischio della tenuta democratica²⁶ dei paesi che l'hanno conquistata e della pace stessa, poiché l'assenza dell'uguale dignità e dei diritti fondamentali non è a lungo sostenibile senza andare incontro a un futuro di guerre e di violenze²⁷. Il diritto, nel perdere il carattere della socievolezza, si riduce a strumento di organizzazione mediante la forza, con un ritorno dell'"assolutismo" nella veste, questa volta, "dei poteri economici del mercato"²⁸.

2. Norme impossibili: prescrizioni di sicurezza negli *slums*

Almeno un miliardo di persone nel mondo considera gli *slums* la propria casa e si stima che entro il 2030 una persona su quattro ci andrà a vivere. Poiché gli esperti ci informano che le epidemie ci accompagneranno anche nel prossimo futuro, detta previsione è piuttosto preoccupante.

Si tratta di individui impossibilitati economicamente ad accedere con i propri mezzi al mercato immobiliare e che, pertanto, si rifugiano in insediamenti informali attorno a edifici abbandonati o in complessi conglomerati in forma del tutto precaria, al di fuori di ogni legale *ratio* edificatrice e di condizioni di sicurezza

23 *Ivi*, p. X.

24 *Ivi*, p. VIII: "La letteratura nutre gli intelletti, ma la pratica e, soprattutto, i governanti che praticano il potere, della letteratura non sanno che cosa farsene". Così il fabbisogno degli ultimi resta inascoltato.

25 Levi-Strauss si riferiva alla commestibilità culturale. Nessun cibo è buono in sé. Lo è nella misura in cui è pensato buono poiché appaga appetiti di ordine concettuale. C. Levi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (1962), Milano, Il Saggiatore, 2015; Id., *Il crudo e il cotto* (1964), Milano, Il Saggiatore, 2008; si v. altresì M. Harris, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari* (1985), Torino, Einaudi, 2015.

26 Sullo spirito dell'eguaglianza e dell'atteggiamento altruistico come fattori cruciali di un *ethos democratico* si v. G. Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 24, 34.

27 L. Ferrajoli, *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, cit., p. 111.

28 *Ivi*, p. 108.

za. Eppure, senza queste effimere costruzioni, gli abitanti sarebbero costretti a vivere per strada o in ripari di tempi preistorici, tant'è che si è affermato, pur nella gravità del contesto, il "diritto a risiedere" e invocare la protezione contro le evizioni forzate²⁹. Nel caso di sgomberi necessari per ragioni di sicurezza ambientale e geologica, si raccomanda la ricollocazione in aree limitrofe tenuto conto dell'attività lavorativa sia pure avventizia, dell'integrazione nel tessuto sociale e del legame col territorio.

Gli *slums* più grandi si trovano al momento a Khayelitsha (Città del Capo, Sud Africa, 400.000 abitanti), Kibera (Nairobi, Kenya, 700.000 abitanti), Dharavi (Bombai, India, 1.000.000 abitanti), Neza, (Messico, 1.200.000 abitanti) Orangi Town, (Karachi, Pakistan, 2.400.000 abitanti). Qui, i residenti sono abituati a convivere con malattie e infezioni.

Nel contesto pandemico, la *Relatrice speciale delle Nazioni Unite per il diritto alla casa*, Leilani Farha, ha messo in evidenza la crucialità dell'abitazione quale presidio anticontagio tanto che averne la disponibilità adeguata costituisce una vera e propria "questione di vita o morte"³⁰. Le comunità che trascurano queste realtà abitative trattano i loro residenti come "individui fantasma", alcuni dei quali, privi di documenti, giuridicamente non esistono e per di più vanno incontro anche alla difficoltà di trovare lavoro, rimanendo intrappolati nel circuito della povertà. Per i minori in queste condizioni diventa impossibile monitorare i casi di abbandono scolastico, oltre che garantire la concentrazione necessaria e i servizi domestici per l'applicazione allo studio. Quanti, invece, sono pure registrati all'anagrafe, sono ignorati nello squallore dei ripari di fortuna che tendono a crescere incontrollatamente con l'aumento della popolazione urbana, sicché intervenire per riqualificare queste aree diventa sempre più complesso e la disparità economica cresce. Questo *status domiciliare* espone

²⁹ È quanto affermato dalla stessa *Relatrice speciale delle Nazioni Unite per il diritto alla casa* Leilani Farha che pur sollecita attivamente il diritto a un'abitazione adeguata. Si v. in particolare L. Farha, *Covid-19 Guidance Note. Protecting Residents of informal settlements*, consultabile online https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Housing/SR_housing_COVID-19_guidance_informal_settlements.pdf; si veda altresì il lavoro di sensibilizzazione e ricerca del gruppo The Shift #Right2housing, in collaborazione con l'*International Development Research Center* (IDRC) e il *Centre de recherches pour le développement international* (CRDI), *The Right to Housing for Residents of informal settlements*, consultabile online https://www.make-the-shift.org/wp-content/uploads/2021/07/THESHIFT-plainreport-v2_compressed.pdf.

³⁰ L. Farha, *Covid-19 Guidance Note. Protecting Residents of informal settlements*, consultabile online https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Housing/SR_housing_COVID-19_guidance_informal_settlements.pdf

poi i residenti a molteplici trattamenti discriminatori, a violenze e bullismo che ostacolano l'accesso al credito, ai servizi essenziali, ai mezzi di trasporto fino a includere aggressioni fisiche e verbali, nonché arresti arbitrari.

Il Covid-19 è una novità pandemica devastante che ha imposto prescrizioni tanto severe quanto impossibili da rispettare almeno negli *slums*³¹. Il che dà luogo a una contraddizione interna al diritto, poiché una delle caratteristiche essenziali della norma giuridica è richiedere comportamenti ragionevolmente esigibili, in quanto alla portata di ciascuno. Si è, perciò, esasperata la gravità di queste condizioni abitative che hanno del tutto svelato il lato oscuro del diritto che procede per vincoli e divieti indirizzati a coloro che sono oggettivamente impossibilitati ad ottemperare. Gli stessi, invece, dovrebbero essere investiti positivamente da norme garantiste, che col diritto alla casa presterebbero "la prima linea di difesa contro il virus"³².

Negli *slums* è impossibile vivere in un ambiente salubre: i servizi igienici, condivisi da molte persone e famiglie, non sono normalmente sanificati e, per ovvie ragioni di affollamento, l'alternativa è, di solito, recarsi all'aperto col rischio per donne e minori di violenze fisiche e sessuali³³.

È altrettanto impossibile ottemperare alla prescrizione di igienizzare spesso le mani, che è, invece, alla portata di chi tornando a casa può aprire il "proprio" rubinetto di acqua potabile o, se all'aperto, può ricorrere alla sanificazione mediante gel disinfettante. Negli *slums* manca l'acqua corrente e il rifornimento comune presso pozzi o fontane è spesso contaminato da batteri provenienti dalle latrine³⁴. Tra l'altro, la stessa scarsità dell'acqua impone di centellinarla tra

31 A. Dhillon, *We have abandoned the poor: slums suffer as Covid-19 exposes India's social divide*, in *The Guardian*, 3 August 2020, <https://www.theguardian.com/global-development/2020/aug/03/we-have-abandoned-the-poor-slums-suffer-as-covid-19-exposes-indias-social-divide>; N. Deb, M. Rao, *The Pandemic and the Invisible Poor of the Global South: Slum Dwellers in Mumbai, India and Dhaka, Bangladesh*, in G. W. Muschert, K. M. Budd, D. C. Lane, J. A. Smith, *Social Problems in the Age of Covid-19, vol. II: Global Perspective*, Bristol, Bristol University Press, 2020, pp. 51-60.

32 L. Farha, *Covid-19 Guidance Note. Protecting Residents of informal settlements*, 23 April 2020 consultabile online https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Housing/SR_housing_COVID-19_guidance_informal_settlements.pdf

33 P. Totaro, *Dying for a pee – Cape Town's slums residents battle for sanitation*, in *Reuters world news*, disponibile online all'indirizzo <https://www.reuters.com/article/uk-safrica-slums-sanitation-idUKKCN12C1IK>; J. Belur, N. Daruwalla, R. Joshi, P. Parikh, *Perception of gender-based violence around public toilets in Mumbai slums*, in *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 41/ 2016, n.1-2, pp. 1-16.

34 Si v. E. Wambui Kimani-Murage, A. M. Ngindu, *Quality of Water the Slum Dwellers Use: The Case of*

le esigenze alimentari del bere e del cucinare.

L'igienizzazione riguarda anche gli oggetti con cui si viene a contatto che andrebbero parimenti disinfettati. L'emergenza pandemica ha, perciò, aggravato le condizioni igieniche complessive col conseguente aumento della presenza di ratti e delle malattie che essi diffondono³⁵. Lo stesso smaltimento dei rifiuti è, in questi insediamenti, un concetto incomprensibile poiché i materiali con cui si costruiscono le baracche sono, a loro volta, l'assemblaggio di scarto (lamie-re, pannelli di polietilene, legno riciclato, detriti di costruzioni, teloni, plastica e altro).

Oltre ai problemi strutturali di esposizione al sole, umidità, controllo della temperatura, le baraccopoli presentano anche quelli di aerazione, per cui, da un lato, si crea l'habitat perfetto per la proliferazione del virus, dall'altro e secondo diverso profilo, vi è l'impossibilità di rispettare la regola del distanziamento sociale. Le baraccopoli sono, infatti, per lo più monolocali che ospitano famiglie anche numerose. Esse non sono affatto strutturate per consentire lunghi periodi di permanenza giornaliera per cui si può immaginare quanto sofferto sia stato l'imperativo del "restare a casa"³⁶.

Ivi non si può assicurare l'isolamento domiciliare per cui si infettano interi nuclei familiari o si contano casi di isolamento all'aperto o tra le fronde degli alberi (in India)³⁷. Tra le misure urgenti sollecitate agli Stati da Leilani Farha, vi è proprio quella di predisporre luoghi sicuri per la quarantena delle persone contagiate che, nei casi che stiamo considerando, non sono state puntualmente adottate.

a Kenyan Slum, in *Journal of Urban Health: Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 84/2007, n. 6, 2007, pp. 829-838; H. Dagdeviren, S. A. Robertson, *Access to Water in the Slums of Sub-Saharan Africa*, in *Development Policy Review*, 29/2011, n. 4, pp. 485-505; Y. Arias-Granada, S. S. Haque, G. Joseph, M. Yanez-Pagans, *Water and Sanitation in Dhaka Slums: Access, Quality, and Informality, in Service Provision. Policy Research Working Paper, 8552/2018*, Washington DC, World Bank.

35 F. Neves Souza, A. M. Awoniyi, F. Almerinda G. Palma, M. Begon, F. Costa, *Short communication: Increased Rat Sighting in Urban Slums During the Covid-19 Pandemic and the Risk for Rat-Borne Zoonoses*, in *Vector-Borne and Zoonotic Diseases*, 21/2021, n. 3, pp. 160-161.

36 Il Covid-19 avrebbe smascherato, sempre nelle parole di Leilani Farha, il mito dell'*individualismo liberale* poiché il "benessere collettivo dipende non soltanto dalla nostra capacità di 'stare a casa', ma da quanto anche gli altri sono capaci di farlo". Si v. L. Farha, *Covid-19 Guidance Note. Protecting those living in homelessness*, 28 April 2020, consultabile online www.ohchr.org/sites/default/files/SR_housing_COVID-19_guidance_homeless.pdf

37 R. Sadam, *Telangana student spends 11 days on a tree - he had nowhere else to isolate during Covid*, in *The Print*, 22 November 2021, disponibili online all'indirizzo <https://theprint.in/india/telangana-student-spends-11-days-on-a-tree-he-had-nowhere-else-to-isolate-during-covid/659179/>.

Tutto ciò ci spinge a una doverosa considerazione, ancora una volta, sul particolarismo dei diritti e sulla non ovvietà, in altri contesti, di alcune affermazioni di principio. Per fare un esempio concreto, il PNRR (*Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza*), che promette una transizione epocale per il nostro Paese in termini di investimenti ad ampio raggio, considera la casa quale "primo luogo di cura". Se ciò può apparire scontato in un contesto culturale abitativo come il nostro e con un sistema sanitario che può dirsi funzionale alla salute collettiva, non lo è altrettanto per chi deve superare una malattia piuttosto grave come il Covid senza la disponibilità di una casa che non sia invece il "primo luogo di infezione". Ove ciò non sia possibile, si riversa sul sistema sanitario l'onere di essere il "primo luogo di cura" e quando i numeri epidemici sono elevatissimi, l'assistenza sanitaria è al collasso. Le cure domiciliari negli *slums* sono tra l'altro impraticabili trattandosi di persone e famiglie che vivono in condizioni di indigenza. La stessa campagna vaccinale, che per ragioni economiche non è massiccia come nei paesi sviluppati, trova difficoltà a raggiungere gli abitanti degli *slums* poiché il processo è complesso, le informazioni necessarie non giungono a conoscenza di tutti e il *digital divide* è, anche in questo contesto, un fattore ostativo³⁸.

3. Junk house – junk food: la zuppa di spazzatura nello slum di Metro Manila

Nelle Filippine lo *slum* della città di Metro Manila presenta un ulteriore volto sconcertante che il titolo del noto romanzo *noir* di Charles Dickens, *Bleak house* (*Casa desolata*), sintetizzerebbe efficacemente.

Il 35% della popolazione, circa 4 milioni di abitanti, risiede nelle baraccopoli. La media del guadagno giornaliero è inferiore a due dollari benché la popolazione contribuisca considerevolmente all'economia cittadina che nel complesso progredisce come quella globale del paese³⁹.

La desolazione di questo luogo è abissale poiché gli abitanti, che già vivono in "case spazzatura", si cibano anche di spazzatura. Il "pagpag" è una zuppa ottenuta con i resti dell'immondizia e letteralmente significa ciò che si ricava

38 S. Baruah, *In Delhi's slums, barriers to vaccination: Few smartphones, complex process*, in *The Indian Express*, consultabile online all'indirizzo <https://indianexpress.com/article/cities/delhi/in-delhis-slums-barriers-to-vaccination-few-smartphones-complex-process-7312554/>.

39 Si vedano i dati della World Bank disponibili online all'indirizzo <https://www.worldbank.org/en/country/philippines/overview#1>.

"scuotendo la polvere dai vestiti o dal tappeto". Dal punto di vista alimentare essa rappresenta il sostentamento giornaliero di base dei più poveri. Gli avanzati dei cibi sono reperiti nelle pattumiere di ristoranti e altri locali, nelle discariche per essere riciclati, lavati, cucinati, nuovamente aromatizzati per il consumo personale o per essere rivenduti, a pochi centesimi, a chi non può neppure permettersi l'economico "cibo spazzatura" (*junk food*) dei *fast-food*.

Nel linguaggio comune, infatti, col termine *junk food* si designa, solitamente, il cibo scarsamente nutriente ad elevato contenuto di grassi, zuccheri raffinati, sale, scarso contenuto di fibre, il cui consumo eccessivo nuoce alla salute e che tuttavia è largamente ingerito per la convenienza economica rispetto a cibi non processati e di qualità. Nello *slum* di Metro Manila ci scontriamo ancora una volta con la relatività dei concetti poiché la letalità del *junk food* è diversa a seconda che sia "cibo spazzatura" dei paesi poveri o dei paesi ricchi. Letale in senso stretto è il "pagpag" filippino poiché ha l'aggravante di essere cibo infetto da batteri. Scarti di cibo confusi con altra spazzatura sono ovviamente contaminati due volte in quanto residui dei pasti che si confondono con chissà quali altri rifiuti che rendono intuibili le possibili proprietà nutritive delle pietanze: epatite A, colera, tifo, tubercolosi.

Attorno a questa pratica diffusa si crea una vera e propria organizzazione tra chi preleva i resti del cibo dai *fast-food* e dai ristoranti e li vende a chi poi li preparerà per offrirli al consumo per un secondo ingresso nel mercato. Scarso è ovviamente il guadagno in entrambi i casi, ma per gli abitanti dello *slum*, adulti e minori, ciò è l'unica fonte di reddito e di sostentamento.

In virtù delle restrizioni alla mobilità imposte dal Covid-19, questo genere di commercio, come tanti altri, ha subito un duro e, diremmo, "fortunato" arresto se solo gli abitanti dello *slum* avessero avuto alternative più rosee.

Senza il "pagpag" per i più poveri dei poveri l'alternativa è stata la fame più nera⁴⁰ e chi ce l'ha fatta, come è sopravvissuto? Forse come gli abitanti di Myanmar che al secondo lockdown si sono cibati di topi⁴¹. Anche su que-

40 Cfr. J. Gutierrez, *Will we die Hungry? A Teeming Manila Slum Chafes Under Lockdown*, in *The New York Times*, 17 Aprile 2020; S. van Brunnersum, *Coronavirus: Vulnerable Filipinos fight for survival during lockdown*, in *DW. Made for mind*, consultabile online all'indirizzo <https://www.dw.com/en/coronavirus-vulnerable-filipinos-fight-for-survival-during-lockdown/a-53258915>; A. J. D. Lina, *Giving tirelessly during the worst of times*, in *The Manila Bulletin*, 4th May 2021, consultabile online all'indirizzo <https://mb.com.ph/2021/05/04/giving-tirelessly-during-the-worst-of-times/>.

41 S. Naing, *'Eating Rats': Myanmar's second lockdown drives hunger in city slums*, in *Reuters.com*, consultabile online all'indirizzo <https://www.reuters.com/article/health-coronavirus-myan->

sto aspetto cruciale si è espressa Leilani Farha nel raccomandare agli Stati di impedire la sospensione dei servizi essenziali in campo alimentare che l'economia informale è in grado di erogare in queste comunità⁴². Vi sono, tuttavia, fondati motivi per credere che non intendesse includere anche il "pagpag".

Il *Social Amelioration Program*, approvato dal governo filippino nel 2020, non è apparso sufficiente, concedendo un sussidio di 100 dollari americani per due mesi (pari a $\frac{1}{4}$ di quanto una famiglia di cinque persone avrebbe bisogno per sopravvivere), nella distribuzione del quale non sono mancati ritardi con consegna alla scadenza dei due mesi dall'inizio della campagna di aiuti.

Pertanto, alcuni dati della World Bank riportano un allarmante livello di denutrizione sulla situazione filippina mettendo in relazione la pandemia con: 1) l'interruzione dei programmi di alimentazione scolastica per la sospensione delle attività didattiche; 2) la negligenza politica rispetto alle esigenze alimentari e la concentrazione prioritaria sulla questione sanitaria; 3) il calo dei finanziamenti dei programmi relativi alla nutrizione per l'adozione di misure di austerità del governo; 4) le interruzioni nell'approvvigionamento alimentare dovute alle restrizioni della mobilità; 5) la diminuzione dei redditi e dei posti di lavoro⁴³.

Anche per questi abitanti è stato impossibile rispettare la prescrizione di restare a casa e, a dispetto delle severe restrizioni (dalla multa alla detenzione), sono andati alla ricerca di cibo soprattutto nelle ore notturne, raccattando i residui di cibo del mercato⁴⁴. La fame, pertanto, continua ad essere per molti un assillante pensiero quotidiano che la pandemia non ha fatto altro che amplificare fino al paradosso di morire a pancia vuota, senza la "soddisfazione" che almeno il "pagpag" concede a uno stomaco in rivolta.

mar-slums-idUSKBN27818E.

42 L. Farha, *Covid-19 Guidance Note. Protecting Residents of informal settlements*, consultabile online https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Housing/SR_housing_COVID-19_guidance_informal_settlements.pdf

43 Si v. N.V.N. Mbuya, G. Demombynes, S. F. A. Piza, A. J. V. Adona, *Undernutrition in the Philippines. Scale, Scope, and Opportunities for Nutrition Policy and Programming*, Washington, The World Bank Group, 2021, consultabile online all'indirizzo <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/35530/9781464817014.pdf>.

44 Si v. l'interessante e approfondito documentario sulla situazione degli *slums* in Manila a cura di CNA Insider disponibile all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=MQ5aYS4YFIQ> e il documentario del "Progetto Happiness" che indaga il concetto di felicità dal punto di vista culturale https://www.youtube.com/watch?v=GzCB_4JzJlw.

4. Giustizia spaziale e sviluppo sostenibile: il 2030 è alle porte

L'8 settembre del 2000 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha approvato la *Dichiarazione del Millennio* con cui i Capi di Stato e di governo, riuniti a New York, hanno inteso riaffermare la fede nell'organizzazione e nel suo statuto, proponendosi tra gli obiettivi della prossima cooperazione, l'eliminazione della povertà e la promozione dello sviluppo⁴⁵.

Richiamando, tra gli altri, il valore della solidarietà, si è affermata la consapevolezza che le sfide globali dovranno essere gestite in modo da distribuire i costi e i pesi in conformità ai principi fondamentali di equità e giustizia sociale dai quali discende che quanti soffrono o traggono minori benefici meritano di essere aiutati da coloro che sono stati più avvantaggiati. Si è così giunti alla deliberazione comune di "creare un ambiente – a livello nazionale e internazionale – [...] propizio allo sviluppo e alla eliminazione della povertà", perché il diritto allo sviluppo sia una realtà per ciascuno⁴⁶.

In quel documento ci si proponeva di dimezzare, entro il 2015, la percentuale: 1) della popolazione mondiale con reddito inferiore a un dollaro al giorno; 2) delle persone che soffrono la fame; 3) di quanti non sono in condizioni di raggiungere o non possono permettersi di bere acqua potabile. Entro il 2020 ci si proponeva il conseguimento di un "significativo miglioramento delle condizioni di vita di 100 milioni di abitanti dei quartieri poveri, secondo quanto programmato con l'iniziativa 'Città senza quartieri poveri'"⁴⁷.

L'impegno della comunità internazionale si è poi ulteriormente concretizzato nell'"Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile", approvata dall'Assemblea generale dell'Onu il 25 settembre 2015 con la sottoscrizione da parte di 193 Paesi membri. Si individuano 17 obiettivi per lo sviluppo sostenibile all'interno di un più vasto programma d'azione che, entro il 2030, dovrebbe comportare dei miglioramenti ambientali, economici, sociali e istituzionali. In questa progettualità migliorativa i 17 obiettivi si indirizzano, nel complesso, alla lotta alla povertà, all'ineguaglianza, alla gestione dei cambiamenti climatici e alla edificazione di società pacifiche che rispettino i diritti umani. In particolare, il diritto all'abitazione è senza dubbio un fattore ineludibile

45 Si v. la Risoluzione A/55/2 dell'Assemblea Generale dell'8 settembre del 2000: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---ilo-rome/documents/generic-document/wcms_214506.pdf.

46 *Ivi*, p. 9.

47 *Ibidem*. L'obiettivo è confluito nell'"Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile".

dello sviluppo personale e comunitario poiché parte fondamentale dello strumentario indispensabile a conseguire i 17 obiettivi prefissati: dalla lotta povertà alla tutela della salute, dall'istruzione all'edificazione di città e comunità sostenibili, dall'accesso all'acqua e alle energie pulite al lavoro dignitoso, dalla gestione dei rifiuti alla crescita economica⁴⁸.

La povertà estrema è attualmente calcolata su coloro che vivono con meno di 1,25 dollari al giorno, sicché applicare a livello nazionale misure di protezione sociale, includendo "livelli minimi", porterebbe alla "sostanziale copertura dei poveri e dei vulnerabili" (Goal 1)⁴⁹. Sotto il profilo abitativo, il primo obiettivo prevede l'uguaglianza dei diritti riguardo alla proprietà, al controllo della terra e ad altre forme di possesso, nonché la protezione da shock ambientali e climatici. La criticità dei costi di un'abitazione si traduce per lo più nella costrizione a rinunciare ad alloggi adeguati per rispondere a esigenze di altro tipo, soprattutto alimentari. Intervenire richiede la piena comprensione dello *status* di vulnerabilità della popolazione interessata, la pianificazione dell'azione comunitaria, una mappatura completa degli insediamenti urbani informali, la realizzazione di infrastrutture idriche e igienico-sanitarie, la riparazione, ove possibile, degli alloggi esistenti. Così, è necessario includere queste comunità nei bilanci governativi per la fornitura di servizi e in ulteriori valutazioni e programmazioni politiche che li vedano coinvolti. L'effetto complessivo risulterebbe a vantaggio della promozione dell'uguaglianza all'interno degli Stati e tra gli Stati (Goal 10). Anche la sostenibilità delle città e delle comunità (Goal 11) è una sfida crescente che è ostacolata dall'inadeguatezza degli alloggi a fronte della rapida urbanizzazione, dei flussi migratori e della crescita naturale della popolazione⁵⁰. Vivere, perciò, nelle città diventa per molti insostenibile, con l'effetto di creare sacche emarginate oltre i confini urbani.

La salute e il benessere (Goal 3) sono in primo piano compromessi da abitazio-

48 S. Asare Okyere, M. Abunyewah, M. Odei Erdiaw-Kwaise, F. Godwin Boateng, *Urban Slums and Circular Economy. Synergies in the Global South. Theoretical and Policy Imperatives for Sustainable Communities*, Singapore, Springer, 2024.

49 Cfr. United Nations Development Programme (n.d.), "The 2020 Global Multidimensional Poverty Index (MPI)" <http://hdr.undp.org/en/2020-MPI>.

50 Habitat for Humanity International, "Progress Report: Sustainable Development Goal 11 Target 11.1," https://www.habitat.org/sites/default/files/documents/SDG%20Progress%20Report_0.pdf; UN Women (n.d.) "SDG 11: Make Cities and Human Settlements Inclusive, Safe, Resilient and Sustainable," <https://www.unwomen.org/en/news/in-focus/women-and-the-sdgs/sdg-11-sustainable-cities-communities>.

ni inadeguate e inaccessibili. Le preoccupazioni relative all'edilizia abitativa includono la stabilità strutturale, la qualità e la sicurezza interna della casa, la capacità di affrontare gli oneri finanziari, la sicurezza del possesso e le condizioni ambientali e sociali del quartiere. La conformazione delle baraccopoli rende questi insediamenti particolarmente vulnerabili alle infezioni respiratorie e alle malattie legate alla contaminazione dell'acqua e dei servizi igienici. Si tratta di ambienti scarsamente ventilati e sovraffollati, inquinati con combustibili da biomassa impiegati in cucina, esposti a umidità e muffa. Anche nella prospettiva precauzionale dei cambiamenti climatici, che stanno investendo il pianeta, gli insediamenti informali destano le peggiori preoccupazioni poiché si trovano di solito in località ad elevata esposizione ai pericoli di disastri ambientali. Affrontare il cambiamento climatico con misure urgenti e adeguate contribuirebbe a prevenire la vulnerabilità degli abitanti di queste comunità, mirando altresì a potenziare la resilienza degli alloggi rispetto ai modelli meteorologici attuali (Goal 13)⁵¹.

La casa, poi, ha ricadute significative anche sull'eguaglianza di genere (Goal 5). Secondo le statistiche delle Nazioni Unite, il 50 % delle donne e delle ragazze che vivono nei paesi in via di sviluppo sono prive di accesso all'acqua pulita, a servizi igienici al passo coi tempi, ad alloggi durevoli e sufficientemente spaziosi. Le donne non hanno la sicurezza del possesso e la parità dei diritti sulla terra e sulla proprietà a motivo di leggi, costumi e tradizioni escludenti che le rendono dipendenti dai membri maschi della famiglia. Inoltre, in molti paesi in via di sviluppo le donne impiegano la maggior parte del tempo in attività all'interno delle mura domestiche. Le Nazioni Unite incoraggiano il loro coinvolgimento sotto il profilo giuridico evidenziato e l'adozione di decisioni circa la progettazione e la costruzione di unità abitative che possano assecondare le loro esigenze.

L'accesso all'acqua e ai servizi igienici è un obiettivo specifico dell'Agenda 2030 (Goal 6), che può essere attuato principalmente attraverso un alloggio sicuro e adeguato⁵². I dati delle Nazioni Unite riportano che 2,2 miliardi di

51 U.N. News (2018), "Disasters: U.N. Report Shows Climate Change Causing 'Dramatic Rise' in Economic Losses," <https://news.un.org/en/story/2018/10/1022722>; Cities Alliance (2019) "Building the Climate Resilience of the Urban Poor," <https://www.citiesalliance.org/newsroom/news/cities-alliance-news/building-climate-resilience-urban-poor>; UN-HABITAT (2019) "The Climate Is Changing, So Must Our Homes & How We Build Them," <https://unhabitat.org/the-climate-is-changing-so-must-our-homes-how-we-build-them>.

52 UN-Water (2019), "WHO and UNICEF Launch Updated Estimates for Water, Sanitation and

persone vivono senza acqua potabile erogata in modo sicuro, di cui 785 milioni privi di acqua potabile di base, mentre 4,2 miliardi di persone vivono senza servizi igienici gestiti in sicurezza. Poiché tali servizi necessitano dell'intervento pubblico, nei paesi in via di sviluppo essi sono chiaramente sottofinanziati. Gli interventi sostenibili dovrebbero essere pianificati e implementati nel dialogo con le comunità locali e con il settore anche privato perché i servizi siano resi affidabili, accessibili e alla portata di tutti.

Tra le forme di povertà abitativa, quella energetica è altrettanto grave (Goal 7)⁵³. Gli insediamenti informali sono privi di adeguati servizi energetici domestici a motivo dei costi elevati, della mancata predisposizione degli impianti necessari tanto che, nei paesi in via di sviluppo, tra il 20 e il 40% degli abitanti ne soffre la carenza e perciò vi rimedia ricorrendo alla biomassa tradizionale che ne attenta la salute. La situazione si aggrava in contesti di rapida urbanizzazione e l'efficienza energetica risulta di conseguenza in affanno. Inoltre, i miglioramenti infrastrutturali in questi complessi abitativi contribuirebbero al potenziamento del settore industriale e manifatturiero (Goal 9). Gli insediamenti informali spesso ospitano piccole e medie realtà produttive, il cui funzionamento aziendale potrebbe essere migliorato quanto ad efficienza, inclusività e sostenibilità, con ricadute più che benefiche nei complessi abitativi adiacenti.

La pandemia ha avuto delle gravi conseguenze sul settore dell'edilizia immobiliare che rappresenta il 13% del prodotto interno lordo a livello mondiale. Essa sostiene, infatti, la crescita economica creando posti di lavoro, attivando catene di valorizzazione locale, coinvolgendo le aziende locali nel processo edilizio e ricorrendo a tecnologie e materiali da costruzione del territorio. Durante il Covid, il settore ha assistito alla perdita del 10% dei posti di lavoro per cui, in questa fase post-pandemica, stimolare il settore contribuirebbe alla ripresa economica. Le stime delle Nazioni Unite riportano la possibilità di creare dai nove ai trenta posti di lavoro per ogni milione di dollari investito nella ristrutturazione e nell'efficienza domestica, contribuendo, perciò a conseguire l'obiettivo dell'occupabilità lavorativa e della crescita economica (Goal 8). Nell'ottica della valorizzazione delle risorse locali e del patrimonio esistente per modelli di consumo e produzione sostenibili (Goal 12), l'ottimizzazione dei cicli di vita

Hygiene." <https://www.unwater.org/who-and-unicef-launch-updated-estimates-for-water-sanitation-and-hygiene/>.

53 U.N. (2018), Accelerating SDG 7 Achievement – Policy Brief 14 – Interlinkages Between Energy and Sustainable Cities, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/17557PB14.pdf>.

degli edifici prevede il recupero di quelli esistenti⁵⁴.

Per le finalità connesse all'economia circolare e all'edilizia green, nel riutilizzo del patrimonio edilizio, si può favorire la sostenibilità con materiali rinnovabili a basso spreco delle risorse⁵⁵.

