



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
(*ordinamento ex D.M. 270/2004*)

in Filosofia della società, dell'arte e
della comunicazione

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Il volto della felicità.

Viaggio tra estetica, illusione e
realizzazione del proprio sé.

Relatore

Ch. Prof. Giorgio Brianese

Laureando

Giulia D'Angela

Matricola 838093

Anno Accademico

2012 / 2013

A chi è ancora in attesa
della propria epifania.

Indice

| | |
|--|----------|
| Introduzione | pag. 5 |
| Capitolo 1 Declinazioni di felicità | pag. 9 |
| 1.1 Felicità come virtù | pag. 10 |
| 1.2 Felicità come piacere..... | pag. 19 |
| 1.3 Profili e prospettive di ricerca | pag. 28 |
| Capitolo 2 <i>I mass media</i> e la società nell'epoca della comunicazione estetica | pag. 39 |
| 2.1 Illusione mediatica e società..... | pag. 39 |
| 2.2 Estetica dei consumi: il bello che vogliamo | pag. 48 |
| Capitolo 3 Nietzsche tra arte e felicità | pag. 65 |
| 3.1 Vita-estetica, vita-dionisiaca..... | pag. 65 |
| 3.2 La felicità del superuomo: il filosofo diventa artista | pag. 74 |
| 3.3 L'uomo è ignoto a se stesso?..... | pag. 83 |
| Conclusioni | pag. 95 |
| Bibliografia..... | pag. 101 |
| Sitografia..... | pag. 107 |

Introduzione

Immerso nel mare della vita, l'uomo cerca di emergere, vuole essere felice. Ma cos'è la felicità? Partendo da questo interrogativo esistenziale si cercherà di indagare alcune delle possibili risposte, incentrando il problema su parole chiave come arte, bellezza, verità, illusione e filosofia.

L'uomo cerca la felicità nel "bello"? La identifica con esso? La bellezza è la verità? Oppure è un'illusione prodotta da un mondo "medializzato"? Arte come evasione dal reale, come edonismo narcisistico oppure come balsamo e cura per essere felici? L'atto creativo può essere simbolo di libertà, di autodeterminazione, tuttavia nel nostro tempo spesso si riduce a mera riproduzione che rende l'arte un artificio. Senza voler dare una definizione dell'arte, credo che essa non si tratti d'imitazione e che non sia nemmeno il risultato predeterminato e indotto dal mondo sociale esterno. La ricerca del bello in senso estetico accompagna la vita ed è motore di scelte e azioni, siano esse volute o inconsce.

L'indagine sul bello si apre a ventaglio e può diramarsi a dismisura, toccando ambiti diversi come ad esempio quello della morale, della psicologia, dell'antropologia, ecc. Il bello può essere ricondotto alla soggettività o percepito come il baricentro attorno al quale l'uomo ruota liberamente, oppure, ancora, può essere considerato kantianamente come «ciò che piace universalmente senza concetto»;¹ a prescindere dalla posizione assunta, la ricerca si svolgerà su un piano diverso: non si vuole circoscrivere il bello in quanto tale, disegnarne una fenomenologia, bensì rintracciare ciò che esso può

¹ I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 105.

essere per l'uomo un clima di smarrimento, in cui i valori si interscambiano e l'estetica viene spogliata della sua essenza.

Nel tentativo di capire quale sia la ricetta della felicità, ci si domanderà se l'Occidente crei illusioni e, se sì, di che genere esse siano. Nella consapevolezza di far parte sempre più di un sistema proiettato verso la globalizzazione (anche se in fase embrionale più di quanto emerga realmente), la comunicazione veicolata dai *mass media* inevitabilmente influisce sui comportamenti e sui pensieri delle persone. È necessario comprendere se ciò che si ricerca sia autentico, vero, trascendentale, oppure il frutto di una distorsione della realtà causata dalla massificazione di informazioni che non lasciano cogliere la vera essenza del mondo, ma fanno vedere solo un'immagine riflessa e distorta di esso. Capire se ciò che consideriamo la meta della nostra esistenza, ciò che è necessario per essere felici, non sia imposto dall'esterno, mascherato da verità e creduto tale. Si parla, quindi, di un uomo contemporaneo alla ricerca di risposte e del proprio essere per ritrovarsi, per conoscersi, per vivere autenticamente la vita che desidera.

Sembriamo indeboliti dal mondo che creiamo noi stessi, l'interiorità pare alla ricerca di una forza vivificante che permetta di ri-esprimersi pienamente: una rinascita dell'uomo.

Proprio per tale motivo si profilerà un'analisi che avrà come protagonisti il pensiero nietzschiano e la condizione dell'uomo odierno. Una ricerca che oscillerà tra l'uomo dionisiaco e l'uomo mediatico, tra tragedia greca e comunicazione di massa: poli tanto estremi quanto impensabilmente contigui. Un'indagine all'insegna di una scoperta, anzi, di una riscoperta del proprio sé e delle proprie potenzialità che sono in attesa di essere espresse per ottenere una piena realizzazione.

Sembra che per essere felici si debba operare una scelta, o meglio, una rinuncia del proprio essere per inseguire i miti della nostra epoca, ricadendo, però, nell'assurdo.

Forse riscoprendo la filosofia come uno strumento capace di riflettere e di svelare la realtà, si potrebbe raggiungere la verità a proposito di noi stessi. Considerare la filosofia non come ciò che è relegato nelle grandi opere, ciò che è ricondotto ai massimi sistemi e ad un vago e astratto universo senza ripercussioni e influssi sulla realtà quotidiana. Filosofia non come teoria avulsa dall'uomo contemporaneo, bensì come la possibile via tramite la quale si può imparare a vivere meglio.

Potremmo affermare che l'uomo è abitato da una duplice forza: da un dinamismo centrifugo che lo proietta verso l'esterno attratto dalla Bellezza che brilla dal di fuori, e da un dinamismo centripeto che lo spinge verso l'interno, aspirato dalla Verità che deve scoprire in se stesso.²

Si parla, inoltre, dell'uomo come «animale razionale», «animale politico», «animale sociale», ma anche come «animale passionale». Un uomo, quindi, che si affida alla propria sfera emotiva e sensibile. La parola “passione” deriva dal termine latino *passio*, cioè turbamento dell'animo, ed esprime una condizione di instabilità che è propria dell'uomo. Tale situazione di inquietudine, ma soprattutto di contrasto interiore, si riscontra anche nell'amore. Ricordo come Platone nel *Simposio* parli di Eros come il frutto dell'unione tra Poros e Penia, ossia tra Abbondanza e Povertà. Sembra che la passione, il sentimento, l'amore, siano strettamente collegati con i loro opposti. A volte pare che non ci sia amore senza scompiglio, emozione senza disordine, che non ci sia quiete senza tempesta; ricollegandoci al tema principale allora mi chiedo: l'amore implica l'esistenza del dolore e dell'odio? Oppure si realizza come forza indipendente e immune da cause esterne potenzialmente distruttive? Ipotizzando un mondo senza il male, senza la sofferenza, la felicità avrebbe lo stesso significato e valore? Raimon Panikkar dice:

² R. Panikkar, *Mistica Pienezza di Vita*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2008, p. 213.

Qualcosa di innato nell'uomo lo spinge verso la felicità senza bisogno di sapere prima che cosa sia - anche se scopriamo presto che la soddisfazione dei nostri impulsi primari non ce la procura necessariamente. Ci rendiamo conto a poco a poco che solo l'amore soddisfa il nostro dinamismo verso una pienezza che costantemente ci sfugge. Questa ansia di felicità è sete di infinito. E l'infinito non si raggiunge mai - lo trasformeremmo in finito.³

Il mio intento è di declinare la felicità, *fil rouge* della ricerca, attraverso una lente che illumini problematiche e pregiudizi, mostrando possibili vie che portino ad essa. Senza anticipare ulteriormente una ricerca che non aspira a trovare una risposta universalmente condivisa, e senza preannunciare *in toto* le conclusioni, mi chiedo, e vi chiedo: Cos'è la felicità? Ma soprattutto: la felicità è amore?

³ Ivi, p. 298.

Capitolo 1

Declinazioni di Felicità

La felicità, sommo bene, non cerca fuori di sé i mezzi per realizzarsi: è una cosa intima che sboccia da se stessa.⁴

Si cerca di essere consapevoli del relativismo che si crea quando si parla della felicità. Nonostante questo aspetto difficilmente eludibile, si cercherà ugualmente di capire alcuni aspetti che conducono a posizioni differenti e spesso contrastanti tra loro e di profilare ipotetiche vie che conducono alla felicità.

Nell'antichità attorno al concetto di felicità gravitava l'intera concezione filosofica della vita. Forse si trattava di uno stile di vita meno vario rispetto a quello dell'uomo contemporaneo, ma con una salda idea di felicità, quasi assoluta.

Già dal principio della ricerca ho riscontrato nella Grecia antica l'esistenza di più termini per identificare la felicità. I principali e più significativi possono essere considerati i lemmi *eudaimon* (εὐδαιμόνων) e *olbios* (ὄλβιος). Nel primo caso l'espressione deriva da *eu* (εὖ) ossia buono e *daimon* (δαίμων) che sta ad indicare il demone, la divinità. Dall'etimologia si può ricavare che la felicità in questo caso è il risultato dell'essere "sotto l'ala" di una divinità che accompagna favorevolmente l'uomo lungo tutta la sua vita, stando al contesto

⁴ Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di G. Monti, Rizzoli, Milano 2009, p. 97.

in cui nasce questa definizione e secondo le parole di Erodoto.⁵ Oggi, invece, l'idea di un'entità che ci guida lungo la vita non è riferita alle divinità, ma si sposta su un binario condotto dalla sorte. Nella seconda accezione, la felicità è in relazione ai beni materiali, come suggerisce il significato di *olbos*. Non si escludono dalla terminologia altre due nozioni: *makar* (μακαρ) che simboleggia l'essere beato e la parola *eutyches* (ευτυχής), che indica la fortuna.

Seppure tutte e quattro di uso comune nell'antica Grecia, la contrapposizione tra volontà divina di carattere spirituale e ricchezza materiale è la più importante per lo sviluppo di quest'indagine.

Si delineano, infatti, due possibilità ben distinte: felicità intesa come virtù e felicità identificata con il piacere. La presenza costante delle divinità, e quindi l'impotenza avvertita nei confronti di un destino in mano a forze superiori, fa nascere nell'uomo la necessità e la voglia di slegarsi da un fato imm modificabile e di ricercare diversamente la felicità e la tranquillità nell'interiorità: la serenità dell'anima. Dall'altro lato, invece, si esprime il desiderio di ricercare la felicità in tutto ciò che possa dare soddisfazione immediata al momento dell'ottenimento: una sfiducia nei confronti dell'impalpabilità dell'essere che si trasforma nell'idolatria della ricchezza materiale.

1.1 Felicità come virtù

Socrate afferma che è essenziale conoscere se stessi per delineare una prospettiva dell'uomo rivolta alla pienezza di vita. Ma ciò, in riferimento alla felicità, non è sufficiente. Proprio per questo motivo, nel mio ambito di ricerca,

⁵ Cfr. Erodoto, *Storie*, I, 32, a cura di D. Asheri, Arnoldo Mondadori, Milano 2005: «A molti il dio ha fatto intravedere la felicità e poi ne ha capovolto i destini, radicalmente».

tale imperativo prende in esame la prospettiva socratica del dover conoscere ciò che è *buono* per noi, decentrando, così, il più generale dover conoscere noi stessi.

La prospettiva socratica fa della virtù l'unica via per la felicità, meta che solo per mezzo della saggezza è possibile. Certo è che nello spiegare quali siano le interconnessioni tra piacere e felicità la teoria di Socrate risulta essere quasi contraddittoria come spiega Georges Minois: «Il paradosso sta nel fatto che la felicità ha bisogno del desiderio, ma il desiderio esclude la felicità»⁶ perché è una mancanza e la mancanza genera dolore. Anche Schopenhauer, a tal proposito, afferma che:

Ogni volere scaturisce da bisogno, ossia da mancanza, ossia da sofferenza. A questo dà fine l'appagamento; tuttavia per un desiderio che venga appagato, ne rimangono almeno dieci insoddisfatti; inoltre la brama dura a lungo, le esigenze vanno all'infinito.⁷

Il problema, quindi, è l'incessante desiderio che l'uomo prova, e che lo porta a non essere mai soddisfatto definitivamente. La vita diventa solo una ricerca senza fine in cui la felicità non può esistere in quanto ridotta ad effimera tappa di un percorso senza traguardo. Il rimedio a questa condizione di stallo sta nell'imparare a disciplinarsi, o meglio, sta nell'educare se stessi per diventare saggi. Dall'atteggiamento spesso atopico (*ἀτοπία*), cioè di sospensione spaziotemporale e singolarità, Socrate critica gli edonisti affermando che costoro incorrono in errori perché ignari di ciò che è bene o male per loro: dedicarsi ai piaceri della gola, ad esempio, è frutto solamente di uno sbaglio di valutazione che porta a credere che essi diano giovamento. La felicità, invece, è il fine

⁶ G. Minois, *La ricerca della felicità. Dall'età dell'oro ai giorni nostri*, trad. it. di V. Carrassi, Edizioni Dedalo, Bari 2009, p. 63.

⁷ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza & Figli, Bari 1930, § 38, p. 244.

eudemonistico che solo l'anima può raggiungere: una «virtù dell'anima», appunto, raggiungibile solo con una continua ricerca.

Sempre nell'ottica di una vita all'insegna della virtù, Platone amplia l'idea socratica comprendendo che, per raggiungere la felicità, le implicazioni non sono solamente soggettive, ma dipendono anche dall'ambiente sociale in cui si vive. Tuttavia, analizzando quale sia il governo migliore in cui la felicità possa regnare, ci si accorge di una situazione quasi paradossale: emerge l'idea di un'indispensabile forma di potere, alla stregua di una tirannide, capeggiata da filosofi e saggi, uniche figure virtuose e in grado di espletare il giusto comportamento per raggiungere la felicità. Sebbene indirizzata alla razionalità e non alla *hýbris* distruttrice, lo scenario che si presenta, secondo il mio parere, si mostra quasi come una "fabbrica di felicità" in cui tutto è controllato e organizzato. L'essere obbligato alla felicità assume caratteri irreali che tendono ad un sogno programmato e privo di ogni libero desiderio d'essere felici a proprio modo.

Più concreta, invece, è la negazione del piacere corporeo, ma, *in primis*, il diniego di tutto ciò che è inerente al corpo, perché ritenuto da Platone una gabbia che imprigiona l'anima, la cui serenità e armonia è l'unica vetta da raggiungere. La felicità però resta sempre una possibilità, mai una certezza.

Con l'intento di realizzare il proprio fine mediante l'utilizzo della ragione e dell'intelletto, Aristotele si dimostra essere colui che incarna, forse ancor più degli autori appena menzionati, il concetto di *eudaimonia* come tratto fondamentale di una ricerca esistenziale.

Noi diciamo dunque che è più perfetto il fine che si persegue di per se stesso che non quello che si persegue per un altro motivo e che ciò che non è scelto mai in vista d'altro è più perfetto dei beni scelti contemporaneamente per se stessi e per queste altre cose, e insomma il bene perfetto è ciò che deve esser sempre scelto di per sé e mai per qualcosa d'altro. Tali caratteristiche sembrano presentare soprattutto la felicità; infatti noi la desideriamo sempre di per se stessa e mai per qualche altro fine; mentre invece l'onore e il piacere e la ragione e ogni altra virtù

li perseguiamo bensì di per se stessi [...]. Invece la felicità nessuno la sceglie in vista di questi altri beni, né in generale in vista di qualcosa d'altro.⁸

La felicità è il fine ultimo, è l'unica disposizione d'animo esistente che basta a se stessa e non richiede altri mutamenti. Per Aristotele si tratta della completa espressione dell'uomo, dell'appagamento e autorealizzazione di esso, dello *human flourishing*.

L'uomo saggio rappresenta colui che è in grado di disporre dei propri istinti secondo ragione, non si tratta di un atteggiamento stoico, ma l'essere padrone di se stessi appare tratto fondamentale per la vita del "sapiente".

L'idea aristotelica ci impone di guidare l'appetito sensibile con quello razionale, detto volontà. Va evidenziato come la virtù, e quindi la vita felice, non esuli dall'esistenza di ricchezza, fama e beni materiali:

S'intende per felicità una buona condotta di vita congiunta alla virtù, o l'autosufficienza di vita, o la vita più piacevole congiunta alla sicurezza, o la prosperità dei beni e dei corpi con la capacità di conservarli e usarli.⁹

Tutto sta nell'avvalersi della dottrina del giusto mezzo in modo da non escludere nessuna parte della vita terrena che risulta fondamentale per Aristotele. È importante specificare come il filosofo, provenendo da una famiglia benestante, avesse una vita agiata e, sotto l'influenza dell'epoca in cui viveva, era portato a considerare uno schiavo o una persona dal brutto aspetto fisico impossibilitati ad essere felici nella loro vita. Anche donne e bambini non si salvavano dalla spietata concezione aristotelica che escludeva loro la possibilità di essere persone felici a causa della loro natura: le prime per

⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di A. Plebe, in *Opere*, vol. VII, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 13.

⁹ Aristotele, *Retorica*, trad. it. di A. Plebe, in *Opere*, vol. X, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 342.

un'indole volta alla casa e alla famiglia, i secondi per una ancor insufficiente esperienza e sviluppo della ragione.

Essere orientato all'espletazione della propria naturalità, infatti, è quello a cui deve aspirare l'uomo aristotelico che nasce con un "compito" già stabilito dalla natura. Si potrebbe dire, per chiarire meglio questa immagine, che l'essenza dell'uomo sta in ciò che fa sì che esso sia ciò che è. Il suo compimento si dimostra la realizzazione concreta di se stesso.

Fatto sta che, come appena accennato, l'ideale da raggiungere (la felicità) si regge su un principio teleologico e su una ricerca dell'equilibrio. La causa finale, infatti, è «ciò in vista di cui»¹⁰ si compiono le azioni, è l'elemento ultimo di un susseguirsi di cause rivolte verso un unico scopo. Altresì l'uomo che vive una vita felice è colui che ha imparato a gestire gli appetiti calcolando rischi e pericoli, sia quelli derivanti dall'eccesso sia quelli generati dalla moderazione esagerata. Si tratta quindi di stare in una posizione di equidistanza tra vizio ed apatia: di essere l'uomo virtuoso, il filosofo. Nel dispiegarsi del suo pensiero Aristotele configura quest'ultimo come un saggio di genere maschile, avente uno *status* di benessere elevato, potenzialmente riscontrabile all'interno di un'*elite* votata all'uso dell'intelletto in una *polis*, questo perché «per natura l'uomo è un essere politico».¹¹

La fusione tra ragione e azione in termini anche materiali, che per il figlio di Nicomaco non può essere esclusa dalla vita vissuta pienamente, non rispecchia ciò che gli stoici si diedero come dottrina da mettere in atto.

Non ci si allontana dalla relazione tra felicità e virtù, ma in questo contesto è eliminato come fonte di felicità il piacere materiale e fisico, in quanto solamente con la ragione e l'intelletto si possono controllare gli istinti per essere padroni di se stessi.

¹⁰ Aristotele, *Fisica*, libro II, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, p. 93.

¹¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 13.

Se assolvi il compito che hai al presente seguendo la retta ragione, con diligenza, con energia, con animo ben disposto, e non ti dedichi a nessuna cosa accessoria, ma ti curi solamente di mantenere puro il tuo demone [...]; se adotti questi princìpi senza attendere nulla e senza cercare di evitare nulla, ma soddisfatto di compiere secondo natura l'azione presente e di dire eroicamente la verità in ogni tuo discorso e in ogni parola che pronunci, allora vivrai felice.¹²

Paura e desiderio non turbano lo stoico che crede in una superiore razionalità della natura: solo vivendo in accordo con essa si può diventare felici. La cerchia di azioni si riduce all'autodisciplina che fa dello stoico "l'imperturbabile".

Tutti aspiriamo alla felicità, ma, quanto a conoscerne la via, brancoliamo come nelle tenebre. È così difficile raggiungerla che più ci affanniamo a cercarla, più ce ne allontaniamo, se prendiamo una strada sbagliata [...]. Dobbiamo avere innanzitutto ben chiaro quel che vogliamo.¹³

L'essere stoico, quindi, si manifesta seguendo una disciplina improntata su principi chiari per raggiungere uno stato che faccia dissolvere ogni alterazione e difficoltà esistente; un'autodisciplina che non si cura e non si modifica se il mondo attorno ad essa non segue il suo cammino.

Non c'è nulla di peggio che seguire, come fanno le pecore, il gregge di coloro che ci precedono, perché essi ci portano non dove dobbiamo arrivare, ma dove vanno tutti.¹⁴

¹² Marco Aurelio, *Scritti: Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, a cura di G. Cortassa, Utet, Torino 1984, p. 331; cit. in G. Minois, *La ricerca della felicità. Dall'età dell'oro ai giorni nostri*, cit., p. 87.

¹³ Seneca, *L'arte di essere felici*, trad. it. di M. Scaffidi Abbate, Newton Compton, Roma 2013, p. 23.

¹⁴ Ibidem.

Personaggio emblematico e allo stesso tempo contraddittorio dello stoicismo, a causa di un'incoerenza tra pensiero e azione durante la propria vita, è senza dubbio Seneca. La sua vita non è certo un esempio di disciplina: né l'astensione dai piaceri carnali né quella dai piaceri materiali risultano essere state mantenute, il suo atteggiamento è piuttosto quello di un accumulatore di ricchezze senza alcuna inclinazione alla condotta stoica.¹⁵

I suoi scritti attestano un'idea, appunto opposta alle sue azioni, votata alla ricerca della felicità in ciò che è lontano dal piacere e dagli ornamenti, ossia nella virtù.¹⁶ Virtù intesa come giusta unione tra natura e ragione, la quale, una volta raggiunta e consolidata come stile di vita, è in grado di far accettare qualsiasi condizione e situazione avversa senza indebolire la consapevolezza e la serenità conquistata.

Seneca sembra essere consapevole della sua non obiettività e in una pagina dell'opera *De vita beata* risponde a chi lo accusa di condurre una vita all'insegna della faziosità – necessità di ricchezza, debolezza d'animo, ingordigia di fama e di lusso –, e non della virtù:

Non sono saggio; e, per dare ancora più esca alla vostra malignità, aggiungo che non lo sarò mai. Non pretendete che io sia uguale ai migliori, chiedetemi solo di essere migliore dei cattivi: è già un passo avanti se riesco a togliere ogni giorno qualcosa ai miei difetti e a biasimare i miei errori [...]. E dico questo non per me, giacché io sono in un oceano di vizi, ma per chi ha già fatto qualcosa sulla via della virtù.¹⁷

Sembra creare quasi un'apologia per difendere la propria condotta e per chiarire come egli stia cercando di migliorare se stesso. Tuttavia, aggiunge l'autore, non essendo lui stesso il saggio per eccellenza, non ha la tempra per

¹⁵ G. Minois, *La ricerca della felicità*, cit., pp. 33-35.

¹⁶ Cfr. Seneca, *L'arte di essere felici*, cit..

¹⁷ Ivi, pp. 76-77.

mettere in atto tutti i suoi buoni precetti stoici, che, invece, vanno intesi come via da seguire per chi è già indirizzato verso la virtù; data una tale spiegazione, credo che questi consigli non siano seguiti alla lettera perché, probabilmente, molto più semplici da cantare che da perseguire con atteggiamento impassibile.

La dicotomia tra uomo felice e uomo ricco apre la strada a svariate difficoltà. Si può credere che l'agio non sia necessario e non sia il mezzo per raggiungere uno stato di serenità dell'anima. Partendo da questa premessa, però, si possono conseguire due diverse posizioni, per restare sempre in un ambito in cui si indagano gli opposti: da una parte l'idea per cui la ricchezza, non essendo essenziale, è da evitare perché portatrice di infelicità; d'altra parte, invece, l'opinione che afferma l'inutilità del benessere materiale, ma non per questo lo ritiene da eliminare perché causa di una vita di insoddisfazioni.

Dichiarare la virtù come fonte di felicità, ma continuare ad accumulare beni potrebbe apparire più aderente alla seconda posizione appena descritta. È anche vero, però, che Seneca nelle *Lettere a Lucilio* critica un tale modo di vivere: «l'allegria dei ricchi, che la gente giudica felice, è falsa e inquinata da profonda tristezza [...]. La felicità di costoro è una farsa; se togli loro la maschera, li disprezzerai».¹⁸ L'agire ed il pensare di Seneca si mostrano continuamente in lotta, a meno che egli non fosse fervidamente convinto delle proprie parole e volontariamente continuasse a percorrere una strada lontana dalla sua dottrina e lontana dalla felicità. Un totale disinteressamento ad essere felice, a mio avviso, seppur non impossibile, mi pare alquanto difficile rispetto ad una motivazione basata sull'incapacità a rinunciare al benessere.

In aggiunta a quanto appena detto, Seneca, forse per giustificarsi, ipotizza una situazione in cui gli venga offerta ogni sorta di bene, e afferma che anche se ne venisse privato, ciò non cambierebbe il suo stato interiore in quanto non attaccato alla materia e perché avente l'animo già disciplinato «in modo che

¹⁸ Seneca, *Lettere a Lucilio*, cit., p. 559.

non vi siano giornate nere»¹⁹ per lui. Si tratta di una posizione uguale a quella del saggio che Seneca afferma essere colui che vive nell'attimo e dell'attimo presente. Ancora una volta, contemporaneamente, egli afferma che però niente gli vieta di «preferire ad un ponte una ricca casa»,²⁰ e che predilige esprimere le sue idee «con indosso la toga pretesta piuttosto che con le spalle scoperte».²¹

Senza dubbio nelle sue parole e nelle sue opere il pensiero stoico si esprime nel migliore dei modi: astensione da passioni che turbano l'animo (come ira, avidità, invidia, ecc.); vita all'insegna della virtù, che si poggia su ragione e natura; capacità del saggio (colui che è virtuoso) di mantenere il distacco dagli enti e dal mondo fuori di sé per non essere in nessun modo scalfito da essi: «il saggio, poi, ha una risorsa che lo fa distinguere dagli altri: voi continuate a combattere, lui ha già conseguito la vittoria».²²

Ma siamo certi che la felicità possa essere data dall'imperturbabilità? E anche se la risposta fosse affermativa, il distacco, con il passare del tempo, non diventerebbe quasi insopportabile? O meglio, la rinuncia ad una sfera sensibile, non sarà forse solo un soffocamento della natura stessa dell'uomo? I savi che hanno raggiunto un equilibrio di certo affermeranno che la loro disposizione è tale da essere ormai a loro propria, libera da ogni dettame e non il frutto di uno sforzo.

A questo punto nasce l'esigenza di volgere lo sguardo proprio su chi non si è sottratto al piacere.

Mi sembra che il moralismo e il perbenismo dilagino, oggi, proprio tra chi si sente in posizioni di privilegio e per questo motivo avverte la necessità di giustificare la propria condizione. Le critiche all'intellettuale dalle tasche gonfie di averi è ormai un *cliché*; il *dandy*, che a breve si delineerà secondo

¹⁹ Seneca, *L'arte di essere felici*, cit., p. 107.

²⁰ Ivi, p. 106.

²¹ Ibidem.

²² Seneca, *La fermezza del saggio*, trad. it. di G. Manca, Sellerio, Palermo 1995, p. 59.

diverse prospettive, non necessariamente è da colpevolizzare per uno stile di vita dedito al lusso e ai piaceri. Tutto sta nella giusta quantità di soggettivismo e nel rispetto degli altri.

1.2 Felicità come piacere

Un'altra posizione nei confronti della vita è l'edonismo, con esso lo scenario che si è profilato finora cambia i suoi tratti: lo scopo ultimo dell'esistere è il piacere che coincide con la felicità. Secondo il mito Edoné nasce dall'unione tra Eros, dio dell'amore, e Psiche, ragazza mortale e di estrema bellezza. Afrodite, madre di Eros, è gelosa del bell'aspetto di Psiche e, per questo motivo, ordina al figlio di scoccare una delle sue frecce sulla ragazza in modo da farla innamorare di una figura ignobile. Ciò però non accade perché Eros si ferisce con uno dei propri dardi innamorandosi perdutamente di lei. Per far sì che Psiche non venga a conoscenza della sua identità, tutti gli incontri con Eros, da cui nasce Edoné, devono avvenire nell'oscurità. La ragazza, però, non mantenendo il patto stabilito, una sera si avvicina con una lanterna ad Eros dormiente; costui, però, svegliato da una goccia di olio bollente se ne accorge e scappa. La ragazza vaga alla ricerca dell'amato incontrando ogni tipo di avversità fino a quando Eros, impietosito e ancora pieno di amore per lei, chiede a Zeus di riconoscerle l'immortalità. Il piacere, dunque, si presenta come simbolo dell'unione tra l'amore e l'anima.²³

Il primo filosofo ad occuparsi della felicità dal punto di vista edonistico è Aristippo di Cirene, il quale considera il piacere immediato il sommo bene. Per la Scuola cirenaica il saggio, infatti, è colui che ha la capacità di raggiungere il

²³ F. Ramorino, *Mitologia Classica Illustrata*, Ulrico Hoepli, Milano 2004, pp. 144-145.

massimo godimento essendo lui stesso a dominare il piacere: «Posseggo ma non sono posseduto, perché il dominare i piaceri e non lasciarsene trascinare è ottima cosa, non l'astenersene».²⁴

Il piacere sensibile non viene ad identificarsi nella completa crapuloneria ma neanche arriva al grado di ascetismo a cui si avvicina la dottrina epicurea. Successivamente, infatti, Epicuro continua a seguire le orme del piacere con una disciplina che non insegna la perdizione in esso: il piacere non è inteso come ogni genere di appagamento senza alcuna morale o condotta, ma come un impulso che va educato. La posizione epicurea risulta essere ancora sulla scia di un concetto in cui la saggezza è fonte di felicità, ma è anche un atteggiamento che tiene saldamente per mano l'edonismo senza però mai lasciarsi trasportare dalla possibile incontenibilità di esso. Sensi e percezioni sono ritenuti essenziali e parte del mondo reale. Il piacere è visto come una sensazione, ma soprattutto come il bene sommo che, come vedremo di seguito, si distingue da un edonismo puro che non ha vincoli nella sua ricerca di piacere.

L'epicureismo è una filosofia della quiete, non è la ricerca del piacere in quanto tale e in tutte le sue declinazioni, ma si tratta di soddisfare i desideri ritenuti buoni. È infatti da chiarire come anche la sfera desiderativa non sia considerata nella sua totalità, bensì analizzata per desumerne solo gli istinti ai quali è opportuno dare una risposta.

Per questo noi riteniamo il piacere il principio e fine della vita felice, perché lo abbiamo riconosciuto bene primo e a noi congenito. Talvolta conviene tralasciarne alcuni da cui può venirci più male che bene, e giudicare alcune sofferenze preferibili ai piaceri stessi se un piacere più grande possiamo provare dopo averle sopportate a lungo. [...] Bisogna

²⁴ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 75, trad. it. di M. Gigante, Laterza, Bari 1962; cit. in AA. VV., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 4, p. 3218.

giudicare gli uni e gli altri in base alla considerazione degli utili e dei danni.²⁵

Il piacere (o felicità), quindi, è frutto di una scelta secondo virtù; ed è tramite la filosofia che si può raggiungere ed espandere perché la conoscenza è essa stessa la soddisfazione. Non è un affannarsi per trovare il desiderato, non è un atteggiamento dedito all'azione, ma, al contrario, è uno stile di vita orientato a fluttuare nella mareggiata della vita portati lontano, nelle acque più profonde, dove la società, i turbamenti e gli ostacoli che non ci fanno essere sereni non possono raggiungerci. Proprio perché dedica all'equilibrio e diretta soprattutto a raggiungere uno stato privo di dolore piuttosto che a uno di piacere smodato, si tratta di una filosofia di carattere catastematico. Questa idea di stasi si rifà ad una staticità correlata ai concetti di *ataraxia* (ἀταραξία) e *aponia* (ἀπονία) ossia all'assenza di turbamento della mente e di dolori del corpo. Epicuro considera tali condizioni il raggiungimento del piacere che, quindi, si configurano nell'assenza di mali, piuttosto che nell'agire.

Il «tetrafarmaco» della *Lettera a Meneceo* esprime il distillato della dottrina epicurea che può essere così espressa e riassunta:

1. Non curarsi degli dei, in quanto, se davvero esistenti, sarebbero superiori e non interessati alla vita terrena. Gli uomini non devono avere timore della volontà divina perché essa non incide sulla loro esistenza.

2. Non aver paura del dolore perché se esso risulta di lieve identità sarà sopportabile, se invece sarà persistente e insopportabile probabilmente condurrà alla morte.

3. La morte, a sua volta, non deve essere il male da temere perché per Epicuro in un determinato momento o esistiamo noi o esiste "lei"; l'atomismo

²⁵ Epicuro, *Lettera sulla felicità*, trad. it. di A. Pellegrino, Einaudi, Torino 2012, p. 9.

del filosofo si dipana, infatti, nell'idea che al momento della morte non è solo il corpo a degradarsi, ma anche l'anima si scompone essendo un aggregato di atomi e quindi anch'essa di natura materiale. La paura deriva dall'insoddisfazione perenne che l'uomo prova per non riuscire mai a saziare tutti i suoi appetiti. Vivere l'attimo, perciò, rende ininfluyente la durata della vita che fa di ogni istante il momento unico da rendere eterno.

4. Essere felici è anche il risultato di una capacità di discernimento dei desideri provati. Gli unici desideri da perseguire sono quelli naturali e necessari, i quali conducono alla felicità. Da non seguire, invece, tutti gli altri generi di desiderio che si diramano in naturali ma non necessari (ad esempio l'amore) e in quelli né naturali né necessari, impossibili da raggiungere (ad esempio la ricerca del lusso e di gloria).²⁶

Come ho detto in precedenza, ritengo che essere felici non è la rinuncia alla parte desiderativa come fanno gli stoici, ma, allo stesso tempo, credo che neanche disinteressarsi a tutto ciò che è parte di un mondo non conforme agli interessi personali sia la soluzione più efficace.

È chiaro che la lontananza da ogni difficoltà e da ogni problematica sociale dà tranquillità; l'essere immersi in un contesto dove il ritmo della vita equivale al ritmo della natura, e dove l'ozio sembra prender piede, è fonte di calma e di serenità. Tuttavia una disposizione siffatta, in cui non si affronta la realtà ma la si rifugge, è anche una vita dove accontentarsi è meglio che combattere per un ideale, dove solo l'amicizia è apprezzata come relazione perché coincide con una qualità dell'essere saggio.

Siamo certi che una via che attribuisce all'amore una connotazione negativa, perché potenziale origine di sofferenza, sia quella che rende felici e soprattutto veramente felici senza rimpianti? Il fuggire, il trattenere (per poi abituarsi ad

²⁶ Cfr. Epicuro, *Lettera sulla felicità*, cit., pp. 7-13.

tale assopimento tanto da sentirlo come esigenza naturale), non sarà forse una vita beata nell'incoerenza di se stessi?

Il tempo scorre ed intanto la storia avanza con i libri che si riempiono di avvenimenti, ma l'uomo, nel suo essere, permane un animale dotato di sensi, di *ratio*, di eccessi e di contraddizioni. Col passare dei secoli gli autori che considerarono il piacere come unico fine della vita si sono susseguiti l'uno dopo l'altro, tra questi solo alcuni esempi, tra i molti possibili, possono essere Lorenzo Valla nel Rinascimento, Pierre Gassendi che nel XVII secolo riscoprì l'edonismo epicureo e i rappresentanti dell'utilitarismo Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Tuttavia, proprio perché questa non vuole essere una disamina dal punto di vista strettamente storico, il mio intento è di presentare solo alcuni autori che trovo combaciare maggiormente con la mia ricerca. Non essendo una fenomenologia della felicità che abbraccia ogni periodo ed ogni autore, dopo aver analizzato il pensiero antico vorrei confrontarlo con autori relativamente più vicini ai giorni nostri, e, per questo motivo, di seguito, la scelta ricade su uno dei maggiori esponenti dell'edonismo in età contemporanea, ossia su Gabriele D'annunzio con la sua opera *Il piacere* (1889).

Qui si apre la via non solo per una considerazione della vita dal punto di vista dell'*edoné* (ἡδονή), ma anche da una prospettiva che eleva il carattere estetico degli elementi sui quali il soggetto volge il proprio sguardo e la propria azione. Questo sarà il filo conduttore del prossimo capitolo [*I mass media e la società nell'epoca della comunicazione estetica*], nel quale l'estetizzazione della vita e la volontà di esprimersi saranno poste in una posizione di confronto.

Proprio l'estetica del piacere viene espressa a fine '800 da D'Annunzio nell'opera *Il piacere*, in cui l'edonismo prende le sembianze di un atteggiamento in cui la morale segue unicamente il desiderio estetico ed erotico, trasformandosi, così, in un'espressione a-morale. Ogni impulso è libero perché mosso dalla ricerca del piacere che si espande incontrastata. Ne *Il piacere*, l'autore crea una storia in cui il protagonista, Andrea Sperelli, rispecchia il

dandy per eccellenza della sua epoca, il quale lo stesso D'Annunzio ne è l'esempio. L'estetismo che avvolge il personaggio, ombra e specchio di D'Annunzio, diventa una trappola dalla quale non si riesce più a divincolare. A causa di una pena d'amore Sperelli si dibatte all'interno di esperienze dissolute all'insegna del piacere sensuale, erotico e materiale. Amante del lusso e di ciò che è "bello", egli si circonda di tutto ciò che gli possa dare una soddisfazione istantanea e, oserei dire, anestetizzante per il cuore spezzato. Piacere come surrogato e consolazione?

Queste fallaci purificazioni ed elevazioni del sentimento avvenivano sempre nei languidi intervalli del piacere, quando sul riposo della carne l'anima provava un bisogno vago di idealità.²⁷

Il nobile giovane, infatti, è plasmato in modo da assumere le sembianze di un uomo sfocato nei tratti e dall'animo corrotto dalla smania di raggiungere il piacere desiderato. La sua ricerca costante lo rende precario di fronte agli avvenimenti della vita che non possono essere dominati dalla sfera estetica che addolcisce ogni accadere. Illusione e dissuasione danzano tra le parole che D'Annunzio scrive come uno spartito di opere dal sapore tanto erotico quanto tragico, all'insegna di una decadenza che spezza ogni confine tra felicità e amarezza.

Anche l'arte dello scrivere si dimostra essere come miele per il turbamento degli animi. «Il verso è tutto»²⁸ si legge, e sempre più si delinea l'idea di una ricerca di conforto nei piaceri sublimi dell'arte ed in quelli materiali dei sensi:

Può definire l'indefinibile e dire l'ineffabile; può abbracciare l'illimitato e penetrare l'abisso; può abbracciare l'illimitato e penetrare l'abisso; può

²⁷ G. D'Annunzio, *Il piacere*, in G. D'Annunzio, *Prose*, a cura di F. Roncoroni, Garzanti, Milano 1983, p. 64.

²⁸ *Ibidem*.

avere dimensioni d'eternità; può rappresentare il supraumano, il soprannaturale, l'oltramirabile; può inebriare come un vino, rapire come un'estasi; può nel tempo medesimo possedere il nostro intelletto, il nostro spirito, il nostro corpo; può, infine raggiungere l'Assoluto.²⁹

Senza discostarsi troppo da una vita di eccessi, passato solo un anno dall'uscita di quest'opera, in Inghilterra Oscar Wilde pubblica *Il ritratto di Dorian Gray*. Dissoluzione oltre ogni limite all'insegna dell'edonismo senza alcuna riserva, questo il profilo del romanzo che diventerà emblema di scandalo e di estetismo estremo. Nelle pagine ci si imbatte in un uomo che si fa artista per creare la propria vita come una bella opera d'arte – così come accade in D'Annunzio –, ma all'insegna di vizi e virtù che si mescolano per raggiungere il piacere dell'espressione di ogni istinto.

Ma pareva a Dorian Gray che la vera natura dei sensi non fosse mai stata capita, e fosse rimasta selvaggia e brutta solo perché il mondo aveva tentato di piegarla con privazioni e digiuni, o di ucciderla con i tormenti, invece di trarne gli elementi di una spiritualità, improntata a un raffinato spirito di bellezza. [...], un nuovo Edonismo doveva far risorgere la vita.³⁰

Complice di una volontà che non vuole sottostare a norme morali, Wilde crea un personaggio che per uscire da ogni schema ripetitivo e basato solo sulle teorie, si tuffa in una vita votata all'azione fuori controllo, alla venerazione della bellezza estetica e ad una diabolica idea di perfezione.

Ma anche il più coraggioso ha paura di se stesso. Le automutilazioni del selvaggio si ritrovano tragicamente nella autorepressione che martirizza la nostra vita. Siamo puniti per quello che rifiutiamo a noi stessi. Ogni impulso che tentiamo di soffocare, germoglia nella mente e ci intossica

²⁹ Ivi, p. 65.

³⁰ O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, trad. it. di R. Calzini, Mondadori, Milano 1987, p. 171.

[...]. L'unico modo per liberarsi da una tentazione è abbandonarsi ad essa.³¹

Un'esistenza che sfugge dalle mani, che diventa motivo d'incertezza. Seppur volutamente dissoluta, la vita di Dorian è specchio di un edonismo che da una parte libera la più recondita sfera istintuale, facendo spigionare ogni energia repressa, ma dall'altra riduce ogni circostanza in un'immagine di perfetta bellezza dal doppio volto. La seconda pelle di questa attraente parvenza si dimostra una finzione che elude il tempo e, nonostante espliciti una parte della natura dell'uomo, al contempo ne rifiuta un'altra fatta anche di dolore, di segni del tempo che corrodono e modificano il mondo.

L'essere sempre alla ricerca di soddisfazione nasce dall'essere in fuga da se stessi? L'esteta, che come vedremo nel prossimo capitolo è emblema anche dei nostri giorni, fonde la propria vita con l'arte, la quale assume il controllo di ogni comportamento; l'arte che è intesa come ricerca del bello diventa sovrana e scalza la natura che funge solo da mezzo per raggiungere la felicità. A tratti grottesca, a tratti tragica, la fulgida bellezza diventa sublime unendo ammirazione e terrore. Un'inquietudine di fondo riecheggia nella figura che volgarmente è definita "dell'artista maledetto". Il piacere istantaneo non basta a saziare il desiderio che si fa sempre più acuto, cosicché la felicità dell'attimo fuggente produce esasperazione e brama che non riescono ad essere dominate dall'intelletto.

Già mezzo secolo prima Søren Kierkegaard parlava di tre possibili scelte di vita: estetica, etica e religiosa.³² Di nostro interessa risulta essere la condotta di Don Giovanni nell'opera di Mozart, che corrisponde al primo tra i tre atteggiamenti. Tale personaggio è l'esempio di come l'uomo, dal punto di vista

³¹ Ivi, p. 53.

³² Cfr. S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, trad. it. di K. M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 2011.

estetico-erotico, seguendo il proprio egoismo e la propria smania di potenza, è in grado di trasformare il piacere dei sensi in una morsa che possiede la mente e il corpo e non segue la ragione, come volevano gli stoici e, a loro modo, gli epicurei.

Don Giovanni è simbolo dell'estetica sensuale che vive al di fuori di ogni categoria e ricerca il piacere come massima universale vivendo del *carpe diem*. Non si cura degli effetti delle proprie azioni e non vive nel turbamento di raggiungere un lieto fine dei rapporti instaurati. Si tratta di una figura che si crogiola nelle strategie intellettuali che essa stessa si crea.

L'umana inquietudine non si appaga nell'attimo, nella disperazione, nella puntualità, perché il piacere brucia e non sazia, divora la personalità invece che costruirla. Questa inquietudine faustiana porta di piacere in piacere, in una cieca corsa che non si arresta se non all'attimo e al finito si dà anche un valore ultraedonistico, simbolico, che ne nega l'immediatezza.³³

È distante dal seduttore veneziano Giacomo Casanova, vissuto nel XVIII secolo, che rappresenta sì una vita all'insegna dell'edonismo, del piacere della seduzione erotica, ma che, contrariamente a Don Giovanni, non vive di sottili trame labirintiche studiate nei minimi dettagli per ottenere il fine desiderato; al contrario Casanova è trasportato dal piacere e da un "amore" che prova per ogni donna incontrata. Non vive nell'astrazione della bellezza e nella sensualità psicologica, ma possiede un'umanità che sembra svanire nel protagonista mozartiano destinato a dissolversi nel piacere stesso.

Il seduttore intellettuale (Casanova) non si accontenta perché per lui «Non basta scovare l'interessante, bisogna saperlo produrre poeticamente, gustarlo

³³ R. Cantoni, *La coscienza inquieta: Søren Kierkegaard*, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 52.

filtrato attraverso lo spirito [...]. In un primo tempo gode le gioie estetiche personalmente, poi, la sua personalità esteticamente». ³⁴

Piacere e felicità si fondono, ma in una tale sfera sensibile bisogna essere sempre consapevoli del costante rischio di essere inghiottiti dal desiderio.

1.3 Profili e prospettive di ricerca

Ma cos'è dunque la felicità? Astensione? Espletazione degli istinti più reconditi? Una condotta che si esprime seguendo il giusto mezzo e la moderazione?

Certo è che la repressione di desideri o istinti, per quanto questa derivi da una scelta volontaria come per gli stoici, non si tratta di una piena espressione di quello che l'uomo è nel suo intimo. Non si può negare l'esistenza di energie che fanno dell'uomo quell'animale, sì razionale nel suo essere *homo sapiens*, ma al contempo puramente istintuale ed essenzialmente sviluppato nelle sue incoerenze, eccessi e turbamenti: l'uomo non è una "macchina" perfetta.

Si parla di terra promessa, o, partendo dagli albori di un ipotetico paradiso terrestre, dell'Eden. Lo prendo come esempio per sollevare una questione: in un mondo in cui l'esistenza inizia e finisce in uno stato di beatitudine, in cui ogni tipo di incrinatura di questo stato è sconosciuta perché inesistente, la felicità può essere considerata minore rispetto a quella provata da chi la raggiunge dopo aver conosciuto la sofferenza?

Innanzitutto è da stabilire se la felicità possa essere graduata: la risposta a mio avviso è negativa. Solo nella totalità di tale esperienza essa può

³⁴ Ivi, p. 35.

considerarsi raggiunta, in altre circostanze ci si avvicina solamente provando benessere, compiacimento, euforia. La felicità può essere anche temporanea ma in quel preciso momento il tempo si fonde con l'essenza a-temporale del fine umano: l'attimo eterno di felicità.

La conseguenza logica ed immediata, allora, è una stessa condizione sia di chi ha conosciuto l'infelicità sia di chi non l'ha mai incontrata (caso unico e raro). In un certo senso, però, la logica in questa istanza non sembra essere d'aiuto perché, non a torto, si potrebbe credere che non conoscendo l'infelicità, allo *status* di perenne gioia non si attribuirebbe lo stesso valore di chi lo raggiunge a seguito del dolore. Sotto un profilo che si avvicina allo *yin e yang* taoista, l'idea della coesistenza di positivo e negativo, di luce ed ombra e quindi della sussistenza della felicità solo con l'esistenza dell'infelicità, mi pare la più aderente alla vita della società. Non una gradualità in ciò che si prova, ma un apprezzare e comprendere più o meno consapevole.

Tutto il discorso va ricondotto all'elemento antropologico attorno al quale gravitano tutti gli altri elementi: l'uomo è parte di una società.

Nel prossimo capitolo si aprirà un'indagine che si occuperà di come le implicazioni sociali, sia di carattere mediatico sia di carattere estetico, influenzino il nostro modo di vivere e la nostra consapevolezza; in questo frangente, tale ricerca può essere introdotta tramite una prospettiva che si interessi di capire se la felicità e l'infelicità siano in relazione all'essere in rapporto con altri uomini o se la serenità dell'eremita sia invece una soluzione.

Soffermandoci sulla filosofia ascetica di Schopenhauer, l'atteggiamento che ci si presenta davanti alla vista è quello di un rifiuto delle condizioni che la vita offre. L'atteggiamento pessimista, però, non nasce da un'esigenza di trovare la pace e la felicità al di fuori di una società che è incapace di soddisfare l'uomo: per il filosofo la felicità non è raggiungibile.

Poi viene l'esperienza e ci insegna che la felicità e i piaceri sono soltanto chimere che un'illusione ci mostra in lontananza, mentre la sofferenza e il dolore sono reali e si annunciano direttamente da sé, senza bisogno dell'illusione e dell'attesa.³⁵

In balia dei desideri che, una volta soddisfatti, rendono l'uomo annoiato, la vita si presenta come un ciclo continuo ed effimero di ricerca, ottenimento e insoddisfazione, in cui il destino rende labile ogni parvenza di gioia. Per Schopenhauer il rifugio in se stessi, lontano dalle preoccupazioni, ha un carattere di asocialità e non è il rimedio definitivo per trovare la felicità, o meglio, la non-infelicità. La sua idea fondamentale è la convinzione che l'uomo non debba vivere pensando incessantemente di dover essere felice, di esistere solo per raggiungere tale scopo. L'unica via è l'ascetismo in cui l'uomo «dovrà applicare il *sustine et abstinere* e sacrificare i piaceri e gioie per assicurare la massima assenza possibile di dolore».³⁶ Certo della verità della sofferenza e della menzogna della felicità, Schopenhauer, estremizza un atteggiamento di rinuncia alla ricchezza, la quale «assomiglia all'acqua del mare; quanto più se ne beve, tanto più si ha sete».³⁷ Ciò che risulta essere il male da rifuggire è la volontà di vivere un'esistenza che insegue la felicità.

Direttamente dato è a noi sempre solo il bisogno, ossia il dolore. Invece l'appagamento e il piacere non li possiamo conoscere che mediatamente, nel ricordar la passata sofferenza e privazione, venuta meno nell'apparire di quelli.³⁸

D'inclinazione stoica, il bastare a se stessi di Schopenhauer si contrae di fronte ad una condizione di indigenza essenziale dell'uomo. Si tratta di

³⁵ A. Schopenhauer, *L'arte di essere felici*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1999, p. 54.

³⁶ Ivi, p. 79.

³⁷ Ivi, pp. 40-41.

³⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 58, p. 397.

costruire l'esistenza tramite una visione d'insieme che sottrae sofferenza dal totale piuttosto che aggiungere compiacimento: «La felicità di una data vita non va valutata secondo le sue gioie e i suoi piaceri bensì secondo l'assenza delle sofferenze, dunque dell'elemento positivo».³⁹ Questo significa dare valore al dolore perché meno ne si incontra più si potrà considerare la vita buona.

Differente, invece, è l'atteggiamento mistico orientale: la vera ricerca è nell'interiorità, è abbandonare la vita costruita dalla società. Si legge nelle *Upanishad* che la vita non è scandita da una temporalità, ma è un'incessante fluire, il mondo è il *Samsāra*. La vera liberazione avviene con la consapevolezza che il sé, l'*atman*, è parte di un universo che esula dall'apparenza e dall'egocentrismo, esso è immortale ed è parte di una sfera al di sopra del possedere o del desiderare: esso è. L'inconsistenza temporale e spaziale, però, porta a vivere e a pensare ad un livello di totale distacco dal modo terreno. A prescindere da come possa essere visto il mondo (reale, illusorio, inesistente), le relazioni e le persone a noi prossime ci appaiono – e non uso il termine “esistono” proprio per non escludere alcuna possibilità –. Non credo che un atteggiamento di isolamento totale, da bramino, possa essere la via per la felicità dell'uomo contemporaneo. La calma e la pace interiore sono con sicurezza delle porte d'accesso ma diviene necessario, se si vuole progredire in un contesto che si occupi della vita vissuta e non solo della teoria immaginata, applicare le idee all'esperienza che ogni uomo ha in un ambiente in cui non è solo. Vorrei puntualizzare che il mondo globalizzato è generato dall'uomo stesso, il quale, con un atteggiamento ascetico, abbandona il gioco da lui creato. Certamente non è semplice conciliare le diverse linee di pensiero perché siamo uomini dai tratti e dalla natura simile ma, al contempo, diametralmente distanti e diversi. Seppur tutti appartenenti al genere *homo sapiens*, le differenze che nascono dalla cultura, dall'ambiente e dalle

³⁹ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, trad. it. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, Adelphi, Milano 1998, § 153, p. 385.

esperienze che ognuno affronta portano ad una complessa conciliazione di idee; certo è che vivere nello stesso mondo deve far comprendere l'importanza di salvaguardare ogni aspetto della vita partecipando ad essa.

Se l'astinenza e la riluttanza verso ogni exteriorità e materialità si espande fino alla chiusura ed all'estraniamento da una collettività che continua ad essere presente, anche un atteggiamento opposto non è definitivamente foriero di eterno appagamento. In una matassa le due estremità tanto lontane tra loro e per natura diverse nel loro essere, si trovano a ricoprire una posizione di uguaglianza perché entrambe antipodi di un unico centro. Proprio il seguente paradosso può offrire una valida motivazione su come anche una vita all'insegna del potere, della piena partecipazione collettiva e dell'accumulo non dia l'esito desiderato.

Il paradosso della felicità è illustrato da una teoria elaborata nel 1974 dall'economista Richard Easterlin, docente presso la *University of Southern California*. La sua idea consiste nel dimostrare come la felicità non sia direttamente influenzata e raggiunta grazie alla ricchezza e ai beni materiali, ma che, al contrario, essi alterino la percezione dell'uomo e lo allontanino sempre di più dal benessere integrale.

Per mezzo di analisi statistiche e riprendendo in mano gli studi dello psicologo Hadley Cantril, Easterlin scoprì, infatti, che l'innalzamento della felicità inizialmente risultava proporzionale all'aumento del reddito e del benessere della persona, successivamente, però, l'andamento della curva di felicità risultava prendere le sembianze di una U rovesciata. Se in principio la ricchezza procurava felicità, successivamente tale stato d'animo si assestava per poi retrocedere e ricadere in uno stato di insoddisfazione.⁴⁰

Tra i fattori che si rivelano essere determinanti certamente si trova il principio di abituazione: il raggiungimento di uno scopo o per lo meno di un

⁴⁰ [http://www.treccani.it/enciclopedia/economia-e-felicita_\(XXI_Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/economia-e-felicita_(XXI_Secolo)/)

grado di soddisfazione, all'inizio ha la capacità di procurare euforia e pienezza, poi, però, tale entusiasmo va a scemare non essendo più alimentato dalla novità tanto attesa che diviene un dato ormai assodato. Oltre a ciò, l'uomo, ed è un fatto a cui io credo fortemente, si fa dominare dalla sfera desiderativa che influenza il suo agire e soprattutto il suo percepire. Per questa ragione l'insoddisfazione è in agguato perché nasce il desiderio di possedere sempre di più e l'incapacità di accontentarsi si prende parte della felicità appena conquistata. Oscar Wilde sintetizza perfettamente il motivo della discesa della curva di felicità dicendo che «la felicità non è avere quello che si desidera, ma desiderare quello che si ha».⁴¹

Non è di poca importanza il confronto con gli altri che spesso determina la nascita di un bisogno di equiparazione che fa volatilizzare gli sforzi compiuti fino a quel momento per raggiungere un obiettivo. Senza quest'impellenza di imitazione e di possesso, che ci creiamo da soli, forse riusciremmo a godere pienamente anche nel futuro della condizione raggiunta con fatica. Non per questo si vuole una vita in cui ci si accontenti del primo traguardo, o meglio, della prima soddisfazione, ma questo non significa basare la vita sui comportamenti altrui. Ognuno di noi ha diverse aspirazioni, desideri e bisogni che si manifestano sotto stesse categorie, ma non per questo di egual contenuto.

Lo psicologo Abraham Maslow nel 1954 pubblicò il libro *Motivation and Personality* in cui classificò i bisogni e le necessità dell'uomo in uno schema chiamato poi con il nome appunto di Piramide di Maslow.⁴² La sua teoria consiste nell'esaminare quali siano i bisogni fondamentali dell'uomo, per poi suddividerli in cinque categorie. Partendo dalla base della piramide, e quindi dalla sfera che ricopre il maggior spazio, Maslow pone i «bisogni fisiologici»⁴³

⁴¹ O. Wilde, *Aforismi*, cit. in L. Verdone, *Un brindisi con Socrate*, Adea Edizioni, Sesto ed Uniti 2007, p. 205.

⁴² Cfr. G. Pravettoni e M. Miglioretti, *Processi cognitivi e personalità. Introduzione alla psicologia*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 144-145.

⁴³ A. Maslow, *Motivazione e personalità*, trad. it. di E. Rivero, Armando, Roma 2010, p. 83.

(fame, sete, omeostasi, impulsi sessuali e necessità corporee) senza i quali l'uomo non potrebbe sopravvivere. A salire, poi, ci sono i «bisogni di sicurezza»⁴⁴ (protezione, assenza di paura e ansia) che consistono nella ricerca di un ambiente sano e sicuro in cui non ci sia tensione e in una posizione in cui si abbia la certezza di essere al sicuro, sia fisicamente sia interiormente. Dopo questi due gradini fondamentalmente connessi tra loro, si trovano i «bisogni di affetto e di appartenenza»,⁴⁵ i quali mostrano come tutte le persone sentano la necessità di appartenere ad un gruppo o semplicemente di essere importanti per qualcuno. Nel quarto gradino ci sono i «bisogni di stima»⁴⁶ i quali possono essere identificati con la necessità di essere accettati dagli altri e da se stessi, quindi con l'esigenza di autostima. Inoltre, l'aver successo all'interno della società, e quindi il non essere isolato, rientra in questa categoria che ha la funzione di comprendere la sfera del nostro essere-in-relazione e soprattutto della necessità di rapporti. Come apice della piramide si staglia il quinto tipo di bisogno ovvero il «il bisogno di autorealizzazione»⁴⁷ che detiene il posto più lontano dall'essere fondamentale per la sopravvivenza come animali biologici, ma al contempo, per Maslow occupa la posizione che porta al compimento ultimo dell'uomo. Tale condizione, però, può realizzarsi solo dopo la soddisfazione dei bisogni ad esso precedenti.

Anche se queste esigenze vengono soddisfatte, possiamo spesso (se non sempre) aspettarci che presto si svilupperà un nuovo stato di scontentezza e di irrequietezza, se l'individuo non sarà occupato a fare ciò che egli, individualmente, è adatto a fare. [...] Ciò che uno *può* essere, *deve* esserlo.⁴⁸

⁴⁴ Ivi, p. 88.

⁴⁵ Ivi, p. 94.

⁴⁶ Ivi, p. 97.

⁴⁷ Ivi, p. 98.

⁴⁸ Ibidem.

Analizzando quanto appena esposto la prima osservazione si poggia sulla necessità di sicurezza. L'uomo, seppur evoluto e globalizzato ha mantenuto intatta una forma di agire ritualizzato che gli assicuri la tranquillità grazie alla conoscenza delle conseguenze delle proprie azioni. Scalando la piramide pare che essa sia prettamente studiata per un uomo che, per essere compiutamente realizzato sia in pace con se stesso e con gli altri. Per quanto possa apparire ovvia questa affermazione, l'approvazione altrui ricopre un aspetto alquanto allargata nel nostro mondo di massa. Dall'essere una sana necessità di vivere in società, si è trasformata in un'ossessione che oltrepassa il semplice voler essere stimato o voler raggiungere il successo personale. La vetta però coincide con l'autorealizzazione, in un senso aristotelico, perché intesa come la piena fioritura ed espressione del proprio essere.

Se la realizzazione qui è descritta come un bisogno, non mancano esempi che ne attestano la sostanziale importanza, ma soprattutto che la sanciscono come diritto umano:

È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e dell'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.⁴⁹

Ed ancora:

Noi riteniamo che sono di per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati uguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi

⁴⁹ *La Costituzione della Repubblica Italiana del 1947*, Istituto per la documentazione giuridica del consiglio nazionale delle ricerche, Firenze 1971, art. 3, p. 1.

inalienabili diritti, che tra questi diritti ci sono la Vita, la Libertà e il perseguimento della Felicità.⁵⁰

Mi soffermo sull'ultima espressione, sul diritto al «perseguimento della Felicità». Da notare come non sia stata semplicemente asserita la felicità come diritto, com'è stato fatto per la Vita e per la Libertà, ma, invece, è stato specificato lo slancio ma soprattutto la ricerca di essa. L'essere effimera e priva di una determinazione universale fa sì che la felicità non possa essere garantita come istanza definita. A questo punto, mi pare essere considerata più come una possibilità, piuttosto che come un diritto, perché un diritto per essere tale deve essere certo.

Si noti come questo ricercare la felicità possa anche rendere infelici. Proprio perché non si tratta di un dato fisso, scientifico e univoco, la felicità diventa la meta da raggiungere, da carpire, da assaporare. Nel nostro mondo dedito alla velocità non si ammettono tappe per fermarsi a prender fiato e capire che la vera essenza del cercato sta nel non essere inseguito, ma nell'essere scoperto.

Dimostrazione di come la vita sia caratterizzata dalla coesistenza degli opposti e di come da una possibilità possa nascere il suo contrario, la felicità include come già affermato il suo opposto, come l'amore porta con sé un distillato di dolore pronto a scorrere.

A prescindere dalle varie posizioni storiche, credo che la spontaneità contraddistingua la felicità autentica; intendo dire che questo stato d'animo, per quanto possa essere immaginato ed annunciato in anticipo perché già previsto, deve essere sempre in uno stato passivo rispetto alla felicità. Mi spiego: la felicità deve invadere e pervadere l'uomo. Non deve essere la persona a creare la felicità. Essa è un esplodere, un espandersi, è un inebriare del suo profumo

⁵⁰ *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti*, cit. in G. Minois, *La ricerca della felicità*, cit., p. 266.

tutto ciò che incontra. Seppur conseguenza dell'agire durante la vita e quindi, in un certo senso "costruita", non si tratta di un ente determinato da componenti da assemblare. Forse solo proiettandosi al di fuori di sé si potrebbe comprendere la vera natura della felicità, e soprattutto diventare consapevoli della propria posizione rispetto ad essa.

Si esprime la necessità di slegarsi dall'abitudine di rincorrere uno stato emotivo o un sentimento, di costringere se stessi a provare ciò che si ha stabilito essere il meglio per sé.

La volontà viene ad essere uno strumento della ragione per perseguire gli scopi dettati dalla sfera desiderativa. Questo porta la ragione a non essere più timoniera e comandante della flotta di energie di cui è costituito l'uomo. Come sottofondo, però, nonostante le acque intorpidite dalla sfera irrazionale, l'interesse della *ratio* per l'*episteme* non si assopisce. La disposizione verso un ampliamento, verso un cercare, costituisce un intento noetico che si prefigge di assimilare ragione, istinto e realizzazione.

La sfera desiderativa coinvolge nella totalità l'agire umano. È indissolubile il rapporto che si crea con essa, la quale diventa la vera sovrana della nostra epoca dove la ragione lascia il posto all'impulso. Il consumismo ha represso e reso difficile la liberazione della propria naturalità prima che in essa avvenga una modificazione subliminale a causa della comunicazione di massa. Oggi non siamo asceti ma l'indifferenza che si ripercuote nell'ambiente di vita forse rende tutti gli uomini un po' meno felici e sempre più lontani da tale condizione: «ad alcuni per essere felici manca davvero soltanto la felicità».⁵¹

L'idea di svuotarsi da tutti i dilemmi esistenziali e di rifugiarsi in uno stato di sonnolenza ondeggiante tra l'accadere, a cui ci si affida senza opporre resistenza, ed il volere, mi sembra poter essere vicina all'idea del poeta Cioran

⁵¹ S. Jerzy Lec, *Pensieri spettinati*, trad. it di R. Landau e P. Marchesani, Bompiani, Milano 1992, p. 69.

per il quale «sono felici solo coloro che non pensano mai, vale a dire coloro che pensano solo lo stretto necessario per vivere».⁵² Quante volte, anche senza una profonda convinzione, è capitato di sentire o di affermare in prima persona che chi ignora molti aspetti del mondo e non si pone domande a riguardo è più sereno degli altri? Essendo noncurante di problemi, di pericoli e di quesiti esistenziali spesso l'uomo che non conosce e non si cura di approfondire il perché della sua condizione esistente è più sereno di coloro i quali si arrovellano per dare un significato alla vita e al proprio essere nel mondo.

Avrà l'uomo la forza di sacrificare la sua ignorante felicità per guadagnare un'esistenza di consapevolezza?

⁵² E. Cioran, *Al culmine della disperazione*, trad. it. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, Adelphi, Milano 1998.

Capitolo 2

I *mass media* e la società nell'epoca della comunicazione estetica

2.1 Illusione mediatica e società

La cultura può essere considerata come un'unità che si perpetua nel tempo, come il sottosuolo a partire dal quale l'uomo si genera e si manifesta. Se il significato autentico di essa rappresenta l'insieme di tradizioni e di costumi di una popolazione, focalizzati su saperi tramandati, ora la cultura è diventata "di massa". Si tratta, cioè, di informazioni veicolate in modo indifferenziato che tendono all'omogeneizzazione dei contenuti, come afferma il filosofo francese Edgar Morin.⁵³ A bisogni creati dalla sfera emozionale, si risponde oggettivamente e con concetti livellati. Il *background* culturale si stabilizza su informazioni generaliste che non provengono da valori condivisi e trasmessi, ma dal progresso che non è stabile, ma si evolve continuamente senza avere un punto fisso. La percezione viene modificata dalle nuove tecnologie comunicative e dalle dinamiche che ne derivano, si creano degli spettatori piuttosto che dei protagonisti. Si dà origine all'impossibilità, se non si comprende il quadro del reale, di partecipare come persone singole alla formazione della cultura condivisa. Il rischio consiste nell'essere considerati solo come una società che si muove sull'onda dei cambiamenti e che si modifica ad ogni esigenza.

Guy Debord afferma chiaramente che oggi lo spettacolo è la visione del mondo – *Weltanschauung* –: esso è reale e costituisce l'essenza della società. Questo perché si vive in un mondo di immagini che si rincorrono e si modificano solo per essere contemplate nella loro non essenzialità, nella loro

⁵³ E. Morin, *Lo spirito del tempo*, trad. it. di A. Miconi, Meltemi, Roma 2005, p. 93.

irrealtà. Quello che vuole intendere è che la vita non è più autentica ma mera rappresentazione. La realtà e lo spettacolo si fondono fino a non essere più riconoscibili come entità separate.

Lo spettacolo costituisce il *modello* presente della vita socialmente dominante. Esso è l'affermazione onnipresente della scelta *già fatta* nella produzione, e il suo consumo conseguente. [...] I suoi mezzi (dello spettacolo) sono al tempo stesso il suo scopo. Esso è il solo che non tramonta mai sull'impero della passività moderna. Esso copre l'intera superficie del mondo e si bagna indefinitamente della propria gloria.⁵⁴

Lo spettacolo è una simulazione, formata da immagini, che ha rovesciato il concetto di verità e falsità, di autentico e inautentico. In un panorama in cui l'uomo vuole essere felice la logica dell'*essere*, della consapevolezza, si affida alla logica dell'*avere* che desidera possedere e apparire. Si può parlare di astrazione dei fini perché lo scopo ultimo dell'uomo diventa predeterminato e la soddisfazione dei desideri è l'appagamento di impulsi nati da un mondo che antepone il riflesso dell'immagine all'immagine stessa.

Debord parla di una «scelta già fatta», ma da chi e tra cosa? Si deve essere coscienti che è l'uomo a prendere le decisioni e a creare modelli di vita che poi si rivelano delle morse che lo attanagliano e legano a canoni che ha lui stesso stabilito. Ci aggrappiamo a standard che ci auto-imponiamo per poi esserne delusi.

La ricerca costante dell'uomo contemporaneo è volta a trovare punti di riferimento attorno ai quali costruire la propria vita. Una vita che diventa il prodotto del tempo in cui viviamo che corre senza osservare, che sente senza ascoltare. La propria realizzazione, però, richiede uno sforzo, un «*conatus*», una

⁵⁴ G. Debord, *La società dello spettacolo*, trad. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, pp. 54-56.

partecipazione attiva nella creazione del proprio mondo, che non è chiuso in se stesso, ma vive anche tramite la comunicazione e il riconoscimento reciproco.

La passività che si trasforma in accettazione di canoni preformati, non crea menti ragionanti. Il libero arbitrio approva l'inautentico, ciò che non è affine al proprio essere, ciò che è stato omogeneizzato per diventare universale. Lo si accetta perché ormai è stato assimilato come vero, sia per abitudine sia per esigenza.

Lo spettacolo è il cattivo sogno della società moderna incatenata, che non esprime in definitiva se non il suo desiderio di dormire. Lo spettacolo è il guardiano di questo sonno.⁵⁵

L'ignoranza, intesa come non conoscenza del reale, risulta quasi conveniente, ideale per crogiolarsi nel magma del predefinito, nel mondo in cui le idee sono già confezionate per essere vendute ai miglior offerenti. Ripetizione e spersonalizzazione creano la strada alla meccanizzazione di idee e comportamenti. La *routine* che si innesca è spronata anche dal fenomeno relazionale della mimesi: la scelta che porta ad un'azione non si basa su un ragionamento che produce un giudizio bensì nel desiderio di imitazione. Nel desiderio mimetico non avviene la trasformazione dell'intenzione in atto volontario, al contrario l'uomo si fa trascinare dalla smania di emulazione di ciò che lo circonda rimanendo nella sfera desiderativa involontaria. L'imitazione del modello diventa paradossalmente il fine da raggiungere ma, al contempo, è origine di rivalità, difficoltà nel costruire legami interpersonali ed è fonte di frustrazione. Se le nostre scelte non sono consapevoli, ma indotte dalla società dei costumi e dei consumi, se fattori psicologici scatenano l'irrefrenabile necessità di conformare la propria esistenza con quella degli altri – i quali

⁵⁵ Ivi, p. 59.

faranno lo stesso a loro volta –, allora com'è possibile realizzarsi pienamente? Come si potrà pretendere la vera esplicitazione del proprio essere?

Si è sempre più consapevoli che il marketing pubblicitario proietta le persone a volere non quello che desiderano realmente ma quello che viene loro proposto e dato: si può sostenere che sia l'offerta a creare la domanda e non viceversa. Sta di fatto che un tale processo indebolisce le capacità decisionali, perché la libertà è condizionata in partenza. La nostra volontà, che tramite il giudizio reputa opportuna o no una scelta, diventa non-volontà senza prenderne coscienza. Il rumore di fondo dei *media* condiziona per abitudine i nostri sensi che pur percependolo non dirigono più l'attenzione verso di esso. Non a caso un genere di marketing è detto del consenso e si prefigge di non essere invasivo ma di fidelizzare il destinatario. Si tratta di una contromossa comunicativa per dimostrare una presunta non aggressività a differenza della normalità.

Non ci sono più idee. Non ci sono più valori. Non se ne producono più. La passività e l'inerzia sembrano caratterizzare l'atmosfera del nostro tempo, dove l'impressione è che nessuno abbia una storia da scrivere né passata né futura, ma solo energia da liberare in una sorta di spontaneità selvaggia, dove non circola alcun senso, ma tutto si esaurisce nella fascinazione dello spettacolo.⁵⁶

Galimberti parla di semplice «assorbimento» delle idee e dei valori, senza una vera generazione di essi. Fa riferimento ad una società che si trasforma in massa, un «buco nero», cioè, in cui l'uomo ci ricade e implode digerendo ciò che viene offerto senza assaporarlo. In questa ricaduta la capacità comunicativa, che potenzialmente è ai massimi livelli, induce ad avere sempre meno il bisogno di relazionarsi. La comunicazione non avviene tra singoli, ma è la società globale che comunica con se stessa. L'uomo si modella e si modifica, il

⁵⁶ U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 310.

modo di pensare e agire rischia di intrappolarsi in schemi che portano alla meccanizzazione e abitudine. Non si vuole negare il concetto di abitudine, anche perché molte delle nostre esperienze e conoscenze si basano su di essa. È proprio l'abitudine, insieme alla memoria, che ci permette di vivere senza analizzare tutte le percezioni e sensazioni già incontrate. La critica si riferisce all'abitudine che si richiude in se stessa e non vede altre alternative, a ciò che si può definire atrofia di pensiero.

Ricordo il punto cardine attorno al quale si muove questa critica: l'uomo deve formarsi una capacità critica verso ciò che gli si staglia davanti. Deve osservare e valutare, deve essere proattivo, senza ingerire indistintamente tutti gli impulsi ed eventi che lo circondano. Il percorso che porta alla piena realizzazione delle proprie potenzialità e all'esplicitazione del proprio essere deve essere costruito da noi e non attenderlo passivamente. L'ipotesi che vede l'uomo in balia del destino mi sembra alquanto riduttiva. La «decostruzione del fatalismo»⁵⁷ si presenta come presa di coscienza della nostra capacità di azione.

Non nego l'esistenza di una trama di cause ed effetti che lega tutti e si ripercuote nella vita e nel mondo. Sicuramente determinati eventi non possono essere controllati direttamente perché frutto di molteplici interconnessioni. Rifacendosi all'«effetto farfalla», presentato da Edward Lorenz nel 1972 durante la conferenza annuale dell'*American Association for the Advancement of Science*, si può affermare che ogni azione nel mondo ha conseguenze irreversibili.

Lorenz si chiese se il battito d'ali di una farfalla potesse generare un uragano in un luogo del mondo opposto rispetto all'origine del movimento:⁵⁸ proprio tramite questa metafora Lorenz volle intendere che ogni azione ha la forza di modificare il futuro e quindi ogni condizione iniziale influisce a lungo termine

⁵⁷ A. Petagine, *Profili dell'umano. Lineamenti di antropologia filosofica*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 72.

⁵⁸ http://eaps4.mit.edu/research/Lorenz/Butterfly_1972.pdf

su quelle avvenire. Questo non deve indirizzarci ad assumere un atteggiamento fatalista, appunto, ma anche nelle situazioni in cui non possiamo essere noi a decidere direttamente dobbiamo essere consapevoli delle dinamiche e delle possibilità esistenti.

McLuhan descrive l'incapacità dell'uomo alfabetizzato di essere consapevole della discontinuità delle forme. L'autore concepisce un uomo che è prigioniero delle trame dei *media*, che sono ampliamenti dell'uomo, protesi invisibili che potenziano le capacità comunicative.

Ogni medium infatti ha il potere di imporre agli incauti i propri presupposti. Per controllare e prevedere, è necessario evitare questa condizione subliminale di ipnosi narcisistica.⁵⁹

L'idea dell'essere ipnotizzato spalanca le porte alla comprensione di un mondo che non è in grado di scegliere, ma solo acconsentire. L'assurdo sta nell'artefice della suggestione che è l'uomo stesso. È lui a creare lo *status quo* al quale decide di sottostare o no. È lui a creare e utilizzare i mezzi di comunicazione, rivoluzionari e validi, ma potenzialmente in grado di deformare la realtà – ma cosa si intende per realtà?–. I *media* sono nostre estensioni che producono e agiscono piuttosto che far comprendere e rendere evidenti le cose. L'uomo, afferma l'autore, è frammentato e «crea l'omogeneo mondo occidentale»⁶⁰ che è volto alla prassi e all'efficienza, dimenticandosi della sfera sensibile. Rappresentativi sono i versi di James Joyce che lui stesso riporta: «The West shall shake the East awake while ye have the night for morn».⁶¹

Nell'Occidente la razionalità è assunta come unico veicolo per arrivare a ciò che è esatto. Ciò che non è sperimentabile, riproducibile e calcolabile diventa

⁵⁹ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 23-24.

⁶⁰ Ivi, p. 60.

⁶¹ Ivi, p. 53. «L'occidente sveglierà bruscamente l'Oriente, mentre voi avrete la notte come mattino».

irrazionale; sembra ripresentarsi il modello stoico che, rifuggendo dalle passioni, snatura l'uomo considerandone solo una metà. Aggrappati ad un dualismo che oppone la ragione ai sentimenti, riscontriamo l'incapacità di riunire tutte le parti per contemplare la vita come un tutto. I mezzi di comunicazione diffondono le onde di noi stessi che raggiungono le rive del mondo senza riunirsi in un unico mare che è la nostra vita.

La molteplicità di canali di diffusione penetra nelle trame della nostra esistenza, in proposito nell'opera *Gli strumenti del comunicare* Marshall McLuhan distingue i *media* in due tipi: *media* caldi e *media* freddi. I primi, come radio e cinema, sono *medium* colmi di dati che lasciano poco margine d'azione al pubblico, il quale vede esclusa la propria partecipazione; i secondi, invece, veicolano una quantità di informazioni minore ed esigono il completamento da parte dello "spettatore", come ad esempio il telefono o la televisione.⁶² Il sociologo rielabora tale concezione riferendola alla popolazione, identifica, cioè, l'uomo di città come caldo e l'uomo di campagna come freddo.

Nell'immaginario comune un contesto sviluppato è desiderabile, tuttavia, per quanto l'individuo metropolitano (al pari di un *medium* caldo) sia espressione di autonomia e perfezionamento, diventa inevitabile affermare che l'uomo, per mezzo del proprio progresso, genera delle limitazioni. Si crea una realtà in cui la sua possibilità di espressione è ridotta dalle informazioni che saturano l'ambiente in cui vive.

A tal proposito, Georg Simmel, nonostante il suo punto di vista sia prettamente socio-economico, esemplifica chiaramente quanto appena detto. Egli analizza proprio come l'uomo della metropoli sia caratterizzato da un'intensificazione della vita nervosa. Tale condizione lo porta a costruirsi una difesa della psiche per non essere trascinato nel vortice delle stimolazioni: è l'intelletto a fungere da protezione perché più adattabile rispetto ai sentimenti, i

⁶² Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, cit., pp. 31-33.

quali caratterizzano l'uomo di provincia. È l'essere *blasé*, per Simmel, il tratto distintivo dell'individuo cosmopolita, incapace di reagire agli stimoli perché ormai assuefatto da essi. Si ritrova annoiato e indifferente, le persone non sono interessanti come alterità con cui instaurare relazioni, ma sono concepiti come numeri che interessano solo per il profitto calcolabile.

Le cose galleggiano con lo stesso peso specifico nell'inarrestabile corrente del denaro; si situano tutte sullo stesso piano, differenziandosi unicamente per la superficie che ne ricoprono.⁶³

L'uomo moderno è estraneo tra gli estranei, è individuale, è sfuggibile, «più sviluppiamo la serialità e l'individualismo, più rendiamo pericoloso il mondo e lasciamo che l'emergenza, il non-pensiero e la tristezza governino la nostra vita». ⁶⁴ Si può parlare di un individualismo egoistico ma proiettato simultaneamente a stupire e quindi a differenziarsi. E la felicità?

Cerchiamo, rincorriamo, ci affanniamo a inseguire miti, modelli, icone del nostro tempo senza sapere perché, senza comprendere realmente cosa vogliamo, e a cosa aspiriamo. Circondato da immagini, l'uomo, ne diventa dipendente, vuole assomigliare a, essere conforme a, vivere come.

Narciso, dal greco *narkosis* che significa sopore o torpore, fu colui che vedendo la sua bellezza riflessa nell'acqua se ne innamorò perdutamente scambiandola per quella di un'altra persona. Per l'impossibilità di raggiungere ciò che amava, non essendosi riconosciuto, morì di dolore. Questa sorte è la conseguenza dell'ira divina, è una punizione. Siamo attratti dalle nostre estensioni, identificabili come già detto anche nei *media*, ma non credendole tali, cioè pensandole come a noi estranee, fanno sì che la meta cercata dia

⁶³ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, trad. it. di P. Jedlowski e R. Siebert, Armando, Roma 1996, p. 43.

⁶⁴ M. Benasayag e G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, trad. it. di E. Messina, Feltrinelli, Milano 2004, p. 64.

origine a sofferenza e smarrimento. Si tratta di una situazione in cui l'immagine di se stessi è l'oggetto che ci attrae e ci ammalia, ma, a causa della mancata identificazione, l'uomo resta in superficie. È vicino alla realtà ma non la afferra perché un velo lo offusca. Questo schermo, questo velo schopenhaueriano funge da filtro tramite il quale si osserva il mondo. Se però il nostro sguardo viene distillato da filtri che si ripetono e somigliano, le percezioni risultanti inevitabilmente avranno sfumature simili. Non si tratta della messa in discussione della condivisione di idee, ma visualizzare come essa possa essere indotta e creata da fattori esterni che, non percependoli, non analizziamo e lasciamo agire.

Nessuno disconoscerà che lo stile della vita moderna, proprio per il suo carattere di massa, per la sua molteplicità precipitosa, per la sua tendenza ad eguagliare al di là di ogni limite innumerevoli caratteristiche prima conservate, ha condotto a inauditi livellamenti proprio della forma personale della vita.⁶⁵

Imbrigliato da un'illusione, Narciso è attratto da un'immagine di bellezza. Se si osserva la vicenda da un punto di vista differente, risulta di immediata comprensione che l'attrazione provata dal protagonista sia stata data dall'estetica dell'oggetto. La natura dell'immagine, indipendentemente dalle conseguenze già analizzate, attira in prima battuta per la sua bellezza. Proprio perché il fattore estetico incide sulle scelte e influisce sull'attenzione che abbiamo verso il mondo esterno, il passo successivo sarà domandarsi se proprio la bellezza, declinata come arte e bello in sé, possa essere origine o matrigna di felicità.

L'arte diventa iconoclastica. L'iconoclastia moderna non consiste più nel distruggere le immagini, ma nel fabbricare immagini, una profusione di

⁶⁵ G. Simmel, *Sociologia*, trad. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 643.

immagini in cui non c'è niente da vedere. Sono letteralmente immagini che non lasciano traccia. Prive di conseguenze estetiche, per essere esatti.⁶⁶

2.2 Estetica dei consumi: il bello che vogliamo

L'attrazione verso ciò che reputiamo bello influisce sulla nostra vita, ma cosa intendiamo per "bello"? Perché ci avviciniamo alla bellezza? Si tratta di un fattore sociale che influisce sulla psicologia delle persone, oppure è un'esigenza insita in noi? Sarà importante capire se il bello può essere definito anche come ciò che avvicina e conduce alla felicità.

Partendo dall'idea che la bellezza può essere declinata in diverse forme a seconda della cultura, dell'ambiente, della circostanza o semplicemente della propria soggettività, è di facile comprensione la conseguente ricerca di una definizione o almeno di un punto fermo della sfera estetica. Agostino si è chiesto «Cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so: se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so»⁶⁷, similmente si potrebbe riformulare questa riflessione prendendo per soggetto la bellezza.

Remo Bodei delinea l'evoluzione continua «delle forme del bello»⁶⁸ dimostrando l'incessante cambiamento e rinnovo di esse, chiaro impedimento ad una determinazione univoca. Ricostruisce i momenti fondamentali iniziando dal mondo greco antico in cui il bello è anche il giusto. Di spicco il pensiero di Platone che distingue la bellezza da tutto ciò che è fisico (il corpo come la prigioniera dell'anima), e la considera come esistente a sé, autonoma e coglibile

⁶⁶ J. Baudrillard, *Illusione, disillusione estetiche*, trad. it. di L. Guarino, Pagine d'Arte, Milano 1999, p. 23.

⁶⁷ Agostino, *Le confessioni*, libro XI, trad. it. di G. Chiarini, Arnoldo Mondadori, Milano 2006, XIV-17, p. 127.

⁶⁸ Cfr. R. Bodei, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995.

solo dai filosofi: la Bellezza autentica non è quella dell'arte, che è solo copia di essa, ma è visione intellettuale.

È Pitagora, in tempi però precedenti, ad essersi interessato alla bellezza individuandone le radici in ciò che è misurabile, quindi nella simmetria delle parti, nelle proporzioni e nella calcolabilità dei rapporti. In tale sfera è nato il concetto trinitario di bello, buono e vero. L'armonia tra essi equivale all'equilibrio, alla giusta misura dell'uomo virtuoso. Si tratta di un ordine che, da indifferenziato, successivamente delinea tratti specifici della bellezza, della bontà e della verità, seppur mantenendo il rapporto tra essi. Si parla di un ideale che è diventato caratteristico dell'Occidente: ha continuato a vivere, anche velatamente, ricercando la razionalità delle parti. Bodei ne dà prova affermando che:

La musica, d'altra parte, è l'unica arte in cui noi visibilmente ancora abbiamo quella che per i Greci era la proporzione di qualsiasi arte: ogni arte manteneva insieme l'esattezza e il pathos, quindi la verità e la bellezza. Ancora per noi, anche nella musica dodecafonica, c'è sempre un rigore di carattere matematico, ma questo rigore non impedisce che la musica sia anche calda, per così dire, e non soltanto fredda.⁶⁹

Se si riflette, ancora oggi la bellezza viene ad essere ricercata in ciò che per noi è buono e vero, tuttavia a cambiare sono principi, i punti di vista ed i metri di paragone che si usano per decidere quali essi siano (bontà e verità): ciò non è più univoco, non esiste più un unico occhio virtuoso che unisce una civiltà sotto gli stessi ideali e principi che determinano i confini. La *Kalokagathía*, crasi derivata dai termini *καλός* και *αγαθός* – bello e buono – esprime l'inseparabilità dei due concetti che nel mondo antico per natura coincidono: essenzialmente si trovano ad essere nell'ambito della verità. Lo stesso Cristianesimo concepisce la trinità come unione di bellezza, bontà-giustizia e verità. Fino al Medioevo e

⁶⁹ http://www.emsf.rai.it/dati/interviste/In_152.htm#ini

alla prima parte del Rinascimento, la concezione dell'arte e della bellezza si sono plasmate sempre mantenendo come parametro di identificazione un unico canone, riscontrabile e determinato. A partire dal Seicento, però, si iniziò a ricercare altro: forme estetiche nuove e non prestabilite come ad esempio la bellezza del vago e dell'immaginario. Proprio il bello si inizia a confrontare con la sfera del sublime. La riscoperta, quindi, di ciò che fino ad allora era bandito dall'ottica del canonico: l'indeterminatezza delle forme, la natura selvaggia tanto terribile quanto attraente, l'incommensurabilità dell'universo.

La storia finora ha mostrato come il ruolo della bellezza, in tutte le sue declinazioni, si trasformi e non sia ancora approdato in un'isola definitiva, e forse non lo farà mai, dato il continuo mutare e ricercare.

Stendhal afferma che «la bellezza sarà una promessa di felicità»⁷⁰ – asserzione citata più volte da Adorno nell'opera *Teoria estetica* –, e considera il piacere il veicolo che porta, e contemporaneamente coincide, alla felicità. La bellezza di per sé viene però superata dall'amore che la comprende, in quanto generatore di essa. Nonostante siano trascorsi quasi due secoli, se si considera unicamente "l'aforisma" così come si presenta, ci si accorge che può rispecchiare la condizione contemporanea ed è assunto come modello senza approfondirne il vero significato. La bellezza è vista come non esistente di per sé ma da costruire e raggiungere: dalla concezione del corpo come oggetto da plasmare fino alla ricerca del solo aspetto esteriore degli enti.

Attorno all'aspetto corporeo gravitano *cliché* comuni che dimostrano come l'esigenza di creare un'immagine di sé conforme ai modelli dati e riconosciuti validi da altri sia necessaria per l'accettazione sociale.

Questo *neo-narcisismo* perviene dalla *manipolazione* del corpo come valore. È un'economia diretta del corpo, fondata su uno schema di destrutturazione libidica e simbolica, di smantellamento e di

⁷⁰ Stendhal, *Dell'amore*, trad. it. di M. Bontempelli, Einaudi, Torino 1975, p. 39.

ristrutturazione diretta degli investimenti, di riappropriazione del corpo secondo dei modelli direttivi [...]. È il corpo omogeneizzato come luogo della produzione industriale di segni e di differenze, mobilitato sotto il segno della seduzione programmatica.⁷¹

Qui Baudrillard sembra focalizzare la propria critica sulla perdita del “diritto alla proprietà” del proprio corpo. Con questo intendo dire una de-naturalizzazione che implica la perdita di libertà. Se il corpo diventa valore (merce), la disposizione che si ha di esso si adegua al mercato – anche volontariamente – producendo, così, una demarcazione tra spontaneo/naturale e artificiale/programmato. Uno degli esempi classici che si ritrova nel *marketing* pubblicitario è la bottiglietta della Coca-Cola che a inizio ‘900 doveva essere riconoscibile da tutti anche solo al tatto o al buio o da un cieco. Per questo motivo furono create a forma di busto di donna, ricalcando i canoni femminili dell’epoca, per la precisione della celebrità Mea West.

La potenza invasiva della pubblicità, che ci ha insegnato a visualizzare il nostro corpo come semplice interprete del desiderio dell’altro, allucinandolo con quei bisogni da soddisfare quali la bellezza, la giovinezza, la salute, la sessualità che sono poi i nuovi valori da vendere.⁷²

Se i valori sono “da vendere” si fuoriesce dalla sfera della verità, o meglio dell’essenza stessa. Il corpo viene inteso come *Körper* e non come corpo vivente *Leib*, l’identità viene messa in gioco prefigurando un ambiente in cui l’identità non è interiore ma determinata dall’esterno. Nel corso dei secoli non sono mancate idee che aberravano il corpo in quanto ostacolo alla vita piena ed autentica: a partire dall’ideale platonico, per il quale esso era una gabbia per l’anima, fino al Cristianesimo in cui la nostra condizione carnale è solo un passaggio obbligato prima della felicità celeste. Più moderate, ma al tempo

⁷¹ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1990, p. 126.

⁷² U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, cit., p. 45.

stesso sradicanti, il dualismo cartesiano e la visione economica del corpo come macchina lavorante.

Fatto sta che ad oggi, la corporeità ha scalato la piramide sia dell'interesse che dell'importanza posizionandosi al vertice. Parlando con la convinzione della necessità di integrare alla sfera spirituale quella strutturale (biologica), a mio avviso l'uomo contemporaneo spesso ricade nello stesso errore creduto superato invertendo i termini: dalla negazione all'esaltazione del corpo emarginando "l'interiore". Si può dire che nell'erigere il corpo a vincitore, non ci si accorge di come, velatamente, lo si stia facendo ripiombare in un mondo a sé stante dove la sua emancipazione è simultaneamente la sua rovina. Il valore simbolico del corpo continua per un certo verso ad essere nella sfera rituale, ciò nonostante non è più inteso come il culto del corpo in quanto sfera che comprende l'uomo in riferimento al mondo, alla comunità e alle relazioni interconnesse da scambi simbolici. Non si tratta del valore che il soggetto corporeo esprime come persona in un ambiente in cui si diramano nessi che confluiscono in un unico nucleo condiviso. Oggi si può parlare di rito considerandolo come pratica, spesso ossessiva-compulsiva, atta a trovare la perfezione e spogliata del significato originario e umano: eliminazione dell'imperfetto e ripresentazione di costanti desiderate.

La moda stessa è definita da Galimberti «dea creatrice» perché capace di correggere ciò che i *suoi* occhi ritengono inadeguato, per questo motivo è creatrice di un senso di onnipotenza. Aggiungerei che a questo deliro di potere si contrappone la paura esistenziale, senza la quale non esisterebbe la volontà di "potenza" su se stessi. In forza di un ricambio incessante

la moda confonde il ricordo delle mode passate con l'orgia delle creazioni continue che danno un senso di rigoglio incontenibile, di vitalità eterna, grazie all'euforia dei sinonimi che la moda finge di assumere come se

fossero sensi diversi, mentre sono solo i significati di un diverso
significante.⁷³

Può essere questa la felicità? La critica sorge spontanea: non tutti gli uomini sono alla ricerca di risposte, ma vivono l'avvenire spensieratamente. Può essere felice colui che raggiunge l'immagine desiderata e si ricrea continuamente adeguando se stesso al tempo e al mondo esterno? Credo di sì ... ma questa non sarà la Felicità autentica. Proprio considerare l'autentico e l'inautentico spalanca un ulteriore interrogativo: non sarà forse considerata autentica la felicità provata dall'uomo consumistico? Certo non si porrà quesiti e riterrà rapsodici vagheggiamenti da "filosofi" tutto ciò che metterà in dubbio la sua condizione intoccabile perché consolidata dalla *routine* e abitudine. Probabilmente il suo sentirsi felice, per quanto frutto del non-vero, sarà quanto di più auspicabile potesse mai desiderare data sua la cultura.

Moltiplicando le persone in un solo essere, la moda dà un saggio della sua onnipotenza, "recupera il tema ancestrale della maschera, attributo essenziale degli dei", e la offre agli uomini. Giocando con le maschere senza rischio, perché il gioco delle vesti non è il gioco dell'essere, la moda scherza con il tema più grave della coscienza umana, il tema dell'identità, incessantemente proposto dall'interrogativo: "Chi sono?".⁷⁴

La portata della situazione descritta porta ad affermare che l'apparire ridisegna i contorni della società. Anche la moda diventa valore sociale prima che estetico. Proprio perché i canoni e i modelli estetici sono un flusso in continuo cambiamento, l'uomo ondeggia anch'esso trovandosi costretto a modificare la propria individualità a seconda delle esigenze. La discontinuità, il tratto nichilistico dei parametri, ossia il non perdurare mai, ma il costante nascere e perire-scompare delle tendenze, implica la mancanza di stabilità.

⁷³ U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 111.

⁷⁴ U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, cit., p. 107.

Non solo, credo che si possa parlare di una fatica esistenziale conscia o, per la maggior parte dei casi, inconscia. Mi spiego: inseguire sempre un'immagine – corporea, estetica, sociale –, che si ha come obiettivo da raggiungere, fa sì che la vita sia sempre una corsa, una competizione affannata che non permette perdenti. La vita è ricerca di verità, di felicità, non è l'inseguimento spasmodico di raffigurazioni da traslare in noi, interiorizzandole fugacemente, perché una volta afferrate saranno già da modificare.

Declinandosi sempre più nell'*apparire*, l'individuo impara a vedersi sempre più negli occhi dell'altro. [...] tenderà a rivestire la propria persona di teatralità, e a fare della sua vita una *rappresentazione* [...], fino a fare di sé uno dei tanti prodotti di consumo da immettere nel mercato. Priva di un mondo costante, durevole e rassicurante nella sua solidità, l'identità diventa incerta e problematica.⁷⁵

Reale e immaginario si fondono dando vita a ciò che Debord chiama «spettacolarizzazione della vita». Il riconoscimento del sé passa attraverso immagini che distolgono l'attenzione dai desideri soggettivi, «i gesti non sono più i suoi, ma di un altro che glieli rappresenta».⁷⁶ Significative le parole di Joseph Gabel che proprio Debord riferisce: «il bisogno anormale di rappresentazione compensa qui un sentimento torturante di essere ai margini dell'esistenza».⁷⁷ Nonostante queste parole si riferiscono al tema della schizofrenia e non prettamente alla denuncia contemporanea della società consumistica, non mi sembra azzardato considerare l'uomo d'oggi come schizofrenico, seppur figurativamente. Il termine schizofrenia etimologicamente deriva da $\sigma\chi\acute{\iota}\zeta\omega$ (*schizo*) ossia scindere-dividere e $\phi\rho\epsilon\nu$ (*phren*) locuzione che significa mente. Credo si possa affermare che oggi la scissione tra interiorità ed

⁷⁵ Ivi, pp. 108-109.

⁷⁶ G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 63.

⁷⁷ Ivi, p. 182.

esteriorità dell'uomo provochi degli scompensi, e causi la sensazione di “dissociazione” rispetto al mondo in cui si vive e al mondo proprio.

Se davvero esiste un'incapacità di vedere l'intero, di cogliere la vita come un tutto, allora anche l'arte troverà d'ostacolo questa condizione attuale. Mario Perniola identifica due diverse inclinazioni: la prima considera l'arte come ciò che ci può allontanare dal reale in prospettiva di un effetto catartico. Si tratta di una tendenza «che ha trovato nei mezzi di comunicazione di massa un potente alleato: l'idea dello spettacolo sociale, la poetica dell'effimero, l'espansione e la commercializzazione del tempo libero hanno incoraggiato l'aspetto edonistico e ricreativo dell'arte».⁷⁸ L'altra prospettiva si dirige, invece, verso il realismo assoluto puntando all'esperienza diretta, alla partecipazione di un mondo dai tratti inspessiti. Tuttavia, proprio il reale si dimostra essere il contenitore di immagini che necessitano di un rinnovamento continuo data l'epoca votata alla velocità, alla commercialità, ed all'esteriorità. Nel saggio *L'arte e la sua ombra* Perniola presenta l'arte come sempre inattuale rispetto alla moda: l'anticipare i tempi non è ciò che la moda detta, significa essere fuori dall'onda dell'attualità – apparente in quanto effimera – che si ripercuote nella società mondana. Non solo, la sfera dell'immaginario della moda non si nutre dell'aspetto spesso traumatico della realtà e non si cura di essere, per una volta, lei stessa in ritardo rispetto l'arte.

Infatti la libertà assoluta dell'arte [...] finisce in contrapposizione con il perenne stato di illibertà vigente nell'interno. In quest'ultimo il posto dell'arte è diventato incerto [...]. È incerto se l'arte in generale sia ancora possibile.⁷⁹

⁷⁸ M. Perniola, *L'arte e la sua ombra*, Einaudi, Torino 2000, pp. 3-4.

⁷⁹ T. Adorno, *Teoria estetica*, trad. it. di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, pp. 3-4.

È Adorno, con queste parole, a teorizzare il possibile tramonto dell'arte con la conseguente perdita di autonomia della stessa. Egli intende l'arte come antitesi della società dalla quale non deve essere dedotta perché, invece, è figlia della sfera interiore. L'arte deve negare il mondo per poter esprimere la propria forma che è avulsa da qualsiasi preconetto. Nell'opera *Teoria Estetica*, il filosofo presenta l'arte come riparatrice della società, come "colei" che potrà ridare ordine al caos. Opere che sono interrogativi. Sembra voler dire che, nell'ottica contemporanea, determinata dalla ricerca di soddisfacimento, l'arte è a sua volta rivolta verso e per i consumatori.

La felicità per le opere d'arte è un improvviso essere-evasi [...]. La felicità per le opere d'arte sarebbe semmai il sentimento del persistere che esse mediano. Ciò riguarda l'ambito estetico nella sua interezza piuttosto che la singola opera.⁸⁰

L'opera d'arte secondo Adorno è ridotta a cosa, a oggetto, che non è più il simbolo estetico. È stata resa muta. È diventata merce. Come su di un pannello bianco predisposto ad essere utilizzato per ogni piacimento, nell'opera d'arte l'uomo dell'industria culturale proietta se stesso convinto della necessità di questo atto. Proietta un sé che, però, ricalca l'inautentico generato da un processo sociale che ha creato una "differenza tra arte e vita".

Se l'arte cambia, prima di tutto è l'uomo a trasformarsi. Una rivoluzione del valore e della percezione artistica può essere unicamente la conseguenza di una variazione (o meglio alterazione) del sistema-uomo. Per arrivare ad affermare l'*inoffensività* dell'arte, in principio si deve riscontrare la perdita di fiducia nel reale che si esprime da un lato nell'impossibilità di esprimere quanto accade e dall'altro nella scomparsa dell'impulso alla verità.

⁸⁰ Ivi, pp. 22-23.

La riproduzione meccanica del bello, che l'esaltazione reazionaria della «cultura», con la feticizzazione sistematica dell'individualità, finisce per rendere ancora più ineluttabile, non lascia più spazio all'idolatria inconsapevole a cui era legato il sentimento del bello.⁸¹

Questo apre la via per domandarsi: ciò che consideriamo bello è un sentimento che nasce spontaneamente senza preconcetti, oppure le condizioni che creano questo slancio estetico sono scatenate da standard assimilati psicologicamente? E ancora, bello è ciò che “amiamo”? È forse connesso all'emozione e non ad un puro fattore percettivo?

«Ognuno può essere come la società onnipotente, ognuno può diventare felice, purché sia disposto a concedersi corpo e anima e a rassegnare la sua pretesa alla felicità»,⁸² ma se si arriva ad essere felici, diventa importante il come? Intendo dire: ammesso che una persona sia indotta implicitamente dalla società in cui vive a cercare e rincorrere determinati modelli, e, riconosciuto che tali standard siano stati raggiunti portando tale individuo nello stato di felicità, a questo punto si può discutere sui mezzi, ma anche sul fine? Anche se inautentico esso non è percepito come tale dal soggetto che, invece, sarà felice a prescindere dalla disamina delle cause che per lui sono autentiche.

Il regno dell'arte e dell'estetica è quello di una gestione convenzionale dell'illusione, di una convenzione che neutralizza gli effetti deliranti dell'illusione, che neutralizza l'illusione in quanto fenomeno estremo. L'estetica costituisce una sorta di sublimazione, di controllo da parte della forma dell'illusione radicale del mondo, che altrimenti ci annienterebbe.⁸³

⁸¹ M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 149.

⁸² Ivi, p. 165.

⁸³ J. Baudrillard, *Illusione, disillusione estetiche*, cit., p. 42.

Neuroestetica

Ciò che è ritenuto esteticamente bello attrae la percezione. Anche involontariamente siamo spinti a scegliere ciò che per noi è più affine ai nostri gusti.

La neuroestetica studia le percezioni dal punto di vista cognitivo e Semir Zeki, fondatore di quest'area di studio, ricerca le basi neurologiche dell'esperienza estetica, al contempo, però, il neurobiologo afferma di aver scritto «non per cercare di stabilire una regola o una formula neurologica sull'esperienza estetica»,⁸⁴ ma per stabilirne le basi (cerca forse una possibile universalità del bello?). Visto che ogni uomo ha dei centri nervosi atti a codificare determinati impulsi, Zeki si è chiesto se l'uomo, avendo un substrato organico composto della stessa matrice, possa poi arrivare a percepire univocamente il bello tramite aree adeguate:

Il mio scopo [...] è stato di esprimere l'impressione che le teorie estetiche diventeranno comprensibili e profonde solo quando saranno fondate sul funzionamento del cervello, e che nessuna teoria estetica che non abbia una forte base biologica può essere completa e profonda.⁸⁵

Continua Zeki:

Ciò che accade nel cervello di un individuo quando osserva un'opera d'arte, è molto simile a ciò che avviene nel cervello di un altro, ragione per cui possiamo comunicare sull'arte e, cosa più significativa, comunicare tramite l'arte senza ricorrere al linguaggio parlato o scritto, spesso inadeguato per ottenere la stessa intensità.⁸⁶

⁸⁴ S. Zeki, *La visione dall'interno. Arte e cervello*, trad. it. di P. Pagli e G. De Vivo, Boringhieri, Torino 2003, p. 244.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem.

A partire dall'incapacità di esprimere a parole la «bellezza ineffabile» di un'opera d'arte, in quanto il linguaggio è evolutivamente più recente e meno perfetto del sistema visivo, Zeki paragona l'artista al cervello ricavandone la tesi per cui entrambi sacrificano molte informazioni percepite che non sono adeguate allo scopo prefigurato (cioè la rappresentazione dell'oggetto).⁸⁷ Si tratta della ricerca delle costanti essenziali nella consapevolezza di vivere nel continuo mutamento.

Proprio il perenne oscillare delle situazioni rende inafferrabile la meta: per la neuroestetica è un «essere in bilico tra progettualità e azione».⁸⁸

L'amore ideale, la felicità, la somma bellezza, la perfezione del nostro essere sono utopie che inseguiamo nell'arco dell'intera nostra vita. Potremmo affermare che l'arte scaturisce proprio dal tentativo di compensare l'impossibilità di raggiungere la perfezione, e allo sforzo di esorcizzare le paure che questa impossibilità genera.⁸⁹

Sembra apparire uno scenario desolante, se davvero ogni nostro sforzo fosse solo affanno che non porta e non può portare ai *desiderata*. E anche con la creazione di surrogati in grado di compensare gli obiettivi sfuggenti si vivrebbe con la maschera della felicità. Invece di essere un rimpiazzo, l'arte, può essere forse una via? Il cambiamento è ovunque, questo è vero, ma un substrato costante esiste. Senza allontanarsi da quanto appena detto, proprio la scienza esiste grazie a costanti misurabili (ad esempio le basi neuronali), e allora, non è forse una contraddizione attingere le proprie teorie dal “costante” e poi dichiarare il non permanere di ciò che siamo e di ciò che ci circonda?

Credo si possa parlare quasi di un nichilismo implicito, ma soprattutto penso che, sulla scia di questa concezione di vita la consapevolezza del perire non

⁸⁷ Ivi, pp. 21-22.

⁸⁸ L. Lumer e S. Zeki, *La bella e la bestia: arte e neuroscienze*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 8.

⁸⁹ Ivi, p. 9.

possa giustificare la ricaduta della vita ad un non-senso incapace di dare felicità, amore e sentimento estetico.

Se si riuscisse a ridurre l'arte solamente a fattore scientifico potremmo dedurre due diverse e opposte conseguenze:

1. la possibilità di manipolare e condizionare la percezione, andando a studiare le aree del cervello atte alla lavorazione dei dati estetici. Si potrebbero conoscere a priori gli effetti estetici da noi percepiti, ma anche il percorso che porta alla creazione artistica;
2. la ricaduta di tutta la concezione artistica e della creatività avuta finora in tecnica e scienza. Riducendo tutto a scariche sinaptiche e a impulsi nervosi non si perderebbe la magia del genio artistico?

Riprendo l'ultimo punto e mi domando: è necessario ricondurre ogni evento a fattore scientifico, dimostrabile, freddo e organico? È innegabile che il nostro vivere sia frutto del lavoro di un organismo, ed è anche giusto capirne le cause (proprio per vivere nella consapevolezza come detto in precedenza), non per questo, però, è necessario far ricadere tutto nella sfera della prassi.

Risulta una questione non di poca importanza il rimpianto che Zeki prova nel dover tacere sull'amore e sulla creatività artistica, sembra quasi essere una *debacle*; potremmo dire che per quanto la mente umana sia studiata e scandagliata, per quanto la scienza continui a voler superare la soglia dell'umano, questo limite che si vuole oltrepassare esiste perché non siamo solamente corpi biologici.

Siamo consapevoli del perché consideriamo l'oggetto dei desideri bello? Forse si abusa di questo termine perdendo di vista l'essenza della bellezza. La ricerca è volta verso ciò che crediamo esteticamente conforme a dei canoni che sono stati assimilati culturalmente. Ma la cultura diventa substrato sociale e marchio del consumismo.

Ritorno ad un punto chiave: l'automatismo deve diventare cosciente. In un'epoca in cui è avvenuta «un'estetizzazione del mondo percepito», dove la continua contrazione e il trattenere il fiato diventano chiari solo nel momento in cui si respira il vento della felicità, la capacità di vedere la globalità dell'insieme può essere un aiuto nel comprendere.

Se dico che la realtà è distorta ed è illusione, l'illusione sarà la realtà stessa, quindi la ricerca sarà nel modificare la realtà e non nel cercare la realtà nascosta, perché si tratterebbe di volere qualcosa che non c'è.

Arte come fuga e rifugio dalla realtà? L'arte come strumento per percorrere strade alternative della vita, in cerca della verità, oppure come produttrice anch'essa di canoni sociali indotti? L'arte è ancora una via di ricerca e decostruzione di maschere, o è entrata nel flusso consumistico in cui il genio artistico è al servizio dei clienti?

L'arte non si cura più di essere bella, non è più l'unico scopo. In un panorama edonistico diventa difficile determinare e afferrare quale sia l'interesse o il compiacimento di per sé.

Tutta la duplicità dell'arte contemporanea sta proprio in questo: rivendicare la nullità, l'insignificanza, il nonsenso, mirare alla nullità essendo già nulla. Mirare al nonsenso essendo già insignificante. Aspirare alla superficialità in termini superficiali.⁹⁰

Baudrillard crede che l'arte abbia perso il desiderio dell'illusione e, invece, pensa che sia rintracciabile nella sfera «dell'iperrealtà dell'immagine».⁹¹ L'ambiente di «transestetica» si allontana dalla sua forma diventando sempre più una merce con valore d'uso e di scambio: il valore artistico è soppesato, analizzato, non può esistere pura creatività nata senza scopo. Tornando al

⁹⁰ J. Baudrillard, *Il complotto dell'arte & interviste sul "complotto dell'arte"*, trad. it. di L. Guarino, Pagine d'Arte, Milano 1999, p. 10.

⁹¹ Ivi, pp. 5-11.

pensiero dell'autore, l'arte non ha una componente «edenica», in un'epoca in cui il senso della vista ha soppiantato l'oralità, «l'ipervisibilità» è complice dell'oscuramento dell'arte stessa.

Adesso che il reale e l'immaginario sono confusi in una medesima totalità operativa, il fascino estetico è ovunque: è la percezione sublimale (una specie di sesto senso) del trucco, del montaggio, della sceneggiatura, della sovraesposizione della realtà all'illuminazione dei modelli - non più uno spazio di produzione, ma una banda di codifica e decodifica, banda magnetizzata dei segni - realtà estetica, non più attraverso la premeditazione e il distacco dell'arte, ma attraverso l'elevazione al secondo livello, alla seconda potenza, attraverso l'anticipazione e l'immanenza del codice.⁹²

Visione iconica del mondo che vive di immagini. Questa non vuole essere una critica all'aspetto estetico del mondo, della passione che può esistere per il dettaglio, per il colore, per la sfumatura e per la forma di un qualsiasi ente, ma alla messa in scena di un teatro di bagliori che accecano le persone: «fascinazione» che esclude l'abbraccio di tutti i sensi.

Anche Marshall McLuhan basa la sua teoria sulla convinzione che sia sempre più importante il *medium* comunicativo e la sua forma rispetto al contenuto veicolato, e, in analogia a quanto appena detto, che il «mondo della vista» abbia ormai soppiantato il «mondo dell'orecchio». La privilegiata sfera visiva è la conseguenza della separazione dei sensi e rispettiva «saturazione» di immagini. Si tratta, a detta di McLuhan, di uno spostamento dal «magico», «implicito», «caldo» ed «iperestetico» ad un mondo rispettivamente «spazio-temporale», «esplicito», «freddo» e «dtribalizzato».⁹³ Ma l'estetica non è dimenticata, trionfa come dovere e non come avente valore.

⁹² J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 89.

⁹³ Cfr. M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, trad. it. di G. Gamaleri, Armando, Roma 2011, pp. 61-68.

L'arte e l'industria possono allora scambiare i loro segni: l'arte può diventare macchina riproduttrice (Andy Warhol), senza cessare di essere arte, perché la macchina non è più che segno. E la produzione può perdere qualsiasi finalità sociale per realizzarsi ed esaltarsi infine nei segni prestigiosi, iperbolici, estetici.⁹⁴

Questo per Baudrillard porta all'onnipresenza dell'arte, che, però, è divenuta artificio. «Noi viviamo già ovunque nell'allucinazione estetica della realtà»,⁹⁵ lo stile di vita costeggia un sentiero ben disegnato, che appunto per la già calcolata fattezza è rassicurante e privo di imprevisti. Indubitabile l'attrattiva di questa via, ma soprattutto è chiara la paura di percorrerne un altro non avendo la certezza che esso sia giusto.

È la capacità di spezzare la *routine* e di creare nuove esperienze che comunica un messaggio atto a ricostruire l'integrità dell'esperienza. Non è forse esperienza comune provare gioia nell'essere in contatto con qualcosa reputato bello? Non si sente una distensione piacevole, indipendentemente dalla durata, che riempie l'animo facendoci sentire, anche se istantaneamente, l'aroma della felicità?

Più siamo tentati dal nulla che come un abisso ci si spalanca intorno, o anche da qualcosa dai mille volti che è nella società e nelle attività umane e che, senza forma, senz'anima e senz'amore, ci insegue e ci distrae, tanto più appassionata e impetuosa e con forza *deve* avvenire la resistenza da parte nostra [...]. Tu non sai dove rivolgerti con il tuo amore e sei costretto a mendicare a causa della tua ricchezza.⁹⁶

La comunicazione dell'interiorità viene a mancare, si perde il contatto con la propria verità. «La saggezza è l'armonia tra l'attrazione della Bellezza e

⁹⁴ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 89.

⁹⁵ Ivi, p. 87.

⁹⁶ Lettera al fratello del 2 novembre 1797, F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di M. Knaupp, Hanser, München 1992, vol. II, pp. 668-669; cit. in D. Goldoni, *Nella situazione tra essere e non essere...*, cit. in AA. VV., *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 283.

l'aspirazione alla Verità»⁹⁷ con le parole di Raimon Panikkar si viene proiettati nella sfera dell'armonia. Mediazione e coscienza delle scelte sono importanti per la crescita in un ambiente non fittizio.

Se invece di percepire la bellezza come un che di stabilito e da inseguire, considero bello quello che mi porta ad essere felice, le cui declinazioni possono essere graduate, la prospettiva riconduce alla contrapposizione tra edonismo ed eudemonismo. Se nella prima accezione il fine è il piacere – che possiamo equiparare in questo contesto al raggiungimento della bellezza – nel secondo sarà il fine, cioè la felicità, a produrre piacere. Non a caso nel *Simposio* Diotima afferma che «l'amore non è amore del bello [...] ma generazione e procreazione del bello».⁹⁸ Si spalanca una nuova possibilità: bello è ciò che amo? In forma affermativa Saffo lo dichiara nei suoi versi escludendo ogni scala di valore e classificazione della bellezza. Amore, cioè, come forza vitale, come colui il quale, ritornando a quanto espresso da Stendhal, racchiude la totalità del mondo.

Ed è proprio questo inno alla vita che ci condurrà, nel prossimo capitolo, a Friedrich Nietzsche, il quale vuole dire «sì» ad essa e può essere preso come spunto di riflessione per quel che riguarda il rapporto tra l'arte e la ricerca della felicità.

⁹⁷ R. Panikkar, *Mistica Pienezza di Vita*, cit., p. 213.

⁹⁸ Platone, *Simposio*, trad. it. di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 1998, p. 107.

Capitolo 3

Nietzsche tra arte e felicità

3.1 Vita-estetica, vita-dionisiaca

Traslando nel passato l'incerta condizione dell'uomo mediatico, l'esigenza di svolta rispetto alle tradizioni è manifestata da Friedrich Nietzsche. Nell'era contemporanea ciò che appare evidente è la perdita di radici, la cancellazione delle tradizioni andando a creare uno stile di vita effimero che nasce e muore ogni giorno ricreandosi perpetuamente: un modo di vivere ispirato alla fenice alata, ma tramutato nella sua essenza perché impossibilitato a rinascere dalla propria cenere ormai divenuta letale. L'intento nietzschiano, invece, è proprio quello di spezzare ogni vincolo con il passato e con la tradizione impersonificata nella morale, nella religione e nella scienza. Cercherò di mostrare come il ritorno alle origini dell'uomo consumistico e il "balzo nel vuoto" prefigurato dall'autore possano coincidere, seppur apparendo inconciliabili a prima vista.

L'opera *La nascita della tragedia* è considerata l'apripista dell'intera filosofia nietzschiana, questo perché è la prima vera opera che si stacca dalla filologia "scientifica", seppur non dimenticandola mai. Pubblicata per la prima volta nel 1872 col titolo *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, ed influenzata dall'intensa frequentazione con l'amico Richard Wagner, solo con la terza edizione del 1886 l'opera raggiunge la versione definitiva. Non solo il titolo viene modificato in *La nascita della tragedia ovvero greicità e pessimismo*, che sta ad indicare il distacco sia da Wagner sia dalla concezione schopenhaueriana del pessimismo; ma, soprattutto, Nietzsche aggiunge come

premessa il *Tentativo di autocritica*. In queste pagine, definendo questo «libro arrogante ed esaltato»,⁹⁹ afferma che «qui c'è uno spirito con bisogni estranei e ancora senza nome, una memoria riboccante di questioni, esperienze, cose nascoste, su cui sta scritto come un ulteriore punto interrogativo il nome di Dioniso».¹⁰⁰ Volto a respingere l'influsso wagneriano e ad esaltare il futuro avvento del dionisiaco, Nietzsche si riferisce al mondo greco perché vuole capire «se in realtà il suo *desiderio sempre più forte di bellezza*, di feste, di divertimenti, di culti nuovi non si sia sviluppato dalla mancanza, dalla privazione, dalla melanconia e dal dolore».¹⁰¹ L'insaziabile interesse per la tragedia proprio da parte della civiltà greca, che da sempre è simbolo di splendore e trionfo, porta l'autore a chiedersi se questa inclinazione derivi dal desiderio di autoingannarsi.

Che cosa significa, proprio presso i Greci nell'epoca migliore, più forte, più valorosa, il mito *tragico*? E l'enorme fenomeno del dionisiaco? Che cosa significa la tragedia nata da esso? [...] E la «serenità greca» della grecità posteriore non potrebbe essere solo un tramonto?¹⁰²

Le vesti spesso enigmatiche del testo sono riconosciute a posteriori dal filosofo che si rammarica di come si sia fatto anebbiare, seppur non definitivamente, dalla concezione pessimistica schopenhaueriana e dall'associazione tra musica tedesca e arte greca. Invariata, ma anzi, sviluppata e consolidata, si ritrova la visione del dionisiaco e dell'arte che svilupperò nelle pagine seguenti. Nell'*Autocritica* non dimentica di riproporre il capo saldo di tutto il suo pensiero ossia caratterizzando il cristianesimo come «nausea e

⁹⁹ F. Nietzsche, *Tentativo di autocritica*, in *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2011, p. 6.

¹⁰⁰ Ivi, p. 7.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ivi, p. 4.

sazietà che la vita ha della vita».¹⁰³ Inconciliabile con Dioniso, unico “dio” possibile, la morale cristiana è messa al bando in favore dell’estetica liberazione della vita per la vita.

Opposizione e contrasto sono parti integranti dell’essere uomo. Il tragico è per Nietzsche l’emblema dell’umanità: gli opposti esistono dialetticamente. La tragedia antica viene ad essere il principio attorno al quale gravita e si manifesta il cosmo. L’interesse è per la vita e l’indagine riguarda l’uomo come essere che deve e vuole “vivere” nonostante l’esistenza della contraddizione.

L’opera *La nascita della tragedia* si apre rivelando immediatamente i due apici del pensiero: apollineo e dionisiaco, sogno ed ebbrezza. Imprescindibile all’arte è la duplicità esistente tra queste sfere che sprigionano la forza del reale e quindi della vita stessa.

Come appena detto, è il sogno a contrapporsi alla parte instabile, febbrile e “notturna” dell’uomo. Se con una valutazione iniziale solo la veglia appare il luogo della “verità”, è invece proprio il sogno che nel manifestarsi esprime il bisogno di liberazione e una verità nascosta ma esistente.

L’uomo crea immagini attraverso i sogni per mezzo dei quali si figura il mondo desiderato. In questo spazio diventiamo degli artisti che reggono «la bella parvenza del mondo intimo della fantasia».¹⁰⁴ È Apollo il dio dell’apparenza, di questa sfera in cui l’illusione si moltiplica in quanto rivolta alla vita empirica che è essa stessa illusione. Come il sogno così l’arte apollinea si manifesta come forza necessaria, come impeto alla liberazione seppur per mezzo dell’illusione. La ricerca di rasserenare la vita dal turbamento dionisiaco fa sì che la realtà sia osservata da un punto di vista estetico in modo da prefigurarsi il desiderato.

¹⁰³ Ivi, p. 10.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2011, p. 23.

Sebbene delle due metà della vita, quella della veglia e quella del sogno, la prima certo ci sembra senza paragone la privilegiata, la più importante, più degna, più meritevole di essere vissuta, anzi la sola vissuta, io vorrei tuttavia, nonostante ogni sospetto di paradosso, affermare proprio l'opposta valutazione del sogno, riguardo a quel misterioso fondo del nostro essere di cui siamo l'apparenza.¹⁰⁵

Nietzsche parla di un'apparenza che verrà svelata solo dal dionisiaco, illusione che può manifestarsi solo per mezzo di un'altra illusione. Per lui noi siamo le apparenze dell'essere originario – costituito da energie dirompenti e che esprimono la volontà di esistere –, e proprio per sopperire al dolore dell'esistenza, l'uomo, nello specifico l'uomo greco, si è creato un mondo olimpico in cui la bellezza e il trionfo “nascondessero” i tratti temuti della natura del divenire. Aspetti che non sono cancellati ma rielaborati fino a diventare sublimi.

Data l'impossibilità di eludere gli ostacoli essi sono trasformati in spettacoli in cui immedesimarsi perché affini alla natura umana, ma al contempo, ritenuti inoffensivi perché delocalizzati e messi in scena.

Quanto più infatti scorgo nella natura quegli onnipotenti impulsi artistici e in essi un fervido anelito verso l'illusione, la liberazione attraverso l'illusione, tanto più mi sento spinto alla supposizione metafisica che ciò che veramente è, l'uno originario, in quanto eternamente soffre ed è pieno di contraddizioni, ha nello stesso tempo bisogno, per liberarsi continuamente, dalla visione estasiante, della gioiosa illusione: illusione che noi, completamente dominati da essa e di esse consistenti, siamo costretti a sentire come ciò che veramente non è, cioè come un continuo divenire nel tempo, nello spazio e nella causalità, in altre parole come realtà empirica.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ivi, p. 35.

¹⁰⁶ Ibidem.

Si tratta di un effetto balsamico che addolcisce, ma non modifica la fattività delle cose. Non si tratta di neutralizzare le difficoltà, ma di variare per mezzo di una lente dai piacevoli colori un aspetto ineluttabile della vita.

Non è forse ciò che accade nella modernità? L'incessante bisogno di illudersi è messo in atto per riuscire a sopportare la verità. Non può essere anche l'illusione parte della verità? In un contesto dialettico (hegeliano) appare impossibile l'esistenza del positivo senza la parte negativa. Solo in un intero, in un tutto che rappresenta l'integralità assoluta – per riferirsi al pensiero di Raimon Panikkar – possiamo avere la visione del reale così com'è con le sue contraddizioni, le sue luci e le sue ombre. La liberazione tramite l'arte, per mezzo di un filtro estetico, risulta necessaria, e se necessaria, allora potremmo dire insita e quindi connaturata all'essere umano. Ritorna, dunque, da chiedersi se la felicità non possa esistere senza la sofferenza. Forse più che non esistere credo che non la si coglierebbe pienamente. In quanto esistente perennemente ed incontrastata, la felicità non sarebbe la meta, non sarebbe neanche riconosciuta ma vissuta solo come stato attuale della vita; il valore a "lei" attribuito, come già espresso nel primo capitolo, avrebbe un rilievo diverso.

Ricordo le parole di Adorno che affermano che «alla base del divertimento c'è un sentimento di impotenza»,¹⁰⁷ seppur decontestualizzato, ritorna come un mantra l'idea che l'uomo abbia bisogno dello svago (o divertimento) per resistere alla vita. «Esso è, effettivamente, una fuga, ma non già come pretende di essere, una fuga dalla cattiva realtà, ma dall'ultima velleità di resistenza che essa può avere ancora lasciato sopravvivere negli individui».¹⁰⁸ Un'illusione, appunto, per liberare se stessi. Ma essere liberato nell'illusione è liberazione autentica? Non si nega la momentanea gioia provata nello svago, e non si vuole neanche ridurre l'importanza che essa assume nella vita quotidiana. Per una vita felice, invece, questi attimi non devono essere parentesi dopo le quali la

¹⁰⁷ M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 154.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

persona ricade nella *routine* che, come sostiene Adorno, è solo in attesa che l'uomo sia rigenerato di energie e di forze per riprendere senza entusiasmo un ruolo sociale che non lo rappresenta. *Status* che non solo non gli appartiene, ma che non è neanche ciò che può dare soddisfazione.

Lo svago non deve essere l'unico ripiego a cui aggrapparsi per sperare in un bagliore di spensieratezza. Sembrano parole al vento che non si conciliano con un'attualità che rende impensabile la tranquillità incontrastata. L'idea, infatti, si riferisce ad uno stile di vita in cui, seppur irrimediabilmente colpito da avvenimenti negativi che non escludono la sofferenza, l'uomo sia disposto ad esporsi, a conoscere, a godere della semplice verità dei sentimenti, della bellezza originaria della natura. Si deve guardare consapevolmente il lato debole della vita, senza essere i creatori di infelicità.

Condurre un'esistenza che non si ferma per incapacità di resistere al male del mondo, o meglio, al male che l'uomo genera, ma che combatte per modificarlo: una prospettiva che incalza la vita.

Sempre in una visione proattiva, Nietzsche dipana l'idea dell'istinto dionisiaco che è la natura stessa, è la forza dirompente che «infrange tutte le barriere», che è «eccesso di forza».

Dioniso è la contraddizione esprime il mistero della vita inseparabile dalla morte, egli appare come il dio della follia, che è sgorgata dalla vita apparsa abissale per opera della morte e che infrange tutte le barriere. Dioniso è, dunque, il rivelatore del mondo della follia che esiste nella realtà delle cose.¹⁰⁹

In unione allo stato apollineo il dionisiaco barbarico, esempio della più folle irrazionalità, si indebolisce divenendo fenomeno artistico, prendendo le

¹⁰⁹ M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1984, p. 91.

sembianze del dionisiaco greco: «Dioniso rivela una verità che lo trascende e che abbraccia l'intera vita in tutte le sue manifestazioni».¹¹⁰

Seppur innovatore e profeta, Nietzsche attinge, per questa sua prima opera, dalla filosofia di Schopenhauer, suo maestro. Infatti, dionisiaco e apollineo vengono ad assomigliare rispettivamente con la Volontà e con il sottrarsi ad essa.

L'evoluzione del pensiero nietzschiano, però, è volta a cercare uno spiraglio di salvezza, seppur restando nell'ambito della consapevolezza. Dioniso non è solo dolore e tormento, ma è proprio quella forza che scaturisce in gioia voluttuosa, che permette la fuoriuscita dell'uomo dalla sua pelle ormai asciugata e consumata dal tempo dell'incertezza. Anche la tragedia è analizzata in termini diversi. Se per il filosofo di Danzica essa è la «vetta dell'arte poetica» e rappresenta «il lato spaventoso della vita» che è senza scampo, per Nietzsche è espressione di forza vitale che esiste nella consapevolezza del baratro. Non è più solo l'immagine di un uomo stretto nell'inesorabile destino di dolore, nella ricerca del piacere che inevitabilmente si trasformerà in rassegnazione: «gli orrori sulla scena gli presentano l'amarezza e la vanità della vita, ossia la nullità di ogni suo sforzo».¹¹¹ Secondo Schopenhauer la tragedia esprime la dissoluzione che per l'uomo è certa, evidenzia il «nocciolo» malvagio dell'uomo che si manifesta sotto le sembianze della Volontà che è l'essenza dell'uomo. La natura conflittuale si esprime nella tragedia: guardando al di là della rappresentazione – seconda faccia del mondo e placebo dell'esistenza – si scorge l'infausta essenza dell'umanità che si esprime nell'implacabile bisogno di, nel volere incessantemente qualcosa. Il fenomeno – di dichiarata derivazione kantiana – viene ad essere la rappresentazione, o

¹¹⁰ Ivi, p. 94.

¹¹¹ A. Schopenhauer, *Supplementi*, § 37, in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza & Figli, Bari 1930, p. 531.

meglio l'illusione e l'apparenza del mondo com'è veramente. La perenne lotta della volontà con se stessa è "svelata" nella tragedia.

Ciò che dà al tragico, in quale forma esso si presenti, la vera spinta alla sublimità, è il sorgere della conoscenza che il mondo e la vita non possono concedere vera soddisfazione quindi non meritano il nostro attaccamento: in ciò consiste lo spirito tragico: esso perciò conduce alla rassegnazione.¹¹²

Se così fosse, allora, la vita si rivelerebbe vana ricerca dell'irraggiungibile, ricaduta su se stessi in vista del declino. Non è quello che Dioniso fa ed è: la svolta è nel dire sì alla vita, appunto. L'influsso hegeliano fa sì che dialetticamente il negativo si costituisca anche come positivo: l'incommensurabile baratro senza uscita diventa il punto di partenza per risalire e vivere. Ed è con la figura di Zarathustra che questo accade.

«Solo come *fenomeni estetici* l'esistenza e il mondo sono eternamente *giustificati*»,¹¹³ in opposizione alla scienza che indaga e vuole la verità, si trova l'arte che è l'unica in grado di sprofondare nell'abisso dell'esistenza e riemergere con in mano il cuore pulsante e animato della vita stessa. Si tratta della cosmodicea estetica nietzschiana. Non è «l'arte dell'opera d'arte»,¹¹⁴ ma è la naturale creatività artistica dell'uomo. L'arte è considerata antropologicamente come scienza naturale: è ciò che oggi sembra essersi perso nel vortice della mercificazione.

Proprio l'opera d'arte è la chiave per l'interpretazione di sé. Dioniso nella sua forma essenziale è pura arte.

Se il dolore è parte della vita, l'essere felici non potrà coincidere con la sua assenza, oppure, ipotesi sconcertante, la felicità non sarà possibile.

¹¹² Ivi, p. 530.

¹¹³ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 45.

¹¹⁴ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, vol. II, Aforisma 175, p. 69.

La serenità dell'uomo teoretico, criticata dal filosofo, nasce dal suo essere antitragico. Non soltanto, la battaglia incessante si gioca tra la tragedia e l'*episteme*, ossia tra l'arte e la volontà di possedere un sapere incontrovertibile che dica sempre la verità.

Ed ecco, in questo estremo pericolo della volontà, si avvicina, come maga che salva e risana, l'arte: soltanto lei è capace di volgere quei pensieri di disgusto per l'atrocità o assurdità dell'esistenza in rappresentazioni con cui si possa vivere: queste sono il *sublime* come repressione artistica dell'atrocità e il comico come sfogo artistico del disgusto per l'assurdo.¹¹⁵

È l'arte colei che permette di trovare e di percorrere la strada che conduce alla vera essenza dell'essere. Ciò che essa sperimenta e indaga fa riemergere dalle profondità, dal Super-Io teorizzato da Freud, il "non detto", l'insaziabile e incontrollabile desiderio di appagamento – der *Wunscherfüllung* – che, nella società di massa, è vincolato dai *diktat* sociali. Filosofia, arte e psicologia si fondono per trovare il significato della vita e comprendere l'originario che è in noi.

Credo che generalizzando il problema affrontato ciò che si deve cercare è il riaffiorare della propria natura, portando in superficie la vera essenza di sé stessi. Questo non si esprime in una regressione animalesca e primitiva senza l'adeguato senso etico ma in un'espressione che segua il ritmo della vita. Non una visione futurista in cui la velocità è santificata, ma un realizzarsi nella consapevolezza dell'energia di cui siamo formati, senza esasperare ogni aspetto dell'agire oltrepassandolo incuranti di ogni significato.

¹¹⁵ Ivi, cit., p. 56.

3.2 La felicità del superuomo: il filosofo diventa artista

Non è possibile essere al riparo dal divenire e proprio per questa ragione si dà la necessità di vivere pienamente. Concetto che va al di là della semplice apparenza ma “è oltre” anche a se stesso, non temporalmente o spazialmente, ma concettualmente.

È con Zarathustra che si compie la rivoluzione del pensiero e dello stile del professore di Basilea. La forma dello scritto si presenta come un poema in prosa che si districa sotto le sembianze di una profezia. Non più aforismi e saggi, ma un canto che si eleva per dar voce al tema dell’«oltreuomo» e dell’«eterno ritorno». Perorando la sua critica verso la religione cristiana l’opera *Così parlò Zarathustra* (1885) può essere vista come ricalcante il modello del *Nuovo Testamento*, con lo scopo, però, di dissimularlo e negarlo. Nietzsche sente l’esigenza di un cambiamento, ma soprattutto si sente travolto e portatore del compito di erigere un nuovo sistema di valori che trasformi la civiltà liberandola da una *realtà* precondizionata.

Tutta la *Kulturkritik* si proietta verso una nuova visione ontologica dell’uomo. Attraverso le pagine di quest’opera viene a crearsi una “parabola” della metamorfosi che l’uomo del «gregge» deve compiere per diventare padrone di se stesso.

Il «rettile dalle squame scintillanti come l’oro»¹¹⁶ incalza l’uomo della riverenza che si inchina al «tu devi» acquisendo le sembianze del «cammello»: carico di obblighi e indebolito dalla fatica che questi comportano, si tramuta in «leone». Soffocato dai vincoli, l’uomo si tramuta lottando contro i valori della morale idealista che gli prefigura una vita già predestinata. L’«io voglio» del leone diventa ciò che libera l’uomo, ma, essendo ancora in uno stato embrionale

¹¹⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2011, p. 24.

ed instabile, necessita di una terza metamorfosi. Solo con la creatività e con un «sacro dire di sì» alla vita la rivoluzione può considerarsi compiuta: cioè diventando «fanciullo».¹¹⁷

Solo con uno spirito propenso al cambiamento e libero di per sé, libero originariamente, si può pensare ad una libertà di vita: non è nello scegliere di dire sì o no alla vita che la liberazione prende forma. In tal caso l'uomo sarebbe ancora vincolato dal principio di dovere.

Se è di felicità che si parla, nella concezione dell'autore la felicità non è la meta da raggiungere, non è possedendo ciò che si desidera che ci si libera da ogni angoscia. Per Nietzsche la felicità vera viene ad essere creatrice di virtù, uno stato d'animo naturale, cioè, che si realizza durante il divenire della vita e si manifesta pienamente nell'impeto di una forza creatrice che sceglie di progettare e danzare nel tempo senza sopperire agli avvenimenti. Se essere felici significa raggiungere un traguardo non è la felicità che intende il filosofo. È certo che per lui la condizione odierna della ricerca della felicità sarebbe stata considerata come irrisolta e condizionata già in partenza, destinata a non essere mai nella sfera dell'autentico essere. Simbolo della *décadence* è proprio questo stato d'animo che in mancanza d'altro si propone tal fine.

La felicità stessa arriva a non avere più il bisogno di essere definita all'interno di una prospettiva che non la considera il bene ultimo, ma, altresì, una naturale disposizione dell'uomo che favorisce l'espletazione del proprio sé, del proprio Io. L'uomo virtuoso, l'uomo saggio che raggiunge la propria realizzazione, indice della raggiunta gioia, si rovescia presupponendo tale condizione per vivere un'esistenza virtuosa.

La messa in atto dell'aforisma «Devi diventare quello che sei»¹¹⁸ presuppone la consapevolezza e la conoscenza di sé. Proprio la ricerca è, allo stesso tempo,

¹¹⁷ Ibidem.

la meta. Solo la comprensione profonda di sé ci farà diventare ciò che vogliamo. Si parla di interiorità ad un livello estraneo alla quotidianità. Consapevole delle sfide della vita che spesso interrompono il flusso verso lo scopo prefissato, non si deve bloccare il fluire degli eventi.

Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il reflusso di questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo?¹¹⁹

La vita e l'essere dovranno coincidere. L'insegnamento di Zarathustra pone come obiettivo la forza di guardare negli occhi la vita e non sopperire al dolore di essa. L'incapacità di resistere ha portato l'uomo a cercare rifugio in una terra promessa oltre la vita terrena, in una speranza di felicità perché incapace di provarla nell'esistenza. Ma

*nessuna religione ha mai finora contenuto, né direttamente né indirettamente, né come dogma né come allegoria, una verità. Poiché ciascuna è nata dalla paura e dal bisogno e si è insinuata nell'esistenza fondandosi su errori della ragione.*¹²⁰

L'*Übermensch* si distingue per essere l'oltrepassamento dell'uomo che per sua essenza è un continuo superamento di se stesso. Il non essere definitivo dell'essere umano porta alla continua ricerca di cambiamento e miglioramento, e proprio per questo motivo il superuomo profetizzato da Zarathustra è colui che correndo sulla scia della liberazione si pone come creatore di valori, nuovi valori all'insegna della volontà di esistere e vivere in un mondo nuovo.

[...] e il valore di tutte le cose sia stabilito da voi in modo nuovo! Perciò dovete essere combattenti! Perciò dovete essere creatori! Il corpo si

¹¹⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in F. Nietzsche, *La gaia scienza, Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di M. Montinari ed F. Masini, Adelphi, Milano 1991, Aforisma 270, p. 185.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 5.

¹²⁰ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977, vol. I, Aforisma 110, p. 91.

purifica nel sapere; facendo tentativi col sapere esso si eleva; a colui che conosce tutti gli istinti si santificano; all'elevato, anima diventa gaia.¹²¹

In un percorso che volge lo sguardo alla felicità, Nietzsche critica l'idea di un dio supremo in quanto non ha mai manifestato la sua grandezza espletando la sua gioia e perfezione nel mondo umano. Critico di una morale cristiana che ha confinato la felicità autentica in una sfera che non riguarda la vita vissuta, Nietzsche spinge il suo pensiero fino a «sopprimere» la morale stessa. Questa mossa dalla spregiudicata insolenza va a simboleggiare un'avvenuta presa di coscienza delle proprie sembianze, una conquistata sicurezza che elimina il bisogno di affidarsi ad una figura extra-umana e, ad ogni modo, non teme un cammino dove le tappe non sono segnalate in anticipo. L'uomo si libera autodeterminandosi in uno spazio ancora da stabilire; si crea in un ambiente in cui si palesa l'origine umana di ogni scelta, azione e dolore, e per questo conferisce valore e responsabilità all'umanità.

Qual è la massima esperienza che possiate vivere? L'ora del grande disprezzo. L'ora in cui vi prenda lo schifo anche per la vostra felicità e così pure per la vostra ragione e la vostra virtù. L'ora in cui diciate: «Che importa la mia felicità! Essa è indigenza e feccia e un miserabile benessere. Ma la mia felicità dovrebbe giustificare persino l'esistenza!»¹²²

Se la prospettiva che promette la beatitudine immortale viene spezzata senza indugio, la speranza e la possibilità di raggiungere uno stato di benessere non è per questo negata. L'arte diventa timoniera dell'uomo che esprime la sua essenza rigenerata. Il pensiero e la poesia si fondono in un'unione di immagini che promette eternità. Nietzsche-filosofo diventa Nietzsche-artista perché se prima l'arte era interpretata, ora è lei a parlare e “cantare” per mezzo della voce di Zarathustra.

¹²¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 86.

¹²² Ivi, p. 7.

Ci si è domandati se la felicità dell'uomo consumistico possa essere considerata, a suo modo, anch'essa come autentica, o meglio ancora, se considerarla inautentica sia insensato per il soggetto che la prova e che non bada alla natura dei sentimenti in quanto ormai felice. Se le cose stessero così, si è anche detto che la sfera del reale sarebbe illusione lei stessa e che quindi nell'era contemporanea non si dovrebbe cercare la realtà ma si dovrebbe modificarla.

E se la verità fosse il contrario? Come? E se nel bene fosse insito anche un sintomo di regresso, come pure un pericolo, una seduzione, un veleno, un *narcoticum*, attraverso il quale a un certo punto il presente vivesse *a spese dell'avvenire*?¹²³

A tal proposito non mi sembra azzardato affermare l'esistenza di una similitudine con il pensiero nietzschiano. Secondo quest'ultimo, infatti, la ricerca dell'uomo non è e non deve essere rivolta verso la realtà. Il filosofo cede le proprie vesti all'artista che diventa l'unico in grado di plasmare nuove verità: «non cercare il senso nelle cose, ma introdurvelo!».¹²⁴ È da rendere nota, però, la concezione che fa sempre da sottosuolo a questa teoria ossia la convinzione dell'autore dell'inesistenza di verità nel mondo organico, mondo che è presentato come l'unione di strutture categoriali operata dal pensiero: solamente nell'armonia tra uomo e natura può esserci verità.

La realtà presentata consiste in un'illusione creata retoricamente dalla conoscenza. L'uomo si dimentica della natura del reale che il filosofo tedesco considera pura creazione logica:

Che cosa è allora la verità? Un esercito in movimento di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve, una somma di relazioni umane, che sono state poeticamente e retoricamente ingigantite, trasposte, ingioiellate,

¹²³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2011, p. 9.

¹²⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1990, p. 226.

e che, per essere state usate a lungo, appaiono ad un popolo salde, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticato che sono tali.¹²⁵

È proprio per questa struttura razionale che le verità sono già poste e quindi scelte arbitrariamente in anticipo.

Se qualcuno nasconde una cosa dietro un cespuglio, e poi la va a cercare proprio là e la trova pure, non c'è da vantarsi molto di questa ricerca e del ritrovamento: eppure così stanno le cose con la ricerca e il ritrovamento della "verità" dentro la circoscrizione della ragione.¹²⁶

Chiare si spalancano le porte al nichilismo affermando l'inesistenza del senso e della verità nella vita. Si badi bene a intendere per vita ancora lo stato incline alla logica creatrice di istanze fittizie. Per nichilismo Nietzsche non intende ciò che per la tradizione occidentale-metafisica fino ad allora era stato il precipitare nel nulla e nella desolazione della morte come fine. La concezione è fortemente critica perché considera due aspetti del nichilismo: uno passivo ed uno attivo. Ripudia tutto ciò che ricade in se stesso sconfitto dalla scoperta – o convinzione, date le molteplici scuole di pensiero – di una condizione e di un perire inevitabile. Il nulla si tramuta e ci si trova davanti *ad* esso, ci si trova di fronte ad un abisso che è solo preparatorio per lo slancio alla vita possibile solo attraverso la volontà di potenza.

Prima di approfondire quest'ultimo concetto, vorrei soffermarmi ancora sul dispiegarsi del nichilismo come possibilità. Il superamento della metafisica (occidentale-cristiana) è considerato da Nietzsche culmine dello smascheramento di un pensiero che omette e respinge la libera interpretazione che l'uomo ha di se stesso. Rispetto a pensatori come Heidegger e Jaspers che rappresentano il nichilismo ontologico, il filosofo "dionisiaco" pare restare

¹²⁵ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. di G. Ferraro, Filema, Napoli 1998, p. 45.

¹²⁶ *Ivi*, p. 53.

ancora legato ad una tradizione dalle sfumature romantiche in quanto prettamente incentrato alla sfera teologica. In principio, ancor prima del cristianesimo come bersaglio, si ritrova la critica alla concezione platonica del mondo delle idee. In particolar modo la disapprovazione è rivolta alla suddivisione del mondo in due sfere di cui una è originaria e l'altra coincide con il mondo terrestre ed è semplice copia imperfetta destinata a essere sempre l'ombra irregolare.

L'uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo, ora a quel *valore*, per poi lasciarlo cadere; il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto; si avverte sempre più il *vuoto* e la *povertà dei valori* [...]. Alla fine l'uomo osa una critica dei valori in generale; ne *riconosce* l'origine; *conosce* abbastanza per non credere più in alcun valore; ecco il *pathos*, il nuovo brivido ... Quello che racconto è la storia dei prossimi due secoli.¹²⁷

Si parla di «avvento del nichilismo» solamente dopo la “decostruzione” della morale e della metafisica con il culmine posto nella «morte di Dio». È considerato come epoca di passaggio tra l'inconsapevolezza dell'infondatezza dei propri miti e l'inizio di una nuova visuale portatrice di rivoluzione. Per arrivare ad essa si deve giungere alla “catastrofe”, afferma Nietzsche, una catastrofe già annunciata dalla tradizione metafisica ma che poi è da lui sfruttata per giungere alla rinascita. In altri termini, il nichilismo nei *Frammenti postumi* (1887-1888) assume le sembianze di «uno stato psicologico» perché la creazione dei valori, ed espressamente della metafisica, è stata attuata dall'uomo. Esso ha costruito delle sovrastrutture per poter riuscire a vivere di fronte al divenire inesorabile. La necessità di credere in un ente portatore di salvezza e di speranza ha fatto sì che la vita fosse scandita dalle lancette del “credo”.

¹²⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979, p. 266.

Date queste due *constatazioni*, che col divenire non si deve raggiungere niente, e che sotto ogni divenire non si ritrova per nulla una grande unità, dove l'individuo possa totalmente immergervi come in un elemento di supremo valore: non resta come *scappatoia* che condannare come illusione tutto questo mondo del divenire e inventare un mondo che sia al di là di esso. Ma appena l'uomo si accorge che questo mondo è stato fabbricato solo in base a bisogni psicologici, e che in nessun modo egli ha dimostrato di fare ciò, sorge l'ultima forma del nichilismo, che racchiude in sé l'*incredulità per un mondo metafisico*, – che proibisce a se stessa di credere in un mondo *vero* [...]. Che cos'è accaduto in fondo? Si raggiunge il sentimento della *manca di valore*, quando si comprende che non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né col concetto di "*fine*", né col concetto di "*unità*", né col concetto di "*verità*".¹²⁸

L'uomo post-metafisico vive nella nuova idea dell'eterno ritorno dell'identico. Di fronte ad un avvenire volto al declino, in quanto uomini fatti di carne, la metafisica è oltrepassata e distrutta tramite Zarathustra-profeta che canta la presa di coscienza dell'inesistenza di un mondo non creato dall'uomo. Il senso dell'universo viene meno, ogni significato esistito prima della caduta della metafisica è spodestato da un non-senso, dal disordine che fa dell'uomo un essere libero perché non predeterminato ad alcun fine: un uomo viandante nel flusso indeterminato dell'accadere che avverte l'incontenibile impulso ad appropriarsi del proprio sé.

Ed è allora che Nietzsche riempie il vuoto lasciato dalla «morte di Dio» con la dottrina dell'eterno ritorno: il sapore della vita goduto nell'istante, non in vista di uno scopo ultimo. Ciò che proclama essere la vera condotta da perseguire è l'agire come se ogni attimo vissuto si ripresentasse in eterno, ciclicamente, per essere vissuto nell'identica fattezze senza modifiche; ne consegue che la condotta deve volgersi verso la perfetta realizzazione di ciò che si desidera, ma soprattutto deve svilupparsi nella consapevolezza che ogni momento perso e vissuto diversamente da quanto desiderato non potrà mai essere cambiato. L'idea non è quella di un reale ripresentarsi della stessa vita

¹²⁸ Ivi, pp. 257-258.

per l'eternità, non è una reincarnazione perpetua sempre nelle stesse sembianze e condizioni esistenziali, ma è un inno a pensare la vita come costituita di istanti tanto effimeri quanto eterni nel loro "dover" essere vissuti. Zarathustra, «il senza Dio»,¹²⁹ vuole essere un esempio di trasformazione che avviene all'insegna della libera volontà essenziale.

La mia non è volontà di snaturare il pensiero del filosofo in modo da far calzare il suo pensiero a piacimento in uno spazio decontestualizzato – come tra l'altro è già stato fatto lungo la storia –, ma credo che l'idea di un impulso vitale, di una scossa che faccia vivere intensamente e pienamente ciò che esiste, o per lo meno crediamo che esista, può portare ad una felicità priva di inganni.

L'impulso alla vita è visto come una forza repressa dalla tradizione che a sua volta è considerata come un'incantatrice di serpenti che illude sia l'animale sia l'osservatore. Quest'onda d'energia viene espressa dalla volontà di potenza: essa è considerata parte integrante del sé, o meglio, se in principio è ciò che si contrappone al nulla, successivamente si trova ad essere la «decisione per la dimensione autentica della vita».¹³⁰

La volontà di potenza assume la sua conformazione in riferimento all'arte che diviene il suo modello. Solo essa si differenzia dalle altre forme spirituali perché non si stabilisce su istanze determinate, ma dà la possibilità di percorrere la vita in un orizzonte da definire nel momento presente.

C'è solo un mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso... Un mondo così fatto è il vero mondo... *Noi abbiamo bisogno della menzogna* per vincere questa realtà, questa «verità», cioè per *vivere*... [...] La metafisica, la morale, la religione, la scienza [...], col loro sussidio *si crede* nella vita. «La vita *deve* ispirare fiducia»: il compito, così posto, è immenso. Per osservarlo, l'uomo dev'essere già per natura un mentitore, deve essere prima di ogni altra cosa un *artista*...¹³¹

¹²⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 199.

¹³⁰ G. Penzo, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, p. 33.

¹³¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., pp. 396-397.

Nella figura dell'artista si incarna la condizione favorevole della realizzazione della volontà di potenza. Un terreno fertile in cui il corpo è parte integrante della contrazione dell'uomo in un mondo d'arte in cui non deve rinnegare la propria materialità. Come un risveglio da uno stato di dormiveglia, si creano i presupposti per «l'acutizzarsi della sensibilità che è conseguenza dell'eccitamento vitale». ¹³² L'uomo si espande creando immagini che esprimono la volontà di essere protagonista del vissuto.

3.3 L'uomo è ignoto a se stesso?

Nessuna angoscia, nessun pessimismo, solo una bulimia di sensazioni, di sesso, di divertimento che non compensa quel vuoto di comunicazioni per cui, uscendo dalla soglia di casa, si entra in quel mondo anaffettivo dove ciascuno di noi perde il proprio nome perché è individuato solamente dalla sua funzione.¹³³

L'“essere generico” sguazza nell'indifferenza che volge verso gli altri e verso di sé. Nei propri confronti ignora quanto di più vero ci sia nel suo essere per mascherarsi con un egoismo narcisistico che, invece, mostra una falsa consapevolezza.

Siamo ignoti (*unbekannt*) a noi medesimi, noi uomini della conoscenza (*wir Erkennenden*), noi stessi a noi stessi [...]. Non abbiamo mai cercato noi stessi – come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, *trovare*? Non a torto è stato detto: «Dove è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore»; il *nostro* tesoro è là dove sono gli alveari della nostra conoscenza. A questo scopo siamo sempre in cammino (*unterwegs*), come

¹³² G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari 1985, p. 110.

¹³³ U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, cit., p. 196.

animali alati per costituzione, come raccoglitori di miele dello spirito [...], anche noi talvolta ci stropicciamo, *troppo tardi*, le orecchie e ci chiediamo, estremamente stupiti e perplessi: «Che cosa abbiamo allora veramente vissuto?» o più ancora: «Chi *siamo* noi in realtà?» (*wer sind wir eigentlich?*) e ci mettiamo a contare, troppo tardi – come si è detto – tutti i dodici vibranti rintocchi di campana della nostra esperienza, della nostra vita, del nostro *essere* - ahimè! E sbagliamo il conto...¹³⁴

Vivere e conoscere senza sprecare il tempo, seppur sia relativo, riuscendo a trovare il «tesoro» che si cela davanti ad uno sguardo e ad un animo poco attento. Nietzsche delinea sotto una luce inizialmente pessimistica la condizione in cui l'uomo si trova rispetto a se stesso:

Restiamo appunto necessariamente estranei a noi stessi, non ci comprendiamo, non possiamo fare a meno di confonderci con altri, per noi vale in eterno la frase: «Ognuno è a se stesso il più lontano» - non siamo, per noi, «uomini della conoscenza»...¹³⁵

Il tema della maschera da sempre interessa e riempie interi capitoli del pensiero contemporaneo e non; questo accade forse perché siamo incerti delle nostre percezioni, della veridicità del nostro porsi e, ugualmente, del presentarsi dell'altro davanti a noi? Maschera come filtro per eludere una natura ancora non esplorata o proprio perché compresa è volutamente oscurata?

Questa maschera la si indossa principalmente per non riconoscere se stessi ma si potrebbe azzardare anche un'altra ipotesi. Se la finzione che Dorian Gray mette in atto è un duplice espediente per non rinunciare al lato estetico di sé e per potere espletare ogni suo desiderio, allora questo nascondersi è anche un disvelarsi, senza qui soffermarsi sull'eticità della condotta messa in atto. Si vuole solamente evidenziare come la maschera dell'uomo contemporaneo – che si colora di sfumature inconsistenti –, può rappresentare sia una membrana che

¹³⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 3.

¹³⁵ *Ibidem*.

impedisce il vero incontro con il mondo, ma, contemporaneamente, può essere anche letta in una prospettiva non nietzschiana per cui essa, in una società di massa, diviene una necessità per accedere al lato umano che essa nasconde. Ossia solo dietro una maschera si può essere ciò che si è realmente senza sovvertire un ordine che ricalca la legge del *medium* mediatico.

Nasce però un interrogativo, a mio avviso essenziale: l'essere libero, l'essere pienamente se stesso, il riuscire ad esprimere ogni potenziale all'insegna della pura creazione dell'uomo che si vuole essere, si scontra non solo con ciò che non è proiettato verso il cambiamento, ma con la liceità delle nostre azioni. Forse ormai usurata come domanda dalle molte, ma mai troppe, ricerche, mi giunge alla mente un quesito molto chiaro per esprimere tale concetto: esiste la libertà? E poi, necessitiamo della libertà per essere felici? E se sì, libertà totale – nella consapevolezza di espropriare la libertà dalla propria radice portando di una libertà parziale –, oppure con delle limitazioni che agiscono come una lenza da cui siamo sempre trascinati, ma mai con violenza e invadenza?

Credo che anche abolendo una legge formale che vincola la libertà, l'uomo dovrebbe sempre avere e darsi una norma, anche solamente interiore, che assicuri la sicurezza di sé e degli altri ed escluda la possibilità di auto-annientamento. Senza alcuna regola credo che, verosimilmente, si presenterebbe un futuro all'insegna dell'annullamento dell'uomo, che a ben vedere, è già in grado di recidere la propria e altrui esistenza anche con il sussistere delle leggi.

Se l'uomo deve diventare ciò che è nella sua essenza, per quanto sia “buono” per lui come essere singolo, chi assicura che l'esito sia desiderabile per tutti? Non si dimentichi l'essere «animale sociale» aristotelico che identifica la necessità di non vivere da soli, a prescindere da quale concezione si abbia di esso. L'uomo è stato esempio, e spesso continua a darne atto, di come la parola umanità non sia simbolo di giustizia e sensibilità. Memorabili le parole di

Hannah Arendt che si esprimono affermando la «banalità del male». Proprio la normalità delle persone e la naturalezza nel compiere atti immeritevoli di qualsiasi definizione ricordano come l'uomo nella ricerca della sua “presunta felicità” si trasformi nel carnefice di se stesso.

Che cos'è felicità? – Sentire che la potenza *sta crescendo*, che una resistenza viene superata. *Non* appagamento, ma maggior potenza; *non* pace sopra ogni altra cosa, ma guerra; *non* virtù ma gagliardia (*virtù* nello stile del Rinascimento, virtù libera dall'ipocrisia morale).¹³⁶

È noto come la volontà di potenza nietzschiana sia stata riletta e interpretata dall'ideologia nazional-socialista come idea fondatrice di tale movimento. Tuttavia è altrettanto dimostrato, da molteplici studi e ricerche, che Nietzsche non aveva come obiettivo, né minimamente come lontano pensiero la realizzazione di una “stirpe tedesca”. Quello che voglio dire è che l'avvento di un superuomo, o la volontà di potenza o, ancora, l'abbattimento di ogni legge morale primariamente devono essere analizzate nel contesto e nelle profondità del pensiero dell'autore – il quale durante la sua vita dichiara apertamente la presa di distanza dalla tradizione e dalla cultura tedesca –. Credo anche che volendo interpretare tali concetti in riferimento al panorama della società d'oggi, l'idea di cambiamento calzi perfettamente. Mi spiego: come per Nietzsche era l'uomo della morale cristiana, l'uomo dell'«io devo», così per similitudine potremmo sostenere che l'uomo del nostro tempo sia in una condizione di necessaria adempienza a doveri. Quindi come nel primo caso si manifesta la necessità di liberarsi da vincoli che mascherano la naturale essenza dell'uomo e che quindi portano all'avvento del superuomo come espressione piena del sé, così oggi anche l'uomo dell'era del consumismo avrebbe bisogno di un salto che lo portasse all'eliminazione degli stereotipi legati all'immagine da mostrare al mondo esterno.

¹³⁶ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1986, p. 169.

Il cambiamento sostanziale del modo di vivere e comportarsi ha come obiettivo una retrocessione, ma non di tipo temporale o, soprattutto, non in una condizione di minorità rispetto a quella di partenza, ma in uno stato in cui ci sia una consapevolezza della propria natura essenziale, biologica ed esistenziale in un mondo esistente anche al di fuori di noi.

Sia per l'uomo criticato da Nietzsche sia per noi uomini di oggi si configura la necessità di superare l'abisso creato con le proprie mani ed in entrambi i casi, seppur secondo un processo spazio-culturale diverso, l'uomo nuovo risulta essere un "essere andato oltre a se stesso", è un progredire da una situazione di stallo e soprattutto di *loop* psicologico-emozionale che fa persistere l'uomo nella sua situazione di parzialità e circolarità attorno al proprio *ego*.

Questo avanzare a nuova forma, questo andare avanti non nel tempo ma nell'essere, in entrambi i casi è un ritorno al proprio «esser-ci». Se in prima battuta l'avvento dell'*Übermensch* può sembrare solo una metamorfosi a forma totalmente nuova senza alcun residuo dell'uomo esistito fino a quel momento, e la riconciliazione del soggetto contemporaneo, invece, una retrocessione allo stato di natura dell'individuo, io trovo, invece, che siano entrambi un avanzare nella naturalità passata. Progredire in uno stato di libera realizzazione dell'io, svincolandosi da maschere e attingendo all'interiorità naturale.

Risultato finale: tutti i valori con cui abbiamo finora cercato dapprima di rendere per noi apprezzabile il mondo, e con cui l'abbiamo poi, appunto perciò, *svalutato*, quando essi si sono dimostrati inapplicabili – tutti questi valori sono, considerati dal punto di vista psicologico, risultati di determinate prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane; e solo falsamente sono *proiettati* nell'essenza delle cose. Appartiene ancora all'*iperbolica ingenuità* dell'uomo <il porre> se stesso come senso e misura delle cose...¹³⁷

¹³⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 259.

L'antropocentrismo rende la vista di tutto ciò che non comprende l'io offuscata e sbiadita, si potrebbe affermare che la concentrazione sia prioritaria verso il sé e proprio questo dovrebbe favorire la piena consapevolezza della condizione dell'essere uomo data la grande importanza riservata al proprio Io. Tale ipotesi però non è ciò che accade in una società in cui l'estremizzazione dell'egocentrismo diviene globale. La prossimità a se stessi sopra citata equivale all'essere il più lontano possibile dal conoscere, dal comunicare, dal provare ciò che esiste oltre all'apparenza. Nel corso dei secoli l'uomo è divenuto consapevole di come alcune convinzioni considerate certezze incontrastate fossero, invece, infondate, ma non ha ancora realizzato quale sia la via per la felicità.

Freud, infatti, parla di tre mortificazioni che l'uomo ha subito durante la propria esistenza da parte della scienza. La prima fu la scoperta copernicana che spostò il baricentro dell'universo nel sole e non più nella *nostra* terra; la seconda derivò dalla mancata «posizione di privilegio dell'uomo» che con la teoria dell'evoluzione di Darwin ricadde nella naturale catena del regno animale. Ma è la terza ad essere la più importante per il filo del discorso, ovvero la mortificazione derivante dalla scoperta dell'inconscio:

Ma la terza e più scottante mortificazione, la megalomania dell'uomo è destinata a subirla da parte dell'odierna indagine psicologica, la quale ha l'intenzione di dimostrare all'Io che non solo egli non è padrone in casa propria, ma deve fare assegnamento su scarse notizie riguardo a quello che avviene inconsciamente nella sua psiche.¹³⁸

Anche per Nietzsche la parte inconscia della psiche gioca un ruolo fondamentale nei confronti di tutta la vita. Gli istinti animali si configurano in

¹³⁸ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti (1915/1917)*, in *Opere complete*, vol. VIII, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1976, p. 446.

un connubio di forze e impulsi che nel corpo si susseguono senza una forma stabile.

Stando a queste parole l'immagine che si crea è quella di un individuo meno felice del suo antenato perché represso nei suoi più intimi impulsi. Partendo dall'idea che l'inconscio sia sempre esistito e che quindi anche l'uomo primitivo lo avesse e fosse ad esso imbrigliato, e rimanendo nell'ambito della teoria freudiana, l'imputato risulta essere il Super-Io. Tradizioni, cultura, leggi morali e sociali creano questa forza che condiziona l'intera vita del soggetto. Inconsciamente il «grande censore» influisce sulle attività che si svolgono in una società «civile».

Il superuomo sembra assumere le sembianze dell'uomo liberato proprio dal Super-Io. Seppur antecedente alle scoperte della psicanalisi Nietzsche esprime chiaramente la sua convinzione sull'esistenza di forze interiori, spesso celate, facenti parte del corpo. Corpo inteso come il vero sé,¹³⁹ che «si purifica nel sapere; facendo tentativi col sapere esso si eleva».¹⁴⁰

I nostri impulsi corporei si proiettano verso l'appagamento di un desiderio, che, però, non trova compimento a causa un'incompresa via da seguire.

La civilizzazione, spiega Freud, «è costruita sulla rinuncia pulsionale»¹⁴¹ che si trasla sotto altre forme sublimata non trovando altro possibile sfogo. L'arte rappresenta per Freud uno dei modi di esprimere l'interiorità, o meglio, si tratta di una creazione a supporto dell'insoddisfazione della realtà vissuta. Al pari di un sogno, l'artista esteriorizza la propria interiorità censurando, però, ciò che nello stato onirico si esprimerebbe senza freni inibitori. Rendere pubblico e far affiorare desideri e pensieri nascosti, è per la psiche un atto che ha la necessità di essere ridimensionato per non essere totalmente esplicito. Si può parlare appunto di «sublimazione» dell'interiorità inespressa: il piacere provocato

¹³⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

¹⁴⁰ Ivi, p. 86.

¹⁴¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1971, p. 233.

dall'arte, e quindi dall'estetica, viene ad essere necessario in quanto sostitutivo di una libertà interiore inesistente.

Il piacere così ottenuto, che ci viene offerto per rendere con esso possibile sprigionare, da fonti psichiche più profonde, un piacere maggiore, può essere detto premio di allettamento o piacere preliminare. Io sono convinto che ogni piacere estetico procuratoci dal poeta ha il carattere di un tale piacere preliminare, e che il vero godimento dell'opera poetica provenga dalla liberazione di tensioni nella nostra psiche.¹⁴²

Arte come scarico di pulsioni che liberano; un senso di piacere interiore che si diffonde in quanto ci si sente sollevati da un peso.

L'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza.¹⁴³

Ed ecco che torna prorompente l'idea di una felicità sottomessa alle istanze precostituite. Con la civilizzazione, non solo non è ammessa l'espressione più profonda della natura umana, ma diviene praticamente impossibile tale manifestazione con il rischio di una regressione totale all'animale primitivo. Ovviamente ciò che si desidera non è l'annientamento di una condizione civile dell'uomo, ma la ritrovata capacità di vivere in un contesto in cui l'interiorizzazione di canoni non modifichi del tutto la facoltà pulsionale. Non è lo stato primordiale ciò a cui aspiro ma il ridimensionamento delle censure che, da un lato sono oltrepassate senza ritegno per condurre una vita fuori dal senso civile ed etico, dall'altra, invece, sono mantenute come dogmi che cancellano la naturalità dell'uomo. Freud afferma che la repressione di azioni, forze, desideri e volontà, si ripercuotono su noi stessi – teoria ormai assimilata e confermata

¹⁴² S. Freud, *Il poeta e la fantasia*, in *Opere*, vol. V, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1979, p. 383.

¹⁴³ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 250.

anche in età contemporanea –, sicché l'uomo più che essere felice risulta essere in preda a nevrosi. La felicità è tesa tra l'autoaffermazione e le aspettative della società, questo, infatti, porta a domandarsi se un «accomodamento sia raggiungibile in qualche particolare forma assunta di civiltà o se il conflitto sia inconciliabile». ¹⁴⁴

Noi, invece, *vogliamo diventare quello che siamo*: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfondibili, i legislatori-di-se-stessi, quelli che si danno da sé la legge, che si creano da sé! ¹⁴⁵

Voglio intendere la filosofia come uno stile di vita atto ad interrogarsi per conoscere il mondo e se stessi, una forma di ricerca rivolta a capire i perché – che spesso non si riesce a trovare –. Filosofia come un porsi davanti agli eventi, a prescindere da credenze e impostazioni culturali, che guarda negli occhi e percepisce con *tutti* i sensi la vita in ogni suo lineamento. Filosofia non solo come l'astrazione di concetti dalla vita quotidiana che poi si tramutano in eloqui sui massimi sistemi lontani dall'esistenza concreta dell'uomo. Certo, lo è stata e in parte sarà ancora la magna dottrina, ma dovrà essere sempre in stretto contatto con la “realtà”, seppur, a questo punto, diventi quasi ambiguo parlare della realtà.

Tutto questo per arrivare ad un quesito: se realizzarsi significa perseguire la propria essenza personale, e se la via verso la comprensione porta, seguendo l'idea nietzschiana, ad un allentamento se non addirittura all'eliminazione delle norme imparate nel corso della vita, come può l'uomo rinascere in un ambiente in cui verrebbe a scontrarsi con l'intera popolazione del ventunesimo secolo? La domanda più insidiosa però è un'altra. Un ipotetico superuomo avrebbe la forza di confrontarsi con gli aspetti negativi, dolorosi e inesorabili dell'esistenza? Avrebbe il coraggio di camminare lungo la sua strada non

¹⁴⁴ Ivi, p. 232.

¹⁴⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., Aforisma 334, p. 229.

curante della miseria altrui? Può l'uomo d'oggi spogliarsi totalmente della sua corazza creata per essere un riparo? Dobbiamo essere al sicuro da chi o da che cosa? Senza dubbio da noi stessi. Fino a che punto si può spingere la metamorfosi kafkiana senza far stramazze un individuo nell'incomprensione di sé?

Quando Gregor Samsa si svegliò una mattina da sogni inquieti, si trovò trasformato nel suo letto in un immenso insetto [...]. “Cosa mi è successo?” pensò. Non era un sogno.¹⁴⁶

Facendo un passo indietro, il desiderio di non mutare trova terreno fertile negli animi perché la conoscenza di ciò che ci attende rassicura; l'ignoto e la sorpresa causano tensione, paura, necessitano di uno sforzo che sembra non essere accettato da tutti. L'inesistenza della sorpresa e quindi sapere già le possibilità di scelta inducono a comportamenti che diventano rituali all'insegna della garanzia del successo.

Chi non sarebbe persuaso da una vita che elimina già una parte di imprevisti? In egual misura non credo che una società all'insegna dell'emotivismo e del relativismo sia il massimo bene auspicabile. La decisione non arbitraria e soggettiva, che stabilisce quale sia il bene e quale sia il male in base a ciò che il soggetto sente in prima persona, seppur considerando la possibilità che un altro possa provare sentimenti diversi, è potenzialmente portatrice di caos. Si è portati a pensare che l'altra faccia della medaglia sia il razionalismo, in modo da poter giustificare ogni decisione etica, e non solo, secondo criteri oggettivi. Tuttavia anche in questo caso il potenziale scompiglio mi pare esistente a causa di una rigidità scientifica e calcolante di fondo.

Non sono una sostenitrice, se così si può dire dati i termini più sportivi che filosofici, dell'idea aristotelica per cui «la virtù sta nel mezzo», ma allo stesso

¹⁴⁶ F. Kafka, *La metamorfosi*, trad. it. di A. Lavagetto, Feltrinelli, Milano 1991, p. 74.

tempo credo in una giusta mescolanza tra soggettivo e oggettivo e ugualmente credo in una difficile risoluzione del problema.

La pulsionalità che condiziona la volontà razionale è ineludibile dalla natura umana. Inutile il tentativo stoico di ripudiare ogni *pathos* che trasuda dall'interiorità. Hume esprime perfettamente questo concetto affermando che «la ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse».¹⁴⁷

Purtroppo il raggiungimento di una piena consapevolezza non assicura la comprensione dell'esterno, e non promette il riordino del caos. La vanità che si espande come l'inchiostro su una pagina bianca macchia il cammino verso la felicità. L'uomo si chiude in un involucro di specchi che riflettono e moltiplicano un'immagine sconosciuta. Si priva della possibilità di scrivere la propria storia restando aderente a ciò che lo porta a vivere e non semplicemente ad esistere.

Costruisce un mondo che, usando e ampliando la terminologia di Marc Augé, diventa un «non luogo» dove ci si allontana sempre più da se stessi nel tentativo di assicurarsi un primato come persone singole: «Il non-luogo è lo spazio degli altri senza la presenza degli altri, lo spazio reso spettacolo, spettacolo esso stesso già imbrigliato nelle parole e negli stereotipi».¹⁴⁸

L'essere dell'uomo diventa uno straniero e sconosciuto per se stesso, errante in un paesaggio indeterminato. Non si nega la parte estetica degli oggetti e degli enti, non si nega la centralità che assume il senso del bello e che influenza il nostro agire. L'uomo nel suo espandersi deve raggiungere una consapevolezza che limiti il superfluo. Con esso non si intende una vita all'insegna della monocromia, della linearità incondizionata che rende priva di ritmo e di accenti

¹⁴⁷ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1971, p. 436.

¹⁴⁸ M. Augé, *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, trad. it. di A. Soldati, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 58.

la vita. Non si vuole rinunciare alle eccezionalità ma a tutto ciò che incrementa, esplicitamente e non, l'infelicità, il caos non dettato da una genialità artistica e innocua per l'esistenza altrui, l'egoismo egocentrico che esclude ogni possibilità di espressione.

L'uomo non deve vivere nel e del passato ma non deve neanche slegare ogni sua parte da un tempo di cui è parte. L'idea che l'uomo sia ignoto a se stesso va affrontata nella consapevolezza che difficilmente sarà possibile raggiungere una coscienza totale che espleti ogni parte inconscia di sé, ma, al contempo, va capito che la ricerca si deve muovere su un piano che permetta di stare in equilibrio nella vita. La capacità di guardare luci ed ombre, felicità e dolore, non significa essere degli spettatori sereni che sono lontani dall'avvenire e non hanno esperienza diretta dell'osservato.

L'incoerenza che vive nell'uomo contemporaneo si deve trasformare nella capacità di affermare se stessi e la vita in tutti i suoi aspetti.



René Magritte, *L'impero della luce (L'Empire des lumières)*, 1953-54, Olio su tela, 195,4 x 131,2 cm, Collezione Peggy Guggenheim, Venezia.

Conclusioni

Il mio discorso parte osservando, e non semplicemente guardando, il mondo intorno a me ed il *mio* mondo. Dico mio perché credo che dentro di noi esista una componente egoistica. Siamo persone singole che interiormente ed esteriormente si costruiscono un *habitat* quanto più personale, aderente a se stessi e basato su esperienze, decisioni e relazioni, le quali si diramano più di quanto si immagini – basti pensare al numero di persone che incontriamo lungo tutta la nostra vita e che, nel migliore dei casi, conosciamo solo la metà –. Si faccia attenzione ad afferrare adeguatamente questa accezione: egoismo deriva da *ego* (εγω), cioè Io, e ciò che voglio intendere non è solamente l'interpretazione odierna per cui non esiste altra possibilità che delineare con egoista un profilo inadatto alla vita sociale dove l'amore per se stessi lascia incompiuto ogni gesto verso gli altri. Data l'attualità degli avvenimenti il dubbio secondo il quale, insitamente, siamo inadatti alla convivenza nel mondo non è annullato, ma, riprendendo l'idea iniziale, con “essere tutti in parte egoisti” intendo anche quella peculiarità che è connaturata all'uomo, che perdura come istinto di sopravvivenza e che porta a ricercare il benessere, il piacere e in fondo la propria felicità e del proprio Io.

Certo è che non si parla solo di una naturale disposizione d'animo alla ricerca di serenità, e proprio per l'esistenza di una venatura che fa dell'uomo un animale, non solo razionale, ma passionale, esso è mosso da istinti primordiali che fondano ogni azione su un solipsismo che atterrisce e che vuole un soddisfacimento immediato del desiderio.

Stando a queste premesse che pongono l'uomo in una posizione di equilibrio precario, applicare la filosofia alla vita che scorre quotidianamente credo che possa dare la capacità di distinguere l'illusorio dal reale, che possieda la facoltà di far scoprire i lati nascosti e che sia in grado di far vivere nella coscienza e nella conoscenza degli eventi. Vivere nella piena espressione che solo la padronanza del reale può dare.

Lungo il percorso si è più volte ripetuta l'idea che la spinta vitale espressa da Nietzsche si configura come atteggiamento che anche l'uomo contemporaneo dovrebbe assumere; questo profilo si ipotizza adeguato nell'accezione secondo cui l'uomo non debba sopprimere le proprie potenzialità per seguire una società di massa che neutralizza l'inventiva. Si esplicita cioè nella realizzazione di se stessi all'insegna della liberazione artistica di energie, di pensieri, di desideri sempre ipotizzati ma mai resi tali. Una possibile critica potrebbe additare questa idea come insensata affermando che l'arte e la creatività, anche dai tratti più estremi, ad oggi non mancano nel nostro mondo e che quindi la libera espressione è già possibile. Davanti ad un simile giudizio non negherei l'esistenza dell'arte e della genialità che l'uomo esprime, ma farei notare l'altro lato di questa situazione, e specificamente metterei in luce quest'aspetto: il fatto che l'arte esista non nega l'esistenza di una parte di società che non ha ancora avuto la forza o la volontà di liberare se stessa per esprimere una naturalità perduta ed ammettere la possibilità di vivere in un mondo più felice se si eliminassero strutture che ci appesantiscono. Conseguentemente, credo sia da precisare la natura dell'arte esistente. In questo contesto emerge il problema di definire cosa sia arte, se sia ogni espressione dell'uomo o solo quella accettata da una società. Fatto sta che anche una parte dell'arte esistente, e quindi non più propriamente arte in sé, si corrompe per un pubblico, per un profitto che fa svanire ogni fiorire libero e spontaneo nella sua essenza. Gombrich afferma che

sono gli artisti ad esistere e non l'arte,¹⁴⁹ ma il punto fondamentale è capire come questa capacità espressiva dalle molteplici forme, che nasce da noi uomini, da noi artisti, abbia la capacità di afferrare l'inedito di noi stessi.

L'integrità dell'uomo, che vive sì in un mondo dove non tutti percorrono la via dell'ignoranza, ma altrettanto evidentemente perdurano in uno stato di complicata espletazione del sé, va ritrovata. L'«*amor fati*» che Nietzsche proclama essere tratto distintivo del superuomo lascia in definitiva perplessi.

Leggo:

L'atteggiamento del superuomo che, con spirito dionisiaco, accetta la vita entusiasticamente in tutti i suoi aspetti, anche in quelli crudeli. Il superuomo non solo sopporta quello che è necessario, ma lo accetta e lo ama.¹⁵⁰

Qui nasce la critica. Sempre in prospettiva di una vita felice, la consapevolezza che porta ad una realizzazione di sé dopo essere riusciti ad osservare il proprio Io e a conoscere l'esistere del mondo che ci circonda, dopo la similitudine per cui l'uomo contemporaneo deve far esplodere le potenzialità mitigate dalla società, l'idea di accettare e amare ad ogni condizione la vita va specificata ulteriormente. Odio, guerra, dolore, non possono essere negati, non possono essere concepiti come avulsi da noi, perché è l'uomo il loro artefice, ma allo stesso tempo non devono essere assunti come dati di fatto imm modificabili. Per questo motivo l'energia, la felicità e l'arte devono esprimersi per migliorare l'uomo, che non deve fermarsi ma deve sapere che ha i mezzi per modificare le situazioni che lui stesso ha creato. Il rispetto e la responsabilità che dobbiamo avere non solo per noi, ma per gli altri e per la natura che ci ospita, hanno l'obbligo di conciliare l'aspetto doloroso della vita

¹⁴⁹ E. H. Gombrich, *La storia dell'arte raccontata da Ernst H. Gombrich*, trad. it. di M. L. Spaziani, Einaudi, Torino 1979, p. 3.

¹⁵⁰ G. Reale e D. Antiseri, *Storia della filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia 1997, p. 390.

con la verità, senza nascondere. Si deve ammettere tale condizione per imparare a non riviverla e a non ricrearla per quanto possibile.

Come Prometeo si è liberato dalle catene, come l'*Übermensch* ha superato lo stato di minorità che non gli spettava, così anche la felicità deve espandersi. Felicità nel cogliere la bellezza, felicità nell'autorealizzazione, felicità come svelamento e comprensione della vita, a questo punto idee accettabili e convincenti, ma essenzialmente ancora prive di un elemento costitutivo che le comprenda: felicità come Amore.

Non si tratta di ricadere in una sfera intimista, ma di osservare come in ogni frangente in cui esiste questo sentimento ci si ponga con gioia. Parlo di amore puro, che sia per una persona, per la natura, per l'arte, per la propria passione o vocazione, qualsiasi forma esso assuma. L'amore senza felicità può esistere ma non credo che la felicità, se tale, possa prescindere da questo sentimento, inteso nella sua essenzialità e non travisato in altri sentimenti sopravvalutati o mascherati da esso.

Al culmine dell'innamoramento, il confine tra Io e oggetto minaccia di dissolversi. Contro ogni attestato dei sensi, l'innamoramento afferma che Io e Tu sono una cosa sola, ed è pronto a comportarsi come se le cose stessero così.¹⁵¹

Ed è allora che l'indole egocentrica viene meno e, contro ogni aspettativa questa dissolvenza di Sé non ci cancella, non minaccia la nostra personalità ed esistenza ma dà la risposta ai perché; appropriandomi delle parole di Nietzsche «bisogna avere ancora un caos dentro di sé per partorire una stella danzante»¹⁵² e questa stella ha la luce della felicità.

¹⁵¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 201.

¹⁵² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 10.

Allora nasce un vincolo che inesorabilmente fa sì che la felicità per quanto considerata uno sprigionare di energie e di amore, non possa essere circoscritta in una definizione ultima, non per mancanza di prova, ma per convinzione.

Se può suscitare incertezza e dubbi l'associazione felicità-amore perché il pensiero vola immediatamente in una sfera irrazionale in cui l'istintualità supera la ragione, voglio evidenziare come l'idea oltrepassi le condizioni identificabili nell'euforia, nella soddisfazione fugace e nell'espressione ancora incosciente. Per amore intendo un sentimento di felicità che può nascere inaspettatamente e che supera i concetti categoriali di spazio-tempo.

Si deve amare ciò che si fa e proprio nell'esprimersi artisticamente si colma il vuoto che ci si porta con sé. Una ricerca che si compie nell'espressione di significati che costantemente si inseguono per avere e capire il senso della vita. A volte, però, proprio la totale consapevolezza che finora si è celebrata decade davanti alla bellezza, alla felicità e all'amore. Un sottile margine di indeterminatezza fa sì che l'"attimo eterno" sia scandito dai rintocchi dalla vita e non della teoria.

Il cambiamento deve avvenire perché non è solo l'atto di amare a dover essere compreso per essere vivi, ma è anche ciò che è amato a dover assumere una forma che non ha le sembianze di uno spettro elettrico dato da insegne pubblicitarie, da ritmi scanditi da modelli sociali o da illusorie sembianze antropomorfe prive di "Essere".

La felicità è quell'accadimento originario entro cui accade l'io stesso, oppure essa accade all'io come quell'evento transitorio in cui si ripete l'origine, e che dischiude all'eterno. Nel primo caso la felicità la si esperisce come il già accaduto fuori dal tempo- un archetipo immemorabile- nel secondo come abolizione del tempo nell'attimo, come "pura durata". In ambedue i casi laddove la felicità appare, sparisce il tempo.¹⁵³

¹⁵³ S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli effetti*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 126-127.

Nell'atemporalità della felicità il paradosso si crea quando si avverte che non si ha il tempo di accorgersi della felicità stessa. La definizione ultima della felicità non è data, e forse proprio questa sua qualità fa di essa un "atteso imprevisto" che si sprigiona con l'amore che comprende e fa nascere la bellezza del mondo, anch'essa intesa secondo canoni che esulano dalla sfera categoriale.

La bellezza è intesa non solo e non tanto come canone estetico, ma come la possibilità umana di progettazione e invenzione della propria autorealizzazione da parte di ognuno o, se si vuole, come ricerca della tensione ad evitare il proprio autotradimento e la minorizzazione e dispersione vana delle proprie potenzialità. La bellezza riguarda la possibilità e la capacità di vagare (vaghezza) alla ricerca continua di sé ed è il contrario della vanificazione (indifferenza) della propria presenza nel mondo.¹⁵⁴

¹⁵⁴ U. Morelli, *Mente e Bellezza. Arte, creatività e innovazione*, Umberto Allemandi & C., Torino 2010, pp. 54-55.

Bibliografia

- AA. VV., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006.
- AA. VV., *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- AGOSTINO, *Le confessioni*, libro XI, trad. it. di G. Chiarini, Arnoldo Mondadori, Milano 2006.
- ADORNO T. *Teoria estetica*, trad. it. di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. di A. Plebe, in *Opere*, vol. VII, Laterza, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTELE, *Fisica*, Libro II, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.
- ARISTOTELE, *Retorica*, trad. it. di A. Plebe, in *Opere*, vol. X, Laterza, Roma-Bari 1973.
- AUGÉ M., *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, trad. it. di A. Soldati, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- BAUDRILLARD J., *Il complotto dell'arte & interviste sul "complotto dell'arte"*, trad. it. di L. Guarino, Pagine d'Arte, Milano 1999.
- BAUDRILLARD J., *Illusione, disillusione estetiche*, trad. it. di L. Guarino, Pagine d'Arte, Milano 1999.
- BAUDRILLARD J., *La società dei costumi. I suoi miti e le sue strutture*, trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani, Il Mulino, Bologna 2010.
- BAUDRILLARD J., *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2007.

- BAUMAN Z., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2004.
- BENASAYAG e M. SCHMIT G., *L'epoca delle passioni tristi*, trad. it. di E. Messina, Feltrinelli, Milano 2004.
- BODEI R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2009.
- BODEI R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003.
- BODEI R., *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995.
- CANTONI R., *La coscienza inquieta: Søren Kierkegaard*, Il Saggiatore, Milano 1976.
- CIORAN E., *Al culmine della disperazione*, trad. it. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, Adelphi, Milano 1998.
- D'ANNUNZIO G., *Il piacere*, in G. D'Annunzio, *Prose*, a cura di F. Roncoroni, Garzanti, Milano 1983.
- DEBORD G., *La società dello spettacolo*, trad. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, Bardi Castoldi Dalai, Milano 2008.
- ECO U., *Storia della bellezza*, Bompiani, Milano 2006.
- EPICURO, *Lettera sulla felicità*, trad. it. di A. Pellegrino, Einaudi, Torino 2012.
- ERODOTO, *Storie, Libro I*, a cura di D. Asheri, Arnoldo Mondadori, Milano 2005.
- FINK E., *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. R. Traverso, Marsilio, Padova 1973.
- FREUD S., *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1971.

- FREUD S., *Il poeta e la fantasia*, in *Opere*, vol. V, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1979.
- FREUD S., *Introduzione alla psicanalisi e altri scritti (1915/1917)*, in *Opere complete*, vol. VIII, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1976.
- GALIMBERTI U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2000.
- GALIMBERTI U., *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009.
- GALIMBERTI U., *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2004.
- GIAMETTA S., *Nietzsche e i suoi interpreti. Oltre il nichilismo*, Marsilio, Venezia 1995.
- GOMBRICH E. H., *La storia dell'arte raccontata da Ernst H. Gombrich*, trad. it. di M. L. Spaziani, Einaudi, Torino 1979.
- HUME D., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Bari 1971.
- HORKHEIMER M. e ADORNO T., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010.
- KAFKA F., *La metamorfosi*, trad. it. di A. Lavagetto, Feltrinelli, Milano 1991.
- KANT I., *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2005.
- KIERKEGAARD S., *Aut-Aut*, trad. it. di K. M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 2011.
- La Costituzione della Repubblica Italiana del 1947*, Istituto per la documentazione giuridica del consiglio nazionale delle ricerche, Firenze 1971.
- LEC J. S., *Pensieri spettinati*, trad. it. di R. Landau e P. Marchesani, Bompiani, Milano 1984.
- LUMER L. e ZEKI S., *La bella e la bestia: arte e neuroscienze*, Laterza, Roma-Bari 2011.

- MASLOW A., *Motivazione e personalità*, trad. it. di E. Rivero, Armando, Roma 2010.
- McLUHAN M., *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2008.
- McLUHAN M., *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, trad. it. di G. Gamaleri, Armando, Roma 2011.
- MINOIS G., *La ricerca della felicità. Dall'età dell'oro ai giorni nostri*, trad. it. di V. Carrassi, Edizioni Dedalo, Bari 2009.
- MORELLI U., *Mente e Bellezza. Arte, creatività e innovazione*, Umberto Allemandi & C., Torino 2010.
- MORIN E., *Lo spirito del tempo*, trad. it. di A. Miconi, Meltemi, Roma 2005.
- NATOLI S., *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Arnoldo Mondadori, Milano 2010.
- NATOLI S., *La felicità. Saggio di teoria degli effetti*, Feltrinelli, Milano 1994.
- NATOLI S., *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011.
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- NIETZSCHE F., *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1990.
- NIETZSCHE F., *Frammenti postumi 1887-88*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979.
- NIETZSCHE F., *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984.
- NIETZSCHE F., *La gaia scienza, Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di M. Montinari ed F. Masini, Adelphi, Milano 1991.

- NIETZSCHE F., *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2011.
- NIETZSCHE F., *L'Anticristo*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1986.
- NIETZSCHE F., *Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. di G. Ferraro, Filema, Napoli 1998.
- NIETZSCHE F., *Umano, troppo umano*, vol. I, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977.
- NIETZSCHE F., *Umano, troppo umano*, vol. II, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967.
- PANIKKAR R., *Mistica Pienezza di Vita*, a cura di Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2008.
- PERNIOLA M., *L'arte e la sua ombra*, Einaudi, Torino 2000.
- PETAGINE A., *Profili dell'umano. Lineamenti di antropologia filosofica*, Franco Angeli, Milano 2007.
- PLATONE, *Simposio*, trad. it. di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 1998.
- PRAVETTONI G. e MIGLIORETTI M., *Processi cognitivi e personalità. Introduzione alla psicologia*, Franco Angeli, Milano 2011.
- RAMORINO F., *Mitologia Classica Illustrata*, Ulrico Hoepli, Milano 2004.
- RASCHINI M. A., *Nietzsche e la crisi dell'Occidente*, Marsilio, Venezia 2000.
- REALE G. e ANTISERI D., *Storia della filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia 1997.
- ROSS W., *Nietzsche selvaggio, ovvero il ritorno di Dioniso*, trad. it. di M. Ferrando, Il Mulino, Bologna 2001.
- SCHOPENHAUER A., *L'arte di essere felici*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1999.

- SCHOPENHAUER A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza & Figli, Bari 1930.
- SCHOPENHAUER A., *Parerga e Paralipomena*, trad. it. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, Adelphi, Milano 1998.
- SCHOPENHAUER A., *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza & Figli, Bari 1930.
- SENECA, *La fermezza del saggio*, trad. it. di G. Manca, Sellerio, Palermo 1995.
- SENECA, *L'arte di essere felice*, trad. it. di M. Scaffidi Abbate, Newton Compton, Roma 2013.
- SENECA, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di G. Monti, Rizzoli, Milano 2009.
- SIMMEL G., *Le metropoli e la vita dello spirito*, trad. it. di P. Jedlowski e R. Siebert, Armando, Roma 1996.
- SIMMEL G., *Sociologia*, trad. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1989.
- STENDHAL, *Dell'amore*, trad. it. di M. Bontempelli, Einaudi, Torino 1975.
- UGOLINI G., *Guida alla lettura della Nascita della tragedia di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- UNTERSTEINER M., *Le origini della tragedia e del tragico*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1984.
- VATTIMO G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 2003.
- VATTIMO G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari 1985.
- VERCELLONE F., *Introduzione a Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- VERDONE L., *Un brindisi con Socrate*, Adea Edizioni, Sesto ed Uniti 2007.

WILDE O., *Il ritratto di Dorian Gray*, trad. it. di R. Calzini, Mondadori, Milano 1987.

ZEKI S., *La visione dall'interno. Arte e cervello*, trad. it. di P. Pagli e G. De Vivo, Boringhieri, Torino 2003.

Sitografia

http://eaps4.mit.edu/research/Lorenz/Butterfly_1972.pdf

http://www.emsf.rai.it/dati/interviste/In_152.htm#ini

[http://www.treccani.it/enciclopedia/economia-e-felicita_\(XXI_Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/economia-e-felicita_(XXI_Secolo)/)

<http://www.treccani.it/enciclopedia/bellezza/>