

**Emanuele Felice**



**STORIA**  
**ECONOMICA**  
della  
**FELICITÀ**

**il Mulino**

## Una storia perduta

La disperazione è una forma superiore di critica.

Per ora, noi la chiameremo felicità.

Léo Ferré, *La solitudine*, 1971

È legge dell'universo che non si può far la nostra felicità

senza far quella degli altri.

Antonio Genovesi, *Autobiografia, lettere e altri scritti*, 1962 (1764)

### 1. Perché la felicità

Sarà bene chiarire anzitutto che cosa intendiamo per felicità. Vi torneremo in maniera più approfondita, ma forse è utile specificare già ora la visuale scelta. Schematizzando, possiamo dire che consideriamo la felicità l'insieme di tre elementi: *a*) libertà, intesa sia come emancipazione dalle costrizioni materiali (vale a dire il grado di controllo dell'ambiente naturale e la comprensione delle leggi fisiche, biologiche, psicologiche che governano la natura e la nostra specie), sia come capacità di ridurre gli ostacoli prodotti dalle persone, intenzionalmente o meno, sulla libertà di altre persone<sup>1</sup>; *b*) relazioni sociali; *c*) infine un

<sup>1</sup> Questa seconda gamba è la cosiddetta «libertà negativa». Cfr. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon, 1958; trad. it. *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000, ora in I. Berlin, *Liberty*, a cura di H. Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002; trad. it. *Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 169-222. Pur non potendo qui approfondire, noi cercheremo di integrare l'approccio di Berlin con quello sulle *capabilities* («capacità») di Amartya Sen e Martha Nussbaum. Cfr. A.K. Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North Holland, 1985, Id. *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999; trad. it. *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori, 2000, M.C. Nussbaum, *Women and Human Development*:

aspetto di grande importanza cui per ora ci riferiamo con l'espressione elusiva di «senso della vita», ma che esploreremo ampiamente in seguito<sup>2</sup>. È questa una visione molto diversa, non solo più ampia, rispetto a quella edonistico-egocentrica, che in sostanza si limita a una combinazione fra reddito e indagini soggettive (quanto ti senti felice?). Difatti si dovrebbe misurare non certo con sondaggi, come invece fanno ormai, in parte, persino alcuni rapporti internazionali<sup>3</sup>, ma per quanto possibile con una batteria di indicatori oggettivi, tesi a rilevare quel che (seguendo l'approccio delle *capabilities* di Amartya Sen e di Martha Nussbaum) si definisce «sviluppo umano»: reddito, istruzione, speranza di vita; e ancora diritti civili, sociali, politici. A rigore questi indicatori valutano soprattutto la prima componente, cioè l'emancipazione dalle costrizioni materiali e la libertà negativa, peraltro la più consona agli studi di economia; le altre due componenti, relazioni sociali e senso della vita, sono in fondo imponderabili, ma a ben vedere non risultano separabili dalla prima – ed è questo il motivo di una storia «economica» della felicità.

Rimane da aggiungere che la nostra visione si ricollega alla riflessione di una parte degli illuministi e, non a caso, si completa nel discorso sui diritti umani, a partire proprio

*The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001, e Id., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007. Su questa possibile sintesi, cfr. P. Van Parijs, *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press, 1995. L'autore parla in proposito di «libertà reale».

<sup>2</sup> Nell'accezione più esigente, la felicità è forse il prodotto di questi fattori (non la sommatoria): le diverse dimensioni sono interdipendenti, se una sola viene a mancare può crollare tutto.

<sup>3</sup> Cfr. J. Helliwell, R. Layard, J. Sachs, J.-E. De Neve, H. Huang e S. Wang, *World Happiness Report 2017*, <http://worldhappiness.report/ed/2017/>.

dal diritto alla felicità (o, meglio, alla ricerca della felicità)<sup>4</sup>, originato nel secolo dei Lumi. La felicità intesa come diritto, insomma, anzi come «primo diritto»; da ancorare per quanto possibile (almeno nelle sue precondizioni) a parametri oggettivi, che ne sono la precondizione. Non è certo l'unica concezione sviluppata nel corso della storia, né oggi perseguita. Discuteremo in maniera critica anche le altre.