Le disuguaglianze abitative che si irradiano dalla povertà, la crescita economica non pianificata in modo da giovare a tutti e l'esclusione dai servizi essenziali a una vita dignitosa confluiscono in un accumulo di rischiosità conflittuale a livello globale che innescano flussi migratori neppure adeguatamente gestiti a livello urbano. L'attuazione degli obiettivi dello sviluppo sostenibile richiede azioni a livello locale poiché le città sono le più comuni destinazioni dei migranti e dei rifugiati. Un'azione efficace per la riqualificazione degli insediamenti urbani e l'attuazione di programmi decentralizzati favorirebbero il complessivo miglioramento della *governance* urbana, rappresentando, su larga scala, strategie cruciali per la pace, la giustizia e la garanzia di istituzioni solide (Goal 16).

5. Conclusioni

La recente crisi pandemica ha certamente frenato il conseguimento degli ambiziosi, ma fondamentali, obiettivi appena elencati, esasperando altresì l'urgenza dell'intervento tempestivo a garanzia dei diritti fondamentali. Il *lockdown* ci ha resi consapevoli dell'importanza dello spazio interno e non occorrono ulteriori catastrofi per averne conferma. Un'abitazione adeguata rivela il suo carattere strategico per il benessere psico-fisico della persona e per l'edifica-

54 European Commission (2020), Circular Economy Action Plan: For a Cleaner and More Competitive Europe, <https://www.eumonitor.eu/9353000/1/j9vvik7m1c3gyxp/vl6vh7khf4ng>; Organisation for Economic Co-operation and Development (2018), "Raw Materials Use to Double by 2060 with Severe Environmental Consequences," <https://www.oecd.org/en/about/news/announcements/2018/10/raw-materials-use-to-double-by-2060-with-severe-environmental-consequences.html>.

55 World Green Building Council (n.d.) "Green Building – A Driver for Decent Jobs & Economic Growth" <https://worldgbc.org/article/green-building-a-driver-for-decent-jobs-economic-growth/#:~:text=Unveiled%20in%202015%2C%20it%20encourages,climate%20change%2C%20poverty%20and%20inequality> UN-HABITAT (2016), Build Green: 100 Ways to Save Money and the Environment <https://unhabitat.org/sites/default/files/2020/06/gh053e.pdf>; Global Alliance for Buildings and Construction 2020, Global Status Report for Buildings and Construction, https://globalabc.org/sites/default/files/inline-files/2020_Buildings_GSR_FULL_REPORT.pdf; European Commission (2020), A Renovation Wave for Europe – Greening Our Buildings, Creating Jobs, Improving Lives, https://ec.europa.eu/energy/sites/ener/files/eu_renovation_wave_strategy.pdf.

zione di comunità integrate in cui il senso dell'appartenenza e della cura siano concretamente tangibili. La marginalità a cui dà luogo la povertà abitativa umilia gli individui investiti direttamente e la stessa famiglia del genere umano nel rivelare l'irresponsabilità e l'indifferenza degli uni verso gli altri.

Tetti in lamiera, mancanza di servizi igienici, zuppe di spazzatura, quarantene sulle fronde degli alberi mortificano le condizioni di un'esistenza all'altezza della dignità umana e, di conseguenza, ostacolano la felicità. Sentimenti di provvisorietà esistenziale e di inquietudine rispetto al proprio destino sono d'impedimento all'appagamento emotivo che richiede sicurezza e progettualità. L'esposizione a molteplici forme di lesione, alla costante fatica del vivere e l'invisibilità soggettiva⁵⁶, dal punto di vista giuridico, confezionano una miscela emotiva e cognitiva dal gusto fortemente amaro del sentirsi "fuori posto", non accolti, non voluti, non a casa. È conseguenziale, perciò, ritenere la felicità impossibile, poiché mancano le condizioni minime per pensare a necessità non strettamente urgenti alla vita e alla sopravvivenza e per progettare il domani⁵⁷. Lo sguardo rivolto al proprio futuro è, infatti, una componente importante della felicità che consiste anche nell'aspettativa di una curva crescente di appagamento che si può ricavare dalla propria esperienza di vita⁵⁸.

Le forme di incapacità a cui costringe la povertà sono condanne a uno squalore senza appello, poiché gli sforzi individuali sono per lo più insostenibili oltre che inesigibili in un contesto in cui manca letteralmente tutto, dai servizi energetici in casa alla strada adiacente l'uscio della propria precaria dimora. Si è, perciò, bloccati nella percezione della propria incapacità, della sottomissione a un destino plumbeo senza prospettive di rischiarimento che annulla la possibilità di scelta e perciò le condizioni minime di una vita libera⁵⁹. L'ingiustizia sociale e le diseguglianze più radicate inibiscono, infatti, i presupposti di una vita appagante che asseconi le aspirazioni personali.

Dignità e felicità sono strettamente legate all'agire intenzionale e alla percezione di avere il controllo della propria vita. Diversamente ci si sente "residui" e "scarti" di una società che misura il valore della personalità in termini monetari

56 Non è forse "il diritto 'più fondamentale' di tutti gli altri diritti" essere percepiti, visti, considerati nella propria esistenza? È la riflessione di G. Zagrebelsky, *Moscacieca*, Roma-Bari, Laterza, 2015, p. 104.

57 Cfr. A. Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press 1981; Id., *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass. Harvard University Press 2009.

58 Cfr. sul punto R. Nozick, *La vita pensata. Meditazioni filosofiche*, Milano, BUR 2004, p. 103.

59 A. Sen, *Development as Freedom*, New York, Knopf, 1999.

e decide la distribuzione delle risorse, dello spazio abitabile e dei diritti esigibili secondo criteri che non presuppongono l'eguale considerazione dei bisogni di ciascuno e l'eguale rispetto della sua dignità⁶⁰. La monetizzazione dei diritti è parte integrante di una strategia di potere volta alla marcata stratificazione sociale che svilisce il senso del diritto e della politica, intesi come strumenti di utilità dei forti⁶¹. Un'ideologia della rassegnazione fa sì che la felicità non sia più invocata come rivendicazione degli oppressi, ma come pretesa esclusiva dei forti⁶².

60 Sulla povertà in un mondo globalizzato e consumistico si v. Z. Bauman, *Wasted lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity Press, 2004, trad. it. Vite di scarto, Roma-Bari, Laterza, 2005.

61 Platone, *Repubblica*, I, 338e-343d.

62 Cfr. G. Zagrebelsky, *Moscacieca*, cit., p. 88.

Derecho, Felicidad, ciudadanía y género

di Mariacruz Díaz de Terán¹

Sommario:

1. Introducción
2. Derecho
3. Felicidad
4. Ciudadanía y género

1. Introducción

El concepto de ciudadanía ha sufrido múltiples mutaciones a lo largo de la historia. No en vano para establecer una genealogía del término hay que retroceder hasta ilustres antecedentes griegos y romanos. Pero donde cristaliza la idea del ciudadano moderno y se proclama como razón de ser del Estado y la comunidad política, es en la Francia revolucionaria, a través de su Declaración de derechos del hombre y del ciudadano y en las primeras constituciones republicanas. Algo similar va a suceder con la felicidad. La importancia de la felicidad -y su vinculación con la justicia-, ha sido puesta de manifiesto desde el pensamiento filosófico clásico griego. Pero es en la Edad Moderna donde la búsqueda de la felicidad entra en el discurso filosófico-político con fuerza y obliga a meditar sobre ella como principio legitimador del Estado.

Volviendo al concepto de ciudadano moderno, éste era un proyecto no pensado para todos los individuos sino para los nacionales de un Estado que reunirían ciertos requisitos, entre ellos, la pertenencia al sexo masculino. De ahí que hasta bien entrado el siglo XX las mujeres no hayan visto reconocidos sus derechos civiles y políticos. Es por eso que en los últimos años al binomio "ciudadanía-felicidad" se le ha unido un tercer concepto, el de "género".

A lo largo de estas páginas voy a centrarme -aunque de manera somera- en intentar exponer algunas razones que, a mi juicio, explican la relación entre estos conceptos. Para ello me voy a detener en recordar que: 1) el Derecho busca la mejor convivencia posible; 2) que en la convivencia hay mujeres y

1 Profesora Titular de Filosofía del Derecho e investigadora del Instituto Cultura y Sociedad (ICS) en la Universidad de Navarra.

hombres 3) y que la incorporación de las mujeres al mundo jurídico permitió dar respuestas a demandas que, hasta ese momento, habían pasado inadvertidas. En este marco, la hipótesis que planteo -y a la que espero poder contribuir- es que la incorporación de las mujeres al término ciudadanía supone un enriquecimiento del que toda la humanidad sale beneficiada, por tanto, convive más feliz.

2. Derecho

Cicerón escribió su último tratado, *De los deberes (De officiis)* a los sesenta y tres años, siendo este el penúltimo año de su vida. Estaba ya en plena madurez. Esta etapa es, probablemente, el mejor momento para escribir sobre filosofía moral y política porque, como señala reiteradamente Aristóteles, la erudición, la prudencia y la dialéctica no son nada sin la experiencia de la vida. Lo cierto es que este tratado constituye uno de los textos más ilustres en la historia del pensamiento humanitario y pacifista².

Un pasaje que merece una alusión especial es aquel en el que afirma «*Cedant arma togae*» (I, 77). Cicerón se refiere a la memoria de su consulado para expresar que el gobierno militar, representado por las armas, debe ceder el paso al gobierno civil, representado por la toga, por el Derecho. Por tanto, podríamos traducirlo como *las armas ceden ante el Derecho*.

La idea de que la violencia es enemiga de las leyes (*vis legibus inimica*) es un clásico en el mundo jurídico. Esta expresión transmite la esencia del Derecho: frente a la violencia, el Derecho; frente a las armas, la palabra. Esto significa que el Derecho pasa a ser la forma civilizada de resolver los conflictos, garantizando la mejor convivencia.

El uso de la palabra

El Digesto define el Derecho como "el arte de lo bueno y de lo justo" (*ius est ars boni et aequi* D.1.1.1 pr.), y su vehículo de expresión es la palabra. A través de las palabras, los juristas romanos daban respuestas sobre problemas jurídicos que planteaban los magistrados, jueces o particulares (*respondere*); asesoraban a los particulares para la elección de la vía procesal más adecuada para la defensa de los intereses (*agere*) y elaboraban formularios o modelos sobre los cuales se articulaba la práctica negociable (*cavere*). También eran las herramientas que empleaban los abogados para resolver las causas de sus

2 A. Gómez Robledo, *Introducción*, en M. T. Cicerón, *De los Deberes*, México, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, 1948, p. XXV.

clientes (de ahí la importancia de ser un buen orador y tener un buen dominio de la retórica).

En definitiva, en Roma, el Derecho se convirtió en un arte destinado a resolver -con la fuerza propia de la razón y a través de la palabra- las controversias entre las partes y alcanzar una buena ciudadanía.

3. Felicidad

Como he señalado en la introducción, la felicidad -y su relación con la justicia-, ha sido una constante en la historia del pensamiento humano. En la Edad Moderna, la Declaración de Derechos de Virginia (1776) fue pionera al incluir el derecho a la búsqueda de la felicidad como derecho constitucional. No obstante, no es éste el enfoque desde el que quiero abordar la cuestión³. Mi propuesta es más dogmática. Propongo, en esta ocasión, acudir a los criterios de interpretación jurídicos para, desde ahí, entender la relación entre el Derecho y la felicidad.

El operador jurídico cuenta con una serie de criterios que le sirven de guía para lograr la interpretación más razonable y alcanzar así la solución más justa. Desde Savigny se suele admitir que son cuatro: gramatical, lógico, histórico y sistemático. El primer paso, por tanto, es fijarse en el sentido literal de las palabras. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define felicidad como "3. Ausencia de inconvenientes o tropiezos".

Ateniéndonos a esta definición existe una estrecha relación entre el Derecho y la felicidad. Si, como como hemos indicado en el epígrafe anterior, el Derecho es una herramienta al servicio de la mejor convivencia posible, debe adelantarse evitando los conflictos que puedan alterar la convivencia entre la ciudadanía (ausencia de inconvenientes); en caso de que el conflicto se haya producido (tropiezos), deberá solucionarlo para reestablecer cuanto antes esa convivencia pacífica, agradable y justa, es decir, retornar a la felicidad.

4. Ciudadanía y género

He comentado al inicio que las mujeres no han visto reconocidos sus derechos civiles y políticos hasta bien entrado el siglo XX (sin olvidar que en ciertas partes del mundo siguen sin tenerlos). Pero si hay un aspecto de la vida jurídica en el que las mujeres han estado especialmente discriminadas ha sido en el

3 Otros trabajos de este número la abordan y me remito a ellos.

ejercicio de la práctica forense. Desde el siglo II se estableció una regla en el Derecho romano que prohibía a las mujeres actuar en causas ajenas.

El origen de esta prohibición nos ha llegado a través de las narraciones de Valerio Máximo. En sus Hechos y dichos memorables, en el apartado "Sobre las mujeres que se defendieron a sí mismas o defendieron a otras personas, ante los magistrados", menciona el caso de Afrania, y dice:

*"Gaya Afrania (C. Afrania), esposa del senador Licinio Bucón, tan presta como era a mezclarse en litigios, se defendía siempre a sí misma delante del pretor, y no porque le faltasen abogados, sino porque le sobraba la desvergüenza. Así, revolucionando una y otra vez los tribunales con aquellos lamentos tan inusuales en el foro, acabó convirtiéndose en un claro ejemplo de maquinación mujeril, hasta el punto de que a las mujeres de malas costumbres se les asignó el injurioso apodo de 'Gaya Afrania'. Alargó ésta sus días hasta el año que Gayo César fue cónsul por segunda vez, junto a Publio Servilio: de un monstruo como aquél, trae más cuenta transmitir a la posteridad la fecha de su muerte que la de su nacimiento"*⁴.

Al elevar a la categoría de regla del Derecho esta prohibición y ampliarse en la práctica a cualquier actividad en la vida política y el foro, – en cuanto que se tradujo en el veto al acceso a las Magistraturas, Senado, Asambleas populares y a los tribunales –, las voces de las mujeres quedaron prácticamente excluidas de la esfera pública, limitándose sus funciones a la esfera privada (principalmente, estar al frente del hogar y del cuidado del marido y de los hijos).

De este modo, cuando, parafraseando a Cicerón, las armas ceden ante el Derecho y el uso de la palabra pasa a ser la forma civilizada de resolver los conflictos, se les niega a las mujeres la posibilidad de exponer y desarrollar sus demandas en el foro. Sus voces quedan silenciadas en el espacio público, quedando estigmatizada aquella que se atreviera a hablar fuera de casa⁵.

Una de las principales consecuencias será la consolidación de su ausencia en el debate de las cuestiones públicas, quedando de esta manera desentendidas durante siglos muchas de sus demandas sociales.

Y es que hay determinadas necesidades y carencias que, si no son puestas de manifiesto por quienes las sufren, no son atendidas. De ahí que muchas de estas demandas no tuviesen respuesta hasta finales del siglo XIX. El tér-

4 Valerio Máximo, *Hechos y días memorables*, Libro VIII, capítulo 3, párrafo 2, Madrid, Ed. Gredos, 2003.

5 Cfr. P. Resina, *Una voz femenina en el foro romano y un edicto mordaza*, en R. Rodríguez (a cura di), *Experiencias jurídicas e identidades femeninas*, Madrid, 2010.

ino *citoyen* de la Declaración francesa de 1789 excluía a las mujeres; ella, la *citoyenne* que había luchado con ellos mano a mano en Versalles, no entraba dentro del concepto.

Se mantienen los inconvenientes, se mantienen los tropiezos, y ese retorno a la felicidad que promete el Derecho no se iniciará para muchas de ellas hasta el siglo XX.

Por eso indicaba al inicio que, a mi juicio, la incorporación de las mujeres al mundo del Derecho supone un progreso que favorece a toda la humanidad. La razón por la que pienso esto es que, si el Derecho es una herramienta al servicio de la mejor convivencia social y la sociedad está compuesta por mujeres y hombres, ciudadanas y ciudadanos, las aportaciones femeninas son imprescindibles para lograr una regulación que contemple todas las perspectivas y, por tanto, redunde en beneficio de toda la ciudadanía.

Para corroborar la hipótesis, se puede analizar qué sucedió cuando las mujeres se incorporaron al ejercicio del Derecho. En España, las reformas del derecho penitenciario propuestas por Concepción Arenal y por Victoria Kent; el logro del sufragio femenino por primera vez en la Constitución de 1931, obra de Clara Campoamor, la reforma del Código civil por la campaña de Mercedes Formica o el fin de la licencia marital gracias a María Telo, Belén Landáburu, Concha Sierra y Carmen Salinas, son prueba de ello. Y lo mismo sucede si analizamos el papel de las pioneras en otros países⁶.

En definitiva, si la ciudadanía está compuesta por mujeres y hombres no parece razonable excluir del concepto ni de intervenir en el ámbito público a la mitad de la humanidad.

6 M.C. Díaz de Terán, *Mujeres y Derecho. Pioneras en España y en Estados Unidos*, Pamplona, EUNSA, 2021.

Dalla felicità come diritto, al diritto come felicità. Un itinerario kantiano

di Guglielmo Siniscalchi¹

Sommario:

1. Felicità e diritto
2. La felicità come diritto
3. Il diritto come felicità

1. Felicità e diritto

La domanda che alimenta queste brevi pagine è *semplice*, seppur filosoficamente *provocante*: Esiste un diritto alla felicità?

È una domanda semplice dal punto di vista del diritto positivo. Per rispondere sarebbe sufficiente verificare empiricamente l'esistenza di codificazioni che affermino tale diritto. Ad esempio, la *Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America* [1776], che contiene un espresso richiamo al perseguimento della felicità come diritto, potrebbe costituire una prova inconfutabile della possibilità che la felicità possa configurarsi come un diritto costituzionalmente garantito.

È una domanda *provocante* dal punto di vista filosofico-giuridico. In questo caso, la risposta implicherebbe indagare la complessità dei rapporti tra norme e valori, tra precetti e sentimenti, esplorando anche i possibili limiti del discorso giuridico.

Il rischio che si corre è dunque di sovrapporre i piani, considerando semplice una domanda che presenti risvolti decisamente più complessi.

Ecco perché, senza addentrarmi in questioni che richiederebbero ben altra trattazione, provo a riformulare la mia domanda iniziale articolandola in due diversi interrogativi che tentano di ridefinire in modo antitetico il rapporto tra diritto e felicità:

- (i) Esiste la felicità come diritto?
- (ii) Esiste il diritto come felicità?

1 Professore Associato di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Dalla felicità come diritto, al diritto come felicità. Un itinerario kantiano

Alla prima domanda rispondo negativamente: non è possibile configurare la felicità come diritto perché non è possibile, né sarebbe auspicabile, normare e fondare un obbligo giuridico su di un sentimento. Mentre, al secondo interrogativo, la mia risposta è affermativa: il diritto può, in determinate condizioni storico-sociali, produrre un sentimento di felicità in tutti coloro che gioiscono ammirando chi lotta per il riconoscimento dei propri principi e della propria libertà.

Entrambe le risposte rintracciano le loro argomentazioni frugando in alcuni luoghi kantiani che, più o meno espressamente, affrontano il delicato rapporto tra felicità e diritto². Coerentemente con la filosofia politico-giuridica kantiana, le due risposte disegnano un unico quadro concettuale: la negazione della felicità come diritto e l'affermazione di un diritto come felicità costituiscono elementi essenziali per la costruzione di un'idea del discorso giuridico che trova nella libertà dell'individuo e nella capacità di autodeterminazione dei popoli il proprio fuoco centrale.

2. La felicità come diritto

Il tema della felicità corre come un filo rosso attraverso molti luoghi della filosofia kantiana. Sicuramente una definizione di cosa sia la felicità per Kant è possibile rintracciarla tra le pagine di *Kritik der praktischen Vernunft* [1788, *Critica della ragion pratica*].

Scrive Kant:

*“La felicità è lo stato di un essere razionale nel mondo al quale, per l'intero corso della sua vita, tutto accade secondo il suo desiderio e la sua volontà; essa si fonda dunque sull'accordo della natura con il fine generale di questo essere e con il motivo essenziale di determinazione della sua volontà”*³.

Come si intuisce immediatamente, Kant elimina dall'elaborazione dell'idea di felicità ogni riferimento al conseguimento di un determinato piacere, co-

2 Sul tema del diritto alla felicità in Kant resta imprescindibile la lettura del volume di L. Scucimarra: *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma, 1997. Tra le tante pubblicazioni dedicate al tema in lingua italiana vedi anche: S. Marcucci, *Alcune osservazioni storico-critiche sul rapporto morale-felicità-religione in Kant*, in *Studi kantiani*, 7(1994), pp. 103-110; F. Minazzi, *Kant e il diritto alla felicità*, in *Studi kantiani*, 16(2003), pp. 67-96; O.L. Carpi, *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*, ESD Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2004; e D. Tafani, *Virtù e felicità in Kant*, Olschki, Firenze, 2006.

3 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Utet, Torino, 1970, p. 272.

struendo la definizione intorno ai concetti di desiderio, natura e volontà. La felicità di un essere razionale è uno stato che dipende sempre dall'accordo tra la natura particolare del soggetto, il fine generale di questo essere e la sua volontà. Dunque, pur non identificando la felicità con il perseguimento di un utile, la definizione kantiana lega il prodursi di questo stato alla natura particolare di un essere razionale ed al verificarsi di certe condizioni che sono sempre solo possibili e contingenti.

Per chiarire cosa intenda Kant con il termine 'felicità', e soprattutto come questo concetto si riverberi nella sua teoria morale, dobbiamo, però, sfogliare le pagine di *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785, *Fondazione della metafisica dei costumi*] che anticipano di qualche anno la definizione analitica della Kritik.

Scrivono Kant:

*"Tutti i principi [...] sono, o empirici, o razionali. I primi, derivanti dal principio della felicità, si fondano su un sentimento fisico, o su un sentimento morale; i secondi, derivanti dal principio della perfezione, si fondano, o sul suo concetto razionale come effetto possibile o sul concetto di una perfezione sussistente (la volontà di Dio) come causa determinante del nostro volere"*⁴.

La felicità è dunque un principio empirico che si fonda su un sentimento fisico o morale. Il problema è se questo sentimento – che può avere un significato moralmente rilevante – possa anche fondare un dovere morale nonostante la natura eminentemente empirica e contingente.

La risposta di Kant non lascia dubbi:

*"I principi empirici non sono in nessun caso adatti a fondarsi su una legge morale. Infatti, l'universalità con cui tali leggi debbono valere, senza distinzione, per tutti gli esseri razionali, ovvero la necessità pratica incondizionata che, con ciò, a quegli esseri si impone, manca, se il suo fondamento vien tratto dalla particolare conformazione della natura umana, ovvero dalle circostanze accidentali in cui si trova"*⁵.

La felicità come sentimento non costituisce un principio universalizzabile e, dunque, risulta non idoneo a fondare qualsivoglia dovere morale⁶. Questo sen-

4 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, 1994, p. 175.

5 *Ivi*, pp. 175-177.

6 Nella architettura degli imperativi disegnata da Kant nella *Fondazione* l'esser felice corrisponde ad una forma di imperativo ipotetico assertorio: "L'imperativo ipotetico – precisa Kant che rappresenta la necessità pratica di un'azione come mezzo per promuovere la felicità, è assertorio".

timento ha una dimensione inevitabilmente soggettiva che rende impossibile configurarlo come obbligo morale⁷.

*"Poiché l'eticità è valida incondizionatamente – scrive Otfried Höffe – ed in modo rigorosamente necessario, ma la felicità come contentezza nei confronti di tutta l'esistenza dipende dalla costituzione (individuale, sociale e conforme alla specie) del soggetto, delle sue inclinazioni, impulsi e bisogni, dai suoi interessi, nostalgie e speranze [...]. In breve: poiché la felicità è condizionata empiricamente in modo molteplice a seconda dei suoi contenuti, non può servire da legge universale e non può fornire il motivo determinante dell'eticità"*⁸.

Non solo. Se la felicità in nessun caso sembra poter fondare il dovere morale, Kant precisa anche come questo sentimento non possa costituire neppure l'oggetto di un'obbligazione giuridica. Anzi, l'esclusione della possibilità di poter obbligare qualcuno ad essere felice, si rivela una delle chiavi principali per accedere all'universo politico-giuridico di Kant⁹.

Qui dobbiamo spostarci tra le pagine del saggio *Über den Gemeinspruch: das Mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793, *Sopra il detto comune: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*] dove Kant, discutendo del complesso rapporto tra sapere teorico e pratico, torna ad interrogarsi proprio sulla natura della felicità.

Il saggio kantiano è suddiviso in tre sezioni che esplorano rispettivamente il rapporto della teoria con la pratica in ambito morale, politico e del diritto internazionale. Se nella prima sezione la felicità è ancora protagonista in stretta relazione con la moralità, è nella seconda che Kant esplora il delicato rapporto tra questo sentimento ed il campo politico-giuridico.

7 Kant specifica anche come la felicità sia un sentimento morale ma la ricerca esclusiva della propria felicità individuale ed egoistica abbia implicazioni etiche inaccettabili: "Peralto il principio della propria felicità è il più spregevole, non solo perché falso, e perché dà l'impressione che l'esperienza commisuri sempre il benessere al comportarsi bene; e neppure solo perché non contribuisce in nulla alla fondazione dell'etica, essendo qualcosa di assolutamente diverso rendere un uomo felice o renderlo buono, renderlo saggio e attento al suo utile o renderlo virtuoso; bensì perché basa la moralità su moventi atti, piuttosto, a sotterrarla, e a distruggere tutta la sua sublimità, collocando in una stessa classe ciò che spinge alla virtù con ciò che spinge al vizio, e assegnando solo al calcolo il compito di distinguere l'una dall'altro: sicché la virtù ne viene spenta completamente" (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, 1994, p. 177).

8 O. Höffe, *Immanuel Kant*, il Mulino, Bologna, 1986, p. 181.

9 Sulla costruzione del dovere giuridico che trova nella priori il suo fondamento vedi: A. Incampo, *Validità funzionale di norme*, Cacucci, Bari, 2001; e A. Incampo, *Filosofia del dovere giuridico*, Cacucci, Bari, 2019³.

Ma leggiamo prima Kant:

“Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)”¹⁰.

Come si evince dalle parole di Kant, l'essere felici, proprio in quanto stato rigorosamente individuale, non può essere oggetto di un dovere imposto attraverso una norma: nessuno può costringere un altro ad essere felice perché ciascuno è libero di ricercare la propria felicità come meglio creda, purché la libertà di ognuno “possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale”.

Precisa Kant:

“Ma il concetto di un diritto esterno in generale deriva interamente dal concetto della libertà nei rapporti esterni degli uomini tra loro e non ha nulla a che fare con il fine che tutti gli uomini hanno naturalmente (la ricerca della felicità) e con la prescrizione dei mezzi per conseguirlo; di maniera che quest'ultimo fine (della felicità) non deve in nessun modo entrare in quella legge come suo motivo determinante”¹¹.

Le implicazioni dischiuse dal passo kantiano sono molteplici. Se è vero che, in quanto principio empirico e non razionale, la felicità non può fondare una legge universale, è anche vero che proprio per la sua natura particolare – ognuno cerca di essere felice secondo le proprie inclinazioni – nessuno può conoscere e determinare con esattezza cosa significhi essere felice per un altro¹². La dimensione “privata” – direbbe Wittgenstein... – di questo sentimento, l'impossibilità di stabilire con certezza un criterio generale (a meno di non confondere, ad esempio, ciò che è utile per tutti con ciò che ci rende felici...) già dovrebbe suggerire come sia arduo, se non impossibile, stabilire una norma che obblighi

10 I. Kant, *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in: *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Mondadori, Milano 2009³, p. 255.

11 *Ibidem*

12 L'indeterminatezza del concetto di felicità è affermata da Kant anche nella *Fondazione della metafisica* dei costumi dove si legge “Sfortunatamente, il concetto della felicità è un concetto così indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri giungere ad essa, nessuno tuttavia è in grado di dire determinatamente e coerentemente che cosa, in verità, desideri o voglia (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 115)

Dalla felicità come diritto, al diritto come felicità. Un itinerario kantiano

ad essere felici¹³.

Conclude Kant:

“Nei riguardi della felicità, poiché ognuno la ripone in ciò che vuole, gli uomini la pensano del tutto diversamente e la loro volontà non può ricondursi ad alcun principio comune e quindi neppure ad alcuna legge esterna, che si concili con la libertà di ciascuno”¹⁴.

Ma questa impossibilità ha un significato ancora più profondo: è una garanzia di libertà del soggetto ed un limite al potere di normazione dello stato.

Prosegue Kant:

“Un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come il governo di un padre verso i figli, cioè un governo paternalistico (imperium paternale) in cui i sudditi, come figli minorenni che non possono distinguere ciò che è loro utile o dannoso, sono costretti a comportarsi solo passivamente, per aspettare che il capo dello Stato giudichi in qual modo essi devono essere felici, e ad attendere solo dalla sua bontà che egli lo voglia, è il peggior dispotismo che si possa immaginare (reggimento che toglie ogni libertà ai sudditi, i quali non hanno quindi alcun diritto)”¹⁵.

La novità del frammento kantiano riposa nell'intrecciare per la prima volta i concetti di felicità e libertà, disegnando un'architettura politico-giuridica che contrappone stato ed individuo, libertà ed autorità. Non a caso, il sottotitolo tra parentesi di questa seconda sezione del saggio recita *“Contro Hobbes”* ponendosi come critica radicale alla visione espressa dal filosofo inglese nelle sue opere. Kant, infatti, definisce come “paternalistico” lo stato che pretende di gestire tutti i bisogni dei suoi sudditi non lasciando alcuno spazio di autonomia e responsabilità ai soggetti di diritto. Escludere che la felicità sia oggetto di un diritto/dovere giuridico significa che ognuno è libero di perseguire la felicità seguendo le proprie inclinazioni, passioni e motivazioni; ma, anche e soprattutto, che nessun sovrano o ordinamento possa dirmi come devo essere felice, possa legiferare sui miei sentimenti, o, ancora, possa decidere come devo vivere per accordare la mia natura col fine generale del mio essere.

Ecco perché rispondere negativamente alla domanda “Esiste la felicità come

13 Sull'impossibilità del diritto di normare sentimenti e valori ideali mi permetto di rinviare a: G. Siniscalchi, *Normalità, idealità, dovere giuridico*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 81, 2004, pp. 253-274.

14 I. Kant, *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in: *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 255.

15 *Ibidem*.

diritto?" ha un significato "politico": significa riconoscere una sfera di libertà, personale ed intangibile, ed un argine al potere di normazione dello stato nei confronti dei destinatari.

3. Il diritto come felicità

Se Kant esclude che la felicità possa configurarsi come diritto, tra le pagine dello stesso autore affiora, seppur solo in filigrana, l'idea che possa essere il diritto a conoscere uno stato di felicità, inteso come sentimento suscitato in chi guarda un popolo lottare verso l'affermazione del proprio diritto ad autodeterminarsi in modo pacifico.

Questa volta, il luogo teoretico da considerare si trova in *Der Streit der Fakultäten* [1798, *Il Conflitto delle Facoltà*], un'opera tarda di Kant, che racconta l'entusiasmo sprigionato negli spettatori da quel grande spettacolo che fu la Rivoluzione francese (anche se Kant non la menziona mai espressamente...). Precisamente, *Il Conflitto delle Facoltà* è una raccolta di tre dissertazioni dedicate ai rapporti fra le differenti facoltà che compongono l'università: la facoltà di medicina, di diritto e di filosofia¹⁶. La seconda dissertazione riguarda i rapporti fra la facoltà di filosofia e la facoltà di diritto ed è intitolata "Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio" [*Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*]¹⁷.

Qui Kant intende chiedersi problematicamente se sia possibile per l'uomo, inteso come universalità del genere umano, un progresso dal punto visto morale; ovvero la possibilità di tendere costantemente ed irreversibilmente verso una condizione etica sempre migliore. Si badi bene: non si tratta di delineare i possibili tratti di una evoluzione tecnica o scientifica, ma di capire se sia possibile tracciare una direzione attraverso il tortuoso e sinuoso percorso della "storia dei costumi".

Kant suggerisce tre ipotesi per una possibile visione profetica della storia dei

16 Sul "conflitto delle Facoltà" in lingua italiana vedi: C. Bertani, M. A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, il Mulino, Bologna, 2003. In particolare, l'importanza dell'entusiasmo e della figura degli spettatori è sottolineata da Giuliano Marini nel saggio *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo* contenuto nel volume di Bertani e Pranteda alle pagine 213-229. Sulla filosofia politica di Kant in generale vedi ancora: G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant* (a cura di N. De Federicis e M.C. Pievatolo), Laterza, Roma-Bari, 2007.

17 Per una ricostruzione filosofico-giuridica dell'entusiasmo kantiano mi permetto di rinviare a: G. Siniscalchi, *Barocco giuridico. Osservatori, osservanti, spettatori*, Franco Angeli, Milano 2017.

costumi del genere umano: l'ipotesi del *terrorismo* morale; l'ipotesi dell'eudemonismo; e l'ipotesi dell'*abderitismo*. Tutte e tre le ipotesi sono confutate.

La prima ipotesi vorrebbe che il genere umano evolva sempre verso il peggio. Ma poiché, come scrive Kant, questo regresso al suo apice dovrebbe implicare la scomparsa dell'uomo, dobbiamo supporre che, ad un certo punto, la discesa verso la degradazione morale si interrompa ed inizi un'ascesa ed una aspirazione ad un nuovo ordine di valori e fini morali. Il *terrorismo* morale non è sostenibile perché comporterebbe o la fine del genere umano o l'inevitabile trasformazione in una tendenza morale di segno opposto.

L'*eudemonismo* configura l'ipotesi opposta al *terrorismo* morale. Ovvero l'idea che il genere umano progredisca sempre e necessariamente verso il meglio. Ma anche questa ipotesi presta il fianco ad una critica inconfutabile: se la natura dell'uomo è costituita da una determinata quantità di bene e di male, è difficile dimostrare che, da un certo punto in poi, la quantità relativa di bene cresca costantemente garantendo una inarrestabile progressione morale verso il bene. È più facile prevedere che bene e male si alternino in quantità e qualità in una natura umana sempre e comunque segnata dal libero arbitrio, piuttosto che predire con sicurezza che si possa procedere sempre in un'unica direzione di marcia.

Infine, l'*abderitismo*. Anche in questo caso, l'idea che bene e male finiscano per equivalersi nella storia dei costumi dell'umanità garantendo una sostanziale immobilità per quel che riguarda le oscillazioni morali nelle sorti degli uomini, non appare sostenibile. Ragionare sul futuro dell'uomo partendo dal presupposto che bene e male siano sempre in equilibrio, vuol dire mortificare la capacità razionale degli esseri umani di riuscire a spostare l'asse della bilancia verso il bene piuttosto che verso il male morale.

Ecco perché Kant preferisce affidare il giudizio prognostico sul progresso morale del genere umano alla possibilità di rintracciare nella storia universale, al di là dell'esperienza di ciascun singolo essere umano, eventi che diano inconfutabile testimonianza di costante crescita morale. Vi sono casi paradigmatici, exempla storici che possono dimostrare che la disposizione morale degli esseri umani sia orientata costantemente verso il bene: non si tratta di ipotesi scientifiche ma solo di segni storici che ci dicono di questa tendenza. Meglio: rispondere alla domanda iniziale, se esista un progresso morale costante per l'umanità, implica, secondo l'analisi kantiana, necessariamente l'isolamento di una causa che può determinare come effetto questo progresso. Come sappiamo, però, isolare una causa non significa determinare con certezza ogni possi-

bile effetto che può ricondursi a quella causa. Mi spiego: individuare una causa del costante progresso dell'umanità verso il meglio non significa determinare con certezza che l'effetto – ovvero il progresso – scaturirà necessariamente da quella causa. Ogni causa produce una serie di effetti possibili, ma non è detto che necessariamente, data la causa, segua proprio l'effetto che noi auspichiamo. Ecco perché, con una evidente inversione dell'indagine teleologica sull'evoluzione della Storia, Kant propone di isolare un avvenimento storico ben preciso che possa testimoniare con certezza dell'avvenuto progresso del genere umano e possa essere ricollegato alla causa. Non dalla causa all'effetto, ma dall'effetto verso la causa.

Il caso paradigmatico individuato da Kant, anche se non nominato direttamente, è la Rivoluzione francese. Sono proprio le grandi rivoluzioni a costituire un *segno storico* (*signum rememorativum, demonstrativum e prognosticum, come specifica Kant*) "così da poter dimostrare la tendenza della specie umana considerata nella sua totalità, cioè non secondo gli individui (poiché ciò si risolverebbe in una enumerazione e in un calcolo indefinito), ma come si incontra sulla terra, divisa in popoli e in Stati".

Chiarendo cosa intende per *signum historicum*, Kant suggerisce che, per scorgere segni inequivocabili del progresso morale dell'umanità, non sia necessario rintracciare l'esistenza o il crollo di grandi "edifici politici" o dei "fatti e misfatti" compiuti dagli uomini, ma solo scorgere l'atteggiamento degli spettatori – ovvero di coloro che assistono allo spettacolo senza parteciparvi attivamente - di fronte al "gioco delle grandi rivoluzioni".

"La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale noi abbiamo veduto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; essa può accumulare miseria e crudeltà tali che un uomo benpensante, se anche potesse sperare di intraprenderla con successo una seconda volta, non si indurrebbe a tentare a tal prezzo l'esperimento; questa rivoluzione, io dico, trova però negli spiriti di tutti gli spettatori (che non sono in questo gioco coinvolti) una partecipazione d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo, anche se la sua manifestazione non andava disgiunta da pericolo, e che per conseguenza non può avere altra causa che una disposizione morale della specie umana"¹⁸.

Il segno inequivocabile del progresso verso il bene del genere umano è costituito dallo spirito di tutti gli spettatori che guardano le grandi rivoluzioni di un popolo – come quella francese cui Kant si riferisce implicitamente – lascian-

18 I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 219.

Dalla felicità come diritto, al diritto come felicità. Un itinerario kantiano

dosi trasportare con "una *partecipazione* d'interessi che rasenta l'entusiasmo"¹⁹. Per Kant il segno storico non è rappresentato dal fatto o dall'evento in sé, ma esclusivamente dall'atteggiamento spirituale/sentimentale provato dagli spettatori dinanzi al prodursi del corso della Storia. Perché questo atteggiamento denota una disposizione morale dell'intera specie umana che è segno inequivocabile di un progresso costante verso il bene.

*"Tutto ciò pertanto, unito al fatto della partecipazione al bene con passione, cioè l'entusiasmo, anche se non è del tutto da giustificare, perché ogni affetto come tale merita biasimo, fornisce però un'occasione, in virtù di questa storia, di fare un'osservazione importante per l'antropologia, vale a dire che il vero entusiasmo si riferisce solo e sempre a ciò che è ideale, a ciò che è puramente morale (e di questa natura è il concetto del diritto) e non può innestarsi sull'interesse individuale"*²⁰.

L'entusiasmo è una forma di partecipazione al bene, è una passione in quanto sentimento universale che si prova dinanzi al perseguimento di un fine ideale che, in questo caso, ha valore giuridico. Anzi, potremmo dire che l'entusiasmo è la passione che ci permette di scoprire il contenuto ideale e morale di un diritto che sfugge ad ogni interesse individuale o particolare fondandosi solo su un sentimento universalmente riconosciuto.

E questo contenuto ideale del diritto che suscita l'entusiasmo degli spettatori non può che essere il riconoscimento "del diritto che ha un popolo di non essere impedito da altre forze di darsi una costituzione civile che esso crede buona; in secondo luogo è la causa dello scopo (che è anche un dovere) per cui è solo in sé giuridicamente e moralmente buona quella costituzione che per sua natura è in grado di evitare per principio la guerra offensiva (e non può che essere, almeno in teoria, la costituzione repubblicana) cioè che pone la condizione per cui la guerra (fonte di ogni male e di ogni corruzione dei costumi) sia evitata e sia quindi garantito negativamente alla specie umana, malgrado tutta la sua fragilità, il progresso verso il meglio: quanto meno di non esser ostacolata nel suo progredire"²¹.

19 L'idea kantiana che la storia dell'umanità, e dunque anche l'evoluzione dei costumi giuridici, progredisca verso il meglio, seppur tracciando archi di lunga durata temporale, è al centro della teoria dei "mesofatti" proposta da A. Incampo in *Il concetto di diritto oggi. Quattro tesi sul ruolo della filosofia*, in *TCRS - Teoria e critica della regolazione sociale*, 1(2016), pp. 33-43.

20 I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 220.

21 *Ivi*, p. 219.

Il segno del progresso morale è costituito dall'entusiasmo degli spettatori verso un popolo che lotta per il riconoscimento di un diritto universale: il diritto di ogni popolo a darsi una propria costituzione che escluda per principio ogni guerra offensiva. Ed è proprio in questo sentimento che potremmo scorgere, almeno in senso metaforico e "forzando" l'interpretazione del ragionamento kantiano, un possibile stato di felicità del diritto: non si tratta evidentemente di un sentimento che fonda il discorso giuridico – abbiamo già visto come per Kant questo sia impossibile – ma di un sentimento morale generato dall'assistere allo "spettacolo di un diritto" che, attraverso l'opera dei rivoluzionari, ambisce ad una dimensione ideale.

Alcune riflessioni in tema di limite per il diritto ad essere felici

di Giovanni Tarantino¹

Sommario:

1. Premessa
2. 'Resta calmo'
3. 'Sii saggio'
4. 'Sii gentile'
5. La felicità sul piano normativo: cenni
6. Per una conclusione: il senso del limite nel diritto alla felicità.

1. Premessa

Quasi in coincidenza con lo svolgersi delle Giornate di Studio italo-spagnole da cui prendono avvio queste riflessioni, che sono state mirabilmente coordinate dalle Professoressa Maria Novella Campagnoli e Ana-Paz Garibo Peyrò e che hanno visto la partecipazione attenta e illuminante di illustri studiosi provenienti da diversi Atenei, si svolgeva, pochi giorni dopo, il 20 marzo 2024, l'annuale "Giornata internazionale della felicità", istituita, com'è noto, dall'ONU nel 2012². Al proposito si può ricordare che nella Risoluzione che l'ha istituita, richiamando anche una precedente Risoluzione³ con cui gli Stati erano già stati

1 Ricercatore di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università del Salento.

2 La Giornata internazionale della felicità è stata istituita nel 2013 dall'Assemblea Generale dell'ONU, con la Risoluzione A/RES 66/281 del 28 giugno 2012. Promotore ne è stato il Bhutan, considerato da molti come "il paese più felice del mondo", in quanto a partire dagli anni Settanta dello scorso secolo, ha sostituito l'indicatore economico del PNL (Prodotto Nazionale Lordo) con quello del FIL (Felicità Interna Lorda). Cioè, si è approcciato alla misurazione dello sviluppo economico di uno stato a partire dal grado di felicità e di soddisfazione dei suoi cittadini, più che dal solo aumento del valore della produzione di beni e di servizi in un periodo di tempo dato. Su questo concetto, da una prospettiva antropocentrica occidentale, diversa, quindi da quella buddista che ha ispirato la nascita del FIL, interessanti riflessioni si leggono, *ex plurimis*, in L. Bruni, P.L. Porta (a cura di), *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere*, Milano, Guerini, 2004.

3 Si tratta della Risoluzione A/RES/ 65/309 del 19 luglio 2011.

invitati ad adottare misure volte a cogliere l'importanza della ricerca del benessere e della felicità, si legge che l'Assemblea Generale:

"Conscious that the pursuit of happiness is a fundamental human goal, Recognizing the relevance of happiness and well-being as universal goals and aspirations in the lives of human beings around the world and the importance of their recognition in public policy objectives.

Recognizing also the need for a more inclusive, equitable and balanced approach to economic growth that promotes sustainable development, poverty eradication, happiness and the well-being of all peoples [...] Decides to proclaim 20 March the International Day of Happiness".

Queste Giornate annuali della felicità, recentemente, poi, si sono proposte anche come una risposta rispetto all'infelicità, alle difficoltà sociali, economiche e sanitarie causate dalla pandemia da SARS cov-2, appena superata, e si sono raccolte, da un po' di tempo, intorno alla locuzione: *"Resta calmo, sii saggio, sii gentile"*. Tale motto, composto dai tre inviti appena citati, con approccio globale, è stato scelto dall'associazione no-profit *Action for Happiness*, attiva in 160 paesi⁴.

Partendo da ciò, adesso, se si fa riferimento proprio ai tre suggerimenti che compongono la locuzione poc'anzi citata, e se si pongono questi alla base di un ragionamento che guardi al diritto alla felicità con considerazioni maggiormente di matrice filosofico-giuridica, si può dire che il contenuto di quei suggerimenti, tra i molti ambiti a cui può rivolgersi, guarda certamente alla situazione pandemica ed al suo superamento, come detto prima, ma guarda anche alla felicità intesa come capace di giungersi ad un'economia e ad uno sviluppo intriso dei valori propri della sostenibilità. Sostenibilità, poi, che pare richiamare, da un'altra parte, anche ad un senso di limite per la felicità stessa. Ma sulla questione del limite della felicità, pare opportuno qui premetterlo, si tornerà, più attentamente, verso la fine di questo scritto.

2. 'Resta calmo'

Premesso quanto appena detto, si guardi adesso al primo dei tre suggerimenti del ricordato motto adottato in seno alle Giornate della felicità ONU, si guardi, cioè, a quel 'Resta calmo'. A ben riflettere, questo invito rivolto all'individuo al restare calmi sembra riportare al pensiero degli Stoici ed alla loro accettazione

⁴ Cfr. quanto presente in rete all'indirizzo: <https://www.onuitalia.it/giornata-internazionale-della-felicità-20-marzo/>

Alcune riflessioni in tema di limite per il diritto ad essere felici

del paradigma aristotelico della natura umana, che concepisce l'uomo come 'animale razionale'.

La razionalità stoica, infatti, considera la calma, in quanto l'uomo, attraverso l'uso della ragione, diviene capace di dominare gli istinti, l'irruenza, l'emotività e le paure (si consideri quanto soprattutto queste ultime – emotività e paure – hanno imperversato nel periodo pandemico appena superato). La razionalità, per gli Stoici, è un cardine ineludibile intorno a cui ruota la loro intera dottrina ed essa non è propria solo dell'individuo umano, ma, nel loro pensiero, permea di sé l'intero universo. È il fuoco di Eraclito inteso come ragione che produce e come ragione ordinatrice: la ragione diviene quindi nella lettura stoica un principio assoluto e divino, che esprime l'essere e il dover essere. Dover essere che, costituendo il comando della volontà divina, finisce per concretizzarsi nell'essere. Da qui deriva che la razionalità sia considerata da loro come immanente nell'essere, in quanto presente sia nella razionalità umana, sia in quella della natura che accoglie la vita dell'uomo: essa è, cioè, l'essenza dell'universo considerato nella sua interezza. Dalla razionalità immanente nell'individuo umano, poi, discende la dignità, che allo stesso ontologicamente appartiene⁵. E la tutela della dignità di un individuo, quasi sempre, coincide con l'assicurargli un percorso di vita virtuoso orientato anche al raggiungimento della felicità, in un grado maggiore o minore. A questo punto, con un salto concettuale, forse ardito, potremmo dire che anche l'universo, in quanto intriso di razionalità, sia capace di dominare il disordine delle forze della natura, portando, ad esempio, ad una mitigazione 'naturale' (spontanea) e non antropocentrica⁶ della virulenza pandemica e quindi, in ultimo, alla salvaguardia della continuità della vita della specie umana nel tempo, che dalla pandemia da Covid-19 non è stata, infatti, annientata.

Sempre con riferimento al pensiero stoico, ancora, questo primo suggerimen-

⁵ Per l'approfondimento di questi ultimi concetti, sia concesso il rinvio a G. Tarantino, *Autonomia e dignità della persona umana*, Milano, Giuffrè, 2018, specialmente le pp. 9 ss.

⁶ Si afferma questo pensando anche alla numerosità ed eterogeneità delle misure emanate dai governi per contrastare la pandemia. Misure che spesso, per il nostro Paese specialmente, hanno preso la forma giuridica della decretazione d'urgenza e che a volte, succedendosi nel tempo, hanno mostrato i tratti antinomici di alcune rispetto ad altre successivamente decise. Altre volte, poi, talune si sono dimostrate non idonee e per nulla capaci di contribuire alla lotta al virus. Tutto questo giustificato solo in parte dall'imprevedibilità dell'evento pandemico.

Per il discorso che si svolge in queste pagine, poi, si può aggiungere che tali misure, poiché spesso sono state restrittive delle libertà fondamentali dei cittadini, hanno portato detrimento al grado di felicità del quale gli stessi godevano.

to 'Resta calmo' rinvia direttamente, ad avviso di chi scrive, anche al pensiero di Zenone. Facendo riferimento al suo pensiero, che si pone nel periodo della Prima Stoa, è possibile intendere il 'Resta calmo' come l'affidarsi alla certezza che la ragione sia la naturale guida ed educazione degli istinti. Condizione questa permessa solo all'uomo e non agli animali ed alle piante. Scrive infatti Zenone che

*"la natura non fa alcuna differenza tra le piante e gli animali, perché essa regola anche la vita delle piante senza impulso e senza sensazione, e d'altra parte in noi si generano fenomeni nella medesima guisa che nelle piante. Ma poiché agli animali è stato ingenerato per sovrappiù l'impulso per mezzo del quale essi si dirigono ai loro propri fini, ne deriva che la loro disposizione naturale si attua nel seguire l'impulso. E poiché gli esseri razionali hanno ricevuto la ragione per una condotta più perfetta, il loro vivere secondo ragione coincide rettamente col vivere secondo natura, in quanto la ragione si aggiunge per loro come plasmatrice ed educatrice dell'istinto"*⁷.

3. 'Sii saggio'

Con riferimento, invece, al secondo invito del motto annesso alla Giornata internazionale della felicità, da cui si sta partendo per queste brevi riflessioni intorno al diritto alla felicità, guardando, quindi, al 'Sii saggio', si potrebbe continuare a richiamare gli Stoici citando, ad esempio Seneca, esponente dello stoicismo romano, per il quale è la saggezza-razionalità a portare alla gioia. Egli, infatti, nelle Lettere a Lucilio, ad esempio, rivolgendosi all'amico spiega come il rifiutare saggiamente lussi, ricchezze ed onori (in un certo senso, quindi, scegliere di non farsi guidare dall'appagamento degli istinti, delle pulsioni, ma di affidarsi, invece, alla guida della ragione per l'agire) porti al bene ed alla felicità. Egli dice infatti:

"14. Ti insegnerò come tu possa renderti conto di non essere saggio. Il saggio è pieno di gioia, allegro e sereno, imperturbabile; la sua vita è pari a quella degli dèi. E ora esamina te stesso: se non sei mai triste, se nessuna speranza ti fa trepidare in attesa del futuro, se notte e giorno il tuo spirito fiero e soddisfatto di sé mantiene un atteggiamento stabile e sempre uguale, hai toccato il culmine dell'umano bene; ma se cerchi dovunque ogni genere di piaceri, sappi che ti mancano ugualmente saggezza e gioia. Vuoi raggiungerla, ma sbagli se speri di arrivarci tra le ricchezze e gli onori: cerchi cioè la gioia tra gli affanni: i falsi beni, cui aspiri

⁷ Zenone, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 86, Bari, Laterza, 1987.

Alcune riflessioni in tema di limite per il diritto ad essere felici

*convinto che ti daranno contentezza e piacere, sono causa di dolori*⁸.

Queste parole di Seneca invitano, quindi, per alcuni versi, alla riflessione sul concetto di limite per la felicità, ma, come fatto anche prima, appare qui opportuno rinviare alle conclusioni di questo scritto per considerazioni più approfondite su tale concetto di limite.

Proseguendo con il riferirsi a Seneca, si deve ricordare anche che la felicità a cui si giunge se ci si lascia guidare dalla saggezza, ancora, consiste per questo autore in una gioia stabile e non momentanea o effimera, che, come appena visto, costituisce per lui il culmine del bene per l'uomo. Sempre rivolgendosi a Lucilio, infatti, egli si completa chiarendo che:

*"15. Tutti, lo ribadisco, tendono alla gioia, ma ignorano dove sia possibile trovarne una duratura e intensa: c'è chi la cerca nei banchetti e nell'intemperanza, chi nell'ambizione e nella folla dei clienti che gli si accalcano intorno, chi nell'amante, chi poi nella vana ostentazione delle scienze liberali e negli studi letterari che non giovano a niente; tutti costoro si lasciano ingannare da piaceri fallaci e di breve durata, come l'ubriachezza che fa scontare l'allegria pazzia di un'ora con un lungo malessere, come gli applausi e il favore della folla acclamante che si ottiene e si paga a prezzo di gravi preoccupazioni. 16. Riflettici; questo è il risultato della saggezza: una gioia stabile. L'animo del saggio è come il mondo sulla luna: là c'è sempre il sereno. Hai, dunque, un valido motivo per desiderare la saggezza: una gioia perpetua. Questa gioia nasce unicamente dalla coscienza delle proprie virtù: può gioire solo l'uomo forte, giusto, temperante"*⁹.

Lasciando adesso da parte il pensiero di Seneca, si può aggiungere che sempre questo secondo invito, cioè quello al cercare di essere saggi, riporta anche alla rivalutazione di uno dei principi cardine che ha ispirato la condotta degli individui durante la ricordata pandemia. Questo principio è quello di responsabilità¹⁰. Principio di responsabilità che vale anche per quanto riguarda la tutela

8L. A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di P. Sanasi, Libro VI, 59, 14, Edizione Acrobat, p. 48. In rete, consultabile sul sito: www.ousia.it.

9 *Ivi*, 15-16.

10 Sul principio di responsabilità, declinato anche nella sua prospettiva intergenerazionale, almeno, si vedano: B. Barry, *Sustainability and Intergenerational Justice*, in *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 89, 1997, pp. 43-64; R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano, FrancoAngeli, 2008; H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it. a cura di P. Rinaudo, a cura di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1990; F.G. Menga, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Roma, Donzelli editore, 2021; D. Thompson, *In rappresentanza delle generazioni future*.

dell'ambiente e la sostenibilità dello sviluppo. Tanto, considerando il fatto che il raggiungimento della felicità per l'uomo non può scindersi dalla sostenibilità del progresso e dalla tutela dell'ambiente naturale, in quanto, anche volendosi fermare soltanto ad uno degli aspetti su cui si potrebbe riflettere, la vita umana vissuta in un ambiente naturale inquinato e poco salubre porterebbe indubbiamente alla diminuzione del grado di benessere e quindi della felicità degli individui.

D'altra parte, restando ancora vicini al tema della pandemia da Covid-19 a cui, si ripete, la Giornata internazionale della felicità di recente ha voluto dare risposta introducendo il motto prima ricordato, si può certamente affermare che il ricorso al principio di responsabilità da parte dei cittadini, da un lato ha fatto loro accettare l'osservanza delle norme e dei decreti d'urgenza che hanno limitato gli spostamenti e ristretto molte delle libertà fondamentali nel periodo pandemico; da un altro lato, ha fatto sì che l'agire individuale di ciascuno, indipendentemente dalle norme e dalle sanzioni che da queste potevano derivare, si orientasse spontaneamente a prudenza, responsabilmente, quindi, concretizzandosi nell'astenersi volontariamente, ad esempio, dall'incontrare i soggetti più deboli della società, resi tali ad esempio a causa della loro condizione di anzianità o dall'essere gravati da patologie pregresse¹¹. Ovviamente, il fine implicitamente avvertito di questo comportamento spontaneo tenuto dai singoli individui, come anche la *ratio* della copiosa normativa emanata per il contrasto all'evento pandemico, era quello di poter superare rapidamente e con i minori danni possibili l'emergenza sanitaria e poter così tornare al grado di benessere, e quindi di felicità, del quale i cittadini godevano prima dell'arrivo del Covid-19.

Inoltre, sembra opportuno sottolineare che soprattutto nel periodo più virulento della pandemia, nel quale numerosissimi erano i decessi ad essa dovuti, il principio di responsabilità è apparso con evidenza nella sua accezione teorica di responsabilità sincronicamente rivolta sia verso gli altri individui viventi nel-

Presentismo politico e amministrazione fiduciaria democratica, in *Filosofia e questioni pubbliche*, (12) 1, 2007, pp. 13-29. Inoltre, si veda, tra i Documenti dell'UNESCO, la *Dichiarazione sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future*, del 12 novembre 1997.

¹¹ Il problema della tutela dei soggetti anziani e di quelli gravati da pregresse patologie è stato, comunque, oggetto di disposizioni pubbliche fino all'ultima fase della pandemia. Al proposito si ricordi, ad esempio, che il possesso del noto *Green Pass* è restato necessario fino al 31 dicembre 2022 per l'accesso come visitatori negli ospedali e nelle RSA. In questo caso, quindi, la responsabilità privata e quella pubblica si può dire che abbiano proceduto di pari passo.

Alcune riflessioni in tema di limite per il diritto ad essere felici

la stessa città, nella medesima regione o nello stesso Stato, ma anche verso quelli di altri Stati, magari situati in altri continenti distanti migliaia di chilometri. Una responsabilità, cioè, che si rivolgeva alla tutela dell'umanità presente in ogni angolo del Pianeta e considerata come un *unicum*¹². Questo perché, stante la grandissima capacità del virus di diffondersi da un capo all'altro del Pianeta, era chiaro che l'essere responsabili entro i confini del proprio ristretto territorio: a- avrebbe fatto sì che il ritorno alla salute, e quindi alla felicità, sarebbe stato auspicabilmente possibile non soltanto per chi viveva nella prossimità spaziale di ciascuno, ma anche per chi viveva lontano; b- avrebbe contribuito, sincronicamente, in una sinergia dell'agire privato dei cittadini e di quello pubblico-normativo degli Stati, alla fine della pandemia nello spazio globale¹³. Per completezza, poi, va anche ricordato che durante la pandemia, però, si è manifestata anche un'altra accezione teorica del principio di responsabilità: quella che, non più sul piano temporale *sincronico*, ma su quello *diacronico*, la individua come responsabilità intergenerazionale. Proprio riguardo a quest'ultima, si può osservare che essa si è affermata nel dibattito culturale filosofico-giuridico, in maniera inedita rispetto al passato. E questo forse a causa della paura di un evento pandemico che è sembrato, per un lungo periodo, quasi inarrestabile, come anche a motivo del conseguente timore che, in ultima ipotesi, l'esito di quella patologia diffusasi globalmente potesse coincidere con la scomparsa della specie umana sul pianeta. La responsabilità intergenerazionale, cioè la responsabilità che si rivolge non soltanto agli individui oggi viventi, ma anche a quelli che verranno in futuro, infatti, ha sempre trovato difficoltà ad essere accettata sul piano teorico, in quanto né le categorie etiche, né quelle giuridiche, si erano dimostrate in passato propense ad accettare che ci si potesse confrontare con entità o con soggetti non presenti¹⁴, come sono, appun-

12 Rispettando in tal modo l'obbligo della tutela della salute e della stessa esistenza di ogni individuo, in considerazione della dignità ontologicamente appartenente a ciascuno, nel rispetto del concetto aristotelico di uomo.

13 Lo stesso termine pandemia riporta alla globalità. Infatti, nel gennaio 2020, l'OMS ha emanato la *Dichiarazione di emergenza internazionale di salute pubblica per il coronavirus (PHEIC)*, con una valenza prevista per tutti gli Stati. Si ricordi al proposito anche che, prima dell'avvento della pandemia, si erano avuti gli avvisi dell'OMS, non ascoltati (in violazione, quindi, di ogni comportamento suggerito da responsabilità), per l'aggiornamento dei Piani pandemici nazionali di contrasto ad una possibile pandemia causata da quella categoria di virus.

14 In etica, questo si pone come il problema del *presentismo*. In argomento, si veda, *infra*, tra tutti, F. G. Menga, *Etica intergenerazionale*, Brescia, Morcelliana, 2021.

to, le generazioni future. Anche se alcuni tentativi c'erano stati, sia nella discussione etica, sia nel confronto dottrinale giuridico. Uno dei maggiori tentativi, che maggiormente è vicino al tema del diritto alla felicità, è verosimilmente quello operato dall'utilitarismo. Già con il Bentham, infatti, si afferma il 'principio di utilità', per il quale *"la massima felicità per il maggior numero di persone è la misura del giusto e dello sbagliato"*¹⁵. Utilità e felicità che, successivamente, in Italia, con il Pontara, assumono una dimensione intergenerazionale¹⁶. Sul diritto alla felicità inscritto all'interno della prospettiva utilitaristica si tornerà, comunque, nelle conclusioni di questo lavoro.

Solo in sintesi, qui si ricorda soltanto che i presupposti teorici dell'accoglimento della responsabilità intergenerazionale si ritrovano, come si è già avuto modo di affermare in altro scritto¹⁷, ad esempio, in Kant, il quale, aprendo alla possibilità di riconoscere l'umanità non come unione dei singoli individui presenti, ma come un soggetto naturale che ha natura non individuale e che vive la sua vita in quella delle generazioni che si susseguono le une alle altre, nella sua opera *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, ha fatto riferimento al passaggio temporale dell'umanità dal momento della barbarie a quello della società orma resasi civile. Nel far questo ha affermato che:

*"Per tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così a poco a poco tutte le capacità si sviluppano, si educa il giusto, si pongono mediante una continuata illuminazione le basi di un modo di pensare, che col tempo trasforma in principi pratici le rozze disposizioni naturali verso una distinzione morale, e la società da unione patologica forzata, può trasformarsi in un tutto morale"*¹⁸.

Significando quindi che l'umanità e non solo il singolo individuo ha un suo sviluppo, un suo progresso migliorativo che si realizza nell'arco del tempo. Un tempo che non è quello della vita di un singolo individuo o della vita di una sola generazione, in quanto, egli dice, *"occorre una serie indefinita di generazio-*

15 J. Bentham, *A fragment on government* (1776), ed. it., *Un frammento sul governo*, a cura di S. Marcucci, trad. it a cura di S. e S. Marcucci, Milano, Giuffrè, 1990.

16 Cfr. G. Pontara, *Etica e generazioni future*, Roma-Bari, Laterza, 1995, soprattutto il cap. 5, *Utilitarismo e generazioni future*.

17 Per un quadro approfondito dell'evoluzione del concetto di responsabilità intergenerazionale, sia, quindi, concesso il rinvio a G. Tarantino, *Profili di responsabilità intergenerazionale. La tutela dell'ambiente e le tecnologie potenziative dell'uomo*, Milano, Giuffrè, 2022.

18 I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, che si legge in I. Kant, *Scritti politici*, Torino, UTET, 1965, pp. 127-128.

Alcune riflessioni in tema di limite per il diritto ad essere felici

*ni che si trasmettano l'una all'altra i loro lumi per portare i germi insiti nella nostra specie a quel grado di sviluppo che corrisponda perfettamente al suo scopo*¹⁹.

Ma i tentativi di fornire presupposti teorici al riconoscimento della responsabilità intergenerazionale non prendono avvio con il pensiero di Kant, in quanto riecheggiano a partire già dall'età classica. Di questi, però, per l'economicità e la coerenza che si vuole dare a queste pagine, non si darà qui approfondimento, rinviando il lettore ad altro scritto prima citato nei quali essi sono esposti più approfonditamente²⁰.

4. 'Sii gentile'

Il terzo invito che si ritrova nel ricordato motto della Giornata internazionale della felicità ONU, come accennato prima, è "Sii gentile". A completamento della disamina di quei tre inviti, si aggiunge qui che, se per il secondo titolo – Sii saggio – si è fatto prima appello al principio di responsabilità, per questo terzo invito, invece, il riferimento obbligato appare essere quello al principio di solidarietà. Come si è detto prima, il motto della *World Happiness Day* dell'ONU vuole porsi come una risposta a tante delle problematiche occorse durante la pandemia. Orbene, proprio restando nell'alveo della discussione su tali problematiche, e riportando queste alle nostre riflessioni sul diritto alla felicità, si può dire che la solidarietà che spontaneamente si è avuta tra i cittadini durante l'imperversare del Covid-19 è sembrata finalizzarsi a garantire la preservazione del maggior grado di felicità possibile nelle condizioni di realtà in cui l'umanità versava in quei lunghi mesi. Volendo spiegare meglio, si può dire che la responsabilità, a cui si è fatto riferimento sopra, si è accompagnata spesso ad un agire ispirato proprio alla solidarietà: la prima (la responsabilità), però, sembrava mirare maggiormente all'accettazione delle misure pubbliche di contrasto alla pandemia con il fine di un rapido superamento di essa e di un conseguente ritorno alla situazione di serenità, di benessere e quindi di maggiore felicità (almeno pari a quella che i cittadini vivevano prima del diffondersi del virus); la seconda (la solidarietà), invece, pur lasciando sullo sfondo l'auspicio di un presto ritorno ad una situazione di normalità, sembrava, come anticipato, finalizzata a non far affievolire la vicinanza umana tra gli individui nella comunità. D'altra parte, come aveva affermato Peces-Barba: *"attraverso una riflessione che parte da comportamenti solidali, si deduce la sussistenza di*

¹⁹ *Ivi*, p.125.

²⁰ Si veda la nota 17.

*doveri positivi che corrispondono direttamente ai doveri pubblici o che questi attribuiscono a terzi, persone fisiche o giuridiche*²¹. Per meglio chiarire, con un esempio più attuale rispetto agli anni in cui Peces-Barba così scriveva, si possono ricordare le misure economiche compensative, rivolte a famiglie meno abbienti o a lavoratori le cui attività erano state più duramente colpite durante il noto *lockdown*, che sono state adottate dal Governo italiano in quel periodo e erano mirate a ridurre gli effetti negativi derivanti dall'impossibilità di svolgere le mansioni lavorative, a causa del fatto che si era limitati negli spostamenti e nel relazionarsi fisicamente. Era quello un esempio di solidarietà pubblica, che è stata certamente ispirata anche dalla solidarietà privata dei singoli, rivolta a parenti o ad amici, o da quella collettiva, propria delle tante associazioni che in quel periodo e nei limiti del consentito si sono adoperate per venire incontro ai bisogni ed alle esigenze di tanta parte della società.

5. La felicità sul piano normativo: cenni

Se le considerazioni che precedono hanno riguardato maggiormente le prospettive etiche inerenti la felicità, come anticipato, è opportuno, adesso, proporre alcune riflessioni anche sul piano più strettamente giuridico-normativo. Al proposito si può partire facendo riferimento al fatto che, com'è certamente noto, di recente in Italia vi è stata la novella che ha interessato gli articoli 9 e 41 della Costituzione²². Con tale novella si è stabilita l'introduzione nell'art. 9 Cost. della tutela degli interessi delle 'generazioni future', quindi, di fatto, si può dire che nel 2022 in Italia si è avuta la costituzionalizzazione della responsabilità intergenerazionale, che può certamente considerarsi volta ad assicurare il benessere, ma anche la felicità, per gli individui appartenenti alle prossime generazioni. Va detto al riguardo che questo non costituisce un fatto del tutto nuovo nello spazio giuridico europeo. Il suo precedente più significativo è costituito, infatti, dall'introduzione nella Legge fondamentale per la Repubblica Federale di Germania, nel 1994, dell'art. 20a, che, ancor più esplicitamente di quanto abbia fatto il legislatore italiano, sancisce che: "*Lo Stato tutela, assumendo con ciò la propria responsabilità nei confronti delle generazioni future, i fondamenti na-*

21 G. Peces-Barba, *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, 1991, ed. it. a cura di V. Ferrari, *Teoria dei diritti fondamentali*, Milano, Giuffrè, 1993, p. 257.

22 Si è avuta con la L. cost. n. 1/2022, *Modifiche agli articoli 9 e 41 della Costituzione in materia di tutela dell'ambiente*. Con questa legge sono state introdotte esplicitamente nell'art. 9 Cost. le 'generazioni future', al fine di tutelarne gli interessi.

Alcune riflessioni in tema di limite per il diritto ad essere felici

turali della vita e gli animali mediante l'esercizio del potere legislativo, nel quadro dell'ordinamento costituzionale, e dei poteri esecutivo e giudiziario, in conformità alla legge e al diritto". Nello specifico, detto articolo della Costituzione tedesca è volto a tutelare, come dice lo stesso titolo, la "Protezione dei fondamenti naturali della vita"²³, che, se preservati, consentono alla specie umana nel suo complesso di progredire nel tempo migliorando il proprio stato di benessere e quindi, si ripete, anche la sua felicità.

Accanto a quanto appena ricordato riguardo all'art. 9 della Costituzione italiana, restando sempre nel campo del diritto, in estrema sintesi, appare opportuno far presente anche che l'accettazione di un diritto alla felicità, prima che nella Risoluzione ONU ricordata all'inizio che ha istituito la Giornata della felicità e da cui si è partiti per le riflessioni di questo scritto, lo si trova in alcuni documenti giuridici metanazionali di altrettanta importanza. Lo si ritrova, ad esempio, già nella *Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America* del 4 luglio 1976, in cui è scritto che: *"tutti gli uomini sono creati uguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, tra questi diritti vi sono la Vita, la Libertà e il perseguimento della Felicità"*. Affermazione questa che sente l'influenza del concetto illuminista di felicità, dovuto anche al fatto che Benjamin Franklin fu certamente ispirato dal Filangeri, con il quale intratteneva fitta corrispondenza, per la sua decisione di inserire il perseguimento della felicità come uno dei diritti inalienabili dell'uomo²⁴. Ma il concetto di felicità, pochi anni dopo, lo si ritrova anche nella Francia rivoluzionaria, dove, nel Preambolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789 è scritto che:

"I Rappresentanti del Popolo Francese, costituiti in Assemblea Nazionale, considerato che l'ignoranza, la dimenticanza o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sventure pubbliche e della corruzione dei governi, hanno

²³ Da una prospettiva cognitivistica e giusnaturalistica, con altre parole, questa locuzione potrebbe scriversi come 'Protezione della dignità ontologicamente appartenente alla persona umana'. Restando in tal modo nell'alveo di quanto sancito nell'art. 1 della stessa Costituzione della Repubblica Federale di Germania che, com'è certamente noto, al comma primo recita: "La dignità dell'uomo è intangibile. È dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla".

²⁴ Si ricordi che, in Italia, il Filangeri, esponente dell'illuminismo napoletano, nell'Introduzione della sua opera *La scienza della legislazione* (1780-1791), aveva scritto che: "le buone leggi sono l'unico sostegno della felicità nazionale", riprendendo, per molti versi, il contenuto del concetto greco di *εὐδαιμονία* (felicità), presente in Aristippo, Aristotele, Epicuro, Platone e in altri pensatori. Per un approfondimento sull'introduzione del diritto alla felicità nella Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America e sullo scambio intellettuale tra Filangeri e Franklin, tra i molti, si rinvia a R. Amico, *Filangeri, Franklin e il diritto alla felicità*, in *La società degli individui*, 49, 1, 2014, pp. 125-132.

stabilito di esporre, in una solenne Dichiarazione, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo [...] affinché i reclami dei cittadini, fondati d'ora innanzi su principi semplici e incontestabili, si rivolgano sempre alla conservazione della Costituzione e alla felicità di tutti".

Nell'art. 1 della stessa Dichiarazione, ancora, si parla anche, più sfumatamente, di utilità: concetto questo strettamente legato a quello di felicità²⁵.

Ancora, per l'Italia, un riferimento esplicito alla felicità si ritrova nello *Statuto Albertino* del 4 marzo 1848, nel quale, sempre nel Preambolo, si parla di una: *"Nazione libera, forte e felice [che] si mostrerà sempre più degna dell'antica fama, e saprà meritarsi un glorioso avvenire"*. Nella Costituzione italiana del 1948 il diritto alla felicità, invece, non è esplicitato, ma ad esso rinviano certamente il contenuto del suo art. 3 con il richiamo al legislatore alla realizzazione effettiva di un'uguaglianza sostanziale tra i cittadini, oltre che, indirettamente, gli articoli 9 e 41, come visto prima di recente novellati.

Il diritto alla felicità trova invece piena esplicitazione in alcune Costituzioni temporalmente vicine a quella italiana vigente, come quella del Giappone del 1946, in cui nell'art. 13 si legge: *"Tutte le persone che costituiscono il popolo saranno rispettate come individui. Il loro diritto alla vita, alla libertà ed al perseguimento della felicità, entro i limiti del benessere pubblico, costituiranno l'obiettivo supremo dei legislatori e degli altri organi responsabili del governo"*. In tempi a noi più vicini, infine, alcuni contenuti del diritto alla felicità, più latamente, ad avviso di chi scrive, sono iscritti in alcune Costituzioni del Sudamerica, espressi all'interno del concetto del *Buen vivir*²⁶, che, com'è noto, mira alla realizzazione di un rapporto di armonia tra gli individui e tra l'uomo e la natura che lo accoglie. Precisamente, tale concetto, prodotto dalla concezione della 'cosmovisione andina' (che rifiuta il primato dell'uomo sulla natura, accettando, invece, in sintesi estrema, l'esistenza di una complementarità tra tutti gli elementi della natura), è un principio normativo presente nella Costituzione della Bolivia del 2009, nella Costituzione dell'Equador del 2008, e concettualmente,

25 L'art. 1, infatti, recita: "Gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune".

26 La concezione del *Buen vivir* è strettamente correlata alle posizioni non-antropocentriche relative al rapporto uomo-natura, proprie delle culture andine. Tale concezione è per molti versi assimilabile al concetto di 'sviluppo sostenibile' che, in una posizione maggiormente antropocentrica, si ritrova nel contesto dell'odierna cultura giuridico-politica occidentale e risulta sinteticamente compendiata nei contenuti dell'"Agenda 2030" dell'ONU.

ma non così esplicitato, in altre Costituzioni del Sudamerica²⁷.

6. Per una conclusione: il senso del limite nel diritto alla felicità

Avviandosi alle conclusioni, si aggiunge che i tre inviti che sostengono il motto del *World Happiness Day* dell'ONU, prima ricordati ('*Resta calmo*', '*Sii saggio*', '*Sii gentile*'), sembrano riportare, in ultima analisi, ad un senso del limite per il diritto alla felicità.

Nel riflettere per la stesura di queste pagine, infatti, la prima prospettiva giusfilosofica a cui, personalmente, si è ricondotto, d'impatto, il tema delle Giornate di Studio ricordate all'inizio, che guardano alle declinazioni del diritto alla felicità, è stata quella dell'utilitarismo, successivamente si è ponderata, però, la legittimità di accettare l'esistenza di un senso del limite per il diritto alla felicità. Ci si è, cioè, chiesto se possa o non possa sussistere un limite per la ricerca dell'utile e quindi della felicità. Cercando una risposta a questo interrogativo, questa la si è individuata proprio nella *ratio* di quella recente novella degli artt. 9 e 41 della Costituzione italiana, prima ricordata. Tanto a motivo del fatto che nel nuovo art. 9 Cost., infatti, è presente oggi un terzo comma in cui si stabilisce che la Repubblica: "*Tutela l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni*". Con l'aggiunta di questo nuovo comma, infatti, si introducono nella Costituzione italiana tre nuovi lemmi: 'biodiversità', 'ecosistemi' e 'generazioni future'. Lemmi questi che identificano tre possibili destinatari sia di ricadute positive, sia di conseguenze negative che possono derivare ai futuri delle scelte delle generazioni oggi presenti sulla Terra. Ed è proprio nel cercare di evitare queste conseguenze negative che si situa la giustificazione morale di un senso del limite nella ricerca della felicità. Con riferimento alla tutela dell'ambiente naturale, ad esempio, a cui la novella costituzionale si è rivolta, il limite da non superare consiste nel non fare scelte che possano compromettere la salubrità dell'ecosistema, né per le generazioni presenti, né, sul piano intergenerazionale, per quelle future. Con facilità, infatti, se non si accettasse l'esistenza di un limite per la ricerca della felicità, si potrebbero compiere scelte egoistiche finalizzate al soddisfacimento immediato e contingente del bisogno di utilità e di profitto economico, attraverso lo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali. Senza alcun rispetto, quindi,

²⁷ In argomento, si rinvia a S. Baldin, *Il buen vivir nel costituzionalismo andino. Profili comparativi*, Torino, Giappichelli, 2019. Inoltre, della vastissima produzione scientifica sul tema di M. Carducci, si veda almeno *Epistemologia del Sud e costituzionalismo dell'alterità*, in *DPCE*, 2, 2012, pp. 319-325.

non solo per l'ambiente naturale, ma anche per la stessa specie umana (intesa non come la sola umanità oggi vivente, ma come il susseguirsi delle generazioni che la compongono). Precludendo, di conseguenza, in tal modo, alla specie umana utilità e felicità per il futuro, in misura almeno pari a quella di cui essa gode oggi.

Diritto e felicità: genesi, evoluzione e prospettive

di Gianluca Tracuzzi¹

Sommario:

1. Premessa
2. Diritto e felicità: genesi ed evoluzione
3. Conclusioni.

1. Premessa

“Quando, nell'ammirare la corolla di un fiore, la meraviglia di quel disegno, di quel tessuto, di quel colore mi induce a cercare il principio di tanta bellezza, quello, ch'io trovo cercando, è il Creatore e non è: è perché il fiore viene da Lui; non è perché da Lui non viene soltanto quella ma tutte le altre meraviglie, che ho purtroppo il torto di non sapere ammirare. E se m'arresto nella ricerca, non è dunque ancora Dio che ho trovato; lo trovo solo a patto di continuare a cercarlo 'senza riposo'”².

La ricerca del principio della bellezza consente scoperte sorprendenti, utili perfino (o soprattutto?) ad un giurista³. Ad esempio: chi potrà mai negare la *meraviglia* delle perle? Nascono da un granello di sabbia che, riuscendo a penetrare il guscio di un'ostrica, genera una reazione di difesa: lotta, quell'organismo vitale, per non morire. E, solo vincendo, diventa *prezioso*.

¹ Professore Ordinario di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche e dell'Impresa della LUM *Giuseppe Degennaro* di Casamassima (Bari).

² F. Carnelutti, *Tempo perso*, Firenze, Sansoni, 1959, p. 664.

³ “Del resto è poi vero che al diritto sia estranea l'arte o la filosofia? Anzi, per seguire l'ordine logico, la filosofia o l'arte? Un'altra cosa che, per quanto io l'abbia già detta, amo qui ripetere è che se niun ramo della scienza vive senza respirare filosofia, questo bisogno più che da ogni altra è sentito dalla scienza del diritto. Man mano che sulla strada di questa si procede, il problema del *metagiuridico* scopre sempre più la sua decisiva importanza; il giurista, cioè, sempre meglio si persuade che se non sa altro che il diritto non sa neppure il diritto; ora il bisogno di superare i limiti della sua scienza, con che si sazia se non con la filosofia?”. *Ivi*, p. 6.

Ecco un'incantevole metafora della vita! I frutti del bello, quindi del vero⁴, sono sempre generati da una prodromica *sofferenza*. Come la lancia di Achille, capace di guarire dopo aver ferito. Così mi vado convincendo del bisogno – per afferrare il fondamento della mia stessa esistenza – di fare raccolta e tesoro, *accarezzando le cicatrici*, (anche) di quanto vissuto in tristezza. Detto altrimenti: felici non si nasce, semmai *si diventa* proprio attraverso l'esperienza del dolore. Tuttavia il "torto di non sapere ammirare" – o, meglio, l'aver dimenticato l'importanza di rimanere fanciulli⁵ – facilmente *contamina* il pensiero, così spiando la strada alla superbia. Con il risultato che sempre meno – oggigiorno, specialmente – si riflette sui prodigiosi insegnamenti della natura. Si *pretende*, piuttosto, una felicità *garantita*. E chi bisognava chiamare in causa – per garantire – se non, come sempre, il diritto? Ad un certo punto si è addirittura detto: la felicità è un diritto!

Insomma, il cosiddetto diritto alla felicità cristallizza davvero una *possibilità concreta* di essere felici? Aprire un codice e servirsene, come entrare in gioielleria e comprare. Ma diritto e perle sono, entrambi, un *prodotto finito*. Sicché quello che è "*invisibile agli occhi*" non solo mi pare, una volta ancora, "*essenziale*"⁶, ma – come cercherò di dimostrare – in grado di far cogliere la conseguenziale *discrasia* tra il fenomeno giuridico e il sentimento della felicità.

2. Diritto e felicità: genesi ed evoluzione

*"Quando nel corso degli eventi umani si rende necessario ad un popolo sciogliere i vincoli politici che lo avevano legato ad un altro [...], un giusto rispetto per le opinioni richiede che esso renda note le cause che lo costringono a tale secessione. Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti; che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono stati dotati dal Creatore di certi diritti inalienabili, che fra questi sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità"*⁷.

Così recita la prima parte del preambolo di quella che – da una più attenta ana-

4 "La bellezza è lo splendore della verità, ha detto Platone". G.P. Calabrò (a cura di), F. Carnelutti, *Il canto del grillo* (1955), Padova, Cedam, 2014, p. 36.

5 Sul punto – ricordando il messaggio del Vangelo – insiste, a più riprese, Carnelutti nei suoi scritti. Si veda, ad esempio, F. Carnelutti, *Figure del Vangelo*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 34.

6 Così la volpe al piccolo principe. Cfr. A. De Sant-Exupéry, *Il piccolo principe*, Milano, Bompiani, 2009, p. 98.

7 Il testo completo è consultabile in T. Bonazzi (a cura di), *La Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America. Testo originale a fronte*, Venezia, Marsilio, 2003, p. 14.

lisi – deve essere considerata la prima vera Dichiarazione dei diritti dell'uomo⁸ in senso moderno: quella delle colonie inglesi d'America, firmata a Filadelfia il 2 luglio⁹ del 1776.

In realtà questa idea americana della ricerca della felicità¹⁰ non era del tutto originale essendo, quest'ultima, già stata legata al concetto di diritto attraverso le vicende della meno nota rivoluzione corsa (1730-1769)¹¹. La Corsica, essendo

8 Invero non bisogna cadere nell'errato parallelismo che, troppo spesso, si *propina* tra le moderne Dichiarazioni e la *Magna Carta* del 1225 o i diritti del *Bill of Rights* del 1689. Mentre (tutte) quelle inglesi richiamavano la consuetudine ed i costumi – che continuavano, in tal modo, ad essere *riconosciuti* dal monarca e dalla sua indiscutibile autorità – la Dichiarazione americana segnò un vero e proprio punto di svolta: prendendo le mosse dal predetto protocollo – considerato "evidente" – si rivendicò l'esistenza di un diritto assoluto, perciò proprio dell'uomo in quanto individuo. Lo precisa F. Gentile, *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento politico*, Milano, Giuffrè, 2003, p. 158.

9 Successivamente si scelse di festeggiare l'indipendenza il 4 luglio (giorno in cui fu mostrata pubblicamente la Dichiarazione d'indipendenza), piuttosto che il 2 luglio (giorno in cui fu approvata la risoluzione Lee in una sessione chiusa del Congresso).

10 Successivamente ignorata dalla Costituzione americana: "Si racconta che, nel 1787, durante una seduta del Congresso che doveva approvare il testo della costituzione americana Benjamin Franklin, rispondendo alle domande di un deputato che insisteva nel chiedere perché la felicità fosse stata nominata nella dichiarazione di indipendenza e non nella costituzione, rispose: "La costituzione americana dà al popolo solo il diritto di cercare la felicità. Dopo di che dovete costruirla da voi stessi". A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 176. Ma ciò non risolve, semmai complica, la nostra indagine. Poiché – pur iniziando, evidentemente, a percepirne i limiti – in nessun modo qui si nega la giuridicità del concetto (di felicità). Tuttavia insiste sulla differenza tra diritto e ricerca alla/della felicità, tra gli altri, L. Berti, *La felicità perduta. Economia e ricerca del benessere*, Roma, Luiss University press, 2010, p. 31. Sull'importanza della distinzione tra "diritto" e "ricerca" alla felicità, Jellamo scrive: "La distinzione non è marginale, perché consente di mettere a fuoco quello che è l'effettivo oggetto di tutela giuridica: non la felicità in quanto tale, ma i comportamenti che il soggetto intende tenere e le azioni che sceglie di compiere ritenendoli più idonei alla realizzazione della sua propria idea di felicità. Ad essi afferisce il concetto di diritto soggettivo. Il diritto alla felicità ha dunque, dietro di sé, un complesso di diritti individuali e si afferma sul presupposto del loro riconoscimento; ha soprattutto dietro di sé il concetto di diritto individuale: qualcosa che "appartiene" all'individuo, quale parte della sua collocazione nel mondo, veicolo della sua affermazione, ed espressione della sua indipendenza". A. Jellamo, *Il diritto alla felicità*, in *Parole chiave*, 13, 1997, p. 34.

11 Per un completo approfondimento, cfr. B. Sordi, *L'amministrazione illuminata. Riforma delle comunità e progetti di costituzione nella Toscana leopoldina*, Milano, Giuffrè, 1991. Trampus individua l'esatta matrice di questo abbinamento nel pensiero di Voltaire (che, nel *Primo discorso sull'uomo* del 1938, scriveva: "Aver stessi diritti alla felicità, questa è per noi uguaglianza perfetta") e di altri personaggi della cultura inglese e americana, come James Boswell e James Otis, che fanno

poco appetibile per le sue difficili peculiarità territoriali, era quasi sconosciuta; eppure assoggettata – sin dal Quattrocento – al dominio genovese. Ad un dato momento, però, sbarcò su quest'isola un giovane condottiero napoletano, Pasquale Paoli¹²; il quale, dopo aver riorganizzato la resistenza, si fece promotore di un progetto politico-costituzionale innovativo ed interessante:

*“La Dieta Generale del popolo della Corsica lecitimamente Patrone di se medesimo, secondo la forma dal Generale convocata nella Città di Corte sotto i giorni 16-17-18 novembre 1755. Volendo, riacquistata la sua libertà, dar forma durevole e costante al suo governo, riducendoli a costituzione tale che da essa ne derivi la felicità della Nazione, ha decretato e decreta [...]”*¹³.

La Corsica da luogo desolato si trasformò, così, in un laboratorio di idee. Quelle del Paoli, appunto, che si diffusero con un ritmo a dir poco sorprendente in tutta Europa¹⁴. Fino a raggiungere le Americhe¹⁵.

Ma quella della rivoluzione corsa non era, a vederci meglio, l'unica matrice

dipanare le loro argomentazioni attraverso il linguaggio proprio delle logge massoniche. Cfr. A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., pp. 185-187.

12 Per un approfondimento sulla figura di Pasquale Paoli cfr., almeno, F. Beretti, *Pascal Paoli et l'image de la Corse au dix-huitième siècle. Le témoignage des voyageurs britanniques*, Oxford, The Voltaire foundation, 1998; A.M. Graziani, *Pascal Paoli père de le patrie corse*, Parigi, Tallandier, 2002.

13 D. Carrington, *Le texte original de la constitution de Pasquale Paoli*, in *Bulletin de la Société des Sciences historiques et naturelles de la Corse*, 96, 1976, pp. 7-39.

14 “Nel 1762 Rousseau inserisce nella nuova edizione del Contratto sociale un passo in cui elogia gli insorti e indica l'isola come uno dei pochi luoghi d'Europa in cui possono essere create delle leggi a difesa della libertà. L'effetto delle parole di Rousseau è sensazionale, e ovunque ci si interroga su chi potrebbe essere l'artefice di questa nuova legislazione. I corsi stessi interpellano Didero ed Helvétius e si rivolgono a Rousseau attraverso un giovane ufficiale di nome Matteo Buttafuoco, che gli invia un lungo documento per esporgli i vantaggi di una costituzione ‘fissa e permanente’, fondata sul principio della separazione dei poteri che garantisce la sicurezza dei cittadini, ‘la prosperità del governo e la felicità dei popoli’”. A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., p. 184. Per un completo approfondimento sul pensiero di Helvétius, cfr. L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Milano, Edizioni di comunità, 1979.

15 “In questo senso gli Stati Uniti d'America diventano figli dell'Europa dei Lumi: già nel 1766 Paoli e i combattenti corsi sono celebrati a Boston e poco dopo anche nel Massachusetts, nel Connecticut, nel Vermont e nello stato di New York. All'inizio del 1769 Paoli viene elogiato nel “Pennsylvania Journal” e nel marzo successivo i “Figli della Libertà”, un'associazione di Philadelphia ostile al governo inglese, tra le cui fila vi sono molti massoni, festeggia Paoli e battezza il locale in cui si riuniscono “Taverna del generale Paoli”. Ancora oggi sei località negli Stati Uniti d'America portano il nome di Paoli, in Pennsylvania, nell'Indiana, nell'Oklahoma e in Colorado”. A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., p. 185.

della Dichiarazione americana. Thomas Jefferson¹⁶, colui che la scrisse, si ispirò infatti – pur differenziandola negli elementi chiave – alla Dichiarazione dei diritti della Virginia; scritta, soltanto un mese prima, dall'amico George Mason: *"Tutti gli uomini sono per natura ugualmente liberi e indipendenti e hanno certi diritti innati [...] cioè il godimento della vita e della libertà, mediante l'acquisto e il possesso della proprietà, e il perseguimento e l'ottenimento della felicità e della sicurezza"*¹⁷.

Due le differenze lampanti: nella Dichiarazione di indipendenza firmata a Filadelfia mancava ogni riferimento alla proprietà; così come non si associava più la felicità alla *sicurezza*.

Ciò avvenne perché la proprietà non doveva più essere intesa in senso esteso – come Locke, con la sua dottrina, aveva insegnato¹⁸ – potendo ora significare solo possesso di beni; in questo nuovo contesto la formula della "ricerca della felicità"¹⁹ sembrò essere la più adatta, essendo comunque capace di inglobare e, al tempo stesso, dare nuovo slancio ai principali significati della tradizione lockiana.

Per quanto concerne il secondo profilo, invece, la felicità venne configurata come un bene perseguibile dal singolo e non una concessione dell'autorità politica: si doveva, oramai, imparare a distinguere tra una dimensione individuale ed una pubblica. Quest'ultima, non a caso, sviluppata in un secondo momento del preambolo²⁰.

Il concetto di felicità tornò alla ribalta, qualche anno più tardi, in Europa. Anzi tutto in Toscana, dove nel 1778 nacque, su impulso del granduca Pietro Leo-

16 Per un approfondimento sulla sua figura, cfr. G. Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, New York, Random House, 1979; M. Sylvers, *Il pensiero politico e sociale di Thomas Jefferson*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 1993; L.M. Bassani, *Il pensiero politico di Thomas Jefferson. Libertà, proprietà, autogoverno*, Milano, Giuffrè, 2002.

17 Testo rinvenibile in F. Battaglia (a cura di), *Le carte dei diritti*, Firenze, Sansoni, 1942, p. 44 e ss.

18 Sul punto cfr. L. Formigari (a cura di), J. Locke, *Trattato sul governo*, II, Pordenone, Studio tesi, 1991, p. 87. "L'intero impianto teorico delle Dichiarazioni americane echeggia le acquisizioni del costituzionalismo inglese del secolo XVII, e in particolare del pensiero lockeano". Lo segnala, argomentando, A. Jellamo, *Il diritto alla felicità*, cit., pp. 38-40.

19 Dopo la prima formula del "cammino verso la felicità" questa seconda mise tutti d'accordo. Per cogliere le varie stesure proposte prima di arrivare al testo definitivo, cfr. <http://www.loc.gov/>.

20 Per un completo approfondimento sul punto, si veda A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., pp. 190-192.

poldo, un ambizioso progetto costituzionale²¹, in cui si leggeva:

*"In una ben composta società tutti e qualunque membro componente la medesima hanno un egual diritto alla felicità, benessere, sicurezza e proprietà, che consiste nel libero, tranquillo e sicuro godimento e dominio dei propri beni e per conseguenza anche al poter invigilare alla medesima ed all'influenza nella legislazione, che deve obbligare tutti"*²².

Nonostante i continui 'aggiustamenti'²³ non si riuscì, però, a far convivere il benessere dei sudditi con l'assolutismo del principe.

Successivamente l'idea di felicità – passando prima da Napoli e, in particolare, dall'opera di Gaetano Filangieri²⁴ – trovò spazio e gloria attraverso la rivoluzione francese²⁵.

Invero la Dichiarazione dei diritti del 1789 richiamava – ancora una volta nel preambolo – il fine della "felicità di tutti", nuovamente lasciata alla libera iniziativa dei singoli individui. Il Marchese di Lafayette, l'eroe d'America, era riuscito a garantire una certa continuità con la concezione individualistica dell'uomo e quella contrattualistica dello Stato, anche se cominciava a *serpeggiare* la vecchia idea di sovranità, che doveva intervenire con la sua organizzazione per

21 Per cogliere gli intrecci covati con la (fallita) rivoluzione corsa, cfr. *Ivi*, pp. 193-195.

22 Cfr. F. Diaz, *Francesco Maria Gianni, dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, p. 287.

23 Li descrive e commenta A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., p. 195.

24 Nel suo saggio intitolato *La morale pubblica* scrive: "Siccome lo scopo della morale è la felicità, quello della morale pubblica sarà la pubblica felicità. In ogni Nazione bisogna cercare i mezzi per ottenerla, così nell'interno, come nell'esterno di essa (...). L'interna felicità di una Nazione non può essere che l'effetto di una buona legislazione". G. Filangieri, *La morale pubblica*, in G. Ruggiero, *Gaetano Filangieri, un uomo, una famiglia, un amore nella Napoli del Settecento*, Napoli, Guida, 1999, p. 87. Il Filangieri riprenderà le sue riflessioni sul tema nel 1780. Cfr. A. Trampus (a cura di), G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, I, Venezia, Ed. della laguna, 2004.

25 "Si possono distinguere le diverse fasi dell'evento rivoluzionario francese, la prima che parla un linguaggio universale e che dal 1789 giunge sino all'abbattimento della monarchia; la seconda che dal 1792 porta al terrore giacobino senza confini e alla Costituzione del 1793; l'ultima che vede ripiegare l'estremismo e che porterà alla Costituzione del 1795 e poi all'impero napoleonico. Ma l'intreccio degli eventi è così intenso che ciascuna fase va vista in relazione alle altre". C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2005, p. 33. Sulla rivoluzione francese, cfr. M. Duverger, *Le costituzioni della Francia*, Napoli, Esi, 1984; A. Pisanò, *Il diritto dei popoli della rivoluzione francese, L'abbé Grégoire*, Milano, Giuffrè, 2002. Per le differenze di metodo con la rivoluzione inglese, cfr. F. Furet, *Critica della rivoluzione francese*, Bari, Laterza, 1980; P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989.

tutelare le garanzie individuali riconosciute²⁶. E, in effetti, più di qualcosa stava per mutarsi.

La Costituzione giacobina del 1793 (che sostituì quella del 3 settembre 1791) – di ispirazione roussoniana e dal carattere fortemente antindividualistico – introdusse, addirittura nel suo primo articolo, la diversa formula della “felicità comune”, adesso intesa come “scopo della società”²⁷. La felicità divenne, dunque, un bene pubblico, da perseguire *al di là e al di sopra* delle proprie personali aspirazioni e desideri. Lo Stato da *garante* si trasformò in *promotore*²⁸; da eventualità riservata alla sfera privata, la felicità mutò in un *dovere*. Fino a diventare – alcune vicende che vedono come “triste protagonista” Robespierre lo dimostrano chiaramente²⁹ – una vera e propria tirannia. Il popolo *doveva* essere educato e diretto da una nuova autorità politica, che poteva servirsi del *terrore* per stimolare i valori dell'appartenenza civile³⁰; la rottura con la tradizione illuministica era oramai consumata³¹.

26 F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 77.

27 “Forse anche per questo il cammino dell'Europa continentale sarà per quasi due secoli molto diverso da quello dei Paesi anglosassoni. In questi, l'assetto istituzionale dell'ordinamento non sarà mai messo in discussione, perché ogni conflitto troverà i confini entro cui esprimersi, e ogni novità la strada da percorrere. Nell'Europa continentale i rivolgimenti politici costituiscono spesso momenti traumatici e palinogenetici, dei *nuovi inizi* che rimettono in discussione quasi tutto”. C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, cit., pp. 45-46.

28 F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit., p. 79.

29 A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., p. 205. “Il terrore non è che pronta, severa, inflessibile giustizia; è, così, un'emanazione della virtù”. Così Robespierre, come ricorda C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 39.

30 Sull'argomento, cfr. G. Ferrero, *Potere. I geni invisibili della città*, Milano, Sugarco, 1981; L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Firenze, Vallecchi, 1975; S. Luzzatto, *Il terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Genova, Marietti, 1989.

31 Questo modello “paternalistico” della felicità fu aspramente criticato (anche) da Kant (Cfr. I. Kant, *Sul detto comune “Questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi”*, in F. Gonnelli, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 137-145) secondo cui, in questo modo, si rischia di annichilire la libertà: ogni individuo può cercare la sua felicità, a patto di non superare il confine che lo porterebbe ad intaccare quella degli altri. Libertà e felicità – secondo il filosofo di Königsberg – sono strette da un legame diretto. Tuttavia Kant “[d]istingue la felicità (*Glückseligkeit*), oggetto dell'imperativo assertorio, dal bene (*Gut*, anzi *das höchste Gut*, il massimo bene), oggetto dell'imperativo categorico e sottomette il primo al secondo, il solo, a suo giudizio, capace di dar luogo a leggi universali (ma solo formali)”. Lo precisa S. Cotta, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, Giuffrè, 1981, p. 111. Diversamente, per San Agostino (*Confessiones*, X, 23 e 24), la

Nel corso dell'Ottocento la riflessione sulla felicità riprese improvvisamente quota e nuovo vigore, attraverso l'indagine delle dinamiche sociali legate al processo di industrializzazione³². L'industria tessile era cresciuta in maniera esponenziale; e ciò aveva imposto diverse condizioni di vita rispetto al passato. Il più delle volte difficili e amare. Si studiarono e si sperimentarono nuovi modelli di città³³, diverse forme di cooperazione, e il tema tornò ad essere centrale³⁴.

I totalitarismi del Novecento soffocarono, per alcuni lunghi anni, *tutti* i diritti umani³⁵. Tanto da far parlare di "morte del diritto positivo"³⁶. E sulla felicità, inevitabilmente, si spensero i riflettori. Almeno fino al 1946 quando, all'indomani del secondo conflitto mondiale, il Giappone mise a punto la sua Costituzione, dove si dichiarava (articolo 13):

*"Tutte le persone che costituiscono il popolo saranno rispettate come individui. Il loro diritto alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità, entro i limiti del benessere pubblico, costituiranno l'obiettivo supremo dei legislatori e degli altri organi responsabili del governo"*³⁷.

felicità dipende dalla verità: "*Beata (...) vita est gaudium de veritate*".

32 A. Maffey, M.A. Romani, *La fisiocrazia*, in L. Firpo, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, IV/2, Torino, Utet, 1980; D. Winch, *Leconomia come scienza (1750-1870)*, in C.M. Cipolla, *Storia economica d'Europa*, III, *La rivoluzione industriale*, Torino, Utet, 1980.

33 A. De Botton, *Architettura e felicità*, Milano, Guanda, 2006.

34 Ad un dato momento entrò nella discussione anche Karl Marx. Ed il suo fu un intervento di rottura: si iniziò ad elaborare una nuova teoria della felicità, basata sul superamento di quelle che venivano considerate delle mere illusioni. Come il bisogno di religiosità, che appunto genera solo felicità illusoria e allontana dalla realtà e dai suoi protagonisti: "Il proletariato, i popoli, le masse". Cfr. A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., p. 218. Ma questa si rivelò, ben presto, una nuova ed ancora più insidiosa forma di utopia: "La distruzione dell'esistente è la condizione per il dispiegamento dell'utopia. Chi si oppone al nuovo ordine è considerato nemico, e va eliminato con ogni mezzo e strumento. L'utopia più grande si candida al potere, e lo conquista il 25 ottobre 1917 (in Russia, 7 novembre) con l'assalto, militarmente assai modesto, del Palazzo d'inverno di San Pietroburgo". *Ivi*, p. 111.

35 "I Si apre la strada all'inferno dei diritti umani. Pressoché tutte le acquisizioni di libertà, di legalità, di sicurezza personale, vengono smantellate e cancellate, e anche quei diritti che vengono mantenuti, o promossi, come i diritti sociali nel totalitarismo comunista, perdono gran parte del proprio valore per il contesto dispotico che li circonda". C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 112.

36 Così Carnelutti, come segnalano A.A. Dalia, M. Ferraioli, *Manuale di diritto processuale penale*, Padova, Cedam, 2003⁵, p. 9.

37 "Scritta nel 1946, all'indomani della sconfitta nel secondo conflitto mondiale, nasce nel clima

La felicità tornò così ad essere un bene privato, senza un contenuto prestabilito, fortemente legato al processo di autodeterminazione dell'individuo³⁸.

Infine, i nostri giorni, dove la relativamente recente *tutela internazionale* dei diritti inviolabili dell'uomo³⁹, pur non prevedendone espressamente il concetto, ha finito – forse proprio per questo motivo – per dilatarne gli orizzonti⁴⁰.

Non a caso la questione sembra essere tornata di 'gran moda', specialmente a seguito dell'insediamento del Presidente degli Stati Uniti d'America, Barack Obama, che – sin dal suo primo mandato – ha voluto riproporre il tema della felicità, intesa come pilastro su cui costruire le future politiche amministrative e costituzionali:

*"[È] arrivato il momento di riaffermare il nostro spirito; di scegliere il meglio della nostra storia di portare avanti questo dono prezioso, questa nobile idea, passata da generazione a generazione, della promessa fatta da Dio: che tutti sono uguali, tutti sono liberi e tutti hanno l'opportunità di perseguire la piena felicità [...]"*⁴¹.

di drastiche riforme e di democratizzazione introdotte durante il periodo dell'occupazione alleata sotto il comando supremo del generale MacArthur. Redatta dallo staff del generale, manifesta la sua evidente parentela con la costituzione americana, dalla quale riprende il tema della sacralità della sovranità popolare, enunciata nel preambolo, e la proclamazione dei diritti "eterni e inviolabili", che consistono nella vita, nella libertà e nella ricerca della felicità". A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., p. 220. Sull'argomento T. Aruga, *The Declaration of independence in Japan: translation and transplantation 1854- 1997*, in *The Journal of American History*, 85, 1999, pp. 1409-1431.

38 Per cogliere, sul punto, "le svolte del Novecento", cfr. A. Jellamo, *Il diritto alla felicità*, cit., pp. 51-56.

39 L'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) – il cui Statuto venne approvato il 26 giugno del 1945 – ha svolto un ruolo attivo ed importante, soprattutto attraverso la promulgazione – da parte dell'Assemblea generale, il 10 dicembre 1948 – della Dichiarazione internazionale – poi divenuta universale – dei diritti dell'uomo che riconobbe una serie di diritti fondamentali (libertà, dignità, uguaglianza senza distinzioni di razza, sesso, religione, lingua...) e che, pur essendo priva di un vero e proprio valore vincolante (essendo una semplice raccomandazione), riuscì a rappresentare un fondamentale punto di riferimento per tutti gli accordi successivi. Da questo momento in poi i diritti umani si "moltiplicarono" in maniera esponenziale, fino a diventare "insaziabili". Per una completa panoramica sul punto, cfr. C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, cit., pp. 170-183. Diverso, tuttavia, il significato attribuito all'espressione 'diritti insaziabili' da A. Pintore, *I diritti della democrazia*, Bari, Laterza, 2003, pp. 98 e ss.

40 In Italia, ad esempio, alcune scuole di pensiero stanno cercando di riconoscere all'articolo 2059 del Codice civile la capacità di ricomprendere tale concetto. Cfr. E. Isaja, *Il diritto alla felicità*, in Aa.Vv., *Trattato dei nuovi danni. Malpractice medica. Prerogative della persona. Voci emergenti della responsabilità*, diretto da Paolo Cendon, vol. II, Padova, Cedam, 2011, pp. 249-250.

41 Così Barack Obama, discorso di insediamento alla Casa Bianca, febbraio 2009, consultabile in

3. Conclusioni

La felicità, per quanto ripercorso attraverso la sua stessa storia, può essere allora tipizzata in maniera credibile? A me pare che le difficoltà, sul punto, sorgano in folla. Per una ragione, in particolare: la felicità sembra essere un bisogno individuale; il diritto, invece, deve avere necessariamente a che fare con la coesistenza⁴²:

“Ciò che è realmente universale nel desiderio e nella ricerca della felicità (nel senso comune della parola) è il desiderio da parte di ciascuno della propria felicità personale. Ma poiché le felicità personali non coincidono fra loro, se non accidentalmente e comunque mai del tutto, non sono necessariamente reciprocabili (la felicità che uno desidera per sé non è, per ciò stesso, desiderabile in proprio da un altro); anzi sono, per lo più, incompatibili. Quindi il raggiungimento della felicità potrà anche risultare – a parte ogni altra considerazione – necessario all'esistenza individuale e quindi giustificare soggettivamente la scelta d'un determinato

in <http://www.lastampa.it/>. Invero la politica – nazionale ed internazionale – sembra fortemente persuasa dalla felicità. Nel discorso di Walter Veltroni all'Assemblea Costituente del Partito Democratico si legge: “[M]a esiste nel nostro Paese un problema di libertà con riferimento a quello che la Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti chiama “diritto alla ricerca della felicità”: il diritto di ciascuno a perseguire liberamente il proprio disegno di vita, compatibilmente con l'eguale diritto altrui”. Cfr. <http://www.partitodemocratico.it/>. Nel 1998, nel suo discorso di insediamento come Presidente del Consiglio dei Ministri, Massimo D'Alema pronunciava le seguenti parole: “Scriveva Giacomo Leopardi “Mi viene un poco da ridere di questo furore di calcoli e di arzigogoli politici e legislativi; e umilmente domando se la felicità de' popoli si può dare senza la felicità degl'individui”. Aveva ragione Leopardi. Né d'altra parte la felicità degli individui potrà mai entrare in un programma di governo. Ma la politica – questo sì – può aiutare le persone ad essere più libere, ad avere coscienza di sé e dei propri diritti. Può incoraggiare le donne e gli uomini di talento e proteggere chi, per qualche ragione o accidente della vita, è convinto di non farcela. La politica, soprattutto, può gettare il cuore oltre l'ostacolo e cominciare, prima di altri, a immaginare il mondo come sarà”. Cfr. <http://www.larepubblica.it/>. Ed ancora: alle politiche del 2006, nell'ultimo dibattito televisivo con l'altro candidato (Silvio Berlusconi), Romano Prodi – futuro vincitore – chiuse il suo discorso promettendo la felicità della Nazione. Cfr. <http://www.fattisentire.org/>. Va ricordata, altresì, la *proposta di modifica dell'articolo 2 della Costituzione n. 2.201, dell'anno 2003*, con cui l'Onorevole Giuseppe Pisicchio (Autore dello studio sul tema dal titolo *La mela dolce. Il diritto costituzionale alla felicità*. Bari, Levante, 2002) propose di inserire la formula del “diritto alla ricerca del benessere”. Lo segnala E. Isaja, *Il diritto alla felicità*, cit., p. 242.

⁴² Se così non fosse “ne deriverebbe lo svilimento del concetto stesso di diritto umano, che si confonderebbe con qualunque *pretesa individuale legittima*. Anzi, continuando nella enunciazione di infiniti, e *insaziabili* diritti umani (...) si finisce per identificare il concetto di *diritto umano* con quello di *bisogno umano*”. Così C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, cit., pp. 181-182.

*comportamento. Ma il raggiungimento della felicità personale non risulta condizione necessaria dell'esserci della coesistenza umana, rispetto alla quale è scorretto ricavare, dall'universale desiderio di felicità, mediante una serie di inferenze, l'universale valore dei mezzi adeguati a raggiungerla e quindi la giustificazione della norma che li prescrive. [...] Ne consegue che il desiderio della felicità resta, dal punto di vista etico, un puro fatto che non può venir immediatamente accettato, ma va giudicato. Perciò lungi dall'esser il fondamento d'una giustificazione delle norme, esso stesso va giustificato nelle sue manifestazioni concrete*⁴³.

Se così non fosse si finirebbe per lasciare campo ad una "libertà senza criteri": *"Se ogni uomo ha diritto alla felicità ma ha simultaneamente il diritto di riporre la felicità in quello che crede lo renda felice, ogni criterio di razionalità classica o sostanziale) è abbandonato per far posto a una libertà senza criteri. Ove questa libertà trionfasse, sarebbe negata, però, la stessa possibilità del diritto, salvo... appunto quello positivo dipendente da un consenso che non richiede ragioni o argomentazioni, escluse quelle 'utilitaristiche' con le quali si cerca di giustificare razionalisticamente e la società politica e l'ordinamento giuridico"*⁴⁴.

La felicità, pertanto, non può essere *anche* un diritto⁴⁵. Di più. Non è – per chi scrive, almeno – *autentica* quando tenta – attraverso non meglio precisate garanzie – di escludere in qualche modo – o comunque arginare – la sua nobile *matrice universale*, che invece di dolore si nutre: soffre la donna, nel generare un figlio; lo scrittore quando, cercando le parole, trova i suoi pensieri; il contadino che, seminando, spera nel raccolto. Ma è la stessa croce, simbolo di sofferenza, a ricordarci di una *felicità possibile*. Un bambino, un libro, del grano... hanno il *profumo* – se sofferti – del futuro!⁴⁶

43 S. Cotta, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, cit., pp. 112-113.

44 D. Castellano, *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica della "modernità"*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 99-100.

45 Analogamente le Sezioni Unite della Suprema Corte di Cassazione che, con sentenza n. 26972 dell'11 novembre 2008, hanno definito "immaginario" il diritto alla felicità (così come quello alla cosiddetta qualità della vita). Cfr. <http://www.dejure.it/>. *Contra* E. Isaja, *Il diritto alla felicità*, cit., pp. 241-252. Secondo Cendon, "la felicità, spesso canzonata, non corrisponderà ad un vero "diritto" anche se è talora il legislatore a parlarne rappresenta però il filo conduttore di tante posizioni, in grado di illuminarle (fertilità, fecondità, florealità)". P. Cendon, *Le attività realizzatrici della persona*, in *Responsabilità civile e previdenza*, 12, 2011, p. 2412 e ss.

46 "Il volto dell'artista è contratto nello sforzo come il volto della madre nel generare; e quel soffrire è il prezzo della gioia che viene dopo: guai se quel prezzo non viene pagato. Poi, è tempo di giubilo, 'perché è nato un uomo'. Così F. Carnelutti, *Il canto del grillo*, cit., p. 35.

"Non c'è grandezza senza miseria né miseria senza grandezza. La miseria della grandezza suscita il riso come la grandezza della miseria stimola il pianto. E qui, d'altra parte, è il passaggio tra il riso e il pianto, che nei più grandi umoristi avvinisce e meraviglia. Eduardo de Filippo, per esempio, o Ferruccio Benini, buon'anima. E Petrolini, perché no? Quel brillare di una lagrima nell'occhio di chi ride è, dopo tutto, il simbolo della vita"⁴⁷.

Potrà mai un articolo di un qualsivoglia codice agevolare – o addirittura sostituire – questo mistero della vita? Riuscirà a contenere una (finita) formula giuridica l'immensità del pensiero? È questa la riconciliazione tra la singolarità delle coscienze e l'universale⁴⁸? Io non credo e, francamente, nemmeno spero. *Confonde l'oro con il sole*, perciò, chi cerca la felicità nelle 'garanzie' del diritto. Che invece – essendo, *come l'uomo* del resto, temporale e imperfetto – non riesce nemmeno a garantire se stesso⁴⁹. Quella vera si scopre *solo vivendo*, giorno per giorno, "senza riposo"⁵⁰. Poiché il cammino è... *la vera meta!*⁵¹ Ciò a dire che "lo sforzo equivale al risultato, quando è portato avanti senza fine"⁵². Per questo ciò che ci rende felici da piccoli, ci fa sorridere da adulti. Basterebbe

47 F. Carnelutti, *Tempo perso*, cit., p. 520.

48 Sul punto, attraverso il pensiero di Hegel, A. Incampo, *Filosofia del dovere giuridico*, Bari, Cacucci, 2012, p. 185-191.

49 "La realtà, s'è detto, è un incessante divenire; peraltro il divenire si può intendere in due sensi, secondo che si riferisca alle *cose* o ai *rapporti*. Confrontiamo, per esempio, il divenire d'uno sciame d'api con quello d'una società di uomini: mutano, nel complesso, perché nascono crescono muoiono le singole api e i singoli uomini; ma la struttura dello sciame a differenza della struttura della società resta sempre quella, che vuol dire per le api, non per gli uomini immutabilità dei rapporti; difatti il regime dello sciame, per quanto sia mirabile, da che esistono le api non ha progredito mentre il regime della società dalle forme primordiali è giunto sino alla complicazione dello Stato moderno". F. Carnelutti, *Introduzione allo studio del diritto*, Roma, Foro italiano, 1943, p. 64.

50 Così insegna San Gregorio ("Trovare il Signore consiste nel cercarlo senza riposo. Infatti cercare e trovare non sono due cose diverse; ma il premio della ricerca è la ricerca stessa"), come ricorda F. Carnelutti, *Tempo perso*, cit., p. 664.

51 Condivisibile, quindi, quanto scrive – nelle conclusioni di un suo saggio – Helzel: "La ricerca della felicità, in quanto ricerca di un sentimento legato alla individualità ed alle altre soggettività psicologiche se pur inscritto in una prospettiva etica, resta, comunque, incapace di costituire il fondamento e la giustificazione delle norme positive. Da qui, forse, la necessità di catapultare il lemma ricerca della felicità in quello più appropriato di "felicità della ricerca". Felice è colui che possiede la facoltà di ricercare liberamente se stesso". P.B. Helzel, *La ricerca della felicità come felicità della ricerca*, in *Mediterranean Journal of Human Rights*, 2, 2012, pp. 161-194.

52 F. Carnelutti, *Tempo perso*, cit., p. 665.

questo, forse, per capire lo stretto legame tra saggezza e (autentica) felicità. E, di riflesso, il suo essere l'altra faccia della stessa medaglia di cui fa parte anche il soffrire. Poiché saggio e felice diventa solo chi, proprio attraverso l'esperienza del dolore, ha capito *qualcosa di più profondo del mondo*⁵³.

Sarà questo il motivo per cui, nella – sempre scintillante – cultura popolare, si è soliti parlare di *'perle di saggezza'*?

53 "Giobbe e Quèlet dimostrano come scorgendo la propria debolezza l'anima scopre la propria grandezza", così A. Incampo, *Filosofia del dovere giuridico*, cit., p. 191.

Il diritto alla felicità da principio giuridico a pratica di cittadinanza

di Antonio Trampus¹

Sommario:

1. Introduzione
2. I dilemmi della felicità come diritto dell'uomo
3. Dalle buone leggi alla felicità come ben-essere della città
4. La felicità come pratica di cittadinanza
5. Conclusioni.

1. Introduzione

Questo contributo intende riprendere il filo di un'indagine più ampia sulla genesi del diritto alla felicità nell'età moderna condotta nell'ultimo quindicennio², per spostare gradualmente l'attenzione dal terreno della storia delle idee, della formulazione dei principi e della loro espressione in formule costituzionali, verso quello delle pratiche istituzionali, amministrative e sociali. Lo spazio giuridico si rivela infatti particolarmente adatto per approfondire l'evoluzione del diritto alla felicità e della sua ricerca, tanto in forma di principi assunti in nome generali e astratte, quanto in termini di pratiche, nelle sue forme di attuazione e dei comportamenti delle comunità, tipici di un diritto 'vivente' che diventa a sua volta produttore di norme e regole.

2. I dilemmi della felicità come diritto dell'uomo

Non c'è dubbio che la cultura occidentale della seconda metà del Settecento, e in particolare quella illuministica, sia stata incubatrice dell'idea secondo la quale la felicità è un diritto, tanto dell'individuo quanto di una collettività, espresso in termini programmatici in documenti come la dichiarazione di indipendenza delle colonie americane o in forma di vera e propria rivendicazione

1 Professore ordinario di Storia moderna presso il Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali Comparati dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

2 A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

nelle costituzioni della Francia rivoluzionaria. Il fascino di questa idea è stato da subito accompagnato, però, anche dai dilemmi intorno alla sua realizzazione, alle possibilità di declinarla sul piano istituzionale, politico e sociale, andando oltre la natura meramente programmatica della norma. Nel pensiero illuministico i percorsi del diritto alla felicità ci appaiono quindi precocemente complessi: da un lato si sottolinea la funzione del principio, sancito attraverso il primato della legge ed elevato al rango di norma costituzionale. Dall'altro si studiano le forme e le modalità della sua applicazione. La cultura dell'Illuminismo si muove perciò lungo due direttrici su cui intendo soffermarmi in queste pagine: quella del primato della legge e quella delle pratiche di cittadinanza. Il primato della legge, e quindi lo sforzo di assumere il diritto alla felicità fra le norme di rango costituzionale, ha lo scopo di proteggere il cittadino dall'arbitrio del cattivo governante, come chiariscono Gaetano Filangieri, Cesare Beccaria e altri protagonisti del Settecento italiano, che chiedono e offrono soluzioni affinché sia posto un freno al dispotismo dell'Antico Regime. La stessa funzione viene svolta dalla rivendicazione del primato dell'uomo, perché il diritto alla felicità, in quanto diritto dell'uomo, serve a proteggere la persona non solo dal dispotismo degli uomini ma anche dal dispotismo delle leggi, rispetto a un'applicazione indiscriminata, cioè generalizzata, della norma generale. La persona viene così sottratta sia all'arbitrio della decisione, sia alla generalità della prescrizione, che viene temperata dalla sua equa applicazione³. Nell'Antico Regime il primato della legge nasce infatti dall'assunto che i governanti siano per lo più ostili e cattivi, nel senso che tendono a usare del potere per i propri fini. Come spiega Filangieri nella *Scienza della legislazione*, "ci è un altro mezzo indipendente dalla forza e dalle armi per giungere alla grandezza: che le buone leggi sono l'unico sostegno alla felicità nazionale e la bontà delle leggi è inseparabile dalla uniformità"⁴.

A cavallo degli anni Settanta del Settecento, l'idea che la felicità sia un diritto della persona e, come tale, meriti tutela nelle leggi fondamentali è quindi strettamente collegata alla convinzione che il governo migliore sia quello delle leggi, rispetto a quello degli uomini. Non si tratta di stabilire quale sia la migliore forma di governo, secondo l'astrazione degli antichi, ma di legare il

3 Su questi temi N. Bobbio, *Il buongoverno*, in *Belfagor*, 37, 1, 1982, pp. 1-12; Id., *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 148-151.

4 G. Filangieri, *La Scienza della legislazione*, edizione critica a cura di A. Trampus, diretta da V. Ferrone, vol. I, Venezia-Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2004, p. 5.

tema dei nascenti diritti dell'uomo⁵ a quello delle buone leggi, in un momento in cui i contorni del rapporto tra buone leggi e buon governo non sono tuttavia ancora del tutto chiari, nemmeno ai protagonisti di questi dibattiti.

Questo impegno teso a comprendere come la questione della felicità sia declinabile nella prassi e nell'agire quotidiano appare, dal punto di vista storico prima ancora che giuridico, come una sorta di addomesticamento del diritto naturale. Per la cultura giusnaturalistica la felicità è aderire alle leggi naturali, mentre la costruzione di un'idea nuova di felicità significa allontanarsene, allo stesso modo in cui l'uomo, nel corso del suo processo di civilizzazione, ha imparato ad addomesticare la natura. La storia della felicità e della sua ricerca tra età moderna e contemporanea può essere quindi vista anche come una storia del suo addomesticamento. In questo senso la felicità tende ad essere – o almeno la cultura dell'Illuminismo cerca di tradurla così – un diritto di libertà, i cui contenuti possono e debbono variare nel tempo e nello spazio, in relazione ai diversi contesti storici, culturali e ambientali. Non è un orizzonte fisso: nella sua ricerca l'essere umano deve rimanere libero di orientarsi e di scegliere. Si può comprendere così perché nel momento in cui a partire dalla rivoluzione americana (ma in realtà in Europa già con la rivoluzione della Corsica, dal 1755) essa viene prospettata come un diritto costituzionale di libertà, emerge con maggiore forza l'esigenza di definire e delimitare anche i poteri di chi governa, delle istituzioni e dello Stato, che devono assecondare e garantire questo percorso, ma non imporlo. Come è stato opportunamente ricordato, quando la ricerca e il perseguimento della felicità diventano un diritto costituzionale di libertà, questo avviene solo entro un sistema di garanzie tali da non pregiudicare né la libertà di terzi, né la vita dello Stato⁶.

È proprio nelle torsioni dell'idea della felicità conosciute attraverso le vicende della cultura occidentale che si manifestano le insidie e i punti di rottura di fronte all'illusione di addomesticarla o di domarla definitivamente. Se ne trovano esempi tragici già in tempi apparentemente lontani, eppure a noi molto vicini. L'affermazione della felicità non come un diritto di libertà ma come un obbligo di prestazione, dei singoli o dei governi, produce precocemente gli orrori della ghigliottina, della quale rimangono vittime gli stessi protagonisti della Rivoluzione e gli artefici della Costituzione dell'anno I, tra cui Robespierre,

5 V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. 156-166.

6 A. Pace, *La felicità tra Jefferson e Robespierre*, in *Lo Stato*, 11, 2018, p. 103.

ai quali si deve l'affermazione secondo la quale lo scopo della società è proprio la felicità comune (art. 1). È per questo che ancora oggi negli Stati Uniti d'America, dove il diritto alla ricerca della felicità rimane fissato dalla Dichiarazione d'indipendenza, la Suprema Corte continua a richiamare l'attenzione sul carattere evolutivo e non fisso nel tempo di questo principio, che deve rimanere un diritto di libertà. Ed è per questo che nel resto del mondo occidentale la felicità come diritto costituzionale è stata scomposta nei diversi e più specifici diritti e libertà che vediamo elencati e garantiti nelle nostre carte fondamentali, accanto ad un'attenzione sempre crescente verso una buona qualità della vita che un'efficace amministrazione pubblica deve proteggere⁷.

È interessante che proprio all'inizio del XVIII secolo, in coincidenza con il dibattito sulle buone leggi, sembra esplodere un po' dovunque in Europa anche una vera e propria passione per il termine 'buon governo', proprio nel momento in cui la tendenza dappertutto diventa quella di trasformare i saperi in 'codificazioni' e in vere e proprie 'scienze', attribuendo alle parole e ai concetti significati sempre più definiti in relazione ai diversi contesti⁸. Sul piano della ricognizione dei diritti naturali, tanto il tema della felicità quanto il concetto di 'buon governo' diventano centrali nella riflessione di Emer de Vattel, che con il suo *Droit des gens* (1758) sposta l'attenzione dal terreno della politica a quello del modo con cui si esercita la sovranità, facendone gradualmente una categoria costituzionale⁹. Da qui il tema riemerge nel dibattito americano e nell'esperienza di libertà contraddistinta dalla costituzione del 1787, in particolare attraverso il federalismo di Thomas Jefferson. È quindi dalla metà del XVIII secolo che le espressioni 'felicità', 'buone leggi' e 'buon governo' si impongono come formule particolarmente efficaci per veicolare contenuti politici a mano a mano secolarizzati, come una sorta di contenitore adatto ad essere riempito

7 R. Ferrara, *Il diritto alla felicità e il diritto amministrativo*, in *Diritto e processo amministrativo*, 4 2010, pp. 1043-1089, online in <https://iris.unito.it/retrieve/handle/2318/86370/174389/ferrara%20diritto%20felicit%C3%A0.pdf>.

8 R. Patalano e S.A. Reinert, *Introduction*, in *Antonio Serra and the Economics of Good Government*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 3.

9 A. Trampus, *Emer de Vattel and the Politics of Good Government: Constitutionalism, Small States and International System*, Cham, Palgrave MacMillan, 2020, pp. 1-11; E. Fiocchi Malaspina, *Il contrappunto di Emer de Vattel: note introduttive*, in Id., *L'eterno ritorno del Droit des gens (Secc. XVIII-XIX): l'impatto sulla cultura giuridica in prospettiva globale*, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2017, pp. 1-19, https://muse.jhu.edu/pub/329/oa_monograph/chapter/2605061.

da contenuti anche molto diversi, ma funzionali al dibattito in corso di svolgimento intorno alla trasformazione e alla crisi dell'Antico Regime. La fortuna di queste espressioni corre parallelamente allo sviluppo della riflessione sulla sovranità, sulla democrazia, sul rapporto tra morale e diritto, sul problema di come rendere efficace la rappresentanza politica e di come stabilire le relazioni migliori tra governanti e governati, sino ad investire nell'età contemporanea la questione del deficit democratico¹⁰. Filangieri prova a chiarirlo ancora una volta nel primo volume della *Scienza della legislazione* (1780) dedicato alle *Regole generali della scienza della legislazione* spiegando che "le buone leggi sono l'unico sostegno della felicità nazionale; che la bontà delle leggi è inseparabile dall'uniformità; e che questa uniformità non si può ritrovare in una legislazione fatta nell'intervallo di ventidue secoli, emanata da diversi legislatori, in diversi governi, a nazioni diverse"¹¹.

Nella cultura delle democrazie liberali il buongoverno diventa perciò quello del governante che esercita il potere in conformità delle leggi prestabilite. Da qui deriva il collegamento con il pensiero di Aristotele, secondo il quale più che dagli uomini migliori è meglio essere governati dalle leggi migliori, anche perché la legge non ha le passioni che inevitabilmente si riscontrano nella natura umana.

3. Dalle buone leggi alla felicità come ben-essere delle città

La cultura dell'Illuminismo ci consegna anche la declinazione legata all'idea che la felicità non si riduce solo al benessere fisico, come presso gli antichi, ma è un aspetto dell'esistenza della persona nella dimensione sociale e nelle relazioni con gli altri, primo passo verso una cittadinanza consapevole. La necessità di buone regole e buone leggi diventa una garanzia di questa condizione, tanto nella quotidianità della famiglia o della comunità urbana, quanto nella complessità dello Stato. Filangieri lo esprime ancora una volta nelle pagine introduttive della *Scienza della legislazione*, allorché scrive che "siccome il ben essere di qualunque corpo dipende dal ben essere delle parti che lo compongono, così il buon ordine dello Stato dipende dal buon ordine delle famiglie"¹². La riflessione sulla felicità, in altri termini, non è risolta in un semplice esercizio

10 P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Paris, Editions du Seuil, 2016; T.E. Frosini, *Is good government a myth?*, in *Alla ricerca del buon governo*, Padova, Cedam, 2012, pp. 5-10.

11 G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, vol. I, cit., p. 12.

12 G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, vol. I, cit., p. 43.

teorico. Basta leggere le pagine degli illuministi per rendersi conto che intendono costituire una risposta a situazioni e problemi concreti, dipendenti in primo luogo dal malgoverno delle città e delle campagne, innescati dagli arbitri e dai privilegi che conducono alla povertà e al disagio sociale¹³. Filangieri ha sotto gli occhi le condizioni della città di Napoli e più in generale quelle del Meridione nel XVIII secolo. Quest'attenzione per la dimensione della quotidianità e dello spazio urbano è un carattere tipico della cultura politica italiana, dipendente dalla tradizione degli Stati preunitari, espresso nella volontà di misurare il concreto effetto delle politiche costituzionali a livello cittadino, prima ancora che a livello statale. Filangieri e gli illuministi meridionali sentono particolarmente il contrasto tra le descrizioni idilliache dei viaggiatori e le realtà urbane che richiedono interventi decisi in sostegno della popolazione, contro il pauperismo, a favore di un rinnovamento civile ed economico che non escluda i deboli e non accentui le disuguaglianze¹⁴. Si può dire che la dimensione stessa della cittadinanza moderna viene costruita nel Settecento italiano attraverso il confronto costante tra la dimensione pubblica della felicità e l'attenzione per il ben-essere della popolazione nei contesti urbani e non solo¹⁵. Il tema della cittadinanza diventa così pratica della felicità, soprattutto nel momento in cui il concetto e i suoi confini continuano a mantenere uno stato 'liquido' e a essere misurati su un terreno fortemente magmatico.

Tra le linee di demarcazione che si collegano all'idea della cittadinanza moderna vi sono quelle legate alla definizione di due diritti fondamentali legati all'idea della felicità che ben sono stati illustrati da Pietro Costa: libertà e proprietà come criteri ispiratori dell'ordine normativo, perché il cittadino è tale in quanto gode di libertà e le può esprimere nell'esercizio della proprietà e questi sono i fondamenti tanto della sua soggettività quanto dell'ordine che la costituisce, sia esso naturale o sociale¹⁶. Libertà e proprietà vengono posti come

13 A. Trampus, *La povertà nella cultura costituzionale italiana*, in G. Delogu, F. Rugge (a cura di), *Povertà. L'arca delle virtù da Agostino al secolo XXI*, Como, Ibis, 2023, pp. 109-118.

14 Per uno sguardo sulle condizioni di vita materiale a Napoli cfr. G. Bruno, *Vivere a Napoli nel XVIII secolo. Gli atti del Tribunale della Fortificazione, Acqua e Mattonata*, in *Società e Storia*, 162, 2018, pp. 689-721.

15 A. Trampus, *I confini della cittadinanza nel linguaggio costituzionale tra Sette e Ottocento*, in M. Aglietti (a cura di), *Finis Civitatis. Le frontiere della cittadinanza*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, pp. 3-14.

16 P. Costa, *Civitas: storia della cittadinanza in Europa*, vol. 1, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999 (in particolare i capitoli III. *I diritti del soggetto e i poteri del sovrano*

limiti dinanzi all'autorità, così ancora Costa, ma allo stesso tempo anche come un nesso che spinge a modificare l'ordine normativo esistente, riformandolo e plasmandolo in funzione della protezione dell'individuo e della sua condizione di cittadino¹⁷.

Esiste tuttavia anche un'altra concezione della cittadinanza che si sviluppa a cavallo tra Sette e Ottocento ed è quella della cittadinanza illuministica fondata sui diritti dell'uomo, che è cosmopolita e universalistica¹⁸. Si tratta di una cittadinanza i cui confini si rapportano con una comunità ideale di individui liberi, moralmente uguali, capaci di autogoverno a prescindere dai vincoli etnici, storici e delle tradizioni. A fondamento di essa la cultura dell'Illuminismo elabora a partire dai diritti naturali il moderno linguaggio dei diritti dell'uomo, uguali per ciascun individuo senza distinzione di nascita, religione, nazionalità, colore della pelle, naturalmente inerenti all'essere umano in quanto tale e di conseguenza universali e imprescrittibili. Per potersi affermare, questo concetto della cittadinanza universale e illuministica si misura anche con l'idea della felicità, con il dibattito sulla sua natura, con il problema di capire se si tratti di un diritto naturale o di un diritto politico. Lungo questo processo si assiste ad una sorta di 'neutralizzazione' dei diritti naturali dell'uomo. Si tratta di una neutralizzazione della loro carica eversiva dell'ordine, naturale o sociale (intendendo per esso quello sociale dell'Antico Regime) e soprattutto dell'idea che la loro esistenza deriva dal primato indiscusso dei doveri e dall'appartenenza ad una comunità organicisticamente intesa come specchio di un ordine naturale¹⁹.

La felicità moderna diventa così una sorta di grimaldello per introdurre nuovi valori. Quale può essere lo spazio migliore entro il quale misurare questo fenomeno? In altra occasione, ho richiamato l'attenzione sulla storia delle città olandesi considerate come archetipi della moderna città felice²⁰.

Attraverso queste città, infatti, già la cultura sei e settecentesca riesce a instaurare un rapporto diretto fra l'aspirazione alla felicità e una scienza della

e IV. *Dall'uomo al cittadino*).

17 P. Costa, *Civitas*, vol. 1, cit., pp. 440-441.

18 V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2014, pp. 8, 494.

19 V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 243-277.

20 A. Trampus, *Variazioni sul tema del diritto alla felicità: Amsterdam e le città olandesi tra Gouden Eeuw e tardo Illuminismo*, in A.M. Rao (a cura di), *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 423-434.

legislazione capace di realizzarla²¹. Peraltro, come ha osservato Bernard Lepetit, proprio l'età dei Lumi è l'epoca nella quale – complici anche le definizioni contenute nell'*Encyclopédie* – la città viene presentata non più solo come uno spazio organizzato, preordinato, razionalmente distribuito, ma è riconosciuta anche nelle sue variabili multiformi, nella sua naturale tendenza a mutare e ad evolversi, oppure a decadere fino a presentare i segni tipici di un corpo malato economicamente e socialmente²². La città viene considerata dunque quasi come una creatura vivente, come un corpo capace di svilupparsi di pari passo con l'emancipazione dell'uomo moderno e con le metamorfosi della felicità.

4. La felicità come pratica di cittadinanza

Fra tutte le città d'Europa, sono le città 'di fondazione' ad attrarre maggiormente lo sguardo degli uomini dei Lumi; la loro storia è recente e di conseguenza il legame con l'antico, che significa anche usi, costumi, ordinamenti giuridici da superare, è più tenue²³. Le città di fondazione appaiono come il luogo nel quale l'uomo moderno riesce a instaurare un rapporto nuovo con il territorio, con la natura e con i propri simili, ispirandosi a criteri di armonia, di utilità e di ragione. Le città olandesi per molti aspetti precorrono questa filosofia, diventando un modello per la letteratura e per l'urbanistica²⁴.

Sin dal tardo Cinquecento Amsterdam comincia ad affacciarsi alla cultura europea come immagine di una città costruita a misura del cittadino-mercante grazie a una straordinaria convergenza di istituzioni, di uomini, di favorevoli circostanze politiche, accompagnate da una notevole fioritura artistica che la pone ben presto al centro dell'attenzione mondiale. L'immagine della città dinamica, ordinata, in continua espansione e quindi – nel senso sopra descritto – 'felice', non è destinata ad esaurirsi con la fine del 'secolo d'oro' della cultura

21 J. Lewis, *Happiness*, in J.P. Greene-J., R. Pole, *The Blackwell Encyclopaedia of the American Revolution*, Cambridge Mass, Blackwell Reference, 1994, p. 641; A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, cit., pp. 190-193.

22 B. Lepetit, *Città*, in V. Ferrone, D. Roche, *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 361-362.

23 M. Berengo, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana tra Medioevo ed età moderna*, Torino, Einaudi, 1999.

24 Per le progettazioni urbanistiche e l'apporto di ingegneri fiamminghi e olandesi cfr. E. Godoli, *Trieste*, Roma-Bari, Laterza 1984, pp. 57-108; F. Caputo, R. Masiero, *Trieste e l'Impero: la formazione di una città europea*, Venezia, Marsilio, 1988, pp. 129-196.

olandese, ma si perpetua ancora nel Settecento. La nuova topografia urbana simboleggia la doppia condizione in cui viene a trovarsi ogni suo abitante: quella dell'uguaglianza, determinata dall'essere cittadino all'interno di un contesto politico fortemente intriso di repubblicanesimo, nel quale le forme di partecipazione politica garantite dalle leggi municipali consentivano di misurare e verificare i risultati dell'agire individuale; e quella del merito, visibile architettonicamente dalla gerarchia degli edifici che esprimevano le capacità imprenditoriali e i talenti personali dei loro proprietari. La città si presenta dunque come una realtà costruita a misura dell'uomo 'felice', dove la felicità viene intesa come la capacità della persona di realizzarsi attraverso la propria opera, entro le garanzie offerte da un sistema di buone leggi e dalla possibilità di godere collettivamente dei benefici raggiunti. Ma era l'intera società olandese a presentare se stessa come una società felice, attraverso una cultura e una letteratura che sapevano anche prendersi gioco delle inevitabili difficoltà della vita quotidiana, delle differenze sociali che pur rimanevano, delle distanze tra città e campagna e persino delle tensioni fra il potere dei ceti urbani e quello aristocratico della corte all'Aja²⁵. Nell'intricato panorama italiano delle torsioni settecentesche della felicità – per riprendere un'efficace espressione di Italo Bircocchi²⁶ – la costante attenzione della cultura europea e di quella italiana per il caso olandese rimane così uno spunto importante di riflessione, facendo intravedere una dimensione della felicità legata non più solo al mito antico della tolleranza religiosa, ma anche ad una cultura moderna del buon governo e della ritrovata armonia tra l'uomo e il contesto in cui vive.

Probabilmente non è un caso che Amsterdam, paradigma della città felice dalle buone leggi, sia una città portuale; così come non è un caso che l'intera Olanda nel Settecento, paradigma della "nazione felice", sia considerata come una sorta di grande porto franco. Questo ci porta a pensare che uno dei primi luoghi nei quali si fanno esperienze politiche e amministrative di felicità nella tarda età moderna sia proprio la città e in particolare quella portuale. Essa offre un modello utile alla rilevazione, all'analisi, alla soluzione dei conflitti sociali, politici e culturali che si manifestano costantemente al mutare degli equilibri religiosi, economici e sociali, soprattutto quando tra i diversi attori di una città

25 R. Dekker, *Lachen in de Gouden Eeuw. Een geschiedenis van de Nederlandse humor*, Amsterdam, Uitgeverij Wereldbibliotheek, 1997, pp. 141-143.

26 I. Bircocchi, *Diritto alla felicità e leggi per essere felici: torsioni individualistiche della felicità nella dottrina giuridica*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, cit., pp. 31-49.

porto quando non riesce a sviluppare un sufficiente livello di interazione. La città e la cittadinanza offrono esperienze di modernità che scaturiscano soprattutto dall'instaurarsi di processi di negoziazione bidirezionali, coinvolgenti diversi agenti (non solo intellettuali e/o politici), nei quali ad avere un ruolo centrale sono l'informazione e la comunicazione che finiscono per dare origine a cambiamenti di natura istituzionale, sociale e politica.

L'analisi delle comunità urbane e del rapporto tra funzione sociale ed economica tra porto e spazio cittadino²⁷ fa emergere fenomeni nuovi, che ristrutturano le modalità della comunicazione e dello scambio di informazioni, riconfigurano il modo stesso di costruire le notizie e influenzano, di conseguenza, tanto i processi decisionali quanto le sensibilità culturali. La misura e le modalità, in termini qualitativi, attraverso le quali queste pratiche vengono condivise, determinano gli strumenti capaci di veicolare le forme di innovazione tanto nella produzione e nel trasferimento di conoscenze quanto nella convivenza sociale, nella formazione della cittadinanza, nella realizzazione di modelli politici applicabili. Gli studi sul governo delle città e sulle organizzazioni imprenditoriali ci mostrano oggi anche quanto il modello delle reti sia efficace per garantire maggiore flessibilità ai sistemi urbani e per renderne elastica ed efficace la gestione e come l'interpretazione del passato sia funzionale alla progettazione del presente e del futuro²⁸. Non diversamente, l'apporto della storia conferma che la piena comprensione delle dinamiche all'interno di questi spazi passa proprio attraverso la costruzione di forme di cittadinanza che formano un sistema di "nodi" e di "reti", di merci e di persone, per la cui comprensione appare fondamentale la ricostruzione di scambi e connessioni funzionali alla creazione e al trasferimento di conoscenze.

Questi temi possono essere studiati ricorrendo tanto a strumenti consolidati in economia quanto ad approcci innovativi di tipo culturale, storico e sociologico. L'idea e i diritti stessi di libertà, ad esempio, si legano fortemente in età moderna alle esperienze della mobilità, che può essere analizzata non semplicemente in senso fisico o metaforico, ma come strumento decisivo di libertà personale, di trasferimento di conoscenze e come modello di confronto tra diversi processi di innovazione nell'età moderna. Il binomio felicità-libertà

27 P. Rietbergen, *Porto e Città o Città-Porto? Qualche riflessione generata su problema del rapporto fra porto e contesto urbano*, in S. Cavaciocchi (a cura di), *I porti come impresa economica*, Firenze, Le Monnier, 1998, pp. 615-624.

28 G. Dioguardi, *Per una scienza nuova del governo della città*, Roma, Donzelli, 2017, p. 199.

di movimento riporta non soltanto alla circolazione di donne e di uomini, ma pure a quella dei saperi e delle tecniche, dei beni, delle pratiche intellettuali, delle mode. Diventa quindi strumento di analisi utile a comprendere una vasta gamma di situazioni determinate dalla molteplicità delle figure in movimento e delle motivazioni che ne favoriscono gli spostamenti. In particolare, ha una specifica ricaduta sul terreno della circolazione dei saperi poiché consente di individuare percorsi e traiettorie nell'evoluzione delle idee e del concetto stesso di felicità. La dimensione itinerante si offre come elemento di raccordo che può proficuamente operare all'incrocio di varie discipline, storiche, culturali, economiche, politiche, religiose, sociali ma anche delle scienze applicate, tutte fra loro collegate.

La necessità di far circolare liberamente non soltanto le persone, ma anche le merci, la moneta, le informazioni, nonché la possibilità – attraverso il viaggio – di trasferire le conoscenze da uno spazio geografico all'altro, vengono spesso considerate, ispirandosi ad una antica metafora, importanti come la circolazione del sangue per il corpo umano. La mobilità insomma è essenziale per la salute del corpo sociale. In tali contesti, non solo si sperimentano quindi nuove forme di cittadinanza, ma assume pure significati nuovi la parola stessa 'felicità'. Quasi simultaneamente, infatti, in varie parti della penisola italiana e dell'Europa, gli spazi delle città portuali e poi in particolare quelli dei porti franchi (dove si sperimentano forme ancora più accelerate di innovazione legislativa, amministrativa e sociale), vengono presentati come luoghi di felicità e strumento per il conseguimento della felicità dello Stato. Nell'alto Adriatico, attraverso la penna di Giacomo Casanova si celebra *La felicità di Trieste* (1774) in una cantata destinata alla rappresentazione pubblica²⁹. A Livorno dieci anni dopo Francesco Pierallini in un parere al Granduca descrive il porto quale 'sorgente di felicità' per la città e per lo Stato. L'editto di Messina, promulgato da Ferdinando VII dopo il terremoto del 1783, saluta il porto franco come "incoraggiamento alla libertà del commercio e dell'industria" e come "felice risorgimento" con l'obiettivo della "felicità de' popoli", del "pubblico bene" e della "pubblica utilità"³⁰.

29 G. Casanova, *La felicità di Trieste. Cantata* (1774), in C.L. Curiel, *Trieste settecentesca*, Palermo, Sandrom, 1922, pp. 238-248.

30 *Editto reale per lo ristabilimento, ed ampliazione de' privilegi e del salvocondotto della scala, e porto franco della città di Messina pubblicato per ordine di Sua Maestà*, Napoli e Palermo, nella Stamperia Reale, 1784, citato in G. Delogu, *L'emporio delle parole. Costruire l'informazione nei porti franchi d'età moderna*, Roma, Viella, 2024, p. 94.

5. Conclusioni

Tutti questi sono naturalmente solo alcuni dei percorsi settecenteschi della felicità, che ci mostrano tuttavia quanto sia vivace il dibattito e come il significato di questa parola venga sempre più spesso rapportato al concreto agire nel quotidiano, alla pratica amministrativa, agli effetti delle buone leggi. Paradossalmente, una volta acquisita questa consapevolezza non diventa più necessario nemmeno esplicitare il diritto alla felicità o alla sua ricerca nelle leggi fondamentali (e infatti scompare nelle costituzioni dell'Ottocento), ma rimane necessario conservarlo tra i principi generali dell'ordinamento. In fin dei conti, come spiega ancora nel 1831 Monaldo Leopardi nel *Catechismo filosofico per uso delle scuole inferiori proposto dai redattori della Voce della Ragione*, "la felicità dei popoli consiste nell'avere buone leggi e nella buona amministrazione della finanza e della giustizia"³¹.

³¹ *Catechismo filosofico per uso delle scuole inferiori proposto dai redattori della Voce della Ragione*, Pesaro, Dalla Tipografia Nobili, 1832 (cito dalla riedizione in Raccolta di dialoghi e altri scritti composti in occasione delle rivoluzioni d'Italia dell'anno 1831, Malta, Tipografia Anglo-Maltese, 1845, p. 335).

Justicia, derechos y la búsqueda de la felicidad: propuestas desde el activismo afroamericano¹

di Ana Colomer Segura²

Sommario:

1. Introducción
2. Contra la violencia
3. Contra la discriminación
4. Conclusión

1. Introducción

Una de las preguntas fundamentales en la filosofía política y jurídica es la relación entre estos fenómenos y la sociedad. Es sabido que hay una unión inseparable entre sociedad, derecho y política; las influencias mutuas son indudables. Siendo, como son, constructos humanos, la razón de ser del derecho y la política es desempeñar una o varias funciones en la sociedad, y, por tanto, constantemente afectan a la vida de las personas, y a su vez se ven influenciados por esta.

A la hora de pensar la interdependencia entre política, derecho y sociedad, es sumamente interesante interrogarse acerca de la relación entre estos y la felicidad de las personas. No en vano, uno de los primeros y más célebres textos jurídicos de reconocimiento derechos de la historia, la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776, contiene, entre los derechos fundamentales "naturales" e "inalienables", producto de "verdades evidentes", la búsqueda de la felicidad, al lado de la vida y la libertad.³

1 Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i MUVAN "Mujeres a la vanguardia del activismo entre siglos (XIX y XX): influencias en la filosofía femenina" (PID2020-113980GA-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033).

2 Profesora ayudante doctora, Departamento de Filosofía del Derecho y Política, Universitat de València. ORCID 0009-0001-0773-2680.

3 Concretamente, los firmantes del texto declararon: "Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". Cfr.



Justicia, derechos y la búsqueda de la felicidad: propuestas desde el activismo afroamericano

La pregunta acerca de la cual reflexionamos brevemente en este texto es qué rol pueden jugar el derecho y la política en la vida y, específicamente, en la felicidad de las personas. El enfoque que adoptamos aquí no es, por tanto, el de definir el concepto de felicidad ni proponer los pasos a alcanzarla, sino plantearnos cuál es el papel que el derecho y la política pueden llegar a desempeñar en su consecución, desde visiones que, consideramos, pueden resultar enriquecedoras.

Así, acometeremos esta empresa de la mano de dos importantes autores y activistas afroamericanos de los siglos XIX y XX: Frederick Douglass (1818-1895) e Ida B. Wells (1862-1931). Ambos nacieron en esclavitud y llegaron a ser importantes actores políticos de su tiempo.

Consideramos particularmente interesante aproximarnos a este tema desde voces que no suelen tener un gran protagonismo en los foros de reflexión jurídica y política, como las de los y las activistas, esto es, personas que toman un compromiso personal por una o varias causas, y que realizan acciones, según los casos, de desobediencia, de protesta o de iniciativas positivas, unidas a la reflexión crítica ante la realidad que quieren cambiar.

Partimos de la constatación paradójica de que, en realidad, los activistas son a menudo personas a las que no les preocupa en demasía la felicidad o que, en todo caso, se ocupan más de la felicidad de los otros que de la suya. Sin embargo, sí suelen dar mucha importancia al papel que los sistemas políticos y las leyes pueden jugar a la hora de hacer más o menos felices las vidas de las personas. Desde el activismo, se piensa y se adquiere un compromiso personal por tal de hacer de la política un fenómeno más amable y tendente a la justicia, menos opresor y discriminatorio. Así, a partir de la experiencia con los obstáculos que enfrentan las personas a la hora de ser felices, se pueden llegar a desarrollar importantes reflexiones sobre la relación entre política, derecho y felicidad.

Mirar críticamente la historia del pensamiento y sacar a la luz a estos activistas-pensadores y sus ideas se trata no únicamente de un asunto de justo reconocimiento, sino que, como se viene resaltando desde la filosofía

jurídica y política⁴ e insistiendo desde el activismo negro desde sus inicios⁵, supone un empobrecimiento para toda la sociedad no incluirlos en la reflexión política y jurídica, también la académica.

2. Contra la violencia

Frederick Douglass nació en una plantación de Cordova, Maryland, de madre negra, a la cual apenas conoció, y padre blanco, a quien nunca llegó a ver, aunque seguramente era su amo. En su autobiografía, escrita en 1845, Douglass describe su infancia en la esclavitud: "No vi a mi madre, reconociéndola como tal, en más de cuatro o cinco ocasiones en mi vida; y siempre durante poco tiempo y por la noche"⁶. Para la mayoría de niños y niñas esclavos, la falta de pertenencia a una familia generaba un profundo desarraigo y desamparo. Esto resultaba en una conciencia mínima o inexistente de su valor personal y en una sumisión constante a los abusos de sus amos.

Como es de imaginar, Douglass sufrió una durísima infancia y adolescencia, presenciando y sufriendo violencia física y psicológica constante. A la edad de veinte años, consiguió escapar de la esclavitud, impulsado por el deseo de obtener "la libertad o la muerte": "para nosotros [los esclavos] era, como mucho, una libertad dudosa y una muerte casi segura si fracasábamos. Por mi parte, prefería la muerte a la esclavitud sin esperanza"⁷.

4 Cfr., por ejemplo, J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018 o R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007.

5 Por ejemplo, Ida B. Wells fue una de las personas firmantes del documento *Platform Adopted by National Negro Committee*, de 1909, el cual marcó la fundación de la NAACP (*National Association for the Advancement of the Colored People*), la primera y considerada actualmente una de las más importantes asociaciones de derechos civiles de Estados Unidos. El texto de *Platform* habla de la situación de exclusión sistemática que la población negra sufre en numerosos ámbitos, y cómo esto es una pérdida para toda la sociedad estadounidense, siendo "un crimen que en última instancia arrastrará a un final infame a cualquier nación que permita que se practique". La NAACP se ha dedicado desde sus inicios a la defensa legal de las personas afroamericanas y fue clave para grandes avances contra la segregación y la discriminación, como la sentencia *Brown vs. Board of Education*, en la que el Tribunal Supremo de Estados Unidos dictaminó el fin de la segregación en las escuelas en 1954 (347 U.S. 483). National Negro Committee, *Platform Adopted by National Negro Committee*, 1909. Disponible en: www.loc.gov/exhibits/civil-rights-act/segregation-era.html#obj019. Fecha de consulta: 20 de julio de 2024.

6 F. Douglass, *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2010, pp. 46-47.

7 *Ibid.*, p. 141.

Justicia, derechos y la búsqueda de la felicidad: propuestas desde el activismo afroamericano

Se instaló en Nueva York, donde enfrentó grandes dificultades materiales y vivió con el temor constante de ser capturado y devuelto a la esclavitud. Con el tiempo, comenzó a asistir a reuniones abolicionistas y a hablar de su experiencia. Pronto, asociaciones de todo el país empezaron a invitarlo a dar charlas para concienciar a la población blanca sobre las injusticias de la esclavitud, debido a su extraordinaria capacidad comunicativa.

Douglass llegó a ocupar importantes cargos políticos y apoyó al presidente Lincoln y a los estados antiesclavistas durante la Guerra de Secesión americana (1861-1865). Tras el fin de la esclavitud en 1863, continuó luchando contra la opresión y la violencia que siguió afectando a la población afroamericana durante muchas décadas más. Una de las formas más extremas de esta violencia en la segunda mitad del siglo XIX eran los linchamientos, la denuncia de los cuales fue una parte central tanto de su activismo como del de Ida B. Wells. Ida B. Wells nació en Holly Springs, Misisipi, seis meses antes de la Proclamación de Emancipación de 1863. Creció en una familia numerosa como la mayor de siete hermanos, y tuvo la oportunidad de recibir una educación básica. A los dieciséis años, sus padres fallecieron a causa de la fiebre amarilla, lo que la llevó a hacerse cargo de su familia. Para sostener a sus hermanos, comenzó a trabajar como maestra y, más tarde, como periodista.⁸

En 1884, Wells experimentó un episodio de discriminación que decidió llevar ante los tribunales. A finales del siglo XIX, aunque aún no se habían implementado formalmente las leyes segregacionistas, cada vez más empresas privadas adoptaban políticas de separación racial, ya fuera de manera formal o informal. Wells fue expulsada de un tren por negarse a abandonar el vagón en el que viajaba, destinado exclusivamente a personas blancas. Ella demandó a la empresa y ganó el juicio en primera instancia, pero esta apeló ante el Tribunal Supremo de Tennessee, que finalmente falló a favor de la compañía.⁹ Esto causó en Wells una profunda decepción en el sistema legal y judicial de su país.¹⁰ Este hecho es reconocido como la primera acción de desobediencia pública contra las prácticas y leyes de segregación, y ha inspirado posteriormente las acciones de importantes activistas por los derechos civiles.¹¹

8 Esto lo relata en su autobiografía, escrita en 1928. I. Wells, *Crusade for Justice*, The University of Chicago Press, 2020, pp. 7-20.

9 Se trató del caso *The Chesapeake, Ohio and Southwestern Railroad Company v. Ida B. Wells*, 1885.

10 I. Wells, *Crusade for Justice*, *op. cit.*, pp. 14-18.

11 Junto a Rosa Parks (1913-2005) y Martin Luther King (1929-1968), es digna de mención Mary

Como apuntábamos, Wells se dedicó desde su juventud a llamar la atención sobre la injusticia de los linchamientos, en los cuales, en la franja de cincuenta años, más de dos mil hombres, mujeres y niños negros fueron asesinados a manos de turbas violentas, tras ser acusados, o sin ni siquiera mediar acusación, de algún delito o hecho reprobable. Se trataba de la peor expresión del juicio paralelo y sin garantías, algo que ella resaltó, tratando de romper grandes y arraigados prejuicios racistas y machistas de la época. Así, ante el discurso dominante de que los linchados eran violadores, hombres negros que atacaban a mujeres blancas, ella sacaba a la luz los datos duros que desmentían este hecho y también criticaba el silencio secular que había habido, y seguía habiendo, ante la violencia sexual sufrida por las mujeres negras.¹²

En 1895, Wells publicó un informe en el que documentó con detalle todos los linchamientos producidos entre 1892 y 1894.¹³ El documento fue prologado por Douglass, quien felicitaba a Wells "por tu texto fidedigno sobre la abominación de los linchamientos. [...] Has abordado los hechos con frialdad y minuciosa fidelidad, y has dejado que esos hechos desnudos y sin contradicciones hablen por sí solos"¹⁴.

Wells y Douglass coincidían a la hora de identificar los linchamientos como una herramienta más de opresión para mantener a la población negra aterrizada y sin posibilidades de prosperar.

En el libro, además de documentar detalladamente los destinos de las víctimas de linchamientos, Wells hacía un llamamiento a los poderes públicos con una única petición: que se garantizara la aplicación de la ley. "Pedimos un juicio justo [...] para los acusados de delitos y un castigo legal después de una condena honesta. No pedimos ninguna simpatía sensiblera hacia los criminales,

Church Terrell (1863-1954), con quien Wells coincidió en diversas iniciativas, como la fundación de la NAACP. Terrell promovió en los años cincuenta del siglo XX acciones de desobediencia civil y consiguió la derogación de todas las leyes segregacionistas de Washington DC en un caso que llegó al Tribunal Supremo de EEUU: *District of Columbia v. John R. Thompson Co., Inc.* (346 U.S. 100). Cfr. J. Quigley, *Just Another Southern Town: Mary Church Terrell and the Struggle for Racial Justice in the Nation's Capital*, Oxford University Press, 2016.

12 L. Balfour, "Ida B. Wells and 'Color Line Justice': Rethinking Reparations in Feminist Terms", en *Perspectives on Politics*, 13 (3), 2015, pp. 680-696.

13 I. Wells, (F. Douglass, pról.), *The Red Record. Tabulated Statistics and Alleged Causes of Lynching in the United States*, Londres, Read & Co., 2020.

14 F. Douglass en I. Wells, *The Red Record*, op. cit., p. 9.

pero sí demandamos que la ley castigue a todos por igual"¹⁵.

Wells, así, denunciaba una discriminación que se tornaba en violencia intolerable para la población afroamericana.

En los textos y las historias apuntadas aquí, podemos ver que Wells y Douglass entendían que la política y el derecho podían cumplir un rol muy importante a la hora de permitir o de impedir la búsqueda de la felicidad: estos debían servir para establecer un marco mínimo para que las personas pudieran desarrollarse con libertad y sin miedo; libertad para poder vivir, expresarse y prosperar sin sufrir violencia. Este sería el primer e imprescindible paso para la búsqueda de la felicidad, aunque no el único, como veremos a continuación.

3. Contra la discriminación

Ya hemos dado algunas pinceladas de lo que Wells y Douglass entienden por el rol de la política y el derecho en la felicidad de las personas, desde sus experiencias de violencia amparada o permitida por el orden jurídico.

Estos autores identifican otra importante cortapisa a la hora de poder buscar la felicidad: la discriminación. El texto donde mejor se ven plasmadas estas ideas es un escrito conjunto de ambos, publicado en 1893.¹⁶

Ese año se celebró en Chicago la llamada Exposición Mundial Colombina, en la que había delegaciones de diversos países, con el propósito de mostrar al mundo sus riquezas y diversidad. Sucedió que no se permitió que ningún negro formara parte de la delegación estadounidense, y en los documentos oficiales la población negra estuvo completamente ausente. Douglass se encontraba en la exposición como delegado, pero no por su país, sino por Haití, donde había sido embajador. Wells, que se había mudado a Chicago por las amenazas y ataques que sufrió en el sur por su activismo, conversaba a menudo con Douglass sobre esta exclusión. Ambos se sentían indignados por este borrado de la población negra, tanto en la representación personal como en los documentos oficiales, y decidieron publicar su escrito de protesta.

En él, Wells se preguntaba: "¿Por qué la gente de color, que constituye un

15 I. Wells, *The Red Record*, *op. cit.*, p. 90.

16 Se trata de I. Wells, I. B., F. Douglass, I. G. Penn y F. L. Barnett, *The Reason why the Colored American is Not in the World's Columbian Exposition*, Chicago, University of Illinois Press, 1999. En este escrito colaboraron el abogado Ferdinand L. Barnett (1852-1936), esposo de Wells, y el periodista Irvine Garland Penn (1867-1930). A Wells pertenece la autoría de cinco de los ocho capítulos, mientras que Douglass, Barnett y Penn se encargaron de uno cada uno.

elemento tan importante de la población estadounidense y que ha contribuido en gran medida a la grandeza estadounidense, no está más visiblemente presente y mejor representada en esta Exposición Mundial?"¹⁷

A lo largo de las páginas del documento, a la pregunta de por qué los habían excluido de esta exposición se unía el interrogante acerca de por qué los excluían de toda participación política, económica, social, etc. en igualdad de condiciones, y la respuesta, sucintamente, era que su propio país no los aceptaba como ciudadanos, a pesar de que habían "contribuido en gran medida a la prosperidad y la civilización estadounidenses. El trabajo de la mitad de este país siempre ha sido y sigue siendo realizado por ellos"¹⁸.

Wells defendía que sus antepasados habían sentado los cimientos de los Estados Unidos, por lo que estas exclusiones se volvían aún más injustas si se pensaba en los orígenes de la democracia estadounidense.¹⁹

A pesar de todo, ella también creía en los valores de la Declaración de Independencia americana, porque los veía como valores universales buenos. Su lamento consistía en que no habían dejado participar a la población afroamericana del pacto fundacional de su país, y que seguían sin dejarla participar ahora en los asuntos públicos. Con esto, además, defendía que la pérdida no era solo para la población afroamericana por quedar excluida, sino para toda la sociedad en general: "La exhibición del progreso logrado por una raza en 25 años de libertad frente a 250 años de esclavitud habría sido el mayor homenaje a la grandeza y el progresismo de las instituciones estadounidenses que se podría haber mostrado al mundo"²⁰.

La realidad arraigada de abusos y opresión racista convivía con los valores de libertad e igualdad de la Declaración de Independencia, y esta contradicción debía ser precisamente una llamada para poner fin a la discriminación. En esta

17 *Ibid.*, p. 4.

18 *Ibid.*, p. 3.

19 *Ibid.* Concretamente, apuntaba a que sus antepasados habían llegado al continente en el barco *White Lion*, que transportaba esclavos y llegó a América 1619, un año antes que el célebre *Mayflower*. Este punto es resaltado en la actualidad por el proyecto "1619", promovido por Hannah-Jones, con el propósito de "entender la historia estadounidense colocando la esclavitud y su legado duradero en el centro de nuestra narrativa nacional". Hannah-Jones reconoce entre sus fuentes de inspiración el trabajo de Wells. Cfr. N. Hannah-Jones (ed.), *The 1619 Project*, Nueva York, One World, 2024.

20 I. Wells, *The Reason Why...*, *op. cit.*, p. 3. Estos argumentos serían retomados después, como hemos visto, en el documento fundacional de la NAACP, *Platform*, de 1909.

línea, Douglass afirmaba que "la declaración de derechos humanos contenida en la gloriosa Declaración de Independencia [...] no es una jactancia vacía ni una mera floritura retórica, sino una verdad sobria [...] que debe llevarse a la práctica de buena fe"²¹.

En relación con los derechos de participación política, Wells y Douglass también fueron destacados defensores del derecho a voto. Primero vino la lucha, en el caso de Douglass, por el simple reconocimiento de la personalidad jurídica y la ciudadanía a las personas afroamericanas, algo que se logró, al menos de manera formal, con la Declaración de Emancipación (1863) y la aprobación de las enmiendas decimotercera (1865) y decimocuarta (1868) de la Constitución de los Estados Unidos, las cuales declaraban, respectivamente, la abolición de la esclavitud y el reconocimiento de la ciudadanía sin discriminación.²² Sin embargo, la segunda mitad del siglo XIX estuvo marcada por la limitación de este derecho (*disfranchisement*) para la población afroamericana. En principio, los varones negros tenían derecho a votar, pero se trató de un derecho impedido de muchas maneras, como superar exámenes de alfabetización o la presentación de declaraciones anuales de impuestos.²³ Wells y Douglass denunciaron infatigablemente el *disfranchisement*, algo que no quedó resuelto en su época y que fue una de las prioridades de la asociación NAACP y del movimiento de derechos civiles posterior, y aun del activismo afroamericano actual.²⁴

21 F. Douglass en I. Wells et al., *The Reason Why...*, *op. cit.*, p. 8.

22 El texto de la decimotercera enmienda es: "Ni en los Estados Unidos ni en ningún lugar sujeto a su jurisdicción habrá esclavitud ni trabajo forzado, excepto como castigo de un delito del que el responsable haya quedado debidamente convicto", y el de la decimocuarta, "Toda persona nacida o naturalizada en los Estados Unidos, y sujeta a su jurisdicción, es ciudadana de los Estados Unidos y del estado en que resida". Cfr. <https://www.archives.gov/espanol/constitucion>. Fecha de consulta: 20 de julio de 2024.

23 Cfr. R. W. Logan, *The Negro in American Life and Thought, the Nadir 1877-1901*, Nueva York, Dial Press, 1954.

24 La NAACP afirmaba que era "vergonzoso" para un país democrático permitir el "*disfranchisement* por razón de raza" (*Platform*, *op. cit.*, 1909). El problema se alargó hasta bien entrado el siglo XX. Como respuesta a las demandas del movimiento de derechos civiles liderado por Martin Luther King, en 1965 se aprobó la histórica *Voting Rights Act*, que prohibió de manera definitiva muchos los requisitos discriminatorios para votar. En todo caso, sigue siendo un tema problemático que autores como Alexander han analizado, apuntando al sistema penal y penitenciario de su país como maquinarias de *disfranchisement*. Cfr. M. Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, Nueva York, The New Press, 2012.

Wells y Douglass también fueron defensores del derecho al voto de las mujeres. Douglass tuvo un papel destacado en la importante convención por los derechos de las mujeres de Seneca Falls, en 1848, un evento que mencionó con orgullo en su última autobiografía, escrita en 1892. En este texto, Douglass argüía que tanto las mujeres como los afroamericanos sufrían una exclusión injusta de toda participación política en su país, y que debían trabajar juntos para ponerle fin.²⁵

Wells, por su parte, participó activamente en el movimiento sufragista. Sus experiencias revelan la exclusión, en la mayoría de los casos no explícita ni consciente, pero sí efectiva, que experimentaron las mujeres negras en este ámbito.²⁶ En 1913, Wells fundó su propia asociación sufragista, el *Alpha Suffrage Club*, con el objetivo de incluir a las mujeres negras en esta lucha y concienciar a las mujeres blancas sobre la importancia de la unidad entre todas. Ese mismo año, asistió a una importante manifestación en Washington DC, donde se negó a desfilarse al final de la comitiva, como había solicitado la organización.²⁷ El derecho al voto para las mujeres se alcanzó en 1919 con la aprobación de la decimonovena enmienda a la Constitución de EEUU, la cual prohíbe la limitación del derecho al voto por razones de sexo.²⁸

Wells es considerada una pionera del feminismo que Crenshaw denominó "interseccional". Este enfoque toma en cuenta el tipo especial de opresión que han enfrentado y enfrentan las mujeres negras por pertenecer simultáneamente a diferentes colectivos desfavorecidos o discriminados.²⁹ Enfocándonos en el sufragio, esto es especialmente evidente, ya que, tras la aprobación

25 F. Douglass, *Life and Times of Frederick Douglass*, Scituate MA, Digital Scanning, Inc., 2000, p. 574.

26 El sufragismo, liderado predominantemente por mujeres blancas de clase media-alta, empleaba a menudo un lenguaje y un enfoque que excluía a otras mujeres, especialmente a aquellas de minorías étnicas y de niveles socioeconómicos más bajos. Cfr. T. Caraway, "Inclusion and Democratization: Class, Gender, Race, and the Extension of Suffrage", *Comparative Politics* 36 (4), 2004, pp. 443-460.

27 S. Ware, *Why They Marched. Untold Stories of the Women Who Fought for the Right to Vote*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2019, pp. 101-103.

28 El texto es: "El derecho de sufragio de los ciudadanos de los Estados Unidos no será desconocido ni limitado por los Estados Unidos o por Estado alguno por razón de sexo". Cfr. <https://www.archives.gov/espanol/constitucion>. Fecha de consulta: 20 de julio de 2024.

29 K. Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine", *Feminist Theory and Antiracist Politics*, *The University of Chicago Legal Forum* 1 (8), 1989, p. 140.

de la decimoquinta enmienda, las mujeres negras tuvieron que esperar casi cincuenta años más para ejercer su derecho. Además, después de la aprobación de la decimonovena enmienda, continuaron enfrentando restricciones dirigidas a la población negra en general durante muchas décadas más.

De esta sucinta exposición de experiencias de estos dos autores, podemos observar cómo, curiosamente, a pesar de venir de un puesto de originaria marginalidad (por su etnia, su sexo, su estatus socioeconómico, etc.), tanto Douglass como Wells lograron llegar a ser actores políticos relevantes, desde la convicción de que sus aportaciones eran importantes para su país.

Además, del breve análisis de sus ideas, podemos resaltar que, a pesar de que el sistema político y legislativo de su propio país los excluía sistemáticamente, ninguno de ellos quiso dar la espalda a sus valores democráticos fundacionales.

Así, Douglass y Wells eran plenamente conscientes, y sufrieron en propias carnes, la dolorosa exclusión de los colectivos a los que pertenecían, pero defendían que este error se podía enmendar. Creían en la universalidad de los valores enunciados en los textos legales fundamentales de su país y defendían, por tanto, que los derechos de igualdad, libertad y búsqueda de la felicidad también eran para todos los afroamericanos y para todas las mujeres.

Por todo lo apuntado, observamos que, unido a una esfera de libertad, para la búsqueda de la felicidad se hace necesario tener la posibilidad de participar la vida pública sin sufrir discriminaciones injustas. Además, las instituciones públicas y la sociedad en su conjunto también se enriquecen permitiendo la entrada de sujetos anteriormente excluidos en el debate público.

4. Conclusión

Wells y Douglass fueron dos importantes activistas que reflexionaron extensamente sobre el papel que los sistemas políticos y jurídicos jugaban en la vida de las personas, y trabajaron por lograr órdenes más justos.

Aunque no se ocuparon de elaborar reflexiones teóricas sobre la felicidad, de sus escritos entendemos que la conectaban con la posibilidad de poder desarrollarse como personas y, especialmente, como ciudadanos.

Para ellos, el derecho y la política juegan un papel importantísimo en la felicidad, en dos aspectos fundamentales: primero, para proteger a las personas de la violencia, segundo, para asegurar un trato igual a todas las personas

sin distinción. Estos dos aspectos (la no-violencia y la no-discriminación³⁰) deberían conformar una base para que cada persona pueda buscar la felicidad a su manera. Si no se dan estos mínimos, es imposible que se pueda siquiera empezar a buscar la felicidad.

Como es generalmente acordado y resume elocuentemente Delgado Rojas, "entre los fines del Estado no contamos el de hacer felices a sus ciudadanos"³¹; Wells y Douglass concordarían con la afirmación de que "alcanzar [la felicidad] requiere que nos dejen solos, *libres*, pero con la adecuada garantía y protección de que podemos ser felices a nuestra propia manera, sin injerencias"³². Entre las mayores y más injustas injerencias estarían la violencia y la discriminación.

Así, Wells y Douglass abogan por unos mínimos, pero que deben ser tomados en serio y revisados constantemente, escuchando a las voces excluidas, como presupuesto básico y esencial para la búsqueda de la felicidad.

30 Esta expresión evoca el artículo de J. Ballesteros, "El Derecho como no-discriminación y no-violencia", *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1973-1974, pp. 159-166, en el que habla del derecho como "un medio al servicio de la paz", p. 159.

31 J. I. Delgado Rojas, "Dignidad humana", *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad* 15, 2018, p. 189.

32 *Ibid.*

Concepción Arenal. Claves de la mujeres que se halla encarcelada (a cura di Delia Manzanero)

di Asia Serangeli¹

Sommario:

1. Concepción Arenal: una sensibilità profondamente umanistica che torna attuale
2. Il progetto Filosofia in carcere

1. Concepción Arenal: una sensibilità profondamente umanistica che torna attuale

Il saggio di Delia Manzanero, breve ma così denso di spunti di riflessione, ripercorre l'opera e la vita di Concepción Arenal, pioniera del femminismo nella turbolenta Spagna dell'800, una pensatrice *"que se adelantó a su época"*, come afferma la stessa autrice e che proprio per questo merita, tuttora, di essere richiamata quando ci si interroga su grandi questioni etiche come quelle che accompagnano l'idea di uguaglianza o l'istituto della pena e il valore morale che dovrebbe rivendicare, ossia il finalismo rieducativo.

Concepción Arenal ha dedicato la sua intera vita e tutti i suoi sforzi intellettuali alla ricerca di soluzioni efficaci che potessero consentire il riscatto sociale, e morale, all'insegna di un principio di uguaglianza sostanziale, a quelle categorie di individui particolarmente vulnerabili, spesso relegate ai margini della vita pubblica, come gli infermi, le donne, i detenuti. In particolare, gran parte del lavoro è stato destinato allo studio della condizione femminile, ancor più tristemente lampante se calata all'interno delle carceri, al fine di liberare le donne dalla predestinazione, dall'ignoranza e dalla dipendenza, insomma dalla retorica del *sexo débil*.

Manzanero pone l'accento, nella prima parte del saggio, proprio sul pregiudizio, causato da una mentalità misogina e patriarcale, che subivano le donne di quel tempo, specie quando tentavano di varcare il confine del ruolo che la società aveva assegnato loro, ossia custodi dei valori della vita domestica. La reazione ad una simile sconsideratezza, giudizio che purtroppo sopravvive an-

1 Avvocata in Bucciarelli Avv. Assunta Studio Legale (Latina)

cora oggi come retaggio culturale, consisteva in una punizione molto più aspra della semplice pena prevista per i diversi reati commessi da uomini, perché era di natura morale, una fonte di vergogna che soggiogava le donne attraverso il senso di colpa per aver osato anteporre i propri desideri a quelli dei propri familiari, per aver espresso la propria personalità, invece che soffocarla. La stessa Arenal ha dovuto combattere contro una classe intellettuale che sminuiva costantemente le sue doti e capacità di studiosa, contro un sistema lavorativo profondamente maschilista che le ha impedito di continuare a pubblicare i suoi scritti quando, rimasta vedova, non poteva più contare sull'aiuto del marito, privandola così dei riconoscimenti e della fama che avrebbe sicuramente ottenuto. Possiamo affermare, e lo confermano gli aneddoti raccontati dalla Manzanero, che, per molti anni, Arenal sia stata una voce nell'ombra: si travestiva da uomo per passare inosservata negli ambienti accademici ed è considerata, per le sue idee molto affini alla teoria correzionalista ed educativa, la prima donna krausista, sebbene il suo nome non compaia mai nell'elenco dei krausisti e il suo legame con l'ILE non sia mai stato formalizzato. Eppure, la sua voce era talmente potente da distruggere tutti gli ostacoli incontrati lungo il cammino, con un eco che non si è fatto intimidire dall'anonimato e che, anzi, le ha assicurato un'eredità ancora oggi inesaurita.

L'obiettivo principale della Arenal, perseguito sia con la riflessione teorica sia, soprattutto, con l'azione pratica, se pensiamo al suo spirito attivista fuori e dentro le carceri che ben si conciliava con l'associazionismo del suo tempo, consisteva nel rivendicare l'importanza dell'istruzione, o meglio dell'educazione, come pilastro fondamentale di una società giusta, purché sia impartita secondo tre principi fondamentali, "la beneficencia, la filantropia y la caridad". Si tratta, difatti, di un requisito, quello dell'educazione, che non interessa esclusivamente il femminile, inteso in quel senso come apprendimento finalizzato all'emancipazione, ma la totalità dei cittadini, indipendentemente dal sesso, perché l'erudizione non è sufficiente, da sola, a garantire la saggezza. Il carcere è il luogo per eccellenza in cui poter fare esperienza di tale massima e lo conferma la Manzanero, con il suo progetto "Filosofía en Prisión. Aprender a pensar, saber vivir", narrato nella seconda parte del lavoro: l'autrice descrive come disarmante l'asimmetria che a volte si registra tra il livello di istruzione dei detenuti e la gravità dei reati commessi e ciò accade perché spesso l'istruzione regredisce a mero strumento di progresso economico, schiava di una tradizione individualista che impedisce la crescita morale, la vera educazione, che altro non è se non l'apertura verso l'altro, la solidarietà e la cooperazione,

che scaturiscono da una condizione comune di sofferenza e finitudine e che consentono ad una comunità di riconoscersi entro valori di giustizia e benessere condivisi. Come scrive l'autrice, "ser educados es precisamente eso: es impregnarse de la humanidad de los demás, es entender que somos vulnerables, que nos rompemos, que nos estropeamos; porque es de esa misma falta o carencia de la que se deriva nuestra humanidad".

Delia Manzanero rivolge buona parte della sua indagine proprio a ciò che dovrebbe accumunare gli esseri umani, che siano uomini o donne, poveri o benestanti, liberi o detenuti. L'interdipendenza e l'intrinseca vulnerabilità che inevitabilmente caratterizzano gli uomini evidenziano come l'esperienza della cura, di prestare e ricevere cure, sia universale, contro ogni paradigma di matrice individualista. L'uomo, inteso dunque come agente morale intrinsecamente relazionale, vanta una tendenza a sentirsi chiamato in causa dall'altrui vulnerabilità e a rispondervi con azioni di cura, per quanto differenziate. Di conseguenza, all'abbandono e all'indifferenza si sostituiscono il rispetto, la sollecitudine, la responsabilità, che rivelano un'immediata e necessaria eticità. Il carcere invece, storicamente dipendente da un'ideologia repressiva, cerca di relegare nella dimensione rassicurante dell'invisibilità, obliterando desideri e bisogni, condannando la soggettività ad una dimensione perenne di attesa, in un non-luogo confinato ed alienante, in cui ogni voce che dice "io" sottende la presenza comunitaria del "noi". Perché il carcere acuisce semplicemente qualcosa che accomuna chi è fuori con chi è dentro e che separa il non-luogo della disciplina e del controllo dallo spazio deterritorializzato della libertà e della creatività, ossia l'immobilità, una riduzione spirituale che colpisce chiunque perda il coraggio di cominciare qualcosa, di rompere la ciclicità di un destino imposto, di sperare. Ognuno di noi, nel corso della propria vita, è chiamato ad affrontare momenti di passaggio, esattamente come il detenuto che riconquista la libertà dopo aver scontato la pena, ma spesso si ritorna nell'isolamento, rinunciando al divenire, perché è la sola esperienza conosciuta e si conforma alle aspettative esterne. Il reinserimento dei detenuti nella società è un processo estremamente difficile ancora oggi, ostacolato da insormontabili pregiudizi che impediscono il riscatto e favoriscono la recidiva. Allo stesso modo, l'individuo abituato ad un'esistenza solitaria, che magari non ha mai avuto accesso a beni primari come l'istruzione ma, soprattutto, l'affetto, il riconoscimento della propria umanità, tende a rimanere schiavo di quel meccanismo, o, al contrario, prova a rompere le catene senza avere gli strumenti per farlo ed ecco che diviene delinquente, sfogando quell'impulso che tutti

abbiamo, ma che si presume abbiamo imparato a trasformare in positivo. Ed è proprio questa l'educazione, che va oltre la cultura ed è fondamentale per prevenire ed eventualmente affrontare e superare il carcere, ossia il reciproco riconoscimento come co-individui, l'essere in comunione, perché solamente nella socialità, guidata da principi quali la cura, il rispetto, l'uguaglianza, la solidarietà, può realizzarsi la propria identità.

2. Il progetto Filosofia in carcere

Allora, il progetto dell'autrice "Filosofia in carcere", erede dell'impegno di un'attivista fin troppo lungimirante, assolve alla missione di restituire dignità ai detenuti, aprendo loro lo spazio della comunità, all'interno del quale possano tornare ad essere meritevoli di attenzione e di ascolto e ritrovare situazioni creative di autonomia, al di là delle costrizioni dello spazio carcerario. Insomma la missione di rendere effettiva la risocializzazione, l'unico vero scopo del carcere: il detenuto non è la causa ma il fine.

È la naturale energia che viene canalizzata verso il bene, grazie al rassicurante senso di protezione e riconoscimento che scaturisce da quei fenomeni naturali di aggregazione.

Ulteriori destinatari di una simile missione umanistica sono gli studenti universitari coinvolti nel progetto, al fine di sensibilizzarli ed educarli come futuri agenti morali, insegnandogli fin da subito l'importanza del co-coinvolgimento e del riconoscimento del diverso, perché solo in questo modo potranno immaginare e re-inventare di volta in volta società caratterizzate da partecipazione attiva e senso di appartenenza, che scardinano discriminazioni e pregiudizi. Solo così l'atteggiamento e lo sguardo rivolto al diverso può restituirgli un'immagine di sé illuminata dal riconoscimento di un'uguale umanità e dignità.

Ci auguriamo che un progetto così importante possa incontrare un'accoglienza sempre più grande e fungere da modello, sia per la formazione accademica che deve coniugare scopi professionalizzanti e sensibilità umanistica, sia per le moderne teorie politiche e sociali, che devono necessariamente essere guidate da uno spirito di integrazione.

Felicidad y modernidad: la libertad vacía

di Mercedes Ten Doménech¹

Sommario:

1. Introducción
2. Pasión, libertad y seguridad
3. Virtud, justicia y verdad
4. Conclusión

1. Introducción

En el siglo XVIII, partiendo de nuevas concepciones antropológicas del hombre, algunos pensadores se embarcan en la distribución del poder político y la reorganización de la sociedad, condicionando la perspectiva pedagógica, profundamente determinada, al mismo tiempo, por el propósito vital asignado a la existencia humana. En este sentido, lo que en el siglo XVII comienza por un grupo reducido de intelectuales que abogan por la posibilidad de hallar la felicidad terrena, en el siglo siguiente, se torna en una ingente cantidad de autores que abordan de lleno esta cuestión. En sus obras se advierte que, el concepto de felicidad heredado de la tradición humanista en la que la felicidad es motivada por la práctica de la virtud, así como por gracia divina y está orientada hacia la vida futura, es sustituido por una visión moderna de felicidad en la que se concibe como una cuestión terrena, alcanzable por medios humanos, prescindiendo de toda divinidad.

En la transición de una visión de la felicidad teológica, sobrenatural, que descansa en la práctica de la virtud, a una concepción secular, terrenal y radicada en el placer, se advierte una creciente confianza en la capacidad humana de forjar su propio destino y alcanzar la plenitud mediante el conocimiento y la razón. La secularización de la felicidad y su integración en la filosofía política reflejan, sin lugar a duda, un cambio profundo e inusitado en la manera de entender la existencia humana, que permea en las distintas teorías sociales y políticas que emergen durante los años subsiguientes, cuyas principales premisas perviven hoy día. Por ello, a lo largo de este estudio, analizaremos las

1 Doctora en Derecho. Universidad de Valencia (España).

teorías de aquellos pensadores modernos que poseen cierta vigencia —y que dan razón de la cosmovisión actualmente predominante—, contrastando de forma sucinta sus principales hipótesis con las expuestas por algunos de los más destacados pensadores del mundo clásico con el objeto de evidenciar la sorprendente distancia que separa el concepto de felicidad que manejan unos y otros, a pesar de que la condición humana ha permanecido incólume al paso del tiempo.

2. Pasión, libertad y seguridad

El filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679), partiendo de un muy concreto concepto de persona, desarrolla, en su célebre obra *Leviatán* (1651), su teoría del contrato social y el papel del Estado a la hora de garantizar la estabilidad y el orden, determinando el rumbo de la filosofía política occidental. La felicidad, para el pensador, se halla íntimamente vinculada a la paz y seguridad social. Sin un contexto favorable, esto es, sereno y protegido, no es posible que el individuo pueda felizmente realizarse. Pero, ¿en qué consiste esta realización? Hobbes parte de la base de que la voluntad humana está condicionada por un ímpetu irrefrenable de carácter pasional. Sostiene que la persona vive rodeada de objetos que impresionan sus sentidos, sintiéndose incitado a poseerlos. El ardiente deseo que suscita el objeto en cuestión se transforma, una vez obtenido, en una sensación placentera. El hombre se encuentra supeditado a un natural movimiento animal que le conduce a satisfacer una serie de pasiones que le generan placer. Bajo esta premisa Thomas Hobbes organiza el sistema político. El poder, para el pensador, es la capacidad de saciar esas pasiones, es decir, de disponer de esos bienes deseados, pero también de garantizar su obtención futura. De ahí que, según el autor, el hombre guste de poseer dominio sobre sus semejantes, ya que es un modo de garantizar que en el futuro tendrá poder suficiente para obtener y conservar lo que en un momento determinado deseará o necesitará. Fruto de ello el individuo trata de dominar a otros con el propósito de garantizar la consecución futura de sus objetos placenteros. La relación entre las personas se asienta así, sobre la competencia y la desconfianza—*homo hominis lupus*—, ya que los sentimientos humanos ajenos comprometen la conquista de los propios deseos y placeres. El sentido existencial de la persona radica, por tanto, en lograr hacerse el máximo de ocasiones posible con el placer que produce la obtención del objeto deseado. La vida se convierte entonces en una delirante carrera en la

que lo más importante es ser el más rápido para que no queden frustrados tus objetivos. "La vida raramente es otra cosa que movimiento y no puede darse sin deseo y sin temor"². El ritmo de la existencia se vuelve frenético, dando paso en la sociedad a la primacía del principio de velocidad.

Lo cierto es que la voluntad de la persona está condicionada a una satisfacción pasional infinita, ya que, frente a un mundo en expansión, existen infinitud de posibilidades y deseos por satisfacer. El hombre se sumerge así en un constante movimiento, pues va saltando de un propósito a otro, "ya que la consecución de uno no es otra cosa sino un camino para realizar el otro"³. La felicidad, por tanto, consiste en lograr un éxito continuo a la hora de satisfacer los deseos, es decir, su perseverancia continua⁴. En realidad, se trata de mera prosperidad, ya que se reduce a un trascurso favorable de los acontecimientos. La felicidad es pues dinámica, cambiante y fugaz; compartiendo la misma naturaleza que los deseos. En este sentido, si los deseos resultan inagotables la felicidad también lo es, por lo que la plenitud es efímera. La persona, por consiguiente, vive enfrascada en la incesante búsqueda de placer sin jamás hallar descanso.

*"La felicidad de este mundo no consiste en la tranquilidad de una mente satisfecha, porque no hay tal finis ultimus (último fin) ni summum bonum (bien supremo) como se habla en los libros de los antiguos filósofos morales. Felicidad es el continuo progreso de los deseos de un objeto a otro, cuya obtención es siempre un nuevo deseo"*⁵.

La felicidad propuesta por Hobbes es antagónica a cualquier noción de permanencia o reposo. De hecho, exige vivir en constante alerta: siempre al quite de nuevos propósitos, evitando, en todo momento, el fin del movimiento; esto es, la muerte. Esta última es la principal enemiga del sistema, ya que detiene el movimiento y, por ende, la felicidad. En consecuencia, evitarla es el origen de la ley y la raíz del Estado como formas expresivas de autoconservación. Por ello, el deseo de sobrevivir impulsa a los hombres a someterse a una autoridad comúnmente acordada para que garantice la seguridad y la paz social a cambio de renunciar a una serie de derechos individuales — y, más en concreto, al de tomarse la justicia por su mano —. Este poder común es representado

2 T. Hobbes, *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 50.

3 *Ivi*, p. 79.

4 *Ivi*, p. 50.

5 *Ivi*, p. 79.

por un hombre o una asamblea de hombres y recibe toda autoridad por parte de los miembros de la sociedad, puesto que se reconocen como autores de las acciones de esta entidad representativa. Se trata de

*"una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera"*⁶.

Los individuos renuncian a parte de su libertad y poder para formar un gobierno soberano con el objetivo de escapar del estado de naturaleza y garantizar la paz y la seguridad. Hobbes describe el estado de naturaleza como una condición en la que no existe autoridad política, y los individuos actúan guiados únicamente por sus deseos y pasiones. En este estado, los hombres están en una *bellum omnium contra omnes*, pues todos son naturalmente iguales en cuanto a capacidad y ambición, lo que lleva a una competencia sin fin por recursos y poder. En este estado, la vida es "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve"⁷. Cabe considerar que la búsqueda de la felicidad se ve obstaculizada por el miedo constante a la violencia y la inseguridad. Por ello, el Estado propuesto por Hobbes tiene por objeto proteger a sus miembros de manera que, bajo un orden seguro, tranquilo y estable cada uno pueda buscar su felicidad. La seguridad, para Hobbes, es la principal motivación que lleva a los individuos a abandonar el estado de naturaleza y formar una sociedad civil. La seguridad implica la protección contra la muerte violenta y la estabilidad necesaria para que los individuos puedan perseguir sus intereses y deseos sin el temor la agresión. Esta necesidad de seguridad se convierte en la base del contrato social, donde los individuos acuerdan someterse a una autoridad común para garantizar la paz y el orden. El soberano, que representa la voluntad colectiva, tiene el poder absoluto para hacer cumplir las leyes y mantener el orden. La justicia, en este marco, es el cumplimiento del pacto social, y la injusticia, por ende, su incumplimiento. Hobbes sostiene que la seguridad proporcionada por el soberano permite una mayor libertad efectiva que la libertad ilimitada del estado de naturaleza, donde el constante miedo y la inseguridad limitan las posibilidades de acción. La libertad, en el estado civil, no es la ausencia de restricciones, sino la protección dentro del marco de la ley que permite a los

6 *Ivi*, p. 141.

7 *Ivi*, p. 103.

individuos buscar sus propios fines. En este sentido, el pensador inglés aduce que la obediencia al gobierno y el respeto por la autoridad son fundamentales para la preservación del orden y la seguridad, de modo que, aunque el Estado puede imponer restricciones a la libertad individual, estas limitaciones son necesarias para garantizar la felicidad y el bienestar general de la sociedad.

El Estado diseñado por Hobbes se asienta en una concepción del hombre negativa y enemistada entre sus semejantes. Esta rivalidad y desconfianza mutua generan un estado de guerra de todos contra todos. La única manera de evitar este caos es mediante la creación de un Estado fuerte y autoritario que imponga el orden. Bajo este mandato, los individuos actúan virtuosamente no por inclinación natural, sino porque están obligados por las leyes del Estado. De este modo, la virtud es impuesta desde el exterior, y la paz y el orden se logran a través del poder centralizado que regula la conducta humana y previene el conflicto. El hombre es concebido, por tanto, como un ser esencialmente egoísta, al que únicamente le interesa su bienestar, de modo que sólo es capaz de realizar un acto virtuoso bajo mandato.

Otro pensador destacado tanto por su propuesta epistemológica como por su filosofía política es John Locke (1632-1704). En *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* (1689) cuestiona el derecho divino de los reyes, aduciendo que la autoridad política debe proceder de una decisión consensuada entre individuos libres e iguales. En el estado de naturaleza descrito por Locke existe perfecta libertad e igualdad, de manera que las personas actúan conforme a la ley natural, respetando la vida, libertad y propiedad del prójimo. Sin embargo, esta paz se ve interrumpida por la guerra, que no es más que la puesta en peligro o violación de los derechos naturales del otro. De esta posible amenaza nace la sociedad civil.

“Para alejar todo enojo mutuo, toda injuria y todas aquellas injusticias que son de temer en el estado de naturaleza, no había más que un medio que era el de llegar a formar un acuerdo entre estos, por el cual formasen algún especie de gobierno público sometiendo a sus decisiones, de suerte que bajo de aquellos a quienes hubieran cometido la autoridad gubernativa, pudiesen ver florecer la paz, la tranquilidad y las demás cosas de que procede la felicidad”⁸.

Los miembros de una sociedad se unen mediante un contrato social para hacerse con el amparo de unos derechos naturales e inalienables como son la libertad, la propiedad, la vida y la búsqueda de la felicidad, a cambio de renun-

8 J. Locke, *Tratado de gobierno civil*, Madrid, Imprenta de la Minerva Española, 1821, p. 142.

ciar al derecho de tomarse la justicia por su mano.

“Todo hombre que ha entrado a formar parte de cualquier sociedad civil y se ha convertido en miembro de un Estado ha renunciado a su poder de castigar las ofensas contra la ley de naturaleza según le dicte su juicio personal”⁹.

Para garantizar la protección de sus derechos y promover la convivencia pacífica, las personas acuerdan formar un gobierno a través de un contrato social. Sin embargo, considera que el gobierno debe estar sujeto a límites y restricciones para evitar la opresión y garantizar que los individuos puedan perseguir su felicidad de manera libre y segura. Pero, ¿qué es la felicidad? Para Locke, la felicidad se encuentra en la capacidad de los individuos para ejercer sus derechos naturales, especialmente el derecho a la propiedad. El autor considera que la propiedad es una extensión del trabajo personal y, por tanto, un derecho fundamental que debe ser protegido por el gobierno. La propiedad proporciona una base estable y segura para la vida, puesto que tener el control sobre los recursos necesarios para la supervivencia y el bienestar reduce toda incertidumbre. Asimismo, para el teórico inglés, la propiedad es sinónimo de autonomía, ya que posibilita la toma libre de decisiones; y es que la capacidad de disponer de recursos permite a los individuos perseguir sus propios intereses y objetivos, lo cual es fundamental para la felicidad. En este sentido, la acumulación de riqueza — propiedades — brinda una vida cómoda y satisfecha al permitir acceder a bienes y servicios que aseguran el bienestar familiar. La capacidad de poseer y disfrutar de los frutos del trabajo es, por tanto, una manifestación de libertad y autonomía que contribuye significativamente al bienestar personal; por todo ello, para Locke, la propiedad privada es clave para la felicidad, puesto que no es un solo una cuestión material, sino el medio para la autorrealización y la libertad.

Cabe destacar que su teoría del conocimiento contradice su teoría política: niega la existencia de ideas innatas, argumentando que el conocimiento procede de la experiencia y percepción sensorial; sin embargo, reconoce la existencia de derechos universales, inherentes e inalienables, que se deducen de la naturaleza del hombre. La tesis de que el conocimiento humano se origina en la experiencia contradice la idea de que los derechos naturales son evidentes por sí mismos y no necesitan ser aprendidos. Esta tensión entre su epistemología y su teoría política plantea preguntas sobre cómo justifica entonces la universalidad de los derechos naturales sin recurrir a la existencia

9 J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 88.

de ideas innatas. No obstante, el pensador trata de resolver esta tensión afirmando que la ley natural es accesible a través de la razón y la observación del mundo natural, sin embargo, esta justificación no solventa citada contradicción. Lo cierto es que fruto de esta posición empírica frente al origen del conocimiento, Locke aduce que es única y exclusivamente la voluntad la que determina las acciones del hombre, desechando cualquier tendencia innata a la corrupción. El pensador sostiene, en cambio, que la voluntad del individuo está condicionada por el malestar, entendido como cualquier dolor físico e inquietud de la mente. En concreto, el deseo lo comprende como un sentimiento de ausencia de un bien, de modo que esta sensación de malestar motiva al sujeto a actuar para remediarlo. Según Locke, todos desean la ausencia de dolor, y ésta es única y exclusivamente la que mueve los deseos. Por consiguiente, la supresión del malestar es el primer peldaño hacia la felicidad. En un estado de total ausencia de dolor, cualquier bien es considerado el grado mínimo de felicidad; pues ésta es a la postre considerada en su grado máximo el más grande placer de que seamos capaces, y la desgracia, el dolor mayor. En consecuencia, a aquello que tiene la capacidad de producir placer se le llama bien, y a lo que produce dolor se denomina mal. Locke sigue la lógica de la ética hedonista encabezada por Epicuro (siglo IV a.c.) en el que el placer es asociado al bien y a la felicidad, siendo el motor de la acción del hombre. De nuevo, placer y dolor son las fuerzas motrices de la acción humana. Esta idea se refleja en su teoría política, donde la protección de los derechos individuales y la propiedad privada son vistos como mecanismos para reducir el malestar y aumentar el placer.

Aunque no figura como uno de los pensadores más célebres de la época, la teoría social de Bernard Mandeville (1670-1733) influye enormemente en Voltaire, Hume, en la teoría de la evolución de Adam Ferguson, en la idea de "la mano invisible" de Adam Smith o en la teoría poblacional de Malthus. Su pensamiento es plasmado en su obra *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública* (1714). Paradójicamente el pensador holandés refuta la teoría de Hobbes, aceptando su tesis principal. Mandeville, al igual que el teórico inglés, parte de que el hombre es un ser egoísta que se mueve por sus impulsos primarios, de modo que sólo es posible la convivencia en la medida en que se contraría esta tendencia natural. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, Mandeville considera que la moral, al reprimir el egoísmo, también contiene la fuente que impulsa la industria y la prosperidad. Así, la moral, aunque necesaria para la convivencia, también limita el potencial de crecimiento

económico al intentar suprimir estos impulsos naturales. Incluso, asegura que los vicios privados promueven la prosperidad pública. El pensador holandés argumenta que el deseo de lujo, comodidad y prestigio, aunque resulta en ocasiones un vicio a nivel individual, impulsa la economía y genera riqueza. Por el contrario, aduce, realizando un símil con la vida de las abejas en una colmena, que, si éstas se volvieran virtuosas y renunciaran a sus vicios, la colmena colapsaría, siendo la moralidad la causante directa de su ruina. Sostiene que los vicios, tales como la avaricia y la ambición, motivan a las personas a trabajar, innovar y crear bienes y servicios que benefician a toda la sociedad en su conjunto. Por ello, Mandeville considera que el ciudadano no necesita ser ni bueno ni creyente para comportarse de un modo cooperativo en la sociedad, pues, al buscar su interés propio logra, aunque sin proponérselo, el interés público — comprendido como progreso material y la ganancia económica —. En este sentido, la felicidad individual se logra a través de la búsqueda de la satisfacción de los deseos personales, aunque estos deseos puedan ser vistos como viciosos por la sociedad. El holandés ofrece una visión provocativa y, en muchos aspectos, cínica de la naturaleza humana que desafía las nociones tradicionales de virtud y moralidad, dejando una marca indeleble en la teoría económica. Basta con atender a la repercusión que posee estos supuestos beneficios que se desprenden de perseguir el interés personal en el marco teórico propuesto por Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776). Lo cierto es que a lo largo del siglo XVII emergen y se desarrollan teorías económicas, a raíz de un inusitado crecimiento comercial, que se hallan íntimamente conectadas con las nuevas premisas éticas acerca del placer. En este contexto nos encontramos a un Adam Smith (1723-1790) muy interesado por la incesante e insaciable búsqueda de felicidad a través de consumo de bienes y servicios. En 1759 publica *La teoría de los sentimientos morales*; obra en la que sostiene que el hombre ha sido creado para la felicidad, de modo que ha sido dotado de unas facultades morales que le orientan hacia ella. Éstas parten de la simpatía con los sentimientos de los otros, permitiendo al hombre juzgar sus propias acciones como un espectador imparcial. Al ponerse el hombre en el lugar de los demás conoce el modo en el que lo ve el resto. La sociedad sirve entonces como un espejo en el que el hombre puede auto juzgar la corrección de sus acciones en función de la aprobación social de las mismas; por ello, Smith considera que los principios morales tienden a la felicidad del hombre, ya que estima que “la parte principal de la felicidad humana estriba

en la conciencia de ser querido"¹⁰. La felicidad, por tanto, está relacionada con la virtud, puesto que la simpatía que despierta en los otros el actuar virtuosamente, acrecienta el sentimiento de ser querido. En este sentido, al igual que el hombre se automodera en sus actuaciones al entrar en contacto con los sentimientos morales de la sociedad, el mercado se autorregula al entrar en contacto con los gustos, necesidades y opiniones de los consumidores. Por consiguiente, si el hombre es su propio juez, el mercado también lo es respecto de sí mismo, siendo el punto de partida de lo que se considerará desde entonces a la economía una ciencia autónoma con independencia moral.

Lo paradójico es que, para el pensador, poco tiene que ver la felicidad con el placer y la riqueza. Adam Smith considera que la felicidad se halla en la tranquilidad y el disfrute; un estado que es independiente de la posición económica. Sin embargo, sostiene que la sociedad vive subyugada a este engaño del cual se beneficia la industria de la humanidad, pues estiman la felicidad la recompensa que se cree obtener del trabajo. Se considera que el fruto de la fortuna es la felicidad y, por consiguiente, la mayor parte de los hombres buscan su felicidad a través de la riqueza. Este es, según Smith, un infructuoso camino para llegar a ella y para Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), la causa del dolor humano, lamentándose, en *Discours sur les sciences et les arts*, que los políticos de la antigüedad hablasen sin cesar acerca de costumbres y de virtud; y que, sin embargo, "los nuestros", sólo de comercio y de dinero¹¹. En este aspecto, el pensador francés aporta una visión completamente distinta a la senda de la felicidad trazada por la mayoría de sus coetáneos, aunque coincide con ellos en que ésta es un camino que tiene derecho a recorrer todo individuo. Rechaza la idea de que el placer sea la base de la felicidad y considera que son, precisamente, las condiciones sociales modernas las que fomentan el amor propio y la competitividad. En este sentido, Rousseau propone recuperar la felicidad a través de un nuevo contrato social que permita a los individuos ser libres y dueños de sí mismos en una comunidad basada en la voluntad general. Esta última es la expresión del interés común y reemplaza la libertad individual del estado natural por una libertad civil y moral. La felicidad social, según Rousseau, vendrá entonces cuando las sociedades logren equilibrar la libertad individual con la voluntad general. Esto implica que

10 A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 107.

11 J.J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Disponible en: <http://juango.es/files/discursosobre-las-ciencias-y-las-artes.pdf>.

cada individuo contribuya a la justicia y el bienestar colectivo, transformando el amor propio en virtud.

Sin embargo, con el auge del materialismo, la felicidad definitivamente pasa de ser comprendida como un fruto de la virtud, a ser asimilada como un producto del trabajo y la riqueza. De ahí el afán por la acumulación y el consumo de bienes que se advierte en las sociedades económicamente más desarrolladas. Este fenómeno es debido a la íntima conexión que para el pensamiento mayoritario existe entre felicidad y satisfacción de deseos; una tesis que autores como David Hume (1711-1776) completan de sus inmediatos predecesores en los albores del periodo ilustrado: "en los ricos existe una satisfacción original derivada del poder de disfrutar de todos los placeres de la vida; y como ésta es la naturaleza y esencia misma de las riquezas, deberá ser el origen primero de todas las pasiones que produce"¹². Su teoría del conocimiento humano, basado en la experiencia y la percepción de los sentidos, influye en su comprensión de felicidad. Hume en su obra *Tratado de la naturaleza humana* (1738) sostiene que

*"el impulso fundamental o principio motor de la mente humana es el placer o el dolor [...] Los efectos inmediatos del placer y el dolor son los movimientos mentales de acercamiento y evitación"*¹³.

Por consiguiente, las acciones de las personas, al igual que la de los animales, están orientadas hacia la búsqueda de placer y la eliminación del dolor¹⁴. Las pasiones, bien sean positivas bien negativas, son el motor de la voluntad y las que determinan el bienestar. La felicidad radica entonces en la maximización de placer y minimización de dolor. No obstante, si bien Hume sostiene que felicidad radica en la obtención de placeres, sin embargo, le dota de un significado más social fruto del desarrollo del utilitarismo. Para el teórico, la felicidad es el placer del mayor número y este criterio, a su vez, es el que determina la bondad o maldad de los actos. Este concepto parte de la base de que la fuente de la moral son los sentimientos, de modo que la simpatía¹⁵ presente en el individuo le lleva a aprobar o desaprobar las acciones en función del impacto que generan en los demás. En consecuencia, si nuestras acciones producen bienestar, esto es, resultan placenteras y, por tanto, generan felicidad son

12 D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 365.

13 *Ibí.*, p. 574.

14 *Ibí.*, p. 140.

15 "La simpatía nos hace interesarnos por el bien de la humanidad", *íbid.*, p. 776.

entonces consideradas correctas. "El bien y el mal morales son ciertamente discernibles por nuestros sentimientos, no por nuestra razón"¹⁶. Al mismo tiempo, esta evaluación moral se fundamenta en el principio de utilidad, la acción es moralmente correcta en cuanto a que produce bienestar al mayor número de personas. La moral se nutre, por consiguiente, de los sentimientos de humanidad.

*"La justicia es una virtud moral simplemente por su tendencia al bien de la humanidad, y de hecho no es sino una invención artificial para alcanzar dicho propósito"*¹⁷.

En consecuencia, cada individuo debe regular su conducta en función de ella. La justicia es moralmente buena porque contribuye al bienestar común y fomenta la seguridad y estabilidad social. Las leyes, por tanto, serán justas, siempre y cuando, promuevan el bienestar y éste a su vez depende directamente de la existencia de normativa clara y objetiva que regule actuaciones y resuelva conflictos. Si la felicidad se encuentra íntimamente ligada a la estabilidad y bienestar social, tanto las instituciones sociales como las leyes deben ser determinantes a la hora de ofrecer un contexto propicio para su florecimiento. En una misma línea se halla Cesare Beccaria (1738-1794), quien no ofrece un concepto claro de felicidad, pero sostiene que la seguridad y la justicia se hallan en su base. Para Beccaria, garantizar la justicia supone crear un entorno amable donde los ciudadanos puedan vivir seguros y libres para buscar su propia felicidad. Por consiguiente, las leyes deben estar alineadas con este propósito y maximizar la felicidad general. Para ello, es crucial que exista seguridad jurídica: un sistema legal claro, justo y predecible es fundamental para garantizar la paz y la estabilidad social. En este sentido, su filosofía sobre la justicia penal y el papel del gobierno en la prevención del delito refleja un compromiso con la promoción del bienestar general. Beccaria argumenta a favor de un sistema de justicia criminal que se centre en la prevención del delito y la protección de los derechos individuales, en lugar de en la venganza o el castigo excesivo. Su criterio para evaluar leyes y políticas es inequívoco: *"la felicidad mayor colocada en el mayor número, debiera ser el punto a cuyo centro se dirigen las acciones de la muchedumbre"*¹⁸.

16 *Ivi*, p. 590.

17 *Ivi*, p. 767.

18 C. Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, Madrid, Universidad Carlos II de Madrid, 2015, p. 17.

Por consiguiente, las leyes y los gobiernos son justos en la medida que sean capaces de maximizar la seguridad y felicidad. El enfoque utilitarista de Beccaria, en el que la verdadera felicidad es alcanzada cuando leyes e instituciones logran proteger los derechos naturales de los individuos y promover su bienestar social, ha sido desarrollado y adoptado por pensadores como Jeremy Bentham (1748-1832); quien propone el principio de utilidad como fundamento de su filosofía moral y política. El principio de utilidad, según Bentham, lo que hace es reconocer el sometimiento del hombre al gobierno del dolor y del placer, de modo que sobre esta premisa funda todo el sistema que entreteje la felicidad social a través de la razón y de la ley.

"Seguimos el principio de utilidad cuando aprobamos o reprobamos una acción pública o privada por su mayor o menor tendencia a producir penas o placeres, o cuando usamos de las expresiones justo injusto, moral inmoral, bueno o malo, político o impolítico, como términos colectivos que califican el resultado de más o menos penas o placeres que no encierran otro algún sentir".¹⁹

La voluntad humana, para el jurista, está determinada definitivamente por el placer y el dolor, de manera que, en la misma línea que Beccaria, propone que todo acto humano, norma o institución sean juzgados en función de este principio, esto es, según el placer o el sufrimiento que generen. Esto implica la adopción de políticas que aumenten el bienestar general y mejoren la calidad de vida de los ciudadanos. Por ello, aboga por reformar leyes y abolir prácticas que causen sufrimientos innecesarios, como, por ejemplo: poner fin a la pena de muerte, preocuparse por el cuidado y bienestar animal, y humanizar el sistema penal, basándolo en la prevención del delito y rehabilitación de delincuentes.

Para Bentham, la mayor felicidad del mayor número es la medida de lo correcto y lo incorrecto. Por tanto, las acciones son moralmente correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad o el placer, y son moralmente incorrectas en la medida en que tienden a producir dolor o sufrimiento. "Mal es pena, dolor, o causa de dolor. Bien, es placer o causa de placer"²⁰. La felicidad se define entonces como la maximización del placer y la minimización del dolor; y este es el criterio fundamental para evaluar la moralidad de las

19 J. Bentham, *Principios de la ciencia social o las ciencias morales y políticas*, Salamanca, Imprenta nueva: por don Bernardo Martín, 1821, p. 6.

20 "Lo que se conforma con la utilidad de un individuo, es lo que aspira a aumentar la suma total de su bienestar. Lo que se conforma con la utilidad de una sociedad es lo que aspira a aumentar la suma del bienestar de los miembros que la componen", *ivi*, p. 5.

acciones y las políticas. Al ser la mayor felicidad o el mayor placer del mayor número de personas la medida del bien y del mal, la ética se reduce al cálculo de las consecuencias de los actos. En consecuencia, puede llegar a justificarse la violación de los derechos individuales si de ello se desprende un mayor beneficio para la mayoría.

Bentham trata incluso de formular un *felicific calculus* para calcular el grado de placer que genera un acto, revelando así la rectitud moral del mismo. En esta particular cuestión también se detiene otro utilitarista, John Stuart Mill. El político inglés considera, al igual que Bentham, que la felicidad atiende al principio de placer-dolor²¹, sin embargo, niega la homogeneidad de todos los placeres. Mill plantea la distinción entre placeres superiores e inferiores para evidenciar que no se trata de una cuestión de carácter cuantitativo, sino cualitativo.

*“Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros. Sería absurdo que mientras que al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad”*²²; concluye. La satisfacción de las necesidades básicas no presupone la felicidad como en principio sucedería con los animales, sino que las personas además deben satisfacer placeres superiores estrechamente vinculados a facultades más elevadas: morales, intelectuales, creativas; en definitiva: culturales. Este pensamiento viene sintetizado en su célebre cita:

*“Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho”*²³.

Para Stuart Mill, una sociedad feliz es aquella cuyo Estado facilita la satisfacción de las facultades superiores a través principalmente de la garantía de la libertad individual.

21 “El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad (*), o el Principio de la mayor felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer [...] El placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines”. J. S. MILL, *El utilitarismo*, trad. de E. Guisán, Alianza, Madrid, 2002, p. 50.

22 *Ivi*, p. 52.

23 *Ivi*, p. 55.

3. Virtud, justicia y verdad

El concepto de felicidad moderno se halla en las antípodas del aducido por Platón, los estoicos o Aristóteles, para quienes, el sufrimiento y el dolor es compatible con la felicidad. La felicidad que buscaron los intelectuales de la Ilustración nada tenía que ver con la eudaimonía clásica. Para Sócrates (470-399 a. C.), la felicidad se alcanza a través de la búsqueda constante del bien y la verdad, mediante el cultivo de la virtud. Una vida virtuosa es aquella que se vive en armonía con la razón y la justicia. Por ello, es imprescindible para tener una vida lograda buscar la verdad y conocerse a uno mismo; — *Gnothi seauton* —. En consecuencia, el pensador ateniense sostiene que *“el mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los días de su vida [...] porque la vida sin examen no es vida”*²⁴.

Sócrates aduce que la búsqueda del bien es el objetivo último de la vida humana. La eudaimonía se alcanza cuando uno vive de acuerdo con el bien y la verdad. Este bien no es relativo, sino un ideal objetivo que se puede descubrir a través del razonamiento y la reflexión. En este sentido, la justicia es considerada, en analogía al cuerpo, síntoma de salud del alma, y se da cuando cada una de las partes constitutiva de la persona convive armónicamente, cumpliendo su función adecuada. “La justicia consiste en hacer lo que es propio de uno”. Por tanto, cuando Sócrates considera que no se debe buscar cualquier tipo de vida, sino la vida justa, se refiere a una vida feliz, pues justicia y felicidad son conceptos anexos. Asimismo, Sócrates distingue con claridad el placer de la virtud. Aunque reconoce que los placeres pueden ser parte de una vida buena, sostiene que la virtud es superior al placer y clave para la eudaimonía. Resulta palmaria la distancia que separa la condición que Sócrates asigna a la felicidad de la que atribuye el pensamiento moderno. Virtud, conocimiento, justicia y bien, frente a placer, riqueza, interés y utilidad.

También en la filosofía política de Platón (423-347 a. C), la felicidad está estrechamente ligada a la idea de justicia, de bien y al concepto de una vida virtuosa. La idea de Bien para Platón nada tiene que ver con el placer o la inteligencia, sino que es aquello que otorga a los objeto el conocimiento de la verdad y al que conoce el poder de conocer²⁵.

24 Platón, “La apología de Sócrates”, *Obras completas*, (ed. Patricio de Azcárate), tomo 1, Madrid, 1871, p. 81.

25 Platón, “República”, *Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, 1988. “Lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible

“A las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, , aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia”²⁶. Se trata, por tanto, de un elemento ineludible para el alcance de la felicidad, ya que permite vivir alienado con la verdad; condición inexorable de la eudaimonía. Este Bien, a su vez, puede ser captado a través de la contemplación de la belleza a la que, según Platón, conduce el amor.

El filósofo presenta en *La República* la idea de una ciudad-estado ideal gobernada por filósofos-reyes que son responsables de gobernar sabiamente y de promover el bien común. Estos filósofos-reyes están entrenados en la búsqueda de la verdad y la sabiduría, y se preocupan por el bienestar de toda la comunidad. Su gobierno se basa en la razón y la virtud, y su objetivo es promover la justicia y la felicidad de todos los ciudadanos. En esta polis, cada individuo desempeña su papel de acuerdo con sus habilidades y talentos naturales, contribuyendo con ello al bien común. Para Platón la felicidad individual se encuentra precisamente en la participación en la vida política y social de la comunidad al buscar el bienestar de todos los ciudadanos. Por consiguiente, la realización del bien común es esencial para alcanzar la felicidad y la realización personal en la sociedad ideal de Platón. La felicidad platónica, por tanto, está estrechamente relacionada con la estructura de la polis, de manera que es alcanzada cuando cada parte del alma — razón, espíritu y apetito — y cada clase de la sociedad — gobernantes, guardianes y productores — desempeñan su labor en plena armonía. Para Platón, la felicidad se logra cuando las tres partes del alma están en armonía, con la razón gobernando, el espíritu apoyando a la razón y el apetito obedeciendo. Esta armonía es lo que, al igual que Sócrates, Platón llama justicia en el individuo. La justicia en el alma es análoga a la justicia en la polis (ciudad-estado), donde cada clase social cumple su función adecuada. La concepción de la felicidad en Platón es pues, multifacética e interconectada con su visión de la justicia, la estructura del alma, la contemplación del Bien y la organización de la sociedad; es la realización plena del potencial humano en armonía con las verdades eternas y las Formas ideales, especialmente la Forma del Bien. No es una cuestión temporal o de satisfacción de pasiones, sino una condición profunda y permanente del alma que rom-

respecto de la vista y de lo que se ve”, *ivi*, pp. 332-333

26 *Ivi*, p. 334.

pe por completo con el concepto terrenal y fugaz de la felicidad moderna. En esta misma línea Aristóteles (384-322 a. C.), en su obra *Ética a Nicómaco* defiende que la felicidad no es un estado emocional, sino una condición duradera fruto de la satisfacción que produce el ejercicio pleno de las capacidades humanas. Se trata de un bien supremo autosuficiente en cuanto a que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de ninguna otra cosa y es, al mismo tiempo, alcanzable. "La felicidad es, por consiguiente, lo más hermoso y lo más agradable"²⁷. Por consiguiente, no puede radicar la felicidad en el placer, pues éste es parte de la actividad humana y no es un bien independiente; tampoco en los honores pues son, al igual que el placer, parte o consecuencia de la acción, por lo que tampoco es autosuficiente. Del mismo modo no es posible que la felicidad consista en un bien separado y ajeno a la persona, pues de ser así, aduce el filósofo griego, no tendría ésta una tendencia natural a buscarla. *"La felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita nada, sino que se basta a sí misma, y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud. Pues hacer lo que es noble y bueno es deseado por sí mismo"*²⁸.

Aristóteles considera la felicidad como el fin más deseable de todos los bienes que consiste en "una actividad del alma de acuerdo con la virtud"²⁹. El pensador sitúa el foco de la felicidad de la persona en lo que es propio de ella, esto es, en sus capacidades singulares.

*"Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno [...], decimos que la función del hombre es una cierta vida; y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables"*³⁰.

Y, ¿cuáles son éstas? Aristóteles descarta las facultades de crecer y nutrirse, pues la persona las comparte con el mundo vegetal; de igual modo, desecha la capacidad sensitiva del hombre, ya que también la posee el resto de la fauna natural, de modo que lo único que le queda es "la actividad de la parte

27 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Editorial Gredos, 1985, p. 145

28 *Ivi*, p. 394.

29 *Ivi*, p. 147.

30 *Ivi*, p.142.

racional del alma". El filósofo comprende "la actividad de la parte racional del alma" como toda actividad reflexiva y calculadora del espíritu que trata de orientar del modo correcto la acción, de tal manera que ésta se adecúe a la decisión tomada por la razón. A esta coherencia entre el pensar y el actuar el filósofo griego le denomina sabiduría práctica. El hombre justo es, por tanto, aquel que actúa libremente, esto es, con congruencia. La virtud liga la justicia a la vida buena. No obstante, la razón, aparte de su aspecto práctico, posee una vertiente meramente teórica: la contemplación. Aristóteles considera que ésta es la actividad más pura, a través de la cual es posible entrar en contacto con lo divino y dar un sentido a todo el ajetreo que envuelve la vida de la persona. Aunque Aristóteles valora todas las formas de vida virtuosa, considera que la vida contemplativa es la más elevada. Este tipo de vida es autárquica, no depende de bienes externos, y proporciona una satisfacción profunda y duradera que es el culmen de la felicidad³¹.

La felicidad aristotélica no es relativa, sino que viene determinada por la naturaleza humana. Al conocerse la realidad del hombre, se advierte la finalidad de su existencia, de modo que la ética esboza el tipo de vida que, dados ciertos presupuesto de la vida humana, conducen a la dicha del hombre. El concepto que encierra en castellano la palabra felicidad no engloba todo el significado y la riqueza de matices que comporta el vocablo griego eudaimonía. Éste último posee una vertiente subjetiva, el sentirse dichoso y contento, y otra objetiva, llevar una vida digna y noble. Sin embargo, entre ambos existe una mediación: sólo se es verdaderamente feliz — dichoso — cuando se es feliz — se lleva una vida digna —. "El hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, a lo que se llama buena vida y buena conducta"³². Su teoría de la justicia entronca precisamente con este mismo concepto, ya que en su núcleo se halla la idea de que se descubre las normas adecuadas para las distintas prácticas al comprender el fin característico de las mismas. Cabe destacar, que la felicidad aristotélica no es individualista, ya que el hombre, para el pensador, es una realidad social, de modo que, en comunión con Platón, Aristóteles defiende el paralelismo interno entre el alma y el orden social. La polis es comprendida como una comunidad ética que tiene como fin la vida buena. La felicidad no puede alcanzarse en aisla-

³¹ En conclusión, la felicidad aristotélica radica en una tensión entre la actividad racional del alma, esto es, la sabiduría práctica y la contemplación.

³² *Ivi*, p.144.

miento, sino en el contexto de una comunidad donde los individuos puedan vivir virtuosamente y cooperar para el bien común. El hombre es por naturaleza un animal político, de modo que la polis existe por naturaleza. El gobierno debe, por tanto, promover la felicidad de la comunidad a través de la creación de las condiciones óptimas para que los miembros de la comunidad puedan practicar las virtudes, de manera que debe preocuparse por educarlos y formarlos para la vida feliz. La felicidad exige, por tanto, reestablecer no sólo en la persona, sino en la sociedad el orden natural. Para ello, la ética es la encargada de configurar una serie de normas morales orientadas a que el hombre sea lo que realmente es y para que la polis sea un espacio donde las fuerzas sociales tengan el lugar adecuado a su forma de ser y todas colaboren para el bien común.

4. Conclusión

Este breve estudio pone de manifiesto el protagonismo que posee la felicidad humana en la historia del pensamiento y, en especial, durante el periodo de la modernidad. La sendas de felicidad que emergen tras el humanismo rompen abruptamente con las teorías pretéritas que anclan la felicidad a la práctica del bien y a la espera de un gozo pleno en otra vida futura. En concreto, la felicidad en la cosmovisión clásica es una cuestión entroncada con la búsqueda de la verdad y el bien. Ésta, al contrario de lo aducido por la mayor parte de pensadores modernos, no procede única y exclusivamente de la satisfacción de placeres, sino de un comportamiento coherente con la verdad que ha sido percibida a través de la razón y contemplación. En este sentido, la libertad, tanto en el concepto de felicidad moderno como en el clásico, es fundamental, pero con una sutil diferencia: si bien para los modernos es condición imprescindible para perseguir el propio interés y la autodeterminación, para los clásicos, es el medio para la práctica de la virtud — considerando que la libertad que no se halla orientada hacia el bien — verdad —, no es libertad, sino sometimiento ante las propias inclinaciones —. La felicidad clásica exige, por tanto, vivir de un modo muy concreto: en armonía con la naturaleza del ser. Se trata pues, de una felicidad que es universal, de modo que las leyes, iguales para todos, deben encargarse de su fomento.

En el pensamiento moderno, sin embargo, ya no se trata de un concepto en singular, pues existen tantas felicidades como gustos personales. Este fenómeno es fruto de ubicar la etiología de la felicidad en el mundo de las pasiones,

ya que cada individuo, en su singularidad, se siente impulsado hacia objetos de maneras e intensidades distintas. El sujeto moderno vive encerrado en sí mismo, determinado por sus inclinaciones, gustos e intereses, y tratando de satisfacer sus tendencias con cierta indiferencia hacia el exterior. Sometido al gobierno del placer y el dolor, necesita asegurar una convivencia pacífica para reducir en la medida de lo posible cualquier sufrimiento potencial. Su interés por el pacto social radica, por tanto, en la búsqueda de garantías al ejercicio de libertad, no para orientar sus actuaciones hacia el bien — ya que éste resulta irrelevante para el bienestar social —, sino para perseguir su interés particular, que coincide con el general. El Estado moderno nace, por tanto, de un pacto fundacional contraído por miembros libres que pretenden hacerse con el amparo de unos derechos y un poder coercitivo que proteja sus intereses frente a amenazas potenciales. La justicia, por consiguiente, al igual que la ética es construida, de manera que, la primera consiste en la adecuación o no del sujeto a las normas pactadas, y la segunda, se estima un asunto subjetivo y, por tanto, propio del ámbito de la privacidad. Es la suma de voluntades adheridas lo que determina si una ley es justa o injusta, o una acción es moralmente correcta o incorrecta. Son realidades reducidas a cuestiones meramente numéricas que responden a un único criterio: al principio de utilidad. Por el contrario, la justicia para los clásicos, es el respeto a esta particular forma de vida buena que nace de adecuar la conducta individual y colectiva a una realidad superior de la que se deducen unos criterios éticos inequívocos y universales. Este tipo de vida feliz propuesto por el pensamiento clásico exige participar activamente en la vida social, puesto que es la comunidad política el espacio donde se desarrollan las virtudes. De estos planteamientos tan dispares se desprende que la educación sea comprendida, en el caso de los clásicos, como una educación del carácter y, para los modernos, como mera instrucción o capacitación, de manera que se ciñe simplemente a proporcionar los elementos suficientes para que cada uno libremente, en búsqueda de su propia felicidad, escoja la opción vital que desee y sirva a su interés particular.

La diferencia entre la felicidad clásica y moderna es clamorosa, de modo que, dada la significativa vigencia de ciertos aspectos de la cosmovisión moderna, rescatar otros planteamientos, en este caso, prácticamente antagónicos, resulta un ejercicio del todo enriquecedor. Los altos índices de suicidio y depresión que presentan hoy día las sociedades económicamente más desarrolladas invitan a reconsiderar el sentido existencial de los hombres y mujeres de Occidente. Por ello, recorrer las sendas de felicidad más célebres de la historia

del pensamiento y su repercusión en la configuración política, cotejando, a su vez, la repercusión en nuestra actualidad, es el primer paso para cuestionar el camino hasta ahora recorrido y replantear la búsqueda de nuevas vías o el rescate de propuestas quizás ya olvidadas.

