

## Giampaolo Azzoni

### Istituzioni politiche e felicità comune.

Testo ad uso degli studenti tratto da: Giampaolo Azzoni, *Dignità umana, dipendenza reciproca, felicità comune*. Relazione al 9° Convegno Nazionale SISDiC – Società Italiana degli Studiosi del Diritto Civile: “Benessere e regole dei rapporti civili. Lo sviluppo oltre la crisi”, Napoli, 8-9-10 maggio 2014

1. Aristotele, principalmente nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, per primo ha indagato le condizioni sociali ed istituzionali della felicità personale che, nella sua impostazione, è sempre anche felicità comune.

Nella prospettiva aristotelica ‘felicità’ e ‘benessere’ sono sinonimi, in questo senso la felicità da egli indagata ha il requisito della relativa stabilità: “come una sola rondine non fa primavera, così un sol giorno né poco tempo non rendono l’uomo neppure beato o felice”<sup>1</sup>: “non si è felici per un solo giorno”<sup>2</sup>.

Va però detto che nell’esperienza personale si incontra anche un tipo di felicità che si sottrae ad ogni pretesa di stabilità e che, al contempo, ha tali caratteristiche di vividezza che la fanno apparire una sorta di scheggia di quella felicità perfetta pensata per la visione dell’essenza di Dio. Mi riferisco a quei tipi di vissuto che si avvicinano a ciò che alcuni scrittori hanno chiamato “epifanie” o “momenti di essere”<sup>3</sup>: un improvviso e impreveduto svelarsi della realtà che, ed è perciò che lo chiamiamo felicità, ci coglie in totale armonia con essa: “per un attimo, la vita appare tutta quanta come una vita buona e ben riuscita”<sup>4</sup>. Un tipo di felicità che è stata definita come istantanea<sup>5</sup>, episodica o “felicità dell’attimo compiuto”<sup>6</sup> e per la quale sembrano irrilevanti le condizioni politiche e sociali. Per tale tipo di felicità, vale in maniera particolare la celebre ultima proposizione del paragrafo 6.43 del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein secondo cui “Il mondo del felice è un altro che quello dell’infelice”.

La felicità istantanea ha a che fare con una dimensione estetica, ma non etica, politica o giuridica, e, come tale, esula dalla prospettiva della dipendenza reciproca degli uomini attorno a cui si muove il presente contributo. Tale prospettiva è invece contenuta in una bella metafora della *Politica* di Aristotele secondo cui “l’essere felici non è un numero pari”, l’essere pari, infatti, “può appartenere al tutto senza appartenere a nessuna delle sue parti”<sup>7</sup>, ad esempio, come commenta Carlo Augusto Viano<sup>8</sup>, il numero pari 8 può

---

<sup>1</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1098a (tr. it. p. 109).

<sup>2</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, 1219b (tr. it. p. 29).

<sup>3</sup> Mi riferisco rispettivamente per le “epiphanies” a James Joyce e per i “moments of being” a Virginia Woolf.

<sup>4</sup> Jörg Lauster, *Gott und das Glück: das Schicksal des guten Lebens in Christentum*, 2004 (tr. it. p. 165).

<sup>5</sup> Cfr. Jörg Lauster, *Gott und das Glück: das Schicksal des guten Lebens in Christentum*, 2004 (tr. it. pp. 153-177).

<sup>6</sup> Martin Seel, *Glück*, 1994 (tr. it. p. 21).

<sup>7</sup> Aristotele, *Politica*, 1264b (tr. it. p. 157).

<sup>8</sup> Aristotele, *Politica*, 1264b (tr. it. p. 157, n. 24).

essere scomposto nella somma dei due numeri dispari 3 e 5 mentre, invece, come scrive Trevor J. Saunders<sup>9</sup>, “le parti infelici di uno stato non danno luogo ad un intero felice”.