Ciò premesso, forse ora possiamo guardare con un po' più di fiducia alla nostra avventura. L'«abisso», si diceva: il divario crescente fra lo sviluppo tecnologico e la dimensione etica degli esseri umani, che la tecnologia dovrebbero usare per migliorare le loro condizioni di vita. E una ricerca che provi a rileggere il lungo cammino che punta verso la prosperità alla luce del grande obiettivo, forse quello che più conta. Essere felici.

Azzardi del genere sono stati tentati in passato, da filosofi o da storici del pensiero, a volte da scrittori. Mai da uno storico economico. Curiosa mancanza, visto che l'economia dovrebbe occuparsi proprio di come conseguire un maggiore benessere individuale e collettivo; in particolare la storia dell'economia dovrebbe aiutare a ricostruire le tappe di questo percorso e a valutarne gli esiti. Ma tutto ciò è possibile solo se si mettono in relazione i due termini del problema, vale a dire il progresso tecnologico e la dimensione etica. Invece dalla seconda metà dell'Ottocento anche i più attenti economisti, come pure gli storici economici, hanno preferito limitarsi a misurare e raccontare il bordo superiore di quel divario, cioè il progresso tecnologico; trascurando o dando per risolti gli interrogativi posti dalla psicologia, dall'etica, dalla politica (e questo già era tanto: spesso l'economia si è dedicata a raffinati modelli teorici mutuati dalla meccanica statica, utili alla vita reale – lo nota Deirdre McCloskey – quanto una sfida di scacchi)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> «The Pursuit of Happiness», come è scritto nella *Dichiarazione di indipendenza* degli Stati Uniti del 1776.

<sup>5</sup> D.N. McCloskey, *The Secret Sins of Economics*, Chicago, Ill., Prickly Paradigm, 2002, pp. 44-45.



Così facendo, economisti e storici economici hanno finito per cantare le «magnifiche sorti e progressive» con ottimismo malcelato, se non ingenuo. E al fondo hanno smarrito la bussola anche riguardo al solo benessere materiale, nella misura in cui sono rimasti ancorati a principi di razionalità e ottimizzazione che non sempre trovano riscontro nel vissuto umano, com'è ben chiaro ormai ad altre scienze sociali<sup>6</sup>. Dagli economisti della crescita, di qualunque orientamento e provenienza, il progresso tecnologico, che si traduce in produttività e attraverso questa nel prodotto interno lordo, il Pil, viene considerato pressoché l'unico obiettivo cui tendere<sup>7</sup>. La politica e i mezzi di informazione sembrano condividere quest'assunto: focalizzandosi proprio sul Pil, quale architrave della misura del successo di una classe dirigente, di un paese, di una società. Anche la storia economica è diventata la narrazione dell'ascesa degli esseri umani nella prospettiva della ricchezza materiale (i beni e i servizi prodotti e venduti sul mercato), dall'età della pietra fino all'era spaziale: lineare, teleologica a tratti; con varianti certo dovute alle istituzioni e alla politica, o alla geografia, ma che non ne intaccano la fiducia fondante<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Plateale è stata, ad esempio, l'incapacità di prevedere il sopraggiungere delle crisi economiche, nel 1929 o nel 2007; per non parlare della quasi totale omissione circa le origini e la natura delle guerre e il loro impatto sul benessere (l'abisso appunto, che all'improvviso si spalanca e inghiotte le formiche operose).

<sup>7</sup> Per tutti, cfr. P. Aghion e S.N. Durlauf (a cura di), *Handbook of Economic Growth*, vol. IA, Amsterdam, Elsevier, 2005.

<sup>8</sup> Esempio è in proposito A. Maddison, *The World Economy: A Millennial Perspective*, Paris, Oecd, 2001; trad. it. *L'economia mondiale. Una prospettiva millenaria*, Milano, Giuffrè, 2005. Con riferimento all'Europa, cfr. anche S. Broadberry e K.H. O'Rourke (a cura di), *The Cambridge Economic History of Modern Europe*, vol. I, 1700-1870, e vol. II, 1870 to the Present, Cambridge, Cambridge University Press, 2010: entrambi dedicano all'evoluzione degli standard di vita solo una manciata di pagine. Di taglio meno quantitativo e di ampio respiro, ma ugualmente molto ottimistico, è L. Neal e R. Cameron, *A Concise Economic History of the World: From Paleolithic Times to the Present*, V ed., Oxford, Oxford University Press, 2016; trad. it. *Storia economica del mondo. Dalla preistoria a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2016.

Va detto che negli ultimi decenni alcuni economisti meno ortodossi, a volte sulle orme dei classici dell'Illuminismo, sono tornati a occuparsi del benessere umano; così facendo hanno anche riscoperto l'utilità di legami con altre scienze, dall'antropologia alla psicologia<sup>9</sup>. Ma le analisi degli «economisti della felicità» mancano spesso di profondità storica e, anche per questo, tendono a risolversi in un decalogo di buone intenzioni, persino un po' scontate. Appena marginalmente toccano i grandi nodi che a ben vedere si pongono alla comunità umana da sempre, ma con più forza a partire dalla Rivoluzione industriale: la crescita della popolazione, quindi le opportunità e i rischi dello sviluppo tecnologico, i fondamenti dell'etica (e delle relazioni umane) per una società che diventa globale. Non solo. Nella misura in cui pone l'accento su indicatori soggettivi del benessere, o amplifica la dimensione egocentrica, l'economia della felicità si presta addirittura a un uso distorto, contrario ai suoi stessi obiettivi (come vedremo in seguito).

Più interessante è quel che sta avvenendo nell'ambito della storia economica. Qui proprio negli ultimissimi tempi si è potuto osservare un certo riorientamento: con tentativi di produrre analisi di lungo periodo che coprissero, oltre al reddito, anche l'istruzione, la longevità, altri aspetti del benessere materiale come la nutrizione, persino le libertà politiche<sup>10</sup>. La nostra ricerca si iscrive in questo solco.

<sup>9</sup> Per un'ampia sintesi, cfr. L. Bruni e P.L. Porta (a cura di), *Handbook on the Economics of Happiness*, Cheltenham, Elgar, 2007. In italiano un utile testo è S. Bartolini, *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del ben-essere*, Roma, Donzelli, 2010. Questi peraltro sono contributi che presentano meno problemi sul versante interpretativo. Per gli altri, invece, si rinvia al quinto capitolo.

<sup>10</sup> In particolare, cfr. J. Baten (a cura di), *A History of the Global Economy: 1500 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 o, con riferimento agli ultimi due secoli, J.L. van Zanden *et al.* (a cura di), *How Was Life? Global Well-Being since 1820*, Paris, Oecd, 2014; oppure ancora il tentativo, soprattutto a opera di Leandro Prados de la Escosura, di estendere l'approccio delle *capabilities* di Sen al lungo periodo: L. Prados de la Escosura, *Improving Human Development: A Long-Run View*, in «Journal of Economic Surveys», vol. 24, n. 5, 2010,



Per certi aspetti, punta a collegarlo in una dimensione più ampia, con spunti dalla storia delle idee e dalla filosofia morale e politica.

Se ha senso è anche perché le altre scienze sociali (dalla psicologia all'antropologia, dalla sociologia alla storia della cultura), che da diverse angolature pure si sono occupate di questi problemi, a loro volta hanno trascurato un punto centrale: il benessere materiale<sup>11</sup>. Ovvero hanno tralasciato il ruolo che l'innovazione tecnologica, e la sfera economica più in generale, sono in grado di assolvere per la nostra felicità: emanciparci dalla «necessità», ampliare le possibilità per cui ogni essere umano contempla di realizzare la propria vita secondo le sue aspirazioni. Difatti le indagini empiriche sembrano concordare sul fatto che, quando si è molto poveri, un miglioramento nelle condizioni materiali può avere un grande impatto sulla felicità. Ma, d'altro canto, oltre una certa soglia (peraltro in media ampiamente superata nel mondo avanzato) solo il benessere materiale non può bastare. È il famoso «paradosso di Easterlin»: al crescere del reddito inizialmente la felicità aumenta, ma a un certo punto non più e anzi diminuisce (la relazione prende la forma di una U rovesciata)<sup>12</sup>. Anche questo paradosso è in fondo parte

pp. 841-894, e Id., *World Human Development: 1870-2007*, in «Review of Income and Wealth», vol. 61, n. 2, 2015, pp. 220-247. Vi torneremo nel quarto capitolo.

