

I paradossi della felicità e la tradizione di pensiero dell'economia civile¹

Stefano Zamagni²

Introduzione

Tema antico e scomodo quello della felicità. Dalla filosofia all'antropologia, dall'economia alla psicologia, dalla sociologia alla scienza giuridica, la letteratura in argomento è non solo vastissima, ma pure in continuo aumento. Un indicatore, certamente grezzo ma rivelatore dell'interesse crescente al tema della felicità, è quello che ci fornisce il principale motore di ricerca. Al lemma 'felicità', Google risponde (fine 2017) con oltre venti milioni di pagine web pertinenti, mentre se si usa il termine 'happiness' si arriva a oltre seicento milioni di pagine.

Come spiegarsi questa ripresa di attenzione alle ricerche, di varia natura, sulla felicità, una ripresa registrata sull'arco dell'ultimo quarantennio, dopo un periodo di quasi un secolo e mezzo durante il quale pareva che non ci fosse posto nella scienza sociale – in particolare, in economia – per la categoria di felicità, assorbita, come si riteneva, da quella di utilità? Secondariamente, quali esiti possiamo aspettarci dalla più recente ricerca economica sulla felicità, soprattutto per ciò che attiene alle implicazioni di policy? Allo scopo di sciogliere questi due interrogativi mirano le pagine che seguono. Prima però reputo opportuno dare sommario conto dell'evidenza empirica sui cosiddetti paradossi della felicità, per poi chiarire le principali differenze tra le due visioni della felicità delineate dall'Illuminismo, quella edonistica e quella eudaimonica.

A scanso di equivoci, preciso che in questo scritto la felicità – intesa come fine della vita umana – è vista non come un sentimento, ma come uno status che coincide con la stabilità del bene. Alla felicità si perviene, perché a essa si appartiene. Come ha scritto Agostino di Ippona: «Non cercheremmo di essere felici se non conoscessimo già la felicità». In tal senso, la felicità è categoria diversa dalla (anzi contraria alla) contentezza. Contentus è il participio passato di 'continere' (contenere, trattenere), sicché contento è chi rimane entro certi limiti e non vuole di più. Si contiene, quindi è contento. La felicità, invece, in quanto appagamento totale del desiderio, mai si accontenta. A questo, forse, voleva riferirsi L. Seneca quando scrisse: «Tutti gli uomini vogliono essere felici, ma nessuno riesce a vedere bene cosa occorre per rendere la vita felice». (De Vita Beata, in Dialoghi Morali. Torino, Einaudi, 1995, p.123).

L'evidenza empirica sui paradossi della felicità

I risultati delle più accreditate ricerche, di tipo sia econometrico sia sperimentale, ci informano in modo incontrovertibile che:

- 1) il denaro (e più in generale la ricchezza) contribuiscono alla felicità assai meno e molto più indirettamente di quanto si sia creduto fino a un quarto di secolo fa. Addirittura, ha trovato ampia conferma il cosiddetto paradosso di Richard Easterlin, individuato dall'economista americano nel 1974, secondo cui, oltre una certa soglia di reddito pro-capite, ulteriori aumenti dello stesso anziché accrescere o stabilizzare il livello della felicità individuale provocano diminuzioni della stessa. (Richard Easterlin, Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence, in Nations and Households in

¹ Vedi: L'uomo e la felicità Seminario Roma, 15 febbraio 2018 <https://www.senato.it/4846?categoria=389>

² Già ordinario di economia politica presso l'università di Bologna e docente presso John Hopkins University, SAIS Europe

Economic Growth a cura di Paul A. David e Melvin W. Reder. New York, Academic Press, 1974). Il paradosso di Easterlin ha dato la stura a una letteratura che ormai è diventata schiera. Non sono certo mancati i critici del risultato conseguito dall'economista americano. (E come poteva essere diversamente considerato il significato e le implicazioni ‘politiche’ del ritrovamento!). Tra costoro il sociologo Ruut Veenhoven (*The Easterlin Illusion: Economic Growth Does Go with Greater Happiness*, “International Journal of Happiness and Development”, 1 (2014), n. 4, pp. 311-343); lo psicologo Ed Diener (Ed Diener; Louis Tay; Shigehiro Oishi, *Rising Income and the Subjective Well-Being of Nations*, “Journal of Personality and Social Psychology”, 104 (2013), n. 2, pp. 267-276); l'economista Daniel W. Sacks (Daniel W. Sacks; Betsey Stevenson; Justin Wolfers, *Subjective Well-Being, Income, Economic Development and Growth, in ... and the Pursuit of Happiness: Well-Being and the Role of Government*, edited by Philip Booth. London, The Institute of Economic Affairs, 2012).

Per questi e altri studiosi il paradosso non sarebbe confermato dai dati e dunque risulterebbe falso. Recentemente, lo stesso Richard Easterlin (Paradox Lost? Institute for New Economic Thinking, WP 16, Oct. 2015) ha chiuso la diatriba svelando l'errore di metodo in cui sono incorsi i suoi critici. In breve, il punto è il seguente. Il paradosso statuisce che, con riferimento a un certo punto del tempo, la felicità varia direttamente col reddito sia tra nazioni sia entro una medesima nazione, ma nel corso del tempo, la linea di tendenza della felicità non volge verso l'alto al crescere del reddito. In altri termini, mentre la relazione cross-section tra reddito e benessere soggettivo a livello sia aggregato sia individuale è positiva, non così quando si passa all'analisi per serie storiche; quando cioè si considera l'evoluzione di quella relazione con l'andare del tempo. Ebbene, i critici di cui sopra si sono limitati all'analisi cross-section, considerando un orizzonte temporale di breve termine.

- 2) Il modo in cui è organizzata l'attività produttiva esercita forti ripercussioni sulla felicità. Non è dunque vero, come da sempre insegna la teoria economica mainstream, che il lavoratore è unicamente interessato alla remunerazione che riesce a conseguire. Il che significa che la felicità c'entra non solo con la sfera del consumo – cioè con i beni che l'ottenimento di un certo reddito consente di acquisire e consumare – ma anche con quella della produzione. L'autoasfissia organizzativa di certi luoghi di lavoro è all'origine di dissonanze cognitive sviluppate dai lavoratori, le quali finiscono per alterare le relazioni sociali degli stessi. «Se un soggetto – ha scritto Giacomo Becattini – si trova nel posto sbagliato rispetto alle sue caratteristiche, la soddisfazione che trarrà dal lavoro sarà inferiore a quella che potrebbe conseguire in altri, più idonei luoghi». (La coscienza dei luoghi. Roma, Donzelli, 2015). Ogniqualvolta l'agire non è vissuto come propria autodeterminazione e quindi come propria auto-realizzazione, esso cessa di essere umano. Quando il lavoro non è più espressivo della persona, perché essa non comprende più il senso di ciò che sta facendo, il lavoro diventa fonte di infelicità. Un'ennesima conferma empirica, dal fronte delle neuroscienze, ci viene dal recente volume di Robert H. Lustig (*The Hacking of the American Mind*. New York, Avery, 2017) che contrappone il piacere immediato (ad esempio, lo stipendio percepito) alla felicità. La ricerca del piacere allontana la felicità come appagamento, perché il piacere è un prendere, mentre alla felicità si arriva con il dare.

- 3) Disoccupazione di lungo termine e disuguaglianze sociali incidono negativamente sulla felicità. Invero, l'espulsione dall'attività lavorativa produce una perdita dell'auto-stima e un razionamento della libertà. Pertanto, politiche volte a ridurre la disoccupazione involontaria accrescerebbero la felicità dei cittadini, a parità di reddito prodotto. D'altro canto, disuguaglianze crescenti nella distribuzione del reddito (e della ricchezza) confliggono con il «sense of fairness» (senso di equità) che la letteratura recente di economia sperimentale sul gioco dell'ultimatum e sul gioco del dittatore ha dimostrato essere una componente essenziale della felicità. (Già John Rawls, nel 1971, aveva scritto sull'importanza della giustizia intesa nel senso di equità come precondizione per una società felice e, prima ancora, Abba Lerner nel 1944 aveva chiarito come la giustizia sociale fosse una competente essenziale della pubblica felicità). Come si trae dal lavoro di Christian Bjørnskov et al. (*Inequality and Happiness: When Perceived Social Mobility and Economic Reality Do Not Match*. University of Goettingen, Dept. of Economics, Oct. 2017), oggi siamo in grado di sapere quanto la mancanza di giustizia sociale, associata a forti diseguaglianze nella distribuzione del reddito e della ricchezza, incide negativamente sulla felicità, sia pubblica sia individuale.

Amartya Sen (*The Idea of Justice*, 2013) ce ne dà convincente spiegazione. Il fatto è che valori fondamentali come quello di libertà non possono di fatto essere goduti al di sotto di certi livelli minimi di benessere. Sen suggerisce allora di ancorare l'idea di giustizia alla nozione di 'capacitazioni fondamentali' (basic capabilities), una nozione che indica le funzioni vitali che un individuo riesce a esercitare con un certo paniere di beni a sua disposizione. Non è cioè sufficiente prestare attenzione ai soli ammontari di beni o risorse a disposizione di un individuo, bisogna anche accettare se questi ha la capacità effettiva di servirsiene in modo da realizzare il proprio piano di vita. La giustizia, in definitiva, è 'uguaglianza di capacitazioni fondamentali' e non meramente di opportunità. Risorse e beni hanno valore, secondo questa concezione, non tanto perché posseduti da un individuo, né per l'utilità che gli procurano, quanto perché gli consentono di espandere il suo spazio di libertà. Chiaro il nesso tra la concezione seniana di giustizia e quella di libertà. Quest'ultima non è il free to choose di cui aveva parlato Milton Friedman nel suo influente *Capitalism and Freedom* (1962), vale a dire la libertà come mera autodeterminazione. Piuttosto, si tratta della libertà come capacità di agire – cioè come capacitazione – una distinzione che Sen ha espresso nei termini della differenza tra «libertà di agire» (assenza di costrizioni o libertà negativa nel senso di Isaiah Berlin) e «libertà di conseguire» (possibilità di affermare l'identità personale o libertà positiva).

È la visione relativistica della libertà, che la riduce a mero permissivismo privato, negandole così valenza pubblica, che ha favorito, secondo Sen, la grave confusione di pensiero tra «omissioni del mercato» (ciò che il mercato non fa, ma che potrebbe fare) e «malfunzionamenti dello stesso» (ciò che il mercato fa, ma fa male). È da questa confusione che ha tratto origine quella prassi di politica economica che anziché favorire interventi market-including (quelli che cercano di includere tendenzialmente tutti gli individui nel processo produttivo), realizzano interventi market-excluding – quelli che di fatto non consentono l'inclusione ai cosiddetti surplus people, alle persone cioè espulse perché irrilevanti, e alle quali si volge l'attenzione con provvedimenti di tipo meramente assistenzialistico, lesivi della dignità umana. L'evidenza empirica suggerisce perciò che l'aumento delle diseguaglianze, lungi dal favorire la crescita del PIL rafforzando gli incentivi all'impegno individuale, riduce il capitale sociale necessario per sostenere la crescita.

- 4) Il matrimonio, e più in generale la vita di famiglia, sono una rilevante componente causale della II diritto alla felicità. In un elegante lavoro empirico, Shawn Grover e John F. Helliwell (*How's Life at Home*, "NBER", Dec. 2014) hanno trovato che non di mera correlazione si tratta, ma di vero e proprio nesso causale, quello esistente tra vita coniugale e felicità – un nesso causale che addirittura tende a rinforzarsi nel tempo. Un risultato, per tanti versi inatteso, e di grande rilevanza sul piano etico è quello che concerne il paradosso della felicità femminile in declino. Come emerge da una mole di indagini empiriche (Betsey Stevenson; Justin Wolfers, *The Paradox of Declining Female Happiness*, IZA D.P. 4200, May 2009), è vero che la condizione di vita delle donne è notevolmente migliorata nei paesi occidentali nel corso degli ultimi quarant'anni. Ma la loro felicità soggettiva è diminuita relativamente a quella degli uomini nello stesso arco di tempo, rovesciando così una relazione che sembrava consolidata fino agli anni Settanta. La conseguenza è l'affermazione di un nuovo divario di genere (gender gap), dei cui esiti pericolosi, sul piano sociale, è agevole intuire la portata.
- 5) La disponibilità di beni relazionali e di beni di uso comune (commons) sono tra i fattori che più influenzano il livello di felicità di un paese o di una comunità. Il lavoro di Martha Nussbaum da un lato, e quello degli economisti che si riconoscono nel paradigma dell'economia civile dall'altro, hanno prodotto, su tale punto, una valanga di evidenze. (Ricordo che la prima formulazione del concetto di bene relazionale risale all'economista austriaco Carl Menger, nel 1871). Oggi sappiamo che è la scarsità di beni relazionali uno dei principali fattori esplicativi del paradosso della felicità. Questi beni tendono ad aumentare il loro valore con l'uso: la loro 'utilità marginale' è infatti crescente, a differenza dei beni standard per i quali è normalmente decrescente.

Il mercato ha già iniziato a offrire sostituti anche ai beni relazionali: agenzie iniziano a offrire ore di ascolto, le chat lines e internet offrono amici a basso costo; la telefonata o la video-telefonata costa meno – in termini di tempo e rischi – di un incontro vero con un amico. Gli assets relazionali, come l'amicizia, hanno molte caratteristiche in comune con le virtù civiche: il loro valore aumenta con l'esercizio, ma si deprezzano con il non uso. Meno tempo investito con gli amici, più costerà costruire un nuovo rapporto di amicizia o tenere in vita quelli esistenti, e di conseguenza minore diventa il costo dei beni sostituti: un tale meccanismo fa sì che il 'consumo' di beni relazionali possa progressivamente diminuire. (Si veda Luigino Bruni; Stefano Zamagni, *L'Economia civile*. Bologna, Il Mulino, 2016).

Il meccanismo è simile a quello che si verifica con i beni ambientali: la produzione di beni di mercato produce esternalità negative, 'inquina' i beni relazionali. A ciò va aggiunto che, a parità di condizioni, i beni relazionali costano più dei beni sostituti, perché richiedono un maggiore investimento iniziale e più rischio (posso investire tempo e risorse in un rapporto che poi non va a buon fine, divenendo addirittura fonte di infelicità). Questo fatto determina un bias (distorsione negativa) a favore dei beni sostituti di mercato, che vengono quindi consumati in quantità eccessiva (come accade tutte le volte che i prezzi sono troppo bassi). Da ultimo, si osserva che la partecipazione democratica ai processi decisionali – la democrazia deliberativa, nel senso di Jürgen Habermas e Bernard Manin – è uno speciale bene relazionale che accresce, *coeteris paribus*, il livello di felicità individuale, perché un elevato grado di coinvolgimento dei cittadini nella tutela e nella gestione della cosa pubblica aumenta il senso di appartenenza alla comunità.

Cos'è la felicità e come la si misura

Sui fatti stilizzati dianzi riportati c'è ormai accordo pressoché unanime. Le divergenze di posizione iniziano non appena si cerchi di affrontare due insiemi specifici di questioni: cos'è la felicità e come procedere alla sua misurazione. La prima questione è antica tanto quanto la filosofia. Per i pre-socratici, la felicità è, basicamente, la eutychia, cioè la 'buona sorte'. (Si noti che la parola inglese 'happiness', dal verbo 'to happen' discende da questa concezione). Con Socrate, il discorso sulla felicità prende tutto un altro corso. «Non è possibile – scrive il nostro – essere felici se non si è saggi e buoni». Dunque, la felicità va collegata alle virtù. Per Platone, il possesso di ricchezze, salute, bellezza, potere, onore non basta a rendere felici, perché occorre sapere come usarli e questo sapere è la «scienza del bene e del male». Aristotele aggiunge a questo una qualificazione di centrale importanza. Non basta possedere la virtù per essere felici; è necessario esercitarla costantemente, perché la felicità è uno stato, non un evento – come a dire che tutti, se lo vogliono, possono tendere alla felicità, perché a nessuno è precluso l'esercizio delle virtù. Questa è l'eudaimonia aristotelica, cioè la fioritura della nostra esistenza. (La radice indo-europea di felicità è fe, da cui il latino ferax, che denota la terra ubertosa che dà frutti. Felicità indica pertanto il generare, il crescere con riferimento a fetus, fecundus; e perciò fa tutt'uno con l'idea di potenziamento del proprio essere. Si è felici quando si è fertili e si è in grado di generare. Di qui il nesso tra felicità e bene, dove il bene è la piena realizzazione di ciascun ente secondo la propria natura). Per i post-socratici, la felicità è perciò qualcosa di oggettivo: la buona vita per l'uomo – come bene chiarirà il neo-platonico Plotino nel suo *Sulla felicità* (III sec.). Si consideri che il daimon si riferisce alle potenzialità della persona. Ecco perché non tutti i piaceri sono degni di essere perseguiti; ma solo quelli che producono il bene.

Quando si giunge alla modernità, si registra un mutamento radicale. Con Cartesio, Locke e altri la felicità diviene qualcosa che ha a che vedere con la coscienza: è uno stato della mente (a state of mind); non uno stato dell'essere (a state of being): il bene è un piacevole stato mentale. Jeremy Bentham (1789) è il filosofo cui si deve la piena realizzazione di tale cambiamento, identificando la felicità con l'utilità e quest'ultima con il piacere: è il felicific calculus il criterio che deve guidare il discorso sulla felicità. È con l'ingresso del paradigma utilitaristico nel discorso economico a partire dalla Rivoluzione Marginalista della seconda metà del XIX secolo che si realizzerà quella svolta riduzionista nella scienza economica cui oggi gli economisti stanno faticosamente tentando di rimediare. (La concezione edonica si fa risalire al filosofo greco Aristippo, secondo il quale il fine della vita è il conseguimento del massimo piacere e del minimo dolore). Daniel Kahneman, Richard Layard e altri ancora sono sostanzialmente d'accordo con l'edonismo benthamiano, anche se nei contributi più recenti – come ad esempio quello di Martin Seligman, il fondatore della psicologia positiva, col suo concetto di «felicità autentica» – alle emozioni piacevoli affiancano attività dotate di valore intrinseco per giungere a definire il contenuto della felicità. Ma è solo con Amartya Sen che si cerca di ritornare all'impostazione aristotelica, con la nozione di capabilities: la felicità è un insieme di capacitazioni, la cui valenza è oggettiva, non soggettiva, perché esse definiscono ciò che le persone possono in realtà fare ed essere. Lungi quindi dal definire la felicità come soddisfacimento di preferenze o di realizzazione dei piaceri, si tratta piuttosto di rimuovere tutti quegli ostacoli che impediscono di vivere il tipo di vita cui la persona ha ragione di dare valore. Come si può comprendere, dal dibattito, oggi acceso più che mai, su cosa sia la felicità dipende il tipo di spiegazione che è possibile dare dei fatti stilizzati di cui si è detto dianzi.

Che dire del problema della misurazione? Con quale metrica si arriva a quantificare l'indice di felicità di un paese o di una comunità? Ricordo che ormai da cinque anni un'agenzia apposita delle Nazioni Unite pubblica annualmente il World Happiness Report che classifica i 157 paesi aderenti al progetto, secondo l'indice di felicità. (Il Rapporto riferito al 2015 pone l'Italia al 50° posto; nel Rapporto

2017, l'Italia sale al 47° posto!). Due i metodi principali impiegati per la bisogna. Il primo si avvale di misure neurofisiologiche; il secondo delle risposte a un questionario somministrato a un campione stratificato di soggetti. Con il primo metodo si vanno a misurare le esperienze affettive dei soggetti indagando l'attività elettro-corticale del loro cervello mediante la registrazione computerizzata delle onde cerebrali. Trattandosi di procedura alquanto dispendiosa e dunque non praticabile su larga scala, si finisce, nella pratica, col basarsi sull'altro metodo, utilizzando la cosiddetta scala di Cantrill. Si chiede all'intervistato di rispondere a domande del tipo: «tutto considerato, come consideri la tua condizione di vita di quest'anno rispetto agli anni precedenti», attribuendo un punteggio compreso tra zero e dieci. L'assunto implicito è che esista una correlazione positiva tra le risposte del soggetto e la sua condizione neuro-fisiologica.

Quali problemi l'impiego di tali metodi solleva? Tanti e anche piuttosto seri. Il più rilevante di questi è che non viene mai esplicitato se la felicità va intesa come ragione sufficiente per agire oppure come guida normativa per l'azione. Ma se la felicità viene presa come norma di comportamento, è il suo livello la sola cosa che importa considerare a prescindere dalla fonte della felicità stessa? Vale a dire, fa o meno differenza che la felicità discenda da comportamenti o disposizioni immorali? Inoltre, la felicità degli altri va tenuta o no in considerazione? E se la risposta fosse affermativa, l'assunto di uno spettatore imparziale che mira a massimizzare la sommatoria delle felicità individuali può essere accolto per giungere a tener conto della felicità aggregata? La questione di come si misura la felicità non è un problema meramente tecnico, come si tende a far credere, perché essa chiama in causa i principi fondativi e la cultura di una determinata società. Ne consegue che la stessa domanda rivolta a soggetti di cultura diversa verrà interpretata in modo differenziato e quindi ammetterà risposte tra loro non comparabili. Il benessere di un individuo che vive in una società marcatamente individualista si configura in modo diverso da quello di un soggetto che vive in una società a forte connotazione comunitaria. (Si badi che non è qui in gioco la questione della lingua, ma la questione del campo semantico attribuibile a certe categorie di pensiero).

È quando ci si porta a un tale livello di discorso che si comprende perché in tempi recenti si stia tornando a discutere di felicità pubblica, in aggiunta, se non addirittura in sostituzione, di felicità individuale. È agevole darsene conto. L'umanesimo civile (XV secolo) aveva spiegato che la virtù vera è la virtù civile, che la vita umana è la vita activa, e che non c'è virtù nella vita solitaria, ma solo nella città. (Francesco Patrizi aveva pubblicato nel 1553 il saggio *La città felice*). È a partire da un tale presupposto che ha inizio, nella modernità, la riflessione attorno al tema della felicità vista, sulla traccia aristotelica, come frutto delle virtù civiche e quindi di una realtà immediatamente sociale. Sono queste le radici del discorso sulla pubblica felicità, quale si dispiegherà appieno nel Settecento con la fioritura dell'Illuminismo italiano.

Si noti: la pubblica felicità non fu un prodotto culturale dell'Illuminismo francese, poi 'esportato' in Italia e altrove nel mondo. L'espressione 'pubblica felicità', infatti, compare per la prima volta nel libro del modenese Ludovico Antonio Muratori nel 1749 (*Della pubblica felicità*), qualche anno prima dell'esperienza dell'*Encyclopédie* e delle sue voci economiche che lanciano in Francia, e poi nel resto del mondo, il tema della felicità pubblica come il grande programma culturale e sociale dell'Illuminismo (francese). Celebre è rimasta l'affermazione di Saint Just quando nel 1794 proclama: «La felicità è una idea nuova in Europa». (Una maggiore conoscenza della storia delle idee gli avrebbe evitato un simile 'fiasco'). Si pensi a Pietro Verri col suo *Meditazioni sulla felicità* (1763), a Giuseppe Palmieri con il suo *Riflessioni sulla pubblica felicità* (1788), oltre che al fondamentale contributo di Antonio Genovesi (1765), per il quale: «È legge dell'universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri». L'utilità propria, invece, «si può fare» a prescindere da quella degli altri.

Occorre però sempre ricordare che il giacobinismo, in opposizione a quanto era accaduto sull'altra sponda dell'Atlantico, dove la Dichiarazione di Indipendenza del 1776 aveva proclamato il diritto inalienabile di ciascun uomo «al perseguitamento della felicità» (Thomas Jefferson), non solamente afferma che la vera felicità si realizza unicamente nelle dimensione pubblica, ma postula (e impone) il sacrificio di ogni libertà di scelta individuale. Per Robespierre e Marat, oltre che per i montagnardi, strenui difensori del ‘populismo autoritario’, la virtù è la capacità del singolo di rinunciare alla propria dimensione privata e ai vizi che la connotano, e di concepirsi soltanto come parte di un corpo collettivo. Con il che il cittadino sarà tanto più felice quanto più si adeguerà a un modello di esistenza sociale postulato come unico, vero, razionale. Donde l’importanza di una pedagogia politica volta a plasmare individui che vogliono ciò che debbono volere e pensare. Non c’è allora da stupirsi se il Terrore giustizierà i massimi esponenti dell’Illuminismo moderato (primo fra tutti il celebre Condorcet, fatto morire in carcere il 28 marzo 1793), oltre che Danton, Hebert e migliaia di altri. (Per una ricostruzione efficace delle differenze tra la tradizione individualistica tipica degli Stati Uniti d’America, e la tradizione organicistico-pubblicistica francese, si veda *La felicità è un’idea nuova* in Europa. Contributo al lessico della Rivoluzione francese, a cura di Cesare Vetter. Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2007).

Affatto diversa la posizione degli Illuministi italiani (e in una certa misura anche Scozzesi). Da Muratori in avanti, le varie scuole italiane – la napoletana, la toscana, la veneziana e soprattutto la milanese – insistevano tutte sull’aggettivo ‘pubblico’ che veniva associato a felicità, ma con una qualificazione importante. A differenza dell’uso che ne facevano gli illuministi francesi, che lo associano all’intervento statale, in quegli autori dire che la felicità era pubblica significava riconoscere che, diversamente dalla ricchezza, la felicità può essere goduta solo con e grazie agli altri: posso essere ricco anche da solo, ma per essere felici occorre essere almeno in due – come già Aristotele aveva insegnato. Inoltre, questa felicità è pubblica perché concerne non solo la felicità del singolo individuo – come per gli americani della Dichiarazione di Indipendenza – ma ha a che fare con le pre-condizioni istituzionali e strutturali che permettono ai cittadini di sviluppare, o in assenza, di non sviluppare, la loro felicità individuale.

L’economista civile, quindi, non vuole insegnare alle persone l’arte di essere felici – infatti, essa è antipaternalista – ma vuole indicare al politico (o al governante) le pre-condizioni da assicurare «per rimuovere le cause della infelicità» (Pietro Verri). La felicità della tradizione dell’economia civile è pubblica perché ha a che vedere con il bene comune, che è il fine dell’attività di governo e quindi deve diventare l’ideale del buon governo del sovrano «che è supremo e indipendente moderatore per la pubblica felicità, cioè per la felicità di tutto il corpo e di ciascun membro» (Antonio Genovesi, 1765).

Il progetto economico della tradizione civile italiana subisce una eclissi pressoché totale nella seconda metà dell’Ottocento, con l’ingresso ‘ufficiale’ della filosofia utilitaristica nella scienza economica. La felicità cessa di essere l’oggetto principale di studio dell’economia, per cedere il posto all’utilità, prima, e alla teoria delle preferenze, poi. È solo sul finire del Novecento che in economia si comincia a guardare la realtà economica ‘vedendo’ anche le relazioni interpersonali e non solo individui isolati che scambiano tra loro nel mercato e ‘macchine’ che vengono poste in funzione per produrre merci. Se il bisogno di felicità è elemento costitutivo dell’umano, allora l’economista non può limitarsi a ricercare le condizioni di efficienza che consentono di massimizzare il tasso di crescita del PIL (Cfr. Luigino Bruni; Stefano Zamagni, *The Challenges of Public Happiness: An Historical and Methodological Reconstruction*. Mimeo, 2016).

La ragione di un ritorno di interesse

Cosa ha determinato, in tempi recenti, il vivace ritorno d'interesse, entro il discorso economico, per le tematiche della felicità? Una prima ragione è la presa d'atto di una tendenza, ormai preoccupante, nelle società avanzate d'oggi: la progressiva diminuzione di beni relazionali a seguito dell'espansione ipertrofica dei beni posizionali, beni questi che conferiscono utilità per lo status che creano, per la posizione relativa nella scala sociale che il loro consumo consente di occupare.

Quali gli effetti più vistosi della competizione posizionale? Per un verso, il consumismo. Poiché ciò che conta è il livello relativo del consumo, la competizione posizionale porta a consumare più degli altri e ciò indipendentemente dalla natura dei bisogni che quei consumi dovrebbero soddisfare. Per l'altro verso, la sistematica riduzione dei beni relazionali in conseguenza dell'ammontare crescente di tempo che deve essere dedicato ad attività volte a conseguire il reddito necessario per acquisire i beni posizionali. (Si pensi al tempo che il lavoro sottrae ai rapporti familiari e di amicizia). Dal combinarsi dei due effetti discende che riusciamo bensì ad accumulare sempre più ricchezze e ad aumentare così i nostri livelli di utilità, ma siamo sempre meno felici, proprio come tanti Re Mida che muoiono di una fame che l'oro non può saziare.

Il tradimento dell'individualismo emancipativo sta tutto qui: nel far credere che per essere felici basti aumentare le utilità. È la riduzione della categoria della felicità a quella di utilità all'origine di buona parte dell'inadeguatezza esplicativa della scienza economica contemporanea. Ciò per la semplice ragione che un gran numero di interazioni sociali acquistano significato unicamente grazie all'assenza di strumentalità. Il senso di un'azione cortese o generosa verso un amico, un figlio, un collega sta proprio nel suo essere gratuita. Se venissimo a sapere che quell'azione scaturisce da una logica di tipo utilitaristico o contrattualistico, essa acquisterebbe un senso totalmente diverso, con il che verrebbero a mutare i modi di risposta da parte dei destinatari dell'azione.

L'*homo oeconomicus* è l'identikit perfetto dell'idiota sociale: un soggetto la cui sfera di razionalità economica viene ridotta alla sfera della scelta razionale come se l'unica teoria valida dell'azione umana fosse la teoria dell'azione intenzionale. Ora, come gli economisti sanno dai tempi almeno di Adam Smith, buona parte delle azioni umane traggono origine non solo da intenzioni ma anche da disposizioni e da sentimenti morali. Dunque, il limite grave di applicare i canoni della razionalità unicamente al novero delle azioni intenzionali è quello di finire con il giudicare irrazionali tutte quelle azioni che promanano da disposizioni, come appunto è la disposizione alla reciprocità. Il risultato di una simile mossa metodologica è veramente paradossale. Si osservi che questo paradosso è esattamente l'opposto di quello esemplificato dalla smithiana mano invisibile, dove agenti autointeressati promuovono, pur non avendone l'intenzione, il bene totale. Nel caso qui in esame, soggetti che praticano la reciprocità conseguono, al di là della loro intenzione, anche l'interesse personale.

Una seconda ragione che ci dà conto della ripresa odierna del tema della felicità è il ritorno sulla scena del dibattito economico della questione della giustizia distributiva. Ancora una volta è al pensiero degli illuministi italiani che si deve andare per scoprire che non è necessariamente vero che la crescita aumenta il benessere per tutti. Non è vera cioè la leggenda che vuole che «una marea che sale solleva tutte le barche» perché, come la storia ha abbondantemente dimostrato, al crescere della marea può accadere che coloro che erano impigliati nel fango restino sommersi. Aveva scritto Filangieri: «senza una buona ripartizione, le ricchezze, invece di fare la felicità della nazione, ne accelerano la rovina». Sulla medesima linea si muove Ludovico Bianchini (1803-1871): «Se alle idee della ricchezza si uniscono quelle della migliore distribuzione di beni e di occupazione tra gli uomini,

come altresì degli agi e dei comodi, allora ne deriva che mentre la civiltà ne è uno degli effetti, ne diviene medesimamente causa».

Quando allora si legge nel saggio (*Justice for Hedgehogs*, 2011) di uno dei più influenti filosofi del diritto, Ronald Dworkin, che «le culture moderne hanno tentato di insegnare una dannosa e apparentemente persuasiva menzogna: che il più importante criterio di misura della vita buona [della felicità pubblica] sia la ricchezza, il lusso e il potere che essa porta con sé», non si può non riconoscere che molto è stato perso in seguito al lungo oblio della tradizione italiana di economia civile. La quale ha sempre insistito sul fatto che non solamente gli uomini che vivono in società non sono costretti a contrapporre la ricerca della felicità al rispetto della norma morale, ma addirittura che la seconda è condizione necessaria del perseguitamento della prima.

C'è una seconda ragione importante che vale a spiegare la recente ripresa d'interesse nei confronti dell'economia della felicità. Essa ha a che vedere con la vexata *quaestio* riguardante i modi per andare oltre il PIL quale indicatore del benessere di una nazione. Ciò deriva dal bisogno, avvertito da significative componenti della società civile, di arrivare a un indicatore più significativo del benessere delle nazioni e tutto questo sta avvenendo in parallelo alla riscoperta delle differenze tra i concetti di crescita e di sviluppo. L'idea di sviluppo rinvia, letteralmente, all'espressione 'liberare dai viluppi', cioè dalle catene che impediscono alle persone la possibilità della propria fioritura. Invero, la categoria di sviluppo umano consta di tre dimensioni: quella quantitativa, cioè quella della crescita misurata dal PIL, quella socio-relazionale e quella spirituale. Si badi, però, che queste tre dimensioni stanno tra di loro in relazione moltiplicativa, non additiva; quanto a dire che non sono ammessi trade-off del tipo: per aumentare la crescita si va a sacrificare la relazionalità o la spiritualità, o viceversa. Si può pertanto affermare che ama lo sviluppo chi ama la libertà positiva (la libertà di), mentre si può crescere anche in condizioni di servitù. (Lo schiavo cresce, ma non si sviluppa).

Nel 2010, dalla collaborazione tra CNEL e ISTAT è sorta, nel nostro paese, l'iniziativa di pubblicare annualmente indicatori di benessere, in aggiunta all'indicatore del PIL. Si tratta del BES (Benessere Equo e Sostenibile) che costituisce la risposta italiana a quanto già altri paesi (UK, Francia, Germania, USA, ecc.) avevano realizzato per reagire alla c.d. 'dittatura del PIL'. (Per una valutazione equilibrata e accurata del BES come paradigma di valutazione dell'intervento pubblico in Italia, rinvio a Chiara Bergonzini, *La valutazione delle politiche ai tempi del BES: il punto sulla situazione italiana, "Amministrazione in Cammino"*, Nov. 2017). C'è ormai ampio consenso tra studiosi e policy-makers sul fatto che, mentre la scienza economica 'ufficiale' è una buona guida per il prospering, cioè per la crescita, è uno scomodo compagno di viaggio per il flourishing, cioè per lo sviluppo umano integrale. Invero, nella stagione della post-modernità, gli indicatori oggettivi del benessere non sono più sufficienti (se mai lo sono stati) per esprimere lo star-bene della gente, uno starbene che dipende sempre di più da elementi non monetari quali la qualità dell'ambiente, la disponibilità di beni relazionali, la fruizione culturale, la qualità della democrazia e altri ancora. Un caso, ormai da manuale, è quello del piccolo regno del Bhutan, il cui PIL è uno dei più bassi del mondo, ma che nell'arco di pochi anni ha visto aumentare la vita media degli abitanti di quasi 19 anni. E ciò in seguito all'introduzione nel 1972 di un indicatore denominato FIL (Felicità Interna Lorda), e dell'implementazione di adeguate politiche.

Giorgio Fuà (1919-2000), economista anconetano, è lo studioso che, assai prima che esplodesse la stagione delle critiche al PIL e dei nuovi indicatori, aveva posto al centro della sua ricerca il tema della misurazione della felicità pubblica. E ciò in piena continuità con la linea di pensiero dell'Economia Civile. Lo stesso si può dire dell'economista francese François Perroux, che fu tra i primi a denunciare i limiti del PIL: «Il prezzo della vita proviene da cose senza prezzo. Nella sfera dell'atto

gratuito, del dono di ciò che possiede e di ciò che è, l'uomo raggiunge la sua dignità più incontestabile» (Le capitalisme, 1962: sei anni prima del celebre discorso di Robert Kennedy del 18 marzo 1968!).

Il PIL dice molte cose, ma non il benessere delle persone, né la qualità di vita, né i diritti di libertà di un paese. Il PIL indica il valore dei beni e dei servizi prodotti in un paese in un certo anno, espressi in termini di prezzi di mercato. Un tempo, prima dell'avvento della globalizzazione, era anche indicatore di posti di lavoro e forse di benessere (in società che uscivano dall'indigenza aumentare merci e servizi voleva dire aumentare anche il benessere delle famiglie). Oggi, indica sempre meno e sempre peggio. Che cosa hanno di buono la pornografia, la prostituzione, il gioco d'azzardo, ecc.? Nulla, ma concorrono ad accrescere il PIL. Più la gente si rovina giocando alle slot machine più aumentano i posti di lavoro nel settore, più si accresce il (troppo piccolo) gettito fiscale e più aumenta il PIL; e quel che è più grave è che parte di questi profitti sbagliati finiscono per finanziare organizzazioni non profit, che magari si occupano di curare le vittime di quelle dipendenze. «È il capitalismo, bellezza!» – si obietterà da parte dello sciocco –, ma non per questo è meno triste e preoccupante. A partire dagli anni Novanta, l'ONU raccogliendo l'insistente richiamo di Amartya Sen, ha introdotto nelle sue statistiche l'Indice dello Sviluppo Umano (ISU), che affianca al PIL due altri indicatori di centrale rilevanza: lo stato di salute della popolazione e il grado di alfabetizzazione della stessa.

Dal punto di vista storico, il PIL è un algoritmo relativamente recente: si sviluppa pienamente nel periodo tra le due guerre mondiali ad opera di economisti fuoriusciti dall'URSS quali Wassily Leontief e Simon Kuznets, oltre che da studiosi inglesi quali John Hicks e Richard Stone. Questo per sottolineare che la critica più seria che oggi va rivolta al PIL è la sua obsolescenza: è paradossale che la realtà economica di oggi, radicalmente diversa da quella di novant'anni fa, continui ad essere descritta servendosi della stessa metodologia di calcolo. Che fare, allora? Oltre che aggiornare le tecniche di misurazione del PIL, assai poco adeguate a dar conto di una ricchezza sempre più immateriale e sempre meno legata alle merci, occorre affiancare alla contabilità dei flussi (il reddito è un flusso), quella degli stock (capitali, patrimoni, ambiente naturale). Nell'era dei beni comuni (commons) nella quale siamo entrati in pieno con il terzo millennio, sono gli stock che tornano a occupare il centro della scena economica, sociale e politica. In verità, il tema ambientale, ma anche quello relazionale e sociale (flussi migratori, inclusione, terrorismo, ecc.) sono faccende di stock, di forme di capitali, e non di flussi. Anzi, i flussi di reddito, inclusi i grandi flussi finanziari che oggi hanno superato di ben dodici volte i flussi di beni e servizi reali, stanno producendo effetti molto seri sugli stock del nostro pianeta. (Nel 1980, il PIL mondiale era all'incirca eguale al complesso degli attivi finanziari, sempre a livello mondiale. Nel 2014, quest'ultima cifra è salita a 700.000 miliardi di dollari, dodici volte superiore al PIL globale).

C'è, infine, una questione più generale di carattere culturale e politico, a un tempo. C'è bisogno di un cambiamento culturale che sappia 'vedere' i nuovi indicatori e poi li sappia prendere sul serio. A cominciare dal mondo della business community: finché gli unici indicatori di successo delle imprese sono i profitti conseguiti – per di più, di breve periodo – e finché si continuerà a confondere la meritocrazia, che, come Aristotele aveva indicato, svilisce la democrazia, con il principio di meritorietà, che invece la rafforza – come purtroppo continuano a fare anche personaggi collocati in posizioni di alta responsabilità – sarà assai difficile che l'ethos pubblico giunga ad apprezzare e valorizzare indicatori diversi dal PIL. È una questione culturale, la cui soluzione non può che partire dalla scuola, dal luogo, cioè, dove si formano le mappe cognitive dei giovani e dove prende corso il fondamentale processo educativo. (Altri indicatori di benessere sono il Better Life Index, proposto nel 2011 dall'OCSE; l'Happy Planet Index, creato dalla New Economics Foundation).

È quando ci si porta a un tale livello di discorso che si comprende perché in tempi recenti si stia tornando a discutere di felicità pubblica, in aggiunta e in forte correzione della felicità individuale. È agevole darsene conto. L'umanesimo civile (XV secolo) aveva spiegato che la virtù vera è la virtù civile, che la vita umana è la vita activa, e che non c'è virtù nella vita solitaria, ma solo nelle città. È a partire da un tale presupposto che ha inizio, nella modernità, la riflessione attorno al tema del progresso sociale visto, sulla traccia aristotelica, come frutto dell'esercizio delle virtù civiche e quindi di una realtà immediatamente sociale. Sono queste le radici profonde del discorso sul ben-essere pubblico, discorso che a partire dalla rivoluzione industriale è stato progressivamente messo in disparte in seguito all'avanzata della filosofia utilitarista. È avvenuto così che la felicità pubblica ha cessato di essere l'oggetto primario di studio dell'economia, per cedere il posto all'utilità privata. Mai si dimentichi che il PIL è figlio legittimo dell'utilitarismo.

Al posto di una conclusione

Come sempre accade nella ricerca sociale, anche quella riguardante la felicità va soggetta a rischi. Uno di questi – certamente non dei meno gravi – è che i miglioramenti di conoscenza dei processi che determinano la percezione da parte delle persone del loro benessere soggettivo possa favorire occasioni di manipolazione da parte di imprese senza scrupoli interessate unicamente ad accrescere la loro quota di profitto o anche da parte di forze politiche nell'occasione di campagne elettorali. Le grandi aziende sfruttano da tempo meccanismi di assuefazione volti alla soddisfazione immediata e alla dipendenza. Sempre Lustig, nel libro sopra citato, sottolinea con forza che la ricerca del piacere immediato impedisce l'aspirazione alla felicità. (Da esperto neuroscienziato, Lustig sa che il piacere immediato, il bisogno di ricompensa è il campo della dopamina, mentre la felicità, l'appagamento, è il campo della serotonina. Si tratta di due neuro-trasmettitori, che funzionano però in modo affatto diverso).

Un altro serio rischio è quello che chiamo il totalismo d'impresa. William Davies nel suo recente *The Happiness Industry: How the Governments and Big Business Sold Us Well-Being*, (Londra, Verso, 2015) ci informa che un numero crescente di imprese vanno investendo abbondanti risorse per rendere felici i propri dipendenti. E ciò in forza della ‘scoperta’ empirica che la felicità dei collaboratori accresce la produttività del 12% circa (Oswald; Preto, 2014). Google è stata la prima impresa di grandi dimensioni ad aver istituito la figura del Chief Happiness Officer, il cui ruolo è quello di occuparsi della felicità dei dipendenti. L'impresa si deve prendere cura dei figli e degli affetti familiari, così da acquisire un controllo completo anche sulla vita privata dei propri dipendenti. Scrive il sociologo inglese: «Le aziende oggi stanno investendo così tante risorse nel renderci felici attraverso corsi motivazionali, pasti e massaggi gratis in ufficio, gare di pittura e canto fra i dipendenti, che chi non si dimostra entusiasta di tutto ciò viene visto come un sabotatore da tenere d'occhio» (p. 77).

Non v'è chi non veda il grave rischio che questo totalismo d'impresa potrà causare, un rischio che l'organizzazione tayloristica del lavoro non correva, perché a questa nulla importava della felicità degli operai. Lo aveva, però, intuito Aldous Huxley quando, nel celebre romanzo *Brave New World* del 1932, prefigurava una società nella quale gli individui sono felici perché programmati a esserlo sin dallo stato embrionale e perché tenuti a assumere farmaci appropriati per continuare a esserlo! (Nella sua feroce critica alla concezione edonistica della felicità, Huxley descrive un immaginario mondo futuro in cui la vita di ogni uomo è predeterminata dalla nascita. Per evitare proteste di piazza, a ciascuno viene somministrata una droga, che rende felici a forza). Tutte le dittature, per legittimarsi, devono promettere la felicità ai propri sottoposti, tanto che la morte del dittatore è quasi sempre accompagnata da un lutto sentito.

Quanto sopra è all'origine di un nuovo paradosso, tipico dei nostri tempi. Da un lato si riconosce che la felicità nei luoghi di lavoro accresce la produttività (fino al 12%), riducendo assenteismo e giorni di malattia e stimolando l'innovatività; dall'altro lato, a livello macroeconomico, si chiedono provvedimenti per aumentare la flessibilità del lavoro, sempre in vista del medesimo obiettivo. Ma è chiaro che le due strategie non possono stare assieme, perché la flessibilità di cui si parla non valorizza di certo le motivazioni intrinseche del lavoratore, quelle motivazioni da cui dipende il senso di lealtà nei confronti dell'impresa, oltre che il benessere individuale.

Questi e altri rischi sono reali e non vanno certo sottovalutati. Ma neppure sopravvalutati in maniera distopica. Cocco di darne ragione con una considerazione di carattere generale. Il tema della felicità è legato a doppio filo a quello della speranza. La felicità sta nella ‘tensione verso’, non in ciò che già è ottenuto, proprio come la speranza, che si rivolge a ciò che ancora non è. La domanda «Possiamo essere felici?» si traduce, allora, in quella di «Possiamo sperare?» e l'interrogativo «Come raggiungere la felicità?» rinvia a quello «Che cosa possiamo sperare?». Ovunque vi sia una decisione da prendere nasce un dubbio e il dubbio può ‘pietrificare’. Ciò è adombrato nel mito della testa di Medusa, che occorre tagliare (‘decidere’) perché non paralizzi. Ora, finché l'indecisione riguarda i mezzi, la conoscenza e l'intelligenza sono di per sé sufficienti a sbloccare la paralisi. Il calcolo razionale, espressione del pensiero calcolante, è quanto serve alla bisogna.

Altro, però, il caso quando la decisione riguarda i fini e il perché uno se li proponga. In questo caso un aumento della conoscenza non solo non è più un rimedio sicuro alla paralisi, ma può persino aggravarla. Caso emblematico la tragedia di Amleto. Il quale non sarebbe in imbarazzo sui mezzi, se non si ponesse, in realtà, il problema del fine. Non c'è dubbio che l'incertezza di Amleto – uccidere o meno lo zio – si radichi nella tendenza a vedere ogni problema alla luce di problemi via via più generali, fino al più generale di tutti; a quello che si esprime nel celebre «essere o non essere». Su questo piano, l'intelligenza, lungi dal permettere di paragonare e decidere, risulta penalizzante. Invero, essa ci fa capire che non abbiamo una ragione ultima per decidere e che, se pretendiamo di darci una ragione anche delle ragioni, retrocediamo all'infinito.

Occorre dunque avere un criterio per interrompere la catena delle domande a un certo punto. Ebbene, la necessità di disporre di un tale criterio è ciò in cui ultimamente consiste la ricerca della felicità. E questa ricerca è sicuramente possibile. Ambire alla felicità significa, allora, precisamente questo: non considerarsi né come il mero risultato di processi che cadono fuori del nostro controllo, né come una realtà autosufficiente senza bisogno né possibilità di relazioni intersoggettive. In entrambi i casi, vi sarebbe posto solo per una certezza, quella del nihilismo. Mi piace chiudere con un brano della lettera che Pierre Teilhard de Chardin scrisse il 20 luglio 1947: «Malgrado il caos apparente del mondo resto ottimista, perché nel complesso mi sembra che gli eventi vadano nella direzione che era legittimo aspettarsi: quella di un'unificazione planetaria dell'umanità, un processo pericoloso, ma biologicamente inevitabile cui saremo (e già siamo) costretti a dedicare tutte le nostre migliori energie spirituali».