

NOMOS

Le attualità nel diritto

Quadrimestrale di Teoria generale,
Diritto pubblico comparato e Storia costituzionale



ARMANDO LAMBERTI*

L'IDEA DI FELICITÀ TRA FILOSOFIA, TEOLOGIA E COSTITUZIONALISMO**

Abstract [It]: Il saggio intende esplorare il tema della felicità tra filosofia, teologia e costituzionalismo. Muovendo da alcune considerazioni preliminari sul tema della felicità nella storia del pensiero filosofico, da un lato evidenziando le persistenze dell'antico e, dall'altro, cogliendo il punto di svolta alle origini dell'età moderna, ci si soffermerà in particolare sulla stagione dell'Illuminismo, sottolineando le origini filosofico-culturali del costituzionalismo e delle due grandi Rivoluzioni moderne (quella americana e quella francese). Si evidenzierà che l'affermazione del *right to the pursuit of happiness* nella Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America e del principio della felicità pubblica nelle Carte rivoluzionarie francesi ha alle spalle un *coté* intellettuale di ampio respiro, entro il quale si inserisce, nella fortunata stagione dell'Illuminismo napoletano, il pensiero di Gaetano Filangieri. Si mostrerà, a tal uopo, la reciproca influenza tra l'autore de "*La Scienza della Legislazione*" e i Padri Fondatori degli Stati Uniti d'America, come testimoniato dal significativo carteggio Filangieri-Franklin: il traffico di idee giusfilosofiche tra le due sponde dell'Atlantico nella seconda metà del XVIII secolo fu particolarmente importante per l'affermazione del costituzionalismo, uno dei cui "pilastri" fu rappresentato proprio dal tema della felicità, ora declinato dal punto di vista individualistico e liberale di matrice lockiana (Jefferson e Franklin), ora nell'accezione di "felicità pubblica" (da Muratori ai giacobini francesi), ora secondo una prospettiva che teneva insieme i due aspetti (Filangieri). Infine, a partire da queste basi concettuali, si verificherà la possibilità di una configurazione del diritto alla ricerca della felicità alla luce del diritto costituzionale vigente, secondo un'interpretazione sistematica e teleologicamente orientata degli artt. 2, 3 e 32 Cost. it.

Abstract [En]: The essay intends to explore the theme of happiness between philosophy, theology and constitutionalism. Starting from some preliminary considerations on the theme of happiness in the history of philosophical thought, on the one hand highlighting the persistence of the ancient and, on the other, grasping the turning point at the origins of the modern age, we will focus in particular on the season of the Enlightenment, underlining the philosophical-cultural origins of constitutionalism and of the two great modern Revolutions (the American and the French). It will be highlighted that the affirmation of the right to the pursuit of happiness in the Declaration of Independence of the United States of America and of the principle of public happiness in the French Revolutionary Charters has behind it a wide-ranging intellectual *coté*, within which the thought of Gaetano Filangieri fits into the fortunate season of the Neapolitan Enlightenment. To this end, the mutual influence between the author of "*The Science of Legislation*" and the Founding Fathers of the United States of America will be shown, as demonstrated by the significant Filangieri-Franklin correspondence: the traffic of legal-philosophical ideas between the two sides of the Atlantic in the second half of the 18th century was particularly important for the affirmation of constitutionalism, one of whose "pillars" was represented by the theme of happiness, sometimes declined from the individualistic and liberal point of view of Lockean origin (Jefferson and Franklin), sometimes in the sense of "public happiness" (from Muratori to the French Jacobins), sometimes according to a perspective that held the two aspects together (Filangieri). Finally, starting from these conceptual bases, the possibility of a configuration of the right to the pursuit of happiness in the light of the constitutional law in

* Professore ordinario di Istituzioni di Diritto pubblico – Università degli studi di Salerno

** Contributo sottoposto a *peer review*.

force will be verified, according to a systematic and teleologically oriented interpretation of articles 2, 3 and 32 of the Italian Constitution.

Parole chiave: Felicità, Diritto, Scienza della Legislazione, Gaetano Filangieri, Diritto al Perseguimento della Felicità.

Keywords: Happiness, Right, Science of Legislation, Gaetano Filangieri, Right to the Pursuit of Happiness.

SOMMARIO: 1. Premessa e delimitazione del campo di indagine. – 2. La felicità degli antichi e la felicità dei moderni: dalla filosofia morale e dalla teologia alla filosofia politica. – 2.1. (segue). La felicità nel pensiero cristiano. – 2.2 (segue) La svolta della modernità: la felicità nella filosofia politica. – 3. Felicità e diritto: la stagione illuministica e le due sponde dell’Atlantico. – 3.1 (segue). Il ruolo di Gaetano Filangieri tra le due Rivoluzioni: la felicità nella “*Scienza della Legislazione*”. – 4. La felicità nella cultura costituzionale contemporanea. Esiste un diritto costituzionale alla ricerca della felicità?

1. Premessa e delimitazione del campo di indagine.

Il presente saggio intende tracciare alcune coordinate generali della riflessione sull'idea filosofica, teologica e costituzionale di felicità. Il tema, per caratteristiche intrinseche, richiederebbe una trattazione multidisciplinare: in questa sede, per esempio, non si è inteso privilegiare il pur importante profilo psicologico e pedagogico, il cui approfondimento sarà rinviato ad un successivo lavoro. Sicché, in primo luogo, si svolgeranno alcune considerazioni preliminari sul tema della felicità nella storia del pensiero filosofico, da un lato evidenziando le persistenze dell'antico e, dall'altro, cogliendo il punto di svolta alle origini dell'età moderna, allorquando il tema – tradizionalmente al centro della riflessione filosofica, in particolare sotto il profilo dell'etica – diviene progressivamente anche di interesse “politico”. In secondo luogo, ci si soffermerà sulla stagione dell'Illuminismo, sottolineando le origini filosofico-culturali del costituzionalismo e delle due grandi Rivoluzioni moderne (quella americana e quella francese). In particolare, l'affermazione del *right to the pursuit of happiness* nella Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America e del principio della felicità pubblica nelle Carte rivoluzionarie francesi ha alle spalle un *coté* intellettuale di ampio respiro – che ci si propone di indagare e di attualizzare –, entro il quale si inserisce, nella fortunata stagione dell'Illuminismo napoletano, il pensiero di Gaetano Filangieri. Si evidenzierà, a tal uopo, la reciproca influenza tra l'autore de “La Scienza della Legislazione” e i Padri Fondatori degli Stati Uniti d'America, come testimoniato dal significativo carteggio Filangieri-Franklin: il traffico di idee giusfilosofiche tra le due sponde dell'Atlantico nella seconda metà del XVIII secolo fu particolarmente importante per l'affermazione del costituzionalismo, uno dei cui “pilastri” fu rappresentato proprio dal tema della felicità, ora declinato dal punto di vista individualistico e liberale di matrice lockiana (Jefferson e Franklin), ora nell'accezione di “felicità pubblica” (da Muratori ai giacobini francesi), ora secondo una prospettiva che teneva insieme i due aspetti (Filangieri). Infine, a partire da queste basi concettuali, si verificherà la possibilità di una configurazione del diritto alla ricerca della felicità alla luce del diritto costituzionale vigente, secondo un'interpretazione sistematica e teleologicamente orientata degli artt. 2, 3 e 32 della Costituzione, anche muovendo da alcuni spunti che talora sono emersi nella dottrina giuspubblicistica.

2. La felicità degli antichi e la felicità dei moderni: dalla filosofia morale e dalla teologia alla filosofia politica.

Il grande rivoluzionario giacobino Saint-Just, parlando a Parigi innanzi alla Convenzione nazionale, ebbe ad esclamare che “la felicità è un'idea nuova in Europa”¹. Un'affermazione indubbia, se ci si riferisce al lessico politico e costituzionale, ma eccessivamente enfatica se

¹ Lo ricorda A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 3.

si considera la fortuna dell'idea di felicità nella lunga storia del pensiero filosofico occidentale.

Occorre, perciò, domandarsi quale sia stato il punto di svolta, nell'itinerario della *Begriffsgeschichte*, che abbia condotto, nella piena modernità, all'affermazione della felicità non soltanto come nozione etica, ma altresì come concetto *politico*. In altre parole, ci si deve chiedere cosa distingue la felicità degli antichi dalla felicità (politica) dei moderni.

L'antichità classica è dominata dal *topos*, filosofico e letterario, della felicità². La produzione greca e romana è attraversata dal tema della ricerca dell'*eudaimonia*, dai dialoghi platonici agli scritti aristotelici, dallo stoicismo all'epicureismo, da Cicerone a Seneca. E diverse, com'è noto, ne furono le accezioni e, soprattutto, le modalità di ricerca, tutte – però – per lo più incentrate sulla dimensione *privata* della felicità.

Comune appariva l'obiettivo di disgiungere la ricerca della felicità dal conseguimento degli onori e delle ricchezze. Paradigmatico di questo atteggiamento degli antichi risulta il celebre dialogo tra il poeta-legislatore ateniese Solone e il ricchissimo Creso, re di Lidia, raccontato nelle *Storie* di Erodoto³. Quando Solone fu ricevuto da Creso nel suo sfarzoso palazzo costellato di tesori, il sovrano di Lidia, pregustando l'idea dello stupore che le sue ricchezze avrebbero suscitato nel celebre legislatore democratico ateniese, domandò al suo interlocutore quale fosse l'uomo più felice che egli avesse mai incontrato nei suoi viaggi, evidentemente sperando che la scelta ricadesse su di lui. E invece Solone dapprima citò l'esempio di un onesto padre di famiglia morto in guerra per salvare e difendere l'onore della propria città, poi quello di due giovani forti e belli che, dopo aver servito e onorato la madre, ottennero dagli dèi il massimo che un uomo potesse desiderare, cioè quello di addormentarsi serenamente e di morire nel sonno. La ricchezza – spiegò Solone all'incredulo Creso – consente di affrontare meglio gli imprevisti della vita e di soddisfare un maggior numero di esigenze e di desideri, ma è sempre accompagnata dall'insicurezza, dal timore che essa possa svanire, sicché sino alla morte nessuno può considerarsi mai davvero autosufficiente.

Al tempo stesso, l'approccio al problema della felicità, di cui le *Storie* di Erodoto sono una notevole testimonianza tale da influenzare tutta la riflessione degli antichi, rivela al fondo una dimensione di scetticismo in ordine alla possibilità di attingere compiutamente al significato ultimo di felicità. Rivelatoria è la circostanza, non accidentale, che Erodoto non faccia ricorso, nel famoso dialogo tra Solone e Creso, all'uso esclusivo del termine *eudaimonia* o dell'aggettivo derivato *eudaimon*, bensì ad uno di portata semantica più limitata, *olbos*, che sta ad indicare non chi è felice, ma chi è posto temporaneamente al riparo dalla mutevolezza della sorte, sotto la forma di *eutychia*⁴. Di fatto, nel concorso di forze metafisiche incoercibili, quale lo *phthonos ton theon*, la felicità umana ha poco spazio di espansione, sia nella dimensione pubblica sia in quella privata, condizionata com'è da potenze che la trascendono. “L'invidia degli dèi”, dietro la quale si cela l'universo oscuro

² In tema, v., in particolare, F. DE LUISE – G. FARINETTI, *I filosofi parlano di felicità. I. Le radici del discorso*, Einaudi, Torino, 2014, *passim*.

³ ERODOTO, *Storie*, I, *La Lidia e la Persia*, (a cura di) D. Asheri, Mondadori, Milano 1997, capp. 23-34.

⁴ *Ibidem*, *Commento ad locum*, pp. 281-283.

dei Greci, segna il limite delle possibilità umane, rappresentando al tempo stesso un monito all'uomo che intende realizzare compiutamente e autonomamente se stesso.

Chiara esempio, questo di Erodoto, di una visione sicuramente arcaica della civiltà greca che non manca tuttavia di influenzare la stessa ricerca filosofica in età più avanzate. Anche il perseguimento della felicità attraverso la quiete e l'affrancamento dalle passioni dell'epicureismo o dello stoicismo deve essere letta come astrazione dal contingente in vista dell'acquisizione dello stato di imperturbabilità del saggio. Un fine comune, questo, pur nei diversi accenti che caratterizzavano le scuole filosofiche, tanto alla compostezza degli stoici quanto all'atarassia e al *λάθη βίωσας* ("vivi nascosto") degli epicurei, tanto all'imperturbabilità oraziana quanto al Seneca del *De tranquillitate animi* o delle lettere con cui invitava Lucilio ad essere padrone del tempo e del suo valore (*vindica te tibi*: "rivendica il possesso di te stesso"). Tuttavia, la consapevolezza di queste realtà non è di per sé produttiva di felicità, il cui nucleo resta inattuabile. Lo testimonia Seneca in un suo dialogo incentrato proprio sulla felicità, il *De vita beata*, sintagma latino espressivo dell'idea oggi comunemente accettata di felicità. Se la felicità del saggio coincide con il possesso stabile della virtù, la stessa ricerca della felicità è circondata dalle caligini della non conoscenza. Incisivo è l'incipit del dialogo: "*Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod vitam beatam efficiat, caligant*"⁵. Ancor più significativo è, allo stato di conservazione dell'opera giunta mutila nella sua parte finale, il riferimento ultimo all'instabilità delle *res humanae*, eversiva di ogni umana felicità, che contrappone lo sguardo superiore del saggio alla folla anonima degli *stulti*: "*Nonne nunc quoque, etiam si parum sentitis, turbo quidam animos vestros rotat et involvit fugientes petentesque eadem et nunc in sublime allevatos et in infima allisos?*"⁶.

La conclusione cui perviene Seneca potrebbe essere assunta a paradigma di tutta la riflessione della cultura classica sul problema della felicità, non intesa in senso di oggetto di autonoma realizzazione, quanto di conseguenza del possesso di taluni beni immateriali, la virtù in primo luogo⁷.

2.1. (segue) La felicità nel pensiero cristiano.

Ma pur sempre si trattava di una felicità individuale. È il cristianesimo, invece, ad affiancare all'ideale della tranquillità e dell'imperturbabilità degli antichi la ricerca della beatitudine celeste, lungo il cammino che conduce l'uomo alla redenzione. La felicità in accezione cristiana assume un significato trascendente sotto la figura delle beatitudini, come delineate nel capitolo V del Vangelo di Matteo. Dunque, più che di felicità nel lessico cristiano è opportuno parlare di beatitudine nell'accezione sua propria, come tensione al possesso del Regno dei cieli. È Agostino d'Ippona, in particolare, a spiegare ad un'umanità

⁵ SENECA, *De vita beata*, cap. 1: "Tutti, fratello Gallione (dedicataro del dialogo ndr.) vogliono vivere felicemente, ma a definire precisamente cosa produce la felicità, brancolano nella nebbia".

⁶ *Ibidem*, cap. 28: "Anche ora, sebbene non ve ne rendiate conto, un ciclone non sconvolge le vostre menti e le travolge mentre fuggono e perseguono le stesse aspirazioni, ora innalzate al cielo, ora abbattute nelle viscere della terra?".

⁷ Sull'argomento, cfr. I. DIONIGI, *Quando la vita ti viene a cercare*, Laterza, Roma-Bari, 2018, *passim*.

dolente, “che desidera la felicità pur non possedendola e non avendola mai veramente vissuta”, l’errore della filosofia classica, che poteva solo diminuire l’infelicità: “l’unico rimedio all’inquietudine e al dolore diventa il riposo del nostro cuore in Dio, fonte di amore, di bellezza, di armonia”. Dall’auspicata felicità terrena si passa, cioè, alla beatitudine *promessa*, trasfigurata e trascesa in un “altrove” inattingibile dalla ragione e al quale l’uomo può tendere con la forza della fede e dell’amore: “*Come ti cerco, dunque, Signore? Cercando Te, Dio mio, io cerco la felicità. Ti cercherò perché l’anima mia viva. Il mio corpo vive della mia anima, la mia anima vive di Te*”⁸.

Come ebbe a ricordare anche Papa Benedetto XVI⁹, secondo Ilario di Poitiers “per una vita veramente felice erano insufficienti sia il possesso, sia il tranquillo godimento delle cose e che c’era qualcosa di più importante e prezioso: la conoscenza della verità e la pienezza dell’amore donati da Cristo”.

Si sviluppa nel pensiero cristiano una vera e propria dicotomia tra felicità e beatitudine, intesa la prima come una componente parziale della seconda. In questo senso, la speculazione tomista rivela appieno tutta la difficoltà a concepire la felicità come categoria in se stessa esaustiva.

*“In questa vita si può avere una certa partecipazione della felicità, ma non la vera e perfetta beatitudine. E ciò può essere confermato da due argomentazioni. Primo, partendo dalla nozione stessa universale di felicità. Infatti, la beatitudine, essendo «un bene perfetto ed esauriente», esclude ogni male e appaga ogni desiderio. Ma in questa vita è impossibile escludere ogni male. Infatti, la vita presente soggiace a molti mali inevitabili: all’ignoranza dell’intelletto, agli affetti disordinati dell’appetito, ai molteplici malanni del corpo, come S. Agostino espone con diligenza nel De Civitate Dei [19, 4 ss.]. E così pure nella vita presente non può essere saziato il desiderio del bene. Infatti, per natura l’uomo desidera il perdurare del bene che possiede, e invece i beni di questa vita sono transitori: poiché è transitoria la vita stessa, che per natura desideriamo e che vorremmo far durare in perpetuo, avendo l’uomo un orrore istintivo della morte. Quindi è impossibile il possesso della beatitudine nella vita presente. Secondo, considerando ciò in cui specialmente consiste la beatitudine, cioè la visione dell’essenza divina: visione che l’uomo non può conseguire in questa vita, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 12, a. 2]. Per cui risulta evidente che nessuno in questa vita può acquistare la vera e perfetta beatitudine”*¹⁰.

Numerose sono le *quaestiones* che Tommaso d’Aquino, nella monumentale *Summa Theologiae*, ha dedicato alla felicità, che sta a cuore ad ogni essere umano, il dinamismo del cui agire è animato dalla tensione all’appagamento del desiderio. L’Aquinata considera realisticamente la condizione umana, mostrando come ciascuno agisca ponendosi un “fine ultimo” che motiva le sue scelte e che si configura come il bene supremo nella sua propria gerarchia di valori. Ma questo “fine ultimo” non può essere lasciato al mero arbitrio del soggettivismo – pur godendo ciascuno di quella libera determinazione che è essa stessa un dono di Dio – ché, altrimenti, l’erronea individuazione di tale fine rischia di deludere il desiderio infinito dell’uomo. Il sommo bene, che non è manchevole, caduco, strumentale,

⁸ SANT’AGOSTINO, *Confessiones*, 10, 20, 29.

⁹ Apertura del Convegno Ecclesiale della Diocesi di Roma, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, 13 giugno 2011.

¹⁰ *Summa Theologiae*, I, q.8.a.3.

è invece definito sulla base dell'amore di Dio e per Dio, sulla cui base trova giustificazione razionale l'etica intesa come *ordo amoris*¹¹. In altri termini, la condizione di felicità “non si dà senza il conseguimento di un *bonum*, che è una realtà extrasoggettiva, e senza seguire la normatività inscritta nella natura della persona – evidentemente da Chi ha creato la natura – e del suo desiderio”: “in tal modo la ricerca umana della felicità, nonché l'indagine critica su di essa, che è il cuore dell'etica, sono liberate da ogni subordinazione e riduzione all'arbitrio soggettivo, che è fuorviante, manca il proprio oggetto, perché lo misconosce e, quindi, tradisce e delude la tensione del desiderio della persona verso la piena realizzazione di sé”¹².

Ma, sia nell'antichità classica che nel Medioevo cristiano, rimane preponderante il lato *privato* della felicità. È solo con l'età moderna che viene ad essere tematizzato il discorso *pubblico* sulla felicità o, se si vuole, il discorso sulla *felicità pubblica*.

2.2. (segue) La svolta della modernità: la felicità nella filosofia politica.

Il tramonto della *res publica christiana*, la lenta affermazione dello Stato sovrano come nuovo attore politico e la contestuale definizione del “soggetto” nel pensiero filosofico inducono ad un ripensamento del rapporto tra l'individuo e lo spazio politico.

Ed è in questo contesto che matura la riflessione sulla felicità nella sua dimensione pubblica.

Paiono particolarmente significativi, in proposito, in quanto paradigmatici di un ambiente culturale incline al maturare di una sensibilità filosofico-politica di tal segno, tre scritti.

Il primo è il saggio *Della perfezione della vita politica* (1579)¹³ dell'umanista e diplomatico veneziano Paolo Paruta, che si sofferma sulla dimensione pubblica della felicità, intesa come il “*reggere con giustizia et conservare in pace et in tranquillità i sudditi*”: l'autore si rivolge, in tale ottica, essenzialmente all'uomo politico, impegnato a dirigere “*tutti gli suoi studi et pensieri alla guerra*” invece che a rivolgerli ad una politica di neutralità e di felicità. Questo scritto è parso un esempio significativo di un ambiente culturale in trasformazione: è un'opera certamente politica, secondo la tradizione dei manuali del buon governo che proprio nell'Umanesimo italiano aveva conosciuto la sua migliore affermazione, ma allo stesso tempo rappresenta una reazione rispetto alla tematizzazione della *Ragion di Stato*, secondo quel filo rosso che collega Machiavelli al volume che di lì a poco avrebbe pubblicato Giovanni Botero, orientando le finalità dell'azione dell'uomo politico alla felicità di ciascun individuo componente del corpo sociale. Ma – ed ecco un dato di novità che sarebbe stato approfondito dagli Illuministi – la felicità dell'uomo in società è essenzialmente *libertà*, cioè la possibilità di compiere autonomamente le scelte private, secondo il diritto di “*vivere in città libera: un dono datoci da Dio, di cui niuna forza humana è possente di spogliarci*”, e di porsi anche al

¹¹ Cfr. le *quaestiones* ora raccolte in TOMMASO D'AQUINO, *La felicità*, Bompiani, Milano, 2022.

¹² U. GALEAZZI, *Saggio introduttivo*, in TOMMASO D'AQUINO, *La felicità*, *Quaestiones*, cit., p. 7.

¹³ P. PARUTA, *Della perfezione della vita politica di M. Paolo Paruta nobile vinetiano, libri tre*, Venezia, 1579.

servizio della collettività proprio con l'obiettivo di salvaguardare le libertà di tutti e di impedire la tirannide. Trovano prima affermazione, insomma, quei *topoi* che la grande stagione dell'Illuminismo avrebbe esplorato a tutto tondo: la felicità come esito di una ricerca dell'individuo libero in società, la felicità come obiettivo dell'azione politica, il rifiuto della tirannide, la necessità del buon governo e delle “buone leggi” per la “felicità dell'uomo”.

Il secondo scritto che appare particolarmente importante è “*La repubblica di Oceana*” di James Harrington (1656)¹⁴, anch'esso paradigmatico di un ambiente storico-culturale assai fecondo, nell'Inghilterra a rivoluzione costituzionale ormai avvenuta, nel pieno dell'esperimento del Commonwealth di Cromwell. Uno scritto che, per certi versi, pare ricollegarsi alla tradizione delle “utopie”, che proprio nel Rinascimento europeo avevano rappresentato un fortunato genere letterario e filosofico (dall'*Utopia* di Tommaso Moro alla *Città del Sole* di Tommaso Campanella, alla *Nuova Atlantide* di Bacone), ma che si inserisce, allo stesso tempo, anche in un contesto che ha ormai tematizzato, proprio con il *Leviatano* di Hobbes di pochi anni prima, la sovranità e lo Stato moderni. Harrington rappresenta, se si vuole, una via diversa alla modernità, parallela rispetto a quella hobbesiana: per un verso, Harrington è erede dell'utopia di Moro, Campanella e Bacone; per un altro, però, la sua è una vera e propria teoria generale del governo, che tratteggia con grande finezza e precisione le istituzioni e le leggi fondamentali necessari per costruire una società migliore, orientata alla felicità e alla virtù, secondo regole nuove di equilibrio dei poteri e, soprattutto, di libertà e di uguaglianza. E non è un caso, perciò, che questo scritto sarebbe presto diventato una guida per i riformatori inglesi e, soprattutto, per i coloni americani, rivolti all'idea di una società nuova per la felicità umana, ma non senza tendenze animate da un'aura ora utopica ora mistico-religiosa.

Così come una via diversa alla modernità, alternativa alla trascendenza politica laica della sovranità (e della sua verticalità dai tratti potenzialmente oscuri), è rappresentata dal *Trattato teologico-politico* di Spinoza¹⁵, il cui immanentismo e panteismo filosofico si traduce – politicamente – nell'adesione alla democrazia come forma di governo funzionale ad assicurare la via alla ricerca della felicità di ciascuno. “La via individuale alla ricerca della felicità, che è l'utilità, può essere rafforzata da un patto comune tra gli uomini, che la trasforma in una pratica collettiva all'interno della forma di governo più razionale in cui può evolversi, cioè la democrazia. È difficile, infatti, accettare l'idea che siano invece l'obbedienza e la sottomissione – cardini delle religioni rivelate – le vie di accesso alla salvezza e alla beatitudine eterne. In una democrazia, quindi, ciascuno potrà accedere ad una felicità adeguata alle proprie capacità e prospettive di vita”¹⁶.

¹⁴ J. M. HARRINGTON, *La Repubblica di Oceana*, Einaudi, Torino, 2004.

¹⁵ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 2007.

¹⁶ Così A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, cit., p. 69.

3. Felicità e diritto: la stagione illuministica e le due sponde dell'Atlantico.

È muovendo dalle citate premesse filosofico-politiche, quindi, che matura la riflessione sul rapporto tra felicità e diritto nel Settecento europeo. Se già nel Seicento illustri giuristi come Grozio e Pufendorf si erano posti il problema di come rendere felice la società, è però nel Settecento che il discorso trova una più compiuta elaborazione. Ciò appare evidente già in Montesquieu, che, nello *Spirito delle leggi*, connette le riflessioni sulla felicità a quelle giuspolitiche sulla forma di governo; in particolare, l'amore per la democrazia è anche amore per la frugalità: “*dovendo infatti ciascuno avervi la stessa felicità e gli stessi vantaggi, vi deve godere gli stessi piaceri e formare le stesse speranze; cosa che non si può pretendere dalla frugalità generale*”¹⁷. Affermazione sensibile alla cultura aristotelica e alla morale stoica, tale da connettere la felicità ai “doveri sociali”. La felicità, insomma, appare un principio filosofico-politico, un criterio attorno al quale orientare la formazione delle leggi per il bene degli individui che compongono il corpo sociale, ma è anche l'oggetto di un dovere sociale, inteso sia come impegno del singolo per il miglioramento della società sia come compito dei governi per la promozione del benessere collettivo. È l'idea, questa, della “felicità pubblica”, che di lì a poco il giurista Elie Luzac avrebbe connesso alla tematizzazione di un sistema di “giurisprudenza naturale” da trasfondere in regole concrete, nell'ambito di una nuova scienza della legislazione, ricavando dal giusnaturalismo non solo un catalogo di diritti e di doveri ma anche un insieme di criteri e di regole per il governo politico delle trasformazioni sociali.

Per esempio, uno di questi criteri diviene ben presto la chiarezza della legislazione: si pensi alle *Meditazioni sulla felicità* di Pietro Verri, nel quale il celebre esponente dell'Illuminismo milanese scrive che “*tutte le leggi (...) devono dunque avere per iscopo la pubblica felicità, ed essendo interesse di ogni membro mantenere sì fatta unione, è interesse pure di ogni membro che si osservino le leggi per le quali sussiste, giacché violandole ecciterebbe gli altri a rimettere contro di lui unitamente in vigore la primigenia legge della forza. La legislazione più perfetta di tutte è quella in cui i doveri e i diritti dell'uomo sieno chiari e sicuri, e dove sia distribuita la felicità colla più eguale misura possibile su tutti i membri*”¹⁸.

Né può essere trascurato, come “cerniera” tra l'Ancien Regime e l'Illuminismo maturo, il ruolo di un grande intellettuale italiano, Ludovico Antonio Muratori, che, nel trattato “*Della pubblica felicità*” (1749), vero e proprio manifesto del dispotismo illuminato, scritto ancora sotto il segno del cattolicesimo, argomentava intorno alla necessità per un principe di esercitare il potere per perseguire “*la pace e la tranquillità*” del popolo, così da prevenire ed allontanare “*i disordini temuti e rimediare ai già succeduti*”¹⁹. Spettava al principe e al suo governo – secondo Muratori – garantire, in regime di pace, la vita, l'onore e le sostanze di qualsivoglia dei sudditi, così contrapponendosi alla teorica della ragion di Stato e disegnando, invece, un complesso progetto riformistico in campo sociale, economico, assistenziale ed anche culturale, nella prospettiva di un'edificazione morale del popolo.

Se consideriamo questo complesso *coté* intellettuale, non stupisce che il tema della felicità entri gradualmente a far parte della cultura costituzionale.

Il primo significativo esempio in tal senso si rinviene nell'esperienza della Rivoluzione corsa di Pasquale Paoli (esperienza straordinaria, oggi troppo spesso dimenticata, ma che nel Settecento europeo fu al centro dell'attenzione degli intellettuali, al punto che anche

¹⁷ C.L. DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, BUR, Milano, 1989, p. 190.

¹⁸ P. VERRI, *Meditazioni sulla felicità*, Ibis, Como-Pavia, 1996, p. 61.

¹⁹ L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, Donzelli, Roma, 1996, p. 12.

Rousseau ebbe a scrivere un “*Progetto di costituzione per la Corsica*” per sperimentare le idee democratiche): nel preambolo della Costituzione corsa, Pasquale Paoli fece comparire per la prima volta in un documento giuridico la parola “felicità”, come obiettivo espresso di un popolo che, “*riacquistata la sua libertà*”, proclama una solenne costituzione “*tale che da essa ne derivi la felicità della Nazione*”. Un’affermazione che avrebbe incontrato una fortuna straordinaria, anche nella stessa storia costituzionale italiana, sol se si consideri il riferimento, contenuto nel preambolo dello Statuto albertino, ad una “*Nazione libera, forte e felice*” (pur nel contesto di una costituzione non democratica ma concessa dal Sovrano):

Ma è certamente l’esperienza costituzionale americana ad offrire le pagine più significative della storia giuspolitica dell’idea di felicità. Com’è noto, è la Dichiarazione di indipendenza, firmata a Filadelfia il 4 luglio 1776, a recare il celebre passaggio – che risponde essenzialmente alla sensibilità di Thomas Jefferson – nel quale, tra le verità “auto-evidenti” di ragione, secondo un chiaro lessico dal sapore giusnaturalistico, si menziona il diritto inalienabile alla “ricerca della felicità” (*pursuit of the happiness*). Un elemento centrale sin dalle prime redazioni del testo: dopo una prima versione in cui compare l’espressione “cammino verso la felicità” (*road to happiness*), subito compare la versione definitiva, che tale rimane anche nonostante i cambiamenti di altre parti del testo suggeriti da John Adams, Benjamin Franklin e altri illustri Padri fondatori.

Ed è l’esperienza corsa di Pasquale Paoli il “faro”: già nel 1764 James Otis, nel saggio sui “*Diritti dell’America britannica affermati e rivendicati*”, utilizzando parole molto simili a quella che Paoli aveva impiegato nel preambolo della Costituzione corsa, sosteneva il pieno diritto della Nazione americana a formarsi da se medesima la sua Costituzione e proclamava l’esistenza di un diritto “*all’acquisto e all’uso della proprietà e in generale alla ricerca e al raggiungimento della felicità e della sicurezza*”²⁰, con termini che sarebbero stati ripresi proprio nelle doglianze delle colonie al primo Congresso continentale del 1774. Di qui l’inserimento della stessa precisa formula da parte di James Madison nella dichiarazione finale dei diritti, votata nel 1774 dai delegati dalle colonie. Ma la Dichiarazione di Indipendenza fa un salto ulteriore, perché disgiunge la felicità dalla proprietà e dalla sicurezza, rendendola un concetto autonomo e facendola oggetto di un proclamato diritto inalienabile, insieme alla vita e alla libertà.

Da queste suggestioni nasce, tornando all’altra sponda dell’Atlantico, anche il progetto costituzionale per la Toscana, presentato dal granduca Pietro Leopoldo nel 1778, che rivendica l’egual diritto alla felicità, ma che lo incanala nella cultura giuridica pubblicistica del dispotismo illuminato, sensibile allo spirito dello Stato di polizia e della cameralistica tedesca²¹ (quello spirito che avrebbe influenzato anche tutta la *Staatslehre* post-hegeliana, sol se si pensi all’idea di Stein dell’ofelimità dei cittadini come obiettivo dell’azione pubblica²²), che guardava al benessere sociale e alla felicità dei sudditi come agli obiettivi primari dell’azione del sovrano, attorno ai quali orientare, secondo criteri di razionalità, un’efficiente azione amministrativa.

²⁰ J. OTIS, *The Rights of British America Asserted and Proved*, Boston, 1764, ora in ID., *Some Political Writings of James Otis*, a cura di C. F. Mullet, University of Missouri Studies, 1929, pp. 257 ss.

²¹ Su cui, v. il classico lavoro di P. SCHIERA, *Dall’arte di governo alle scienze dello Stato: il cameralismo e l’assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano, 1968, *passim*.

²² L. VON STEIN, *La scienza della pubblica amministrazione*, trad. it. Unione Tipografico-Editrice, Torino, 1897.

3.1 (segue) Il ruolo di Gaetano Filangieri tra le due Rivoluzioni: la felicità nella “Scienza della Legislazione”.

Tutti questi spunti sembrano intrecciarsi proprio nell’opera di Gaetano Filangieri, che unisce lo spirito liberale e individualistico d’Oltreoceano con l’enfasi continentale sulla felicità pubblica e con la riflessione della nascente economia civile, che proprio nella Napoli di Antonio Genovesi aveva conosciuto la sua affermazione (una lezione, quest’ultima, che meriterebbe di essere ampiamente riscoperta: come ha scritto Stefano Zamagni, “il progetto economico della tradizione civile italiana subisce un’eclissi pressoché totale nella seconda metà dell’Ottocento, in concomitanza con l’ingresso ‘ufficiale’ della matrice filosofia utilitaristica nella teoria economica. In particolare, la felicità cessa di essere l’oggetto principale di studio dell’economia, per cedere il posto all’utilità e soprattutto alla teoria delle preferenze basata sul nudo fatto della scelta, secondo l’espressione di Vilfredo Pareto”²³).

Orbene, nella ponderosa *Scienza della Legislazione* Filangieri salda il discorso dell’Illuminismo europeo sulla felicità pubblica (“*l’interna felicità di una Nazione*” – scriveva già in un precedente saggio sulla morale pubblica – “*non può che essere l’effetto di una buona legislazione*”²⁴) con la libertà, l’eguaglianza, il repubblicanesimo e i diritti dell’uomo, animato dall’esempio, in “*un angolo dell’America*”, del “*popolo libero e commerciante, figlio dell’Europa*”.

La notizia della Rivoluzione Americana aveva così fortemente influenzato il giovane Filangieri da indurlo a cambiare i suoi progetti originari: ne è testimonianza, per esempio, il radicale cambio di impostazione rispetto a quanto Filangieri aveva annunciato in una lettera del 12 marzo 1775, nella quale l’intellettuale napoletano, scrivendo ai redattori della rivista fiorentina *Novelle letterarie*, affermava che entro un anno avrebbe pubblicato il primo volume di un’opera di vasto respiro cui lavorava da tempo: “*il titolo dell’opera è La Morale pubblica, siccome lo scopo della morale è la felicità, quello della Morale Pubblica sarà la pubblica felicità. In ogni Nazione bisogna cercare i mezzi per ottenerla così nell’interno, come nell’esterno di essa. Io ho dunque divisa l’opera in due parti. La prima riguarda la morale dei Legislatori e la seconda la Morale degli Stati. L’interna felicità di una Nazione non può essere che l’effetto di una buona legislazione. Io darò dunque nella prima parte tutte le regole per formare una legislazione adattabile ai nostri tempi e perfetta in tutte le sue parti*”. Ma quel primo tomo non fu mai portato a termine, perché Filangieri, colpito dalla Dichiarazione di Indipendenza americana del 1776, preferì sviluppare quel progetto globale di riforma che aveva da tempo caldeggiato e che era sotteso, per l’appunto, alla *Scienza della Legislazione*.

È, quindi, documentato un fecondo traffico di idee tra le due sponde dell’Atlantico, che favorì la reciproca influenza del pensiero filangieriano e del costituzionalismo americano. Noto è, d’altronde, il carteggio tra Filangieri e Benjamin Franklin²⁵, intrattenuto per mezzo

²³ S. ZAMAGNI, “*Felicità pubblica*”, in Treccani. *Il Contributo italiano alla storia del pensiero – Economia* (2012), disponibile al sito [https://www.treccani.it/enciclopedia/felicit%C3%A0-pubblica_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/felicit%C3%A0-pubblica_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia)/)

²⁴ G. FILANGIERI, *La morale pubblica*, in G. RUGGIERO, *Gaetano Filangieri: un uomo, una famiglia, un amore nella Napoli del Settecento*, Guida, Napoli, 1999, p. 87.

²⁵ Su cui, v. la ricostruzione in F. BERTI, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*, Centro editoriale toscano, Firenze, 2003, pp. 78-83.

di Luigi Pio, diplomatico presso la legazione napoletana a Parigi: in particolare, Franklin mandò tre diversi omaggi a Filangieri (nel 1781 un proprio saggio politico; nel 1783 una copia della traduzione in francese delle Costituzioni dei tredici Stati americani; infine nel 1787 una copia della Costituzione Americana appena approvata a Filadelfia), mentre Filangieri fece pervenire a Parigi, e da qui Oltreoceano, le copie dei volumi della Scienza della Legislazione.

Or dunque, è attraverso la fusione di quei due spiriti di cui si diceva, diversi ma complementari, che Filangieri teorizza una *scienza della legislazione* per eliminare le vestigia del feudalesimo con i privilegi aristocratici ed ecclesiastici, avviando un processo di emancipazione dell'uomo e della società guidato dalle leggi.

“Le leggi, e non altro, devono condurre gli uomini alla felicità, spiega Filangieri, e le leggi sono fatte dagli uomini e per gli uomini. Occorre dunque formare il legislatore, preparare buone leggi ed educare il cittadino a riconoscerle e a rispettarle; solo così potremo capire cosa significano parole come democrazia, uguaglianza, sovranità del popolo e solo in questo modo potremo costruire la vera felicità. Grazie all’opera di Filangieri, la felicità nella cultura europea non è più un oggetto provvidenzialmente sottratto alla disponibilità della persona, né lo scopo immaginario di un’affannosa corsa che, invece di condurre l’individuo alla sua meta, lo allontana sempre più quando già pensa di intravederla. La felicità diventa invece un diritto dell’uomo, inserendosi a pieno titolo nella vicenda del costituzionalismo moderno”²⁶.

Questa peculiare attenzione al risvolto pubblico della felicità nel quadro di un progetto di radicale trasformazione della società, emancipandola dalle catene dei privilegi feudali, porta Filangieri ad interessarsi anche della *questione sociale*, con accenti che non si ritrovano nel pensiero dei Padri costituenti americani. Scrive Filangieri: “*se si osserva lo stato presente delle società europee si troveranno quasi tutte divise in due classi di cittadini, l’una delle quali manca del necessario, l’altra che abbonda del superfluo. La prima che è la più numerosa, non può provvedere ai suoi bisogni che con il soccorso di un travaglio eccessivo. Questa, come è dimostrato, non può conoscere la felicità. L’altra classe vive nell’abbondanza; ma è esposta per l’ozio al quale si consacra a tutte le angosce della noia, è qualche volta più infelice della prima (...). La felicità pubblica non è altro che l’aggregato delle felicità private di tutti gli individui che compongono la società: allorché le ricchezze si restringono tra poche mani; allorché pochi sono i ricchi e molti gli indigenti, questa felicità privata di poche membra non farà sicuramente la felicità di tutto il corpo, anzi come ho detto ne farà la rovina. Quando ogni cittadino in uno Stato può con un lavoro discreto di sette o otto ore per giorno comodamente supplire ai bisogni suoi e della sua famiglia, questo Stato sarà il più felice della terra, egli sarà il modello di una società ben ordinata; in questo Stato le ricchezze saranno ben distribuite; in questo finalmente non ci sarà l’uguaglianza delle facoltà, che è una chimera, ma l’uguaglianza della felicità in tutte le classi, in tutti gli ordini, in tutte le famiglie che lo compongono, uguaglianza che deve essere lo scopo della politica e delle leggi*”²⁷.

²⁶ A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un’idea*, cit., pp. 198-199.

²⁷ G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, Grimaldi & C. Editori, Napoli, 2003, vol. I, pp. 347 e 350.

In quest'ottica Filangieri si mostra più vicino alla tradizione continentale della *felicità pubblica* rispetto all'immagine jeffersoniana della *ricerca della felicità*²⁸, che si configura come pura espressione dello spirito americano.

Ecco perché, nella visione di Filangieri, “il primo paragrafo del Preambolo della Dichiarazione d'Indipendenza Americana, in cui si sancisce il diritto al perseguimento della felicità, non può essere letto in contrapposizione rispetto al secondo, in cui la Felicità è uno degli obiettivi dell'azione di Governo. Non c'è contrasto tra dimensione privata e pubblica della felicità, in quanto solo se ed in quanto si persegue la felicità nella sfera pubblica, attraverso una politica di redistribuzione della ricchezza ed una legislazione correttiva della sperequazione sociale, nell'ottica della giustizia, è possibile che anche l'individuo sia felice. Filangieri e prima di lui il suo maestro Antonio Genovesi ne offrono la dimostrazione”²⁹, facendo leva proprio sui principi giusnaturalistici di eguaglianza.

Ma è con la Rivoluzione francese che avviene una profonda trasformazione, “al punto di non rivendicare più il diritto alla ricerca della felicità, come nel caso americano, ma il diritto alla felicità”³⁰, così portando alle sue più radicali conclusioni le premesse dell'Illuminismo e ponendo le basi per il suo stesso superamento.

Il passaggio cruciale, in particolare, è quello dalla Dichiarazione dei diritti alla Costituzione giacobina. Nella stesura definitiva della dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 la felicità non era trattata in una disposizione specifica, ma era trasferita entro il preambolo e resa oggetto sì di un diritto naturale, ma dai contorni non ben definiti, tale da rappresentare – piuttosto – un generico obiettivo programmatico dell'azione politica. Anche nel dibattito che accompagna la predisposizione della Costituzione del 1791, la felicità – nell'accezione dell'Illuminismo continentale di “felicità pubblica” – sembra essere riconnessa a un'idea di benessere, di prosperità della Nazione e di giustizia collettiva; lo stesso Sieyès, nella premessa al suo progetto costituzionale, radica la pubblica felicità nei principi oggettivi e immutabili di giustizia e di ragione. Anche il testo definitivo del preambolo alla Costituzione del 1791 si limita a riconfermare la formulazione del preambolo della Dichiarazione di due anni prima, ribadendo che i principi della dichiarazione sono funzionali “al mantenimento della costituzione e della felicità di tutti”. È con la Costituzione giacobina del 1793 che si realizza il salto qualitativo, quello che farà dire a Saint-Just che “la felicità è un'idea nuova in Europa”. L'art. 1 afferma con nettezza che “*lo scopo della società è la felicità comune*”: la felicità *comune* – si badi –, non la felicità *di tutti*, cioè non più la felicità di ciascun individuo, che si prestava, secondo i giacobini, a derive egoistiche, ma la “felicità sociale” ispirata alla morale rivoluzionaria. La felicità dell'intero corpo sociale, per dirla altrimenti, che richiede l'intervento della legislazione per assicurare quella giustizia sociale che è l'autentica premessa di un cammino verso la felicità che

²⁸ È pressoché isolata la posizione di G. Zagrebelsky, secondo il quale la formula “ricerca della felicità” sarebbe stata il frutto del genio di Benjamin Franklin (G. ZAGREBELSKY, *Sul diritto alla libera ricerca della felicità*, in AA.VV., *Studi in onore di Franco Modugno*, tomo IV, Jovene, Napoli, 2011, p. 3663 e ss.).

²⁹ R. AMICOLO, *La genesi filangieriana e la scomparsa hegeliana del diritto alla ricerca della felicità*, in *L'Ircocervo*, 2016, p. 68.

³⁰ A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, cit., p. 203.

altrimenti, se lasciato alla ricerca individuale, diviene possibile solo per i pochi, e non per i molti. Di ciò v'è traccia anche nelle Costituzioni delle Repubbliche sorelle: si pensi all'art. 3 della Costituzione della Repubblica Cispadana del 1797 (“*Libertà e uguaglianza sono le basi della Repubblica. Nella virtù e nella unione de' cittadini consiste la sua forza. La sua gloria è riposta nel formare la loro felicità colla saviezza del suo governo*”) e all'art. 1 della Costituzione del popolo ligure, approvata il 2 dicembre 1797 (“*Il fine della società è la felicità comune. Il governo è istituito per assicurare all'uomo il godimento dell'esercizio de' suoi diritti*”).

È questa, insomma, la premessa, insita nel sogno democratico-radical dei giacobini, alternativo al costituzionalismo americano, dell'uguaglianza sostanziale, una conquista che sarebbe maturata solo nelle costituzioni del Secondo Novecento. D'altronde, se consideriamo l'esperienza costituzionale americana, era stato lo stesso Benjamin Franklin a dichiarare che “la Costituzione americana dà al popolo solo il diritto di cercare la felicità. Dopo di che dovete cercarvela da voi”. E non stupisce, perciò, che, sul punto, Gustavo Zagrebelsky abbia osservato che “questa grande promessa che è la felicità, addirittura sancita come diritto fondamentale (...) si rivela dunque qualcosa di simile a una fata Morgana, una parentesi fugace come un'illusione. Tutto il resto è instabilità”³¹. Robespierre e Saint-Just intendevano perciò reagire a questa visione, trascendendo il *bonheur de tous* nel *bonheur commun*, entro un'ottica che concretizzava la felicità comune nel diritto di ciascuno “all'esistenza” (oggi si direbbe: ad un'esistenza libera e dignitosa), le cui precondizioni sono rappresentate tanto dal godimento dei beni materiali necessari per una sicurezza di vita quanto da una virtù civile diffusa che si nutre di probità, amor familiare, disprezzo del vizio.

Ma era, quella dei giacobini francesi, anche la premessa, questa, per una visione oggettiva e neo-organicistica della felicità, dai tratti potenzialmente paternalistici ed autoritari.

Come ebbe a cogliere Kant, “l'assunto è che l'idea della felicità pubblica, trasformata autoritativamente in atto di legislazione senza un contenuto razionale, produce inevitabilmente dispotismo”³²: per dirla con le parole del filosofo tedesco “nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)”³³.

Per Kant, il paternalismo giacobino si rivelava la peggiore tirannia possibile, in quanto, volendo occuparsi direttamente della felicità del singolo cittadino, sottraeva a ciascuno la sfera della propria autonomia e della propria libertà e, con essa, la responsabilità di questa ricerca. Al contrario, la felicità non è disgiungibile dalla libertà: “se si pretende di sciogliere unilateralmente questo nesso fondante della società civile (...), si finisce, in realtà, per

³¹ G. ZAGREBELSKY, *Sul diritto alla libera ricerca della felicità*, cit., p. 3672.

³² A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, cit., p. 209.

³³ I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, Utet, Torino 1999, p. 255.

annichilire entrambi i concetti, riducendoli a gusci vuoti, dietro i quali si può anche nascondere una realtà opposta a quella evocata dai nomi stessi di libertà e felicità”³⁴.

4. La felicità nella cultura costituzionale contemporanea. Esiste un diritto costituzionale alla ricerca della felicità?

Resta da chiedersi, allora, alla luce di questo percorso di storia delle idee costituzionali, quanto sia rimasto della felicità nel diritto costituzionale contemporaneo.

Nell’ordinamento statunitense, per esempio, come ha rilevato Alessandro Pace³⁵, le decisioni della Corte Suprema nelle quali si fa menzione della “ricerca della felicità” sono oltre 120, sia nelle motivazioni di maggioranza sia nelle opinioni concorrenti e dissenzienti, quasi sempre unitamente al richiamo di una delle disposizioni del *Bill of Rights*. Tra queste, non poche le sentenze storiche del supremo tribunale americano: si pensi, in primo luogo, all’opinione dissenziente del giudice Brandeis nel caso *Olmstead v. Stati Uniti* del 1928, allorché la Corte aveva respinto l’appello di un imputato condannato per aver trasportato e venduto liquori alcolici in violazione delle leggi sul proibizionismo; secondo l’opinione del giudice Brandeis, destinata a fare scuola, sulla base del IV e del V emendamento e del principio della ricerca della felicità, era desumibile l’esistenza della privacy come “generale diritto dei cittadini”. Ancora, si pensi alla sentenza *Griswold v. Connecticut* del 1965, con cui la Corte rovesciò la sentenza penale di condanna della Corte Suprema del Connecticut nei confronti del direttore della Lega della Pianificazione delle Nascite (le cui informative concernevano l’uso degli anticoncezionali), affermando la liceità dell’uso del contraccettivo sulla base del IV emendamento e del diritto alla ricerca della felicità.

Ma si pensi anche alla celebre sentenza *Loving v. Virginia* del 1967, con la quale la corte dichiarò incostituzionale il divieto di matrimoni interrazziali previsto dalla legislazione della Virginia, per contrasto con il IV emendamento e con il diritto inalienabile alla ricerca della felicità, o alla recente sentenza *Lawrence v. Texas* del 2003, con cui la Corte dichiarò l’incostituzionalità della criminalizzazione, allora ancora prevista dalla legislazione del Texas, dei rapporti omosessuali tra adulti consenzienti.

O, ancora, più di recente, sempre in materia di diritti civili, si ricordi la storica sentenza *Obergefell e Hodges v. Dipartimento della Salute dell’Ohio*, del 2015, con la quale la Corte Suprema ha riconosciuto il diritto degli omosessuali di unirsi in matrimonio, alla luce del IV emendamento e del diritto alla ricerca della felicità. Un approccio, sia detto incidentalmente, assai diverso da quello seguito dalla Corte costituzionale italiana nella giurisprudenza in materia, a testimonianza della curvatura “soggettiva” che la ricerca della felicità assume nel costituzionalismo americano quale diritto fondamentale: per esempio, nell’altrettanto nota sentenza n. 138 del 2010, la Consulta ha riconosciuto l’ampia discrezionalità del legislatore, pur annoverando l’unione omosessuale, “intesa come stabile convivenza tra due persone

³⁴ F. MINAZZI, *Kant e il diritto alla felicità*, in *Studi kantiani*, 16, 2003, pp. 68-69.

³⁵ A. PACE, *Intervento*, in AA.VV., *L’uomo e la ricerca della felicità*, Atti del Seminario, Biblioteca del Senato della Repubblica, Roma, 15 febbraio 2018, spec. pp. 110 ss.

dello stesso sesso, cui spetta il diritto fondamentale di vivere liberamente una condizione di coppia” (“ottenendone – nei tempi, nei modi e nei limiti stabiliti dalla legge – il riconoscimento giuridico con i connessi diritti e doveri”), alla stregua di una formazione sociale *ex art. 2 Cost.* Per la Corte italiana, ne derivava “che, nell’ambito applicativo dell’art. 2 Cost., spetta al Parlamento, nell’esercizio della sua piena discrezionalità, individuare le forme di garanzia e di riconoscimento per le unioni suddette, restando riservata alla Corte costituzionale la possibilità d’intervenire a tutela di specifiche situazioni”: differentemente dalla Corte americana, si direbbe, per il giudice delle leggi italiano è il legislatore ad essere chiamato ad operare un bilanciamento di interessi, perseguendo un’opzione *politica* di “felicità pubblica”. Non si assiste, cioè, al primato del diritto individuale alla ricerca della felicità (tant’è vero che la Corte non richiama neppure il diritto al rispetto della vita privata e familiare *ex art. 8 CEDU*); d’altronde, la Corte non può trascurare di considerare l’autonomo rilievo costituzionale della famiglia e del matrimonio: “non è casuale, del resto, che la Carta costituzionale, dopo aver trattato del matrimonio, abbia ritenuto necessario occuparsi della tutela dei figli (art. 30), assicurando parità di trattamento anche a quelli nati fuori dal matrimonio, sia pur compatibilmente con i membri della famiglia legittima. La giusta e doverosa tutela, garantita ai figli naturali, nulla toglie al rilievo costituzionale attribuito alla famiglia legittima ed alla (potenziale) finalità procreativa del matrimonio che vale a differenziarlo dall’unione omosessuale”.

Operata questa digressione, appare chiaro, dunque, che quella della felicità è una storia che si spinge sino alle tappe più recenti dell’evoluzione dell’ordinamento costituzionale statunitense, testimoniando un radicamento (non solo ideale, ma anche giuridico) del concetto nella cultura americana.

Ma la fortuna della felicità come concetto giuridico-costituzionale ha trasceso gli stessi confini degli Stati Uniti, al punto da trovare affermazione positiva non solo attraverso forzati “trapianti” – come nel caso della vigente Costituzione del Giappone, scritta nel 1946 su diretto influsso degli americani nel pieno dell’occupazione militare del generale MacArthur – ma anche con l’autorità del suo fascino – come, per esempio, nel caso dell’art. 10 della Costituzione sudcoreana, il quale prevede che “*tutti i cittadini devono essere tutelati nel loro valore umano e nella loro dignità e hanno il diritto di seguire la felicità. Quello di garantire i fondamentali ed inviolabili diritti umani è un dovere dello Stato*”.

Ciò premesso, occorre chiedersi, però, se, in relazione all’ordinamento italiano, possa configurarsi un diritto, costituzionalmente rilevante, alla ricerca della felicità.

La domanda non è certo peregrina – benché manchino riferimenti testuali espliciti nel testo della Carta (essendo venuto meno anche il richiamo alla “*Nazione libera, forte e felice*” contenuto nel previgente Statuto Albertino) – non soltanto perché vi sono stati alcuni, pur isolati, tentativi della dottrina in tal senso, ma anche – e soprattutto – perché è stato lo stesso Presidente della Repubblica, Sergio Mattarella, in un’intervista rilasciata in occasione della Festa della Repubblica dello scorso anno³⁶, ad avere adombrato questa possibilità,

³⁶ *Intervista a Sergio Mattarella: il 2 giugno ci ricorda il diritto alla felicità*, di P. Pagliaro, *Il Foglio*, 1° giugno 2023.

peraltro richiamandosi espressamente alla tradizione illuminista e al pensiero di Gaetano Filangieri.

Il Presidente Mattarella ha dichiarato che *“il costituzionalismo ispirato dall’illuminismo inseriva nelle Carte il diritto alla ricerca della felicità. Il preambolo alla dichiarazione d’indipendenza degli Stati Uniti reca questo inciso, peraltro suggerito da un grande pensatore italiano, Gaetano Filangieri. Da quel bellissimo richiamo - presente in qualche Costituzione ai giorni nostri - la nostra Carta indica il diritto al lavoro che, a ben vedere, è un altro modo di declinare la dignità umana, fatta di realizzazione personale e di strumenti di sostentamento, sulla strada della felicità. Questo è un impegno impresso come incipit nella nostra Costituzione e ripreso nei primi quattro articoli con una chiarezza e una forza eccezionali. Sono anche articoli pieni di speranza e proiettati verso le nuove generazioni. Sono articoli – e principi – che indicano una permanente azione politica, legislativa e di governo che riesca a guardare oltre l’immediato per disegnare l’approdo migliore per le giovani generazioni?”*.

Queste esternazioni del Presidente della Repubblica connettono direttamente, così, il tema della ricerca della felicità al riconoscimento costituzionale del diritto al lavoro, *rectius* alla stessa scelta dei Padri Costituenti di fondare la Repubblica democratica sul lavoro. Tale chiave di lettura dà nuova linfa al principio lavorista – sintesi tra il principio personalista e quello solidarista, secondo l’indimenticata lezione di Costantino Mortati, espressione di una scelta assiologica dei Costituenti legata ad una visione, al tempo stesso ideale e concreta, della centralità della dignità della persona: la dignità come intangibilità e non strumentalizzabilità della persona, ma anche come “conquista”, punto di arrivo di un programma di emancipazione, da realizzare attraverso la rimozione di quegli ostacoli di ordine economico e sociale di cui all’art. 3, secondo comma, Cost. e attraverso il lavoro, che è a un tempo strumento di elevazione materiale e morale della persona, mezzo di partecipazione sociale, motore del progresso materiale e spirituale della collettività.

Se si aderisce a questa lettura “assiologicamente orientata” della Carta costituzionale, per come suggerita dallo stesso Presidente della Repubblica, sembra doversi riconoscere l’esistenza quantomeno di un “interesse costituzionale alla felicità”, se non la configurazione di un diritto – implicito – alla ricerca della felicità.

Peraltro, che il tema in esame non presenti un interesse esclusivamente dottrinale, ma anche politico, è confermato dalla circostanza che, nella scorsa legislatura, il 23 dicembre 2019, è stata presentata alla Camera dei deputati la proposta di legge di revisione costituzionale C. 2321, con prima firmataria la deputata Maria Teresa Bellucci (Fratelli d’Italia), con l’obiettivo di integrare l’art. 3 Cost. con il riferimento alla felicità. Segnatamente, la proposta prevedeva di modificare come segue l’art. 3 della Carta: *“Tutti i cittadini hanno diritto di essere felici, hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l’eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno godimento del diritto alla felicità, lo sviluppo della persona umana e l’effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all’organizzazione politica, economica e sociale del Paese”*.

Una proposta arditissima, non solo perché mirava a modificare una disposizione contenuta nei principi fondamentali della Costituzione – cosa che, per quanto non escludibile *a priori* (a tutti noto è l'esempio della recente modifica dell'art. 9), è bene considerare sempre con estrema cautela –, ma anche perché configurava non già un diritto *alla ricerca della felicità* (secondo l'esempio del costituzionalismo americano), ma un problematico diritto *alla felicità*, così riacciandosi (non si sa se consapevolmente o meno) alla tradizione giacobina. Una configurazione che, per certi versi, è certamente declinabile in maniera più agevole entro lo spirito del costituzionalismo democratico-sociale (in particolare alla luce del principio di uguaglianza in senso sostanziale), ma che pure è suscettibile di legittimare quelle torsioni paternalistiche a suo tempo colte criticamente da Kant.

L'interpretazione autorevolmente proposta dal Presidente della Repubblica deve, però, confrontarsi, in particolare, con la giurisprudenza della Corte di Cassazione, che ha a più riprese escluso la configurabilità di un diritto soggettivo alla felicità o alla ricerca della felicità. Si pensi, per esempio, alla sentenza della seconda sezione civile della Corte di Cassazione, n. 4570 del 2014, ove si nega che il diritto al risarcimento del danno possa essere fondato su un generico danno esistenziale o sulla violazione del “diritto alla felicità”, oppure alla sentenza della terza sezione civile n. 14886 del 2019, sempre in tema di danno aquiliano, nella quale la Corte, ricollegandosi alle note sentenze di San Martino del 2008, ha chiarito che il danno non patrimoniale derivante dalla lesione di diritti costituzionalmente garantiti è risarcibile laddove l'interesse leso abbia rilevanza costituzionale e la lesione sia grave e non futile, “*vale a dire che non consista in meri disagi o fastidi, ovvero nella lesione di diritti del tutto immaginari, come quello alla qualità della vita o alla felicità*”.

Ciò premesso, sembrano convincenti alcune delle prospettazioni avanzate in dottrina.

Per esempio, suggestiva appare la formula utilizzata dall'amministrativista Rosario Ferrara, il quale definisce i diritti sociali come “frammenti del diritto alla felicità”³⁷, così valorizzando la funzione del diritto amministrativo nell'attuazione dei principi costituzionali, assolvendo esso non tanto e non solo alla tradizionale funzione di garanzia ma a quella funzione “prestazionale” che gli è propria nel contesto dello Stato sociale. Si tratterebbe, in fondo, di attualizzare l'antica lezione di von Stein, per il quale l'ofelimità dei cittadini era l'obiettivo dell'azione pubblica, ma non già nello spirito paternalistico della cameralistica tedesca e della prima scienza dell'amministrazione, quanto piuttosto nel quadro dei valori costituzionali di uno Stato di democrazia pluralista.

Una prospettiva, questa, che pare affine a quella del compianto Gladio Gemma, il quale osservava puntualmente che il diritto in questione “non è della stessa natura degli altri diritti sanciti dalla Carta fondamentale o da essa dedotti in via interpretativa. In realtà l'interesse costituzionale, che per comodità definiamo diritto alla felicità, è trasversale agli altri diritti costituzionali, è la risultante teleologica di tutti questi ultimi, considerati come sistema. Vale

³⁷ R. FERRARA, *Il diritto alla felicità e il diritto amministrativo*, in *Diritto e processo amministrativo*, 4/2010, spec. pp. 1069-1070.

a dire che la felicità è la *ratio* dei diritti costituzionali e da essa può dedursi il diritto alla felicità”³⁸.

In altre parole, il diritto alla felicità potrebbe desumersi da un interesse costituzionale alla felicità, che è sotteso al riconoscimento e alla garanzia dei diritti fondamentali, in particolare dei diritti sociali.

Si tratterebbe non tanto di un “nuovo diritto” desumibile dalla clausola aperta dell’art. 2 Cost., quanto piuttosto – per dirla con le categorie di Franco Modugno³⁹ – di un “diritto implicito”, costruito in via interpretativa a partire dalla constatazione dell’esistenza di un interesse costituzionale alla felicità risultante da un’interpretazione sistematica e teleologicamente orientata delle norme sui diritti fondamentali.

In quest’ottica, la configurazione dell’interesse costituzionale alla felicità può rappresentare “il fondamento razionale di pretese che non potrebbero dedursi da singoli diritti costituzionali”: esisterebbero, infatti, “molteplici bisogni di natura psicologica” che non sono direttamente riconducibili ai diritti di libertà o ai diritti sociali costituzionalmente riconosciuti, a patto che possano sostanzarsi in pretese di ordine giuridico⁴⁰.

Si pensi, per considerare gli esempi proposti da Gemma, all’ambito dei rapporti familiari: “per quanto riguarda l’atteggiamento dei genitori verso i figli, si registrano diffusamente comportamenti, assolutamente non sanzionati da norme o da decisioni giudiziarie, di persone che tendono a porre in conflitto i propri figli con l’altro coniuge oppure che determinano sofferenze della prole senza ragione giustificatrice”; orbene, “in queste (ed altre) ipotesi, sulle quali oggidi la legislazione e la giurisprudenza sono mute”, potrebbero configurarsi, “in nome dell’interesse alla felicità, delle direttive costituzionali, che possono tradursi in sollecitazioni legislative, oppure nella caducazione di norme che siano in contrasto con le stesse, oppure in un’interpretazione conforme a Costituzione nell’operato della giurisprudenza nelle varie sedi (soprattutto extrapenali)”⁴¹.

Non credo, però, che si debba escludere *in toto*, come pur sembrava fare il citato autore, un’interpretazione in senso estensivo dell’art. 32 Cost. e della nozione di “salute”: non si dimentichi che la salute esprime l’integrità della persona, da intendersi non soltanto nella tradizionale dimensione corporea (talché la salute si risolverebbe in una mera condizione “negativa” di assenza di lesioni o di malattie), ma entro la più complessa dimensione del pieno benessere risultante dall’equilibrio tra corpo e psiche.

In questo senso, la nozione di “salute” di cui all’art. 32 Cost. è da interpretare – come la stessa giurisprudenza costituzionale ha suggerito in plurime occasioni (Corte cost., sentt. nn. 161 del 1985, 215 del 1987, 167 del 1999, 282 del 2002) – non “*come semplice assenza di malattia, ma come stato di completo benessere fisico e psichico, e quindi coinvolgente, in relazione alla percezione che ciascuno ha di sé, anche gli aspetti interiori della vita come avvertiti e vissuti dal soggetto nella sua esperienza*” (così Cassaz. Civ., sent. n. 21748 del 2007), tenuto conto altresì della nota

³⁸ G. GEMMA, *Esiste un diritto costituzionale alla felicità?*, in *Annuario de Faculdade de Direito da Universidade da Coruña*, 2008, p. 524.

³⁹ F. MODUGNO, *I nuovi diritti nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, 1995, *passim*.

⁴⁰ G. GEMMA, *Esiste un diritto costituzionale alla felicità?*, cit., p. 528.

⁴¹ Ivi, pp. 528-529.

definizione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, per la quale la salute è “*uno stato di completo benessere fisico, psichico e sociale e non semplice assenza di malattia*”.

Una definizione a maglie larghe, che – nell’includere l’armonia tra soma e psiche – si presta a considerare, ai fini della rilevanza costituzionale delle situazioni giuridiche, non soltanto il ruolo dei cosiddetti “determinanti della salute”, ma anche l’idea stessa di “felicità”, come stato complessivo di benessere psico-fisico della persona.

Anche l’art. 32 Cost., quindi, potrebbe essere validamente impiegato per sostenere la rilevanza costituzionale di un “interesse alla felicità”.

Né può essere trascurato, ancora, che “il fattore religioso (cioè l’insieme di tutte le dimensioni, le azioni i sistemi organizzativi che si ricollegano alla religione)” – che gode di riconoscimento costituzionale *ex artt. 2-3-4-19-20 Cost.* – “assume un ruolo importante nella vita e nel benessere personale”⁴²: la valenza costituzionale del fattore religioso, declinata non solo in termini negativi di protezione ma anche in termini positivi di promozione, può, cioè, rappresentare un’altra “porta” per il riconoscimento costituzionale dell’interesse alla felicità, che è strettamente riconnesso all’esperienza religiosa, personale e collettiva.

Particolarmente evocativo, in tal senso, appare proprio l’art. 1 degli Accordi di Villa Madama tra Italia e Santa Sede, che scolpisce il principio della “opportuna cooperazione tra i poteri per la promozione dell’uomo ed il bene del Paese”, che per certi versi pare richiamare il duplice versante della felicità, quello individuale (la promozione e il benessere dell’uomo) e quello collettivo (cos’è, in fondo, il bene del Paese se non la felicità pubblica?).

Deve essere chiaro, però, allo stesso tempo, che la nostra Costituzione contiene anche gli anticorpi rispetto ad una possibile torsione in senso individualistico ed egoistico del diritto alla ricerca della felicità, attesa l’indivisibilità diritti inviolabili/doveri inderogabili emergente dall’art. 2 Cost.

Se si ritenesse “che il binomio individualismo –felicità umana, costituisse un nesso logico infrangibile, e che una ‘cultura dei doveri’ si ricollegasse strettamente ad un idealismo affittivo, a visioni mortificanti della vita, la battaglia sarebbe perdente. Qualora invece, come si può fare con buoni argomenti, si associ il solidarismo, la necessità dei doveri, all’istanza della felicità contestando l’idoneità e la funzionalità dell’individualismo a quest’ultima, cioè si armonizzi la ‘cultura dei diritti’ con la ‘cultura dei doveri’ in una *teleologia eudaimonistica*, si può delegittimare ed emarginare la filosofia individualistica. Per queste considerazioni la configurazione di un diritto alla felicità, deducibile dalla normativa costituzionale, non costituisce l’esito di una cultura (giuridica) individualistica, ma può, al contrario, costituire un fattore di potenziamento di una ‘cultura dei doveri’ in una società secolarizzata e denotata dalla tendenza alla massima espressione della propria individualità”⁴³.

⁴² R. LOSURDO, *Il diritto alla felicità tra valori costituzionali e religiosi*, in *Diritto e religioni*, 1/2021, p. 472.

⁴³ G. GEMMA, *Esiste un diritto costituzionale alla felicità?*, cit., p. 531. Sulla dimensione solidaristica insiste anche L. ANTONINI, *La felicità pubblica tra diritti inviolabili e doveri inderogabili*, Mucchi, Modena, 2022, *passim*.

In effetti, come si è visto, anche la nozione di felicità coltivata da Filangieri appare nutrirsi di questo doppio versante, individuale e sociale, senza cadere né nell'individualismo radicale di certa cultura americana né nel paternalismo dei giacobini.

Anche per questo, la figura del grande intellettuale napoletano rifulge, oggi più che mai, come esempio di misura e di equilibrio.

Potrà sembrare paradossale, ma, in fondo, non sfugge a chi parla un sottile filo rosso che collega il pur anticlericale Gaetano Filangieri al nostro Papa Francesco, che ci esorta a non cadere negli equivoci che possono nascere da un fraintendimento del concetto di diritti umani e da un loro paradossale abuso, prodromico ad una rivendicazione oltremodo ampia di diritti individuali – anzi, “individualistici”, per dirla con le parole del Pontefice (*Discorso al Parlamento europeo*, 25 novembre 2014) – che finisce però col celare una concezione della persona umana avulsa da ogni socialità. Secondo Papa Francesco, può certamente configurarsi un diritto alla ricerca della felicità (“l'essere umano è una creatura di questo mondo, che ha diritto a vivere e ad essere felice” – *Laudato si'*, 44), ma ciò non significa cadere entro una prospettiva individualistica: “nel corso degli anni, soprattutto in seguito ai sommovimenti sociali del ‘Sessantotto’, l'interpretazione di alcuni diritti è andata progressivamente modificandosi, così da includere una molteplicità di ‘nuovi diritti’, non di rado in contrapposizione tra loro” (*Discorso al Corpo diplomatico*, 8 gennaio 2018).

In fondo, anche una corretta lettura dell'art. 2 Cost., intimamente caratterizzato da un'armonia tra diritti e doveri, induce a non cadere in quegli equivoci – rispetto ai quali proprio Papa Francesco ha messo in guardia – “che possono nascere da un fraintendimento del concetto di diritti umani e da un loro paradossale abuso. Vi è infatti oggi la tendenza verso una rivendicazione sempre più ampia di diritti individuali – sono tentato di dire individualistici –, che cela una concezione di persona umana staccata da ogni contesto sociale e antropologico, quasi come una ‘monade’, sempre più insensibile alle altre ‘monadi’ intorno a sé. Al concetto di diritto non sembra più associato quello altrettanto essenziale e complementare di dovere, così che si finisce per affermare i diritti del singolo senza tenere conto che ogni essere umano è legato a un contesto sociale, in cui i suoi diritti e doveri sono connessi a quelli degli altri e al bene comune della società stessa (...)” (*Discorso al Parlamento europeo*, 25 novembre 2014).

In conclusione, dunque, una corretta visione del diritto alla felicità, sia nella visione filangieriana, sia nella prospettiva costituzionalistica, sia nello stesso pensiero della Chiesa cattolica, è oggi da considerarsi imprescindibile da una armonica compenetrazione della cultura dei diritti e della cultura dei doveri, nel nome di una comune proiezione sociale e di un comune sostrato personalistico.