<sup>11</sup> Non a caso le storie della felicità di cui il lettore dispone si concentrano sul versante filosofico o, al più, su quello culturale e antropologico: cfr. D.M. McMahon, *Happiness: A History*, New York, Grove, 2006; trad. it. *Storia della felicità. Dall'antichità a oggi*, Milano, Garzanti, 2007, N.P. White, *A Brief History of Happiness*, Oxford, Blackwell, 2006; trad. it. *Breve storia della felicità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, e S. Bok, *Exploring Happiness: From Aristotle to Brain Science*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2011.

<sup>12</sup> R.A. Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*, in R. David e R. Reder (a cura di), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, London, Academic, 1974, pp. 89-125, e R.A. Easterlin, *Will Raising the Incomes of All Improve the Happiness of All?*, in «Journal of Economic Behavior and Organization», vol. 27, n. 1, 1995, pp. 35-47.

di una più ampia frattura fra tecnologia ed etica. Oltretutto, rischia di minare la stessa prosperità faticosamente raggiunta; lo ha già fatto in passato, complice l'immagine di felicità di cui certe società, specie totalitarie, si sono ammantate.

Di necessità s'impone pertanto un approccio multidisciplinare: mettere cioè in relazione la storia economica con altre discipline sociali, particolarmente quelle che si sono occupate della felicità nel passato con riferimento alla sua dimensione concettuale (più che materiale) e individuale: la filosofia morale, la storia delle idee, ma per certi aspetti anche l'antropologia e la psicologia. Il racconto che ne viene fuori è naturalmente interdisciplinare. Vuole ricordare – ha forse l'ambizione di essere – una «storia totale», un po' come la intendeva Marc Bloch: una storia della vicenda umana in quanto tale, nei suoi aspetti psicologici e materiali insieme, nelle sue problematiche economiche come in quelle esistenziali, senza particolari vincoli di tempo o di spazio. Per quanto possibile, certo. Ma conta l'obiettivo – la necessità appunto – di non limitarsi a un'unica dimensione, o a un solo contesto.

Rimane infine da aggiungere che, proprio perché gli aspetti materiali e valoriali sono così saldamente interconnessi, si influenzano a vicenda, allora scegliere la felicità come campo di indagine si rivela due volte utile: abbiamo qui non solo un fine cui tendere, ovvero un metro di valutazione della plurimillenaria vicenda umana, ma anche uno strumento di comprensione, un mezzo quindi, indispensabile per ragionare sulle cause del divenire storico. Perché il cammino delle civiltà ha preso una certa direzione, in un dato tempo? Perché, ad esempio, la Rivoluzione industriale è cominciata nell'Inghilterra del Settecento, e non invece all'epoca di Roma o nella Firenze medievale, nell'età dell'oro del mondo musulmano o nel Celeste Impero? Su tali interrogativi, gli storici e gli economisti più ambiziosi da tempo si arrovellano, com'è naturale. Avremo modo di richiamare i loro studi più importanti. Possiamo



però già anticipare che nuove ricerche individuano proprio nel ribaltamento della concezione di felicità – allorquando viene considerata possibile qui, in questa vita, e non più per via ascetica ma come conseguenza della «conoscenza utile» – ovvero in una trasformazione di tipo filosofico-culturale e di visione del mondo (quella grosso modo coincidente con la Rivoluzione scientifica e l'Illuminismo) il primo motivo che ha dato origine alla crescita moderna<sup>13</sup>. La visuale qui adottata può quindi contribuire non solo a descrivere quello che è successo, ma anche a spiegarlo.

Per cominciare a delineare la nostra chiave interpretativa, conviene a questo punto proporre un breve *excursus* sul processo di cambiamento economico nel lungo periodo, un quadro essenziale che anticipa la narrazione più distesa dei prossimi tre capitoli.

## 2. Le tre rivoluzioni della storia umana...

Nel lungo cammino del genere umano, dalla comparsa dei primi ominidi fino ai nostri giorni, si succedono tre grandi rivoluzioni, ognuna di portata millenaria: sono trasformazioni economiche e culturali al tempo stesso, nel primo caso forse addirittura biologiche; cambiano il nostro modo di produrre, di pensare, di vivere (di essere). Ciascuna corrisponde a una o più «visioni» diverse della felicità.

La prima è quella cognitiva da cui originano i cacciatori-raccoglitori *sapiens sapiens* (biologicamente uguali a noi) e alla cui esistenza mitizzata si ispira, per certi aspetti,

<sup>13</sup> Cfr. J. Mokyr, *A Culture of Growth: The Origins of the Modern Economy*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2017; trad. it. *Una cultura della crescita. Le origini dell'economia moderna*, Bologna, Il Mulino, di prossima pubblicazione, e D.N. McCloskey, *Bourgeois Equality: How Ideas, not Capital or Institutions, Enriched the World*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 2016.

l'immagine del «giardino dell'Eden»<sup>14</sup>. La seconda è la Rivoluzione agricola, che inaugura la lunga epoca della «valle di lacrime» e nella quale vengono elaborate due concezioni antitetiche di felicità: una terrena, ma individuale e da conseguire per via ascetica (l'atarassia); una ultraterrena, che tuttavia può essere collettiva o meglio sociale (la «Città di Dio»). La terza è la Rivoluzione industriale, messa in moto dall'Illuminismo, a partire dalla quale si affermano nuovi ideali di felicità: la «Città dell'Uomo», trasposizione terrena della Città di Dio, in cui la felicità individuale si fonde in quella collettiva, qui su questa terra; una visione poi degenerata nel terrore utopistico che segnerà in modo indelebile il vissuto del Novecento. A queste tre rivoluzioni sono dedicati il secondo, terzo e quarto capitolo.

Il racconto però non finisce qui, per fortuna. A partire dalla Rivoluzione industriale, e dalle idee illuministe, inizia a delinearsi anche l'edonismo dei «paradisi artificiali», una concezione oggi divenuta egemone trovando riscontro, sul piano economico, nella società del benessere e consumistica, che a ben vedere è lo stadio avanzato di un processo cominciato nel Settecento inglese (le basi economico-tecnologiche erano già state poste dal capitalismo industriale, con la sostituzione delle macchine al lavoro umano). Al tempo stesso, grazie al progresso tecnologico e al cambiamento concettuale maturati in età illuministica, va prendendo corpo anche un'ulteriore visione della felicità, che a differenza delle altre cerca di coniugare il benessere materiale, la qualità delle relazioni e la libera ricerca di un significato (o di più significati) nella vita: è una concezione che si accompagna a una nuova trasformazione, tuttora in corso e dagli esiti aperti, che come quella edonistica riguarda la condotta umana e il mondo delle idee; la si potrebbe chiamare «rivoluzione etica», benché a rischio di sembrare un po' troppo

<sup>14</sup> La tesi della rivoluzione cognitiva non è accettata unanimemente dagli studiosi. Qui comunque viene accolta per semplicità espositiva (ai fini del nostro discorso poco cambia). Accenneremo al dibattito in merito nel capitolo seguente.

ottimisti. Edonismo e rivoluzione etica stanno insieme nella nostra epoca, si contrappongono e si confrontano (si mescolano a volte)<sup>15</sup>, formano il paesaggio del mondo contemporaneo cui sono dedicati il quinto e sesto capitolo.

Queste grandi tappe del nostro passato, e del presente, sono il filo narrativo attraverso cui poter indagare la relazione tra sviluppo economico e felicità. Ma la visuale scelta, come accennato, consente anche di rispondere meglio a un interrogativo altrettanto rivelatore (anche per quella relazione): che cosa ha determinato lo sviluppo economico, il sorgere e il declino delle civiltà, le diverse epoche? E, in special modo, l'avvio della crescita moderna?

Cercare una risposta univoca, o un modello esplicativo efficace in ogni tempo e luogo, è probabilmente vano. Non sembra un caso infatti che, sul terreno dell'elaborazione teorica, gli economisti appaiono ben lontani dal proporre una spiegazione convincente del processo di sviluppo nel lungo periodo. L'approccio più innovativo e ambizioso al riguardo, la *unified growth theory* di Oded Galor e David Weil<sup>16</sup>, parte dalla transizione demografica, notando come la più alta speranza di vita riduca la fertilità e renda più conveniente investire in capitale umano; questi due fattori contribuiscono a loro volta al rapido incremento del reddito. Non riesce però a dimostrare in che modo origina la transizione demografica (vale a dire come mai inizia a scendere la mortalità, già questa dinamica parte di un processo di crescita economica e sviluppo scientifico e tecnologico). Per quale ragione, dopo millenni di stagnazione, a un

<sup>15</sup> Peraltro l'edonismo è, di per sé, una forma di etica: identifica il bene morale con il piacere. Nel testo, quando parliamo di «rivoluzione etica» ci riferiamo invece a un cambiamento nella considerazione della persona umana e nelle relazioni sociali, che porta all'affermazione dei «diritti umani allargati» (cap. 6); è quindi un'altra forma di etica, diversa dalla ricerca del piacere (ma non necessariamente inconciliabile).

<sup>16</sup> O. Galor e D.N. Weil, *Population, Technology, and Growth: From Malthusian Stagnation to the Demographic Transition and Beyond*, in «American Economic Review», vol. 90, n. 4, 2000, pp. 806-828, e O. Galor, *The Demographic Transition: Causes and Consequences*, in «Cliometrica», vol. 6, n. 1, 2012, pp. 1-28.



certo punto si mette in moto un processo cumulativo che coinvolge speranza di vita, istruzione e reddito? (che poi, incidentalmente, sono anche le tre principali componenti dello sviluppo umano secondo l'approccio delle *capabilities* di Amartya Sen).

Chi esplicitamente riconosce tale mancanza è il premio Nobel Douglass C. North (1920-2015), un altro degli studiosi che più addentro si sono avventurati in questa impresa<sup>17</sup>. North si spinge fino a indagare i meccanismi del processo cognitivo, cioè il funzionamento della mente umana, integrando così la sua analisi sul ruolo delle istituzioni con lo studio della cultura e anche della psicologia. Ma benché egli ammetta chiaramente che, a differenza della biologia darwiniana, nel caso delle società umane la chiave evolutiva sia l'intenzionalità degli agenti, sembra sottovalutare un nodo essenziale: che questa non è influenzata solo dalla nostra conoscenza, limitata e soggettiva, dell'ambiente esterno, ma anche dalla visione (storicizzata) che possiamo avere su ciò che è bene o male per l'uomo, sul fatto che sia o meno desiderabile migliorare la nostra vita e in che modo; su quali debbano essere i nostri fini – che non sono affatto uguali in ogni civiltà e cultura. North sottovaluta cioè l'importanza dell'idea di felicità (delle sue diverse idee), quale stella polare che orienta l'intenzionalità degli agenti.

Proprio aggiungendo tale dimensione, è forse possibile avvicinarsi a una spiegazione più «completa» del processo di cambiamento economico. Non una teoria, tantomeno un modello. Ma in termini fattuali, una migliore descrizione di quel che è accaduto probabilmente sì. Almeno con riferimento al punto focale della nostra indagine: il passaggio dalla civiltà agricola al mondo industriale.

Scegliere la felicità come visuale privilegiata consente infatti di chiarire un aspetto centrale, finora poco considerato. E quindi di collocare il tassello mancante del mosaico.

<sup>17</sup> D.C. North, *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2005, pp. vii-viii e 1; trad. it. *Capire il processo di cambiamento economico*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 14 e 19.



Esiste nelle civiltà agricole, pur nell'enorme varietà di economie e culture attraverso i cinque continenti, grosso modo una medesima disposizione esistenziale, un comune atteggiamento mentale, che fa da sostrato a istituzioni analoