

# ARCHEOLOGIA DELLA FELICITÀ<sup>1</sup>

di  
*Leonardo Mastromauro*

*«Entrate nella Casa del Padre,  
ma non prendete nulla nella Casa del Padre  
e non portate via nulla»  
FILIPPO (APOCRIFO)*

1.

Si può dire, senza troppo esitare, che quello della ‘felicità’ è un concetto attuale e inattuale allo stesso tempo, infatti, nonostante definisca quella che dovrebbe essere la condizione più propria dell’essere umano sulla terra, esso si è convertito in qualcosa di totalmente inintelligibile e arbitrario. Inintelligibile perché, appunto, non sappiamo quale sia la sua condizione di possibilità, arbitrario perché parliamo di felicità per definire situazioni totalmente casuali e contingenti: dallo stare bene con i nostri cari alle chiacchiere con gli amici, da una relazione appagante alla nuova casa in riva al mare.

Per cercare di risolvere questo nodo gordiano e comprendere cosa tale concetto celi al suo interno, è necessario rimettere alla tradizione teologico-politica dove esso ha assunto le forme di un dispositivo di controllo dell’inconscio collettivo.

Ciò che vorrei proporre attraverso l’archeologia di questa nozione è uno slittamento di categoria: più che pensare la felicità come una condizione vincolata alle forme della ‘volontà’ e del ‘dovere’ – stratagemma che, come vedremo, è utilizzato per fare di essa un dispositivo di dominio – si tratta di pensarla come uno ‘stato del mondo’ di cui cercheremo di comprenderne il fondamento.

2.

Un primo problema è possibile rintracciarlo in quella che potrebbe definirsi come la ‘frattura primordiale’: l’espulsione di Adamo ed Eva dall’Eden, il paradiso terrestre. Nei primi capitoli della *Genesi* (Gn) l’Eden è descritto come un luogo i cui alberi sono «graditi alla vista e buoni da mangiare» (Gn, 2: 9) e al cui centro vi è l’albero del bene e del male. Qui Dio collocò Adamo ed Eva che vivevano nel creato nudi «ma non ne provavano vergogna» (Gn, 2: 25). Come sappiamo, a Adamo ed Eva venne ordinato di non mangiare dall’albero del bene e del male perché, qualora lo avessero fatto, sicuramente sarebbero morti.

Dio passeggiava nel giardino e chiamò Adamo, il quale rispose: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto» (Gn, 3: 10). A tale affermazione Dio replicò: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dall’albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?» (Gn, 3: 11). Nella narrazione è questo il momento in cui Adamo ed Eva vengono espulsi dal paradiso terrestre e puniti entrambi: l’uomo venne castigato affinché «lavorasse il suolo da dove era stato tratto» (Gn, 3: 23), la donna invece venne condannata ai dolori delle gravidanze e alla sottomissione all’uomo: «egli – dice Dio – ti dominerà» (Gn, 2: 25).

Come ha constatato Giorgio Agamben<sup>2</sup>, il momento decisivo per la storia dell’Occidente è proprio l’espulsione dell’essere umano dall’Eden dove, anche se per poche ore, si visse in armonia con l’ambiente. Le conseguenze di tale gesto vengono raccolte da Agostino sotto la categoria del ‘peccato’

---

<sup>1</sup> Questo testo è il riassunto delle tematiche fondamentali presenti nel libro L. MASTROMAURO, *Felicità e Inappropriabilità*, Editorial Prometeo, Buenos Aires 2020.

<sup>2</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza, Verona 2019.

mediante la quale, come ci ricorda il filosofo romano, verrà storicamente compromessa la natura stessa dell'essere umano, ragione per cui, parafrasando a Sant'Ambrogio, il nostro sforzo consiste nel riconquistare ciò che ci era stato concesso.

Ciononostante, è possibile introdurre una separazione ontologica – che marcherà le sorti dell'uomo occidentale – ravvisabile nel passaggio dallo stare-*con*-il-mondo allo stare-*nel*-mondo. Questo passaggio dal 'con' al 'nel' circoscrive una frattura fondamentale: se nel primo caso la felicità definisce una dimensione nella quale le vite si articolano in armonia tra loro, cioè in modo antigerarchico e antiegemonico, nel secondo caso essa si convertirà nella condizione conseguente all'operare egemonizzante dell'essere umano.

L'idea di una vita armoniosa, che è la cifra di quel 'con', è presente anche nella narrazione di Esiodo quando, parlando dell'Età dell'oro, afferma che gli uomini:

«[...] come dèi passavan la vita con l'animo sgombro da angosce, lontani, fuori dalle fatiche della miseria; né la misera vecchiaia incombeva su loro, ma sempre con lo stesso vigore nei piedi e nelle mani godevano nelle feste, lontani da tutti i malanni. Essi morivano, come colpiti dal sonno; tutte le cose belle essi avevano: la terra feconda recava i frutti, spontaneamente, in gran copia, senza risparmio; essi quindi contenti e tranquilli si godevano i beni, con molte fonti di gioia».<sup>3</sup>

Lo stesso afferma Ovidio nel Libro I delle *Metamorfosi*:

«Prima fra tutte fu l'età dell'oro che, senza alcun controllo e senza bisogno di leggi, spontaneamente, rispettava la fedeltà e la giustizia. Non esisteva la paura delle punizioni né si leggevano incise nel bronzo formule minacciose: la gente non era costretta a supplicare, nel timore del verdetto di un giudice, perché non aveva bisogno di chi garantisse la sua sicurezza».<sup>4</sup>

Allora il primo punto da fissare è quello relativo a questa rottura, questo passaggio attraverso cui si abbandonerà la consustanzialità tra le diverse forme di vita per fare dell'essere umano il baricentro egemonico delle relazioni con il mondo.

A seguito di tale frattura, la felicità si presenta sin dal principio come una condizione che genera un effetto doppio: è una dimensione relegata solo all'essere umano e, proprio per questo, si converte nel presupposto che giustifica l'appropriazione – e la conseguente distruzione – delle altre forme di vita, processo attraverso cui l'uomo – illudendosi – cerca di realizzarla (le forme che il capitalismo ha assunto nelle ultime decadi e le politiche estrattiviste ne sono un esempio eclatante).

3.

Cerchiamo di inquadrare il contesto nel quale tale concetto si colloca. In *De Iacob et vita beata* Sant'Ambrogio afferma che:

«la vita perfetta non è quella sensitiva, ma quella razionale, secondo l'uso della ragione e la perspicacia della mente. In questo non vi è solo una parte dell'uomo, ma la sua perfezione, che non consiste tanto nella sua condizione, quanto piuttosto nel suo modo di operare: questo è ciò che lo rende beato. Per quest'uomo, cos'è ciò che è buono se non egli stesso?»<sup>5</sup>

È allora nell'uso e nella messa in pratica della ragione che è possibile realizzare la vita perfetta, proprio per questo:

<sup>3</sup> ESiodo, *Opere*, UTET, Torino 1977, pp. 255-257.

<sup>4</sup> OVIDIO, *Le Metamorfosi*, BUR, Milano 2020, p. 51.

<sup>5</sup> K. SCHENKL, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. De Iacob, De Ioseph, De Patriarchis, De Fuga Saecli, De Interpellatione Iob et David, De Apologia David, De Helia et Ieivnio, De Nabuthae, De Tobia*, Harvard College Library, Cambridge 1897, p. 22.

«Il senso del vivere bene non è il piacere del corpo, ma la saggezza della mente; non la carne, che è soggetta alle passioni, ma la mente che giudica, perché non c'è nulla che dia maggior piacere dei pensieri buoni e delle opere belle».<sup>6</sup>

Nel *De beata vita* Agostino conferma la supremazia dell'anima sui beni materiali. Affinché l'uomo sia davvero felice deve procurarsi i beni eterni e non soggetti ad eventi contingenti. Per tale ragione in *De gratia et libero arbitrio* il teologo afferma che la vera libertà consiste nel sottomettersi alla verità suprema, cioè Dio. La vera felicità e la vera salvezza solamente possono essere conseguite con e nella speranza, infatti, nel *De civitate dei*, muovendo il problema della felicità alla sfera divina, essa solamente può realizzarsi nella vita eterna, cioè *post-mortem*, e la vita terrena diventa un'esperienza nella quale tollerare i mali nella speranza di una felicità ventura.

La congiunzione tra la sfera teologica e quella più propriamente politica si realizza nella *Summa* di Tommaso d'Aquino, dove viene reinterpretata un'affermazione della *Politica* di Aristotele secondo la quale il regime di governo misto è sicuramente il migliore. Tommaso allora può affermare che una buona costituzione politica è quella in cui il depositario del potere è uno solo e alcuni partecipano a tale potere perché eletti dagli altri. Questa riflessione verrà traslata al governo divino, messa cioè in relazione con il regime politico eletto da Dio<sup>7</sup>.

Durante la modernità l'articolazione tra la sfera teologica e quella politica verrà condotta alle sue estreme conseguenze. In *The Theory of Moral Sentiments* (1759) Adam Smith, facendo della felicità una condizione realizzabile in vita e in terra, attualizzerà il processo teologico-politico che lo ha preceduto.

«Quando consideriamo la condizione del potente, in quei colori illusori in cui l'immaginazione tende a dipingerla, ci appare come l'idea astratta di uno stato perfetto e felice. È esattamente lo stato che deliniamo come fine di tutti i nostri desideri, quando sogniamo a occhi aperti o fantastichiamo».<sup>8</sup>

Facendo dell'uomo potente un punto di riferimento, sorge anche in noi la volontà di essere rispettati come lui, di godere della stessa ammirazione sociale che lui riceve. È proprio per questo che se la felicità definisce, secondo le parole del filosofo, una situazione di pace e tranquillità, il povero cercherà di trovare i mezzi per raggiungere tale stato. È a partire da questo presupposto che Smith può articolare tra loro la sfera politica e quella teologica. Rispetto al primo caso, quello della politica, se si volessero infondere virtù civiche nel cuore delle persone, sarà necessario mostrare:

«come tutti i vari ingranaggi della macchina governativa possano essere fatti in modo da muoversi con armonia e scorrevolezza, senza stridere l'uno sull'altro, e senza che l'uno rallenti i movimenti dell'altro».<sup>9</sup>

Rispetto invece alla sfera religiosa:

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Inizialmente, Tommaso afferma che: «[...] alla legge umana è essenziale essere emanata da chi governa lo stato, [...]. E in base a questo le leggi umane si dividono secondo le diverse forme di governo. La prima, a detta del Filosofo, è la monarchia, [...]. Altro regime è quello aristocratico, [...]. Altro regime è l'oligarchia, [...]. Vi è poi il regime di tutto il popolo, denominato democrazia [...]. Vi è finalmente un regime composto di tutti i precedenti, e che è il regime migliore [...]» (TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. La Legge (I-II, qq. 90-105)*, Casa Editrice Adriano Salani, Firenze 1965, p. 122). Successivamente, sostiene che: «[...] il miglior ordinamento di governo si trova in quella città o in quel regno, in cui solo uno presiede su tutti nell'onestà; mentre sotto di lui presiedono altri uomini eminenti nella virtù; e tuttavia il governo impegna tutti, sia perché tutti possono essere eletti, sia perché tutti possono eleggere. E questa è la migliore forma di governo politico, perché in essa si integrano la monarchia, [...]; l'aristocrazia, [...]; e la democrazia, [...]. E questo fu il regime istituito dalla legge divina». (*Ivi*, I-II, q. 105, a. I, pp. 420, 422).

<sup>8</sup> A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano 2019, p. 152.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 379.

«La nostra felicità in questa vita dipende in molte occasioni dall'umile speranza e attesa di una vita a venire: una speranza e un'attesa profondamente radicate nella natura umana. [...] Il fatto che ci sia un mondo a venire, nel quale ogni uomo riceverà una giustizia puntuale, [...] è una dottrina sotto ogni riguardo così venerabile, così di conforto per i deboli, così lusinghiera per la grandezza della natura umana, che l'uomo virtuoso che abbia la sventura di dubitarne, non può assolutamente fare a meno di desiderare di credervi ardentemente e ansiosamente».<sup>10</sup>

La sfera politica e quella religiosa costituiscono i due poli di una stessa macchina: se da un lato il cittadino è messo nella condizione di collaborare alla costruzione della macchina governativa, nel caso della religione egli avrà la speranza di essere felice *post-mortem*. Si tratta, quindi, di metterlo in relazione – ed in tensione – con una dimensione a lui trascendente.

La felicità – il fine ultimo del fare umano – si presenta come una condizione dipendente dalle strategie della macchina teologico-politica, dove l'agire in modo virtuoso non è altra cosa se non la maniera con cui l'individuo rafforza quella stessa macchina. Si tratta di un dispositivo che, mantenendo stabile l'articolazione tra l'elemento teologico e quello politico, garantisce la governabilità dell'essere umano. Cerchiamo allora di comprendere meglio lo statuto dei dispositivi che entrano in gioco in questo processo.

4.

«Se l'uomo antico è un essere di potenza, un essere che *può*, l'uomo moderno è un essere di volontà, un soggetto che *vuole*. In questo senso, il passaggio dalla sfera della potenza a quella della volontà segna la soglia fra l'antico e il moderno».<sup>11</sup>

Se nella filosofia aristotelica la felicità era strettamente vincolata al «desiderio razionale» e all'esercizio della virtù, questi si convertiranno in una circolarità tra volontà e dovere.

Aristotele nell'*Etica Eudemia* afferma che gli uomini possono desiderare qualsiasi cosa – anche ciò che è impossibile, come ad esempio essere immortali –, ma scelgono di fare quelle cose che fanno di poter realizzare. Insomma, si desidera qualsiasi cosa ma si sceglie ciò che solamente dipende da noi, ciò che sappiamo di poter fare. Sebbene la *boulesis*, il «desiderio razionale», possa essere interpretata come una facoltà mediatrice tra *dynamis* e *energeia*, potenza e atto, nel pensiero greco non esiste una filosofia della volontà che, invece, verrà sviluppata da Agostino. Il teologo infatti utilizzerà tale dispositivo per farsi carico della doppia natura della *dynamis* («potenza» e «potenza di non») – «il laborioso innesto del concetto di volontà su quello di potenza»<sup>12</sup> – e fare in modo che «la volontà sia [...] un dispositivo volto impietosamente ad assicurare la responsabilità delle azioni umane»<sup>13</sup>. Si tratta allora di pensare una dipendenza indissolubile tra l'essere umano e Dio: l'uomo, per così dire, «deve volere» Dio e, nel farlo, deve necessariamente comportarsi rettamente. Seguiamo l'analisi agambeniana<sup>14</sup>.

Nel *De libero arbitrio* Ennodio chiede ad Agostino di esporgli le ragioni per le quali Dio ha concesso all'uomo il libero arbitrio della volontà perché, se non lo avesse fatto, probabilmente l'uomo vivrebbe senza peccato. Qui Agostino dà una risposta contorta: Dio ha dato all'uomo la volontà per agire moralmente, cioè in modo giusto, e quelli che fanno uso sbagliato della volontà e cadano nel peccato sono giustamente puniti (Boezio afferma che gli individui che non agiscono rettamente assomigliano a bestie). La volontà, allora, si presenta come un comando imposto o autoimposto («volere non significa nient'altro che comandare»<sup>15</sup>).

<sup>10</sup> *Ini*, pp. 287-288.

<sup>11</sup> G. AGAMBEN, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza 2017, p. 108.

<sup>12</sup> G. AGAMBEN, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 83.

<sup>13</sup> *Ini*, p. 84.

<sup>14</sup> Cfr. AGAMBEN, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017. In particolare il capitolo III, *Le aporie della volontà*, pp. 73 e segg.

<sup>15</sup> G. AGAMBEN, *Archeologia del comando*, Nottetempo, Milano 2020, p. 30.

D'altra parte, come menzionato, le virtù si convertiranno in dovere. Secondo Agamben il momento in cui si palesa tale passaggio è nella traduzione di *kathékon* («azione giusta») con *officium* («dovere») fatta da Cicerone nel *De officiis*. Secondo Cicerone nessun aspetto della vita – pubblica o privata – è esente da doveri. L'*officium* si relaziona tanto con il bene ultimo così come con le forme e i modi di ordinare la vita. A differenza degli animali che vivono in base al loro istinto senza ponderare le proprie azioni, nell'essere umano la ragione guida nel considerare cause ed effetti dell'agire. È proprio grazie alla ragione che è possibile riunire gli esseri umani in comunità, pensare al benessere di tutti e avere cura delle cose. Questa cura «risveglia gli animi e li rende più capaci di governare le cose»<sup>16</sup>.

«Se l'uomo non vive semplicemente la sua vita come gli animali, ma la 'conduce' e 'governa', l'*officium* è ciò che rende la vita governabile, ciò attraverso cui la vita degli uomini è 'istituita' e 'formata'».<sup>17</sup>

Ciononostante, continua Agamben, è nella tradizione scolastica che virtù e dovere si uniscono in modo indissolubile nella figura della 'religione'.

È Dio – afferma Tommaso d'Aquino nella *Summa* – colui che dobbiamo scegliere come nostro fine ultimo, lui è colui che dobbiamo recuperare. È proprio in quest'idea di 'recuperare Dio' che si manifesta l'oggetto implicito della religione, si tratta del 'debito'. È l'introduzione di un debito verso Dio ciò che costituisce il presupposto della coincidenza tra virtù e dovere<sup>18</sup>.

Ma, allo stesso tempo, è qui decisivo constatare che il problema del 'debito' appare anche nelle riflessioni sulla 'giustizia'<sup>19</sup> di cui già Agostino aveva avuto modo di definirne l'oggetto proprio: dare a ognuno ciò che gli spetta. Tommaso fa eco ad Agostino e sostiene che «l'atto specifico della giustizia non consiste in altro che rendere a ciascuno il suo»<sup>20</sup>. Ma, come il teologo stesso suggerisce, se si volesse riassumere la definizione di tale concetto, si potrebbe dire che: «[l]a giustizia è l'abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con volere costante e perenne»<sup>21</sup>. Insomma, è proprio l'idea di debito implicita nella formula «rendere a ciascuno il suo» ciò che giustifica la circolarità di volontà e dovere: «[...] la giustizia ha come propria materia i doveri verso gli altri, [...]. Ma perché un atto relativo a qualsiasi materia sia virtuoso, si richiede che sia volontario, e che sia stabile e fermo»<sup>22</sup>.

Ora, quindi, il diagramma è più chiaro, l'operare dei dispositivi di volontà, dovere e debito genera un doppio processo: *a*) il loro agire è immanente al soggetto e, proprio per questo, consente al governo divino e quello terreno di operare nel controllo dell'inconscio collettivo; *b*) mantiene attiva la tensione con la dimensione della felicità che ora si presenta semplicemente come il risultato del loro lavoro<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 89-90.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 118-119.

<sup>19</sup> Rispetto alla relazione tra religione e giustizia, nella *Summa* di Tommaso d'Aquino, come specificato all'inizio de *Le parti potenziali della giustizia* (II-II, q. 80, a. I), la prima si presenta come una virtù annessa alla seconda: «Ci sono infatti delle virtù che rendono ad altri cose loro dovute, ma non possono renderle con uguaglianza. Vediamo in primo luogo che quanto l'uomo rende a Dio è cosa dovuta: ma non può essere cosa adeguata, in modo da rendere ciò che si deve; poiché sta scritto: "Che renderò io al Signore per tutti i benefici che mi ha elargito?". Perciò da questo lato alla giustizia si aggiunge la *religione*, "la quale", secondo le parole di Cicerone, "rende a una natura d'ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto."» (TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. La Virtù di Religione* (II-II, qq. 80-100), Casa Editrice Adriano Salani, Firenze 1967, II-II, q. 80, a. I, p. 28).

<sup>20</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. La Giustizia* (II-II, qq. 57-79), Casa Editrice Adriano Salani, Firenze 1966, II-II, q. 58, a. XI, p. 74. Poco prima si afferma che: «[...] la giustizia tende a far sì che l'uomo, per quanto può, dia un compenso a Dio, sottomettendo totalmente a lui la propria anima» (*Ivi*, q. 57, a. I, p. 32). Se la giustizia si fonda sul debito, è giusto concludere che il debito più grande lo abbiamo verso Dio.

<sup>21</sup> *Ivi*, II-II, q. 58, a. I, p. 46.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Fare del debito l'oggetto proprio della giustizia è lo stratagemma che giustifica l'operare della volontà e del dovere attraverso cui, di volta in volta, si ricreano i presupposti della macchina. La felicità, così come la conosciamo e intendiamo, è il risultato di questo processo.

5.

Cerchiamo allora di comprendere meglio la meccanica che definisce il concetto di felicità, una struttura a cui diamo il nome di ‘macchina archetipica’.

Il concetto di ‘archetipo’ è utilizzato da Filone d’Alessandria nella proposizione XVI in *De opificio mundi* per spiegare il ‘modello’ in base al quale si sono creati gli esseri e le cose del mondo. Lo stesso appare nel *De cherubim* dove, appunto, si afferma che tutte le cose che ci sono nel mondo non sarebbero potute essere tali se non grazie ad un archetipo, un modello che, come specificato in *Quod Deterius potiori insidiari soleat*, era invisibile. Nel contesto della psicologia analitica, Jung, riprendendo a Burckhardt, parla di «immagini primitive» intese come archetipi, cioè «dominanti», ed afferma qualcosa di fondamentale: ciò che noi ereditiamo non è la rappresentazione particolare dell’immaginario umano, bensì la semplice possibilità di rappresentarlo<sup>24</sup>.

Noi non possiamo accedere alla vera condizione che soggiace ad un nucleo archetipico, solamente possiamo accedere alla rappresentazione (trasfigurazione) che di essa si produce mediante l’operare dei dispositivi che agiscono per suo conto o in suo nome.

La felicità è allora un archetipo o, per meglio dire, l’archetipo della macchina teologico-politica, un modello apparentemente inaccessibile il cui unico accesso ci viene concesso attraverso i dispositivi che, operando per suo conto, allo stesso tempo agiscono nel controllo dell’inconscio collettivo.

Cercando di dare una definizione di tale concetto possiamo dire che: la felicità è la macchina archetipica attraverso cui si costruiscono i dispositivi di dominio che, affinché possano continuare ad operare come dominanti sociali, devono fare di essa la condizione più irrealizzabile per l’essere umano o la dimensione derivante dal loro agire.

6.

Una risposta, o una possibile via d’uscita, per disattivare l’operare di questa macchina, la possiamo incontrare nel frammento *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* (1916) [“Note per uno studio sulla categoria di giustizia”] di Walter Benjamin<sup>25</sup>.

Il filosofo riflette sul concetto di ‘giustizia’ in un modo totalmente differente da quello utilizzato dalla teologia e, potremmo anche aggiungere, dalla politica. Infatti, la giustizia non si riferisce alla ripartizione di beni in base alle necessità, e neanche dipende dalla buona volontà degli uomini, essa «è lo sforzo per fare del mondo il bene supremo. [...] La giustizia sembra non basarsi sulla buona volontà del soggetto, bensì forma uno stato del mondo»<sup>26</sup>.

La giustizia è definita come quella condizione in cui un bene non può mai tramutarsi in possesso.

«La proprietà – afferma Benjamin – è sempre ingiusta. Per tale ragione non esiste nessun tipo di sistema basato sulla proprietà, qualunque sia la sua natura, che possa condurre alla giustizia. Questa, piuttosto, si riferisce alla condizione di un bene che non può essere posseduto, un bene attraverso cui tutti i beni perdono la loro proprietà»<sup>27</sup>.

Se nella tradizione teologico-politica la felicità si presentava come un modello inaccessibile il cui unico accesso si dava nelle forme della volontà, del dovere e del debito attraverso cui, allo stesso tempo, si rafforzavano i poteri del governo divino e terreno, qui invece essa stabilisce una relazione di sinonimia con la giustizia trovando nell’inappropriabilità il suo luogo di possibilità. È proprio nella condizione d’inappropriabilità del mondo che quei dispositivi vengono destituiti, ed è proprio in questa dimensione che è possibile recuperare quel vivere-*con*-il-mondo che sembrava ormai perso.

<sup>24</sup> Cfr. C. G. JUNG, *Due testi di psicologia analitica. Vol. VII*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 66-67.

<sup>25</sup> Si è utilizzata la versione inglese del testo, presente in E. JACOBSON, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York 2003, pp. 166-169.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>27</sup> *Ibid.*

«[...] la felicità è la condizione della giustizia, e la giustizia è la possibilità della felicità, a patto che si faccia del mondo il nostro bene supremo: il bene più inappropriabile».<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> L. MASTROMAURO, *Felicità e Inappropriabilità*, Editorial Prometeo, Buenos Aires 2020, p. 75.