**2.** Se nella prospettiva aristotelica la felicità non è un evento (come nel caso della felicità istantanea) essa non è neppure uno stato, una disposizione personale, una *héxis* (in latino: ‘*habitus*’) <sup>10</sup>. Per Aristotele la felicità “specificamente umana” è una attività e, precisamente, una “attività dell’anima”<sup>11</sup>, cioè una attività intenzionale, attività che è solitamente resa con il termine ‘*énérgēia*’ (in latino: ‘*operatio*’<sup>12</sup>).

Nell’analizzare il nesso tra felicità personale e felicità comune, determinante è proprio la concezione della felicità o come *héxis* o, seguendo Aristotele, come *énérgēia*.

La *prima* concezione (secondo cui la felicità è relativa ad una *héxis*) può arrivare a considerare come irrilevante la dimensione contestuale della felicità personale risolvendola in un’educazione di sé. La *seconda* concezione (secondo cui la felicità è una *énérgēia*) colloca la felicità secondo una intenzionalità che si rivolge al bene conveniente (“*bonum conveniens*”) e quindi arriva normalmente all’altro soggetto e, attraverso la relazione con l’altro, alla più estesa intersoggettività sociale.

La concezione della felicità come attività è il presupposto delle contemporanee teorie di Amartya Sen e Martha Nussbaum secondo cui il benessere non è connesso ad una sensazione soggettiva o alla sola titolarità di certe risorse economiche, ma alle capacità di essere persona pienamente attiva nella società in cui ci si trova ad essere (c.d. “*capabilities approach*”). Ecco la ragione per cui Nussbaum rende ‘*eudaimonía*’ con “*living a good life for a human being*” o, seguendo John Cooper, “*human flourishing*”.<sup>13</sup>

La felicità in quanto attività intenzionale (‘*énérgēia*’, ‘*operatio*’) si ha nella misura in cui l’oggetto intenzionato è adeguato: per usare le parole di Tommaso d’Aquino, “la vera natura della felicità si valuta dall’oggetto che specifica l’atto, non dal soggetto”.<sup>14</sup>

**3.** La felicità in quanto attività non si identifica certo con il possesso di beni esteriori, ma li richiede in quanto “è impossibile o è difficile compiere azioni belle se si è privi di risorse materiali”.<sup>15</sup> Sbagliano, pertanto, coloro che ritengono che la felicità risieda nei beni esterni, ma sbagliano altresì coloro che li ritengono irrilevanti. Come scrive efficacemente Tommaso d’Aquino, per la felicità, “quale può aversi in questa vita, sono richiesti i beni esteriori, non in quanto appartenenti all’essenza della felicità, ma come mezzi a servizio della felicità”<sup>16</sup>; e nella riuscita metafora di Aristotele, i beni equivalgono alla cetra per il suonatore di cetra.<sup>17</sup>

---

<sup>9</sup> Trevor J. Saunders, *Commento ai Libri I e II della Politica di Aristotele*, 1995 (tr. it. p. 365).

<sup>10</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1176a-b (tr. it. p. 857).

<sup>11</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1102a (tr. it. pp. 135-137).

<sup>12</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 3, art. 2.

<sup>13</sup> Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 1986, 2001, p. 6 (tr. it. p. 53).

<sup>14</sup> “*Vera ratio beatitudinis, consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto*” (Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 5, art. 3, ad 2).

<sup>15</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1099a (tr. it. p. 119).

<sup>16</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 4, art. 7, co. (tr. it. p. 69).

<sup>17</sup> Aristotele, *Politica*, 1332a (tr. it. p. 595).

Tra tali beni strumentali alla felicità vi sono senz'altro quelli che sono relativi alla casualità della nascita o alle vicende fortuite della vita (i “*bona fortunae*”<sup>18</sup>), ma la parte più significativa di essi è connessa propria alla dipendenza reciproca degli uomini e a cui mai Robinson Crusoe, da naufrago isolato, avrebbe potuto accedere. Vi è un profondo significato etico nel fatto che la felicità personale abbia bisogno di beni che il singolo non si può procurare da solo, in quanto così vi sono i presupposti materiali della stessa intersoggettività; secondo Aristotele, nella parafrasi di Nussbaum, “un essere solitario ed autosufficiente non potrebbe condividere [...] la conoscenza e la comunicazione di certi valori etici fondamentali”<sup>19</sup>, così, ad esempio, “la giustizia e la generosità sono specifiche solo dell’essere umano e sono connesse alla nostra condizione di indigenza”<sup>20</sup>.

In particolare, è solo grazie alla dipendenza reciproca che gli uomini possono accedere a tre risorse necessarie per la loro felicità:

- (i.) i beni *materiali* che si rendono disponibili grazie alla divisione del lavoro;
- (ii.) i beni *della partecipazione civica* disponibili grazie alla possibilità di avere un ruolo attivo nelle istituzioni etiche (tra cui rientrano le “formazioni sociali” di cui all’art. 2 della Costituzione e gli ambiti in cui si curano i rapporti politici e si articola l’organizzazione della *pólis*);
- (iii.) i beni *di relazione o relazionali* (“*relational goods*” nella terminologia di Nussbaum) disponibili grazie ai legami amicali e affettivi.

È ormai acquisito che uno degli errori fondamentali della politica economica della seconda metà del XX secolo sia stato quello di fare dipendere il benessere di una nazione quasi esclusivamente dalla diffusione del primo tipo di beni. Come, con grande anticipo, intuì Rosmini, “quanto [...] sono lontani dal calcolar bene quei politici i quali la credono [la felicità pubblica] stare in proporzione coll’abbondanza delle cose esteriori!”<sup>21</sup> Ciò è stato, almeno in qualche misura, dimostrato empiricamente a partire dal 1974 quando l’economista Richard A. Easterlin introdusse il suo famoso paradosso (o “Paradosso della felicità”) secondo cui vi è una correlazione positiva tra crescita della ricchezza (i beni materiali) e felicità solo fino a un certo punto di tale crescita, dopodiché la correlazione diventa negativa, proprio perché insieme all’aumento dei beni materiali diminuiscono quelli civici e relazionali.

Nella prospettiva di Aristotele, gli amici rappresentano dunque “il più grande dei beni esteriori”<sup>22</sup>. Anche nella felicità perfetta, che consiste nella contemplazione, “è meglio se si avranno dei collaboratori” e non si sarà soli.<sup>23</sup> Per Aristotele, requisito dell’amicizia è la convivenza: “nulla è così proprio degli amici quanto il vivere insieme”<sup>24</sup>; e il vivere

---

<sup>18</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 2, art. 4, co. (tr. it. p. 33).

<sup>19</sup> Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 1986, 2001, p. 341 (tr. it. p. 616).

<sup>20</sup> Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 1986, 2001, p. 357 (tr. it. p. 643).

<sup>21</sup> Antonio Rosmini, *Saggi di scienza politica. Scritti inediti a cura di G.B. Nicola*, 1993, n. 51, pp. 20-21.

<sup>22</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1169b (tr. it. p. 807).

<sup>23</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1177a (tr. it. p. 865).

<sup>24</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1157b (tr. it. p. 721).

insieme “per opera dell’amicizia” è un elemento necessario della *pólis*, perciò in essa “sono sorti parentadi e fratrie e sacrifici e modi per trascorrere la vita in comune”.<sup>25</sup>

Come Nussbaum parafrasa, in Aristotele, “la vita solitaria non solo sarebbe imperfetta; ad essa mancherebbe anche qualcosa di fondamentale e difficilmente potremmo considerarla ancora una vita umana”.<sup>26</sup> Già Joachim Ritter scriveva che l’uomo può realizzare le sue possibilità, essere felice, solo “nel contesto dell’essere comune degli uomini”.<sup>27</sup>

È significativo che Tommaso ritenga che anche nella felicità perfetta che si dà con la visione di Dio la compagnia degli amici giovi al benessere di tale felicità: “*ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum*”<sup>28</sup>, cioè in un modo addirittura analogo a quello secondo cui, nell’analisi tommasiana, il nostro corpo risorto gioverà alla felicità dell’anima.<sup>29</sup>

4. Se la felicità in quanto attività intenzionale (*‘enérgēia’, ‘operatio’*) richiede la disponibilità di beni ottenibili grazie alla dipendenza reciproca degli uomini, la *pólis* è il luogo in cui tale disponibilità si dà nel modo più completo e stabile. Pertanto è solo nella *pólis* che l’uomo può essere felice e, in questo senso, essa rappresenta la *societas perfecta*. La famiglia e il villaggio che pure costituiscono non solo un ambito vitale, ma le articolazioni necessarie della stessa *pólis*<sup>30</sup>, non consentono di provvedere all’individuo le dotazioni necessarie per assicurarsi la propria felicità; l’autosufficienza in cui consiste la *perfectio* di una *societas* è relativa proprio al fatto che possa da sola (senza rinvio ad altro) fornire alla persona un insieme rilevante di tali dotazioni:

“la comunità perfetta [*koinonía téleios*] di più villaggi costituisce la *pólis*, che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell’autosufficienza: sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una vita buona”<sup>31</sup> ed “è chiaro [...] che l’uomo è un animale che per natura deve vivere in una *pólis* e chi non vive in una *pólis*, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo”.<sup>32</sup>

Da qui Aristotele enuncia la tesi geniale, nella sua apparente controintuitività, della anteriorità logica (anche se, ovviamente, non storica) della *pólis* rispetto alla famiglia ed allo stesso individuo, in quanto è solo nella *pólis* che l’uomo raggiunge la sua pienezza antropologica: “Nell’ordine naturale la *pólis* precede la famiglia e ciascuno di noi. Infatti, il tutto precede necessariamente la parte”.<sup>33</sup>

Come ha scritto Ritter, “con la *pólis* è entrata per la prima volta nella storia una forma di

---

<sup>25</sup> Aristotele, *Politica*, 1280b (tr. it. p. 269).

<sup>26</sup> Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 1986, 2001, p. 351 (tr. it. p. 634).

<sup>27</sup> Joachim Ritter, *Das bürgerliche Leben: Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, 1956, 1969, p. 89 (tr. it. p. 79).

<sup>28</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 4, art. 8, co. (tr. it. p. 71).

<sup>29</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 4, art. 5, ad 5 (tr. it. p. 66).

<sup>30</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, 1280b (tr. it. p. 269).

<sup>31</sup> Aristotele, *Politica*, 1252b (tr. it. p. 77).

<sup>32</sup> Aristotele, *Politica*, 1253a (tr. it. p. 77).

<sup>33</sup> Aristotele, *Politica*, 1253a (tr. it. p. 79).

società il cui soggetto è l'uomo in quanto uomo”, “nella particolarità e nella piccolezza della sua realtà storica si nasconde un principio universale”.<sup>34</sup> Infatti, l'esempio della *pólis* ha un valore teoretico e non storiografico. Già all'epoca di Aristotele, segnata dalla figura di Alessandro, la *pólis* storica “piccola, autarchica, trasparente e fondata sull'amicizia tra i cittadini” apparteneva al passato.<sup>35</sup>

In tale contesto, la felicità comune si riferisce, metonimicamente, soprattutto alle condizioni istituzionali della felicità personale: tanto più una comunità è felice quanto più le persone che la compongono possono diventare felici e stabilmente continuare ad esserlo. Felicità personale e felicità comune costituiscono, dunque, i termini di una relazione in cui l'uno rinvia all'altro senza esaurirlo: la felicità personale non si risolve in una universale felicità comune (organicismo) e quest'ultima non è la mera somma di felicità personali (atomismo). Ritter con efficacia scrive:

“Il movimento in cui il particolare giunge alla sua destinazione è insieme il movimento in cui si realizza l'universale. Questa duplicità di movimento è al centro della filosofia aristotelica. L'universale senza il “questo” non ha alcuna realtà, il “questo” senza l'universale non ha alcun essere”.<sup>36</sup>

5. Senza il contesto civile e istituzionale della *pólis* non vi è la possibilità di una felicità personale che abbia il requisito della relativa stabilità; Aristotele, con bella immagine, dice che il singolo uomo sarebbe isolato come una pedina sulla scacchiera.<sup>37</sup>

Dunque, la felicità personale si dà entro un contesto di felicità comune, ma l'idea di una felicità comune che prescindendo da una felicità personale e al contempo la realizzi è solo un'idea astratta la cui attualizzazione è contraddittoria con tale idea. Cioè, la connessione tra felicità personale e felicità comune può condurre a un grave errore teoretico che ha avuto tragiche conseguenze storiche: rimettere la realizzabilità di una felicità personale ad una previa felicità comune. E ciò non solo nell'ipotesi di risolvere la felicità personale nella felicità comune considerando la prima mero epifenomeno della seconda in un quadro ultimamente organicistico e totalitario delle relazioni tra singolo e società (comunismo), ma anche nell'ipotesi di piena valorizzazione delle specifiche e differenziali esigenze di felicità del singolo rispetto alle quali la felicità comune è chiamata ad essere una condizione non solo necessaria, ma anche sufficiente (anarchismo). In tali prospettive, i singoli troverebbero la loro felicità nel fatto di partecipare ad una felicità comune.

Una certa lettura di Platone (si pensi a quella di Karl Popper) potrebbe ascrivere il modello dello Stato presente nella *Repubblica* (di cui è emblematico il dialogo tra Socrate e Adimanto) alla concezione che privilegia la felicità comune rispetto a quella personale.<sup>38</sup> E anche, secondo Ritter, Aristotele criticerebbe Platone poiché nella sua opera “la

---

<sup>34</sup> Joachim Ritter, *Das bürgerliche Leben: Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, 1956, <sup>2</sup>1969, p. 71 (tr. it. p. 63).

<sup>35</sup> Robert Spaemann, *Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik*, 1989 (tr. it. pp. 79-80).

<sup>36</sup> Joachim Ritter, *Das bürgerliche Leben: Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, 1956, <sup>2</sup>1969, p. 93 (tr. it. p. 83).

<sup>37</sup> Aristotele, *Politica*, 1253a (tr. it. p. 77).

<sup>38</sup> Anche se per Platone invece che di felicità *personale* più correttamente si dovrebbe parlare di felicità di gruppi, di insiemi di cittadini, contrapposta alla felicità dell'intera *pólis*; cfr. Platone, *Repubblica*, Libro IV, 419a ss.

positività del “questo” si volatilizza nell’universale, così come per i Sofisti la positività dell’universale si perde nel “questo”<sup>39</sup>.

Ma, soprattutto, è molto utopismo sociale che condivide il presupposto eudemonologico secondo cui le felicità personali non potrebbero darsi prima della realizzazione di una felicità comune e si daranno senz’altro una volta che questa si sia realizzata. Ogni ricerca di felicità personale prima del tempo costituirebbe quindi una manifestazione di ingenuità che andrebbe educata, una piccineria angusta o, peggio, un attentato o un ostacolo all’edificazione della felicità comune. Anche sotto tale profilo, l’utopismo sociale rappresenta una versione secolarizzata della promessa di un paradiso e, in particolare, la felicità personale una versione secolarizzata della felicità perfetta, della *beatitudo*: come la *beatitudo* si darà solo nella visione di Dio, così la felicità personale si darebbe solo in un contesto di previa felicità comune.

A questo punto è opportuno ricordare una fondamentale e attualissima distinzione operata da Rosmini: quella tra bene *comune* e bene *pubblico*. Mentre il bene *comune* “è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti”<sup>40</sup> e, quindi, è l’insieme dei diritti dei singoli cittadini<sup>41</sup>, “il bene *pubblico* all’incontro è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso [...] nella sua organizzazione”<sup>42</sup>. Per Rosmini, “il principio del bene pubblico sostituito a quello del bene comune, è l’utilità sostituita alla giustizia; è la Politica, che, preso nelle sue mani prepotenti il Diritto, ne fa quel governo che più le piace”<sup>43</sup>.

E in Rosmini il bene pubblico assume le caratteristiche che in Trasimaco aveva la giustizia come utile del più forte: “Nella forma democratica, il bene pubblico si suol fare consistere nel bene della maggioranza; Nella forma aristocratica, per bene pubblico s’intende il bene delle famiglie nobili che governano lo Stato; Nella forma monarchica [...] il bene della famiglia che governa lo Stato [...] e poi il bene delle famiglie e de’ corpi con essa collegati di servigi e d’alleanze”<sup>44</sup>.

**6.** Se la *pólis* rappresenta la condizione della felicità personale, non si ha felicità personale qualora non vi sia un’organizzazione sociale o essa sia dominata da un tiranno.

Il primo caso è quello dei Ciclopi che, come si legge nell’*Odissea* (IX, vv. 112-115): “Non hanno assemblee di consiglio, non leggi, / ma degli eccelsi monti vivono sopra le cime / in grotte profonde; fa legge ciascuno / ai figli e alle donne, e l’uno dell’altro non cura”<sup>45</sup>.

Riguardo al secondo caso, Aristotele esplicitamente menziona le tesi di coloro che “sostengono che solo una politica di tipo dispotico e tirannico sia in grado di rendere felici”<sup>46</sup> e, in contrapposizione ad essi, riporta il famoso episodio del re Cresò narrato da

<sup>39</sup> Joachim Ritter, *Das bürgerliche Leben: Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, 1956, <sup>2</sup>1969, p. 96 (tr. it. p. 85).

<sup>40</sup> Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, 1841-1843, §1644.

<sup>41</sup> Cfr. Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, 1841-1843, §1661.

<sup>42</sup> Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, §1841-1843, §1644.

<sup>43</sup> Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, 1841-1843, §1647.

<sup>44</sup> Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, 1841-1843, §1658. Il passo di Trasimaco qui ripreso è in Platone, *Repubblica*, 338e.

<sup>45</sup> Omero, *Odissea*, IX, vv. 112-115 (tr. it. p. 235). I Ciclopi sono citati da Aristotele in *Etica Nicomachea*, 1180a (tr. it. p. 883) e in *Politica*, 1252b (tr. it. p. 75). Cfr. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 1986, <sup>2</sup>2001, p. 351 (tr. it. p. 635).

<sup>46</sup> Aristotele, *Politica*, 1324b (tr. it. p. 547).

Erodoto nel primo Libro delle *Storie*.<sup>47</sup> Ricordo di seguito, in estrema sintesi, l'episodio perché in esso si staglia la figura di Tello di Atene che ben può rappresentare l'unione di felicità personale e di felicità comune.

Creso, re della Lidia, mostra a Solone le sue enormi ricchezze chiedendogli chi fosse l'uomo più felice del mondo “nella segreta speranza di essere lui stesso indicato come il più felice degli uomini”.<sup>48</sup> Solone gli risponde che riteneva che il più felice al mondo fosse stato Tello di Atene. È da notare che Solone, pur avendo visitato “gran parte della terra”, scelga un uomo di Atene, ma soprattutto è da notare che egli fosse un semplice cittadino (cosa che con stizza sottolineò lo stesso Creso<sup>49</sup>) e che la felicità di Tello sia totalmente intessuta con la città di Atene. Tello ebbe figli belli e buoni “in un momento di splendore per la città”; morì in modo glorioso in battaglia; e “gli Ateniesi lo seppellirono a spese pubbliche là, nel luogo stesso dov'era caduto, e gli tributarono grandi onori”.<sup>50</sup>

Facendo uso di categorie della filosofia e della semiotica contemporanea, si può affermare che il tiranno è la contraddizione performativa, l'autocontraddittorietà pragmatica, della felicità (in quanto azione): infatti, il tiranno vuole essere felice attraverso modalità che precludono a lui ed altri la felicità, ma che della felicità possono avere le sembianze esteriori.

---

<sup>47</sup> Erodoto, *Storie*, I, 30-32 (tr. it. pp. 33-39). Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1100a (tr. it. p. 123), 1179a (tr. it. p. 875).

<sup>48</sup> Erodoto, *Storie*, I, 30 (tr. it. p. 33).

<sup>49</sup> Erodoto, *Storie*, I, 32 (tr. it. p. 37).

<sup>50</sup> Erodoto, *Storie*, I, 30 (tr. it. p. 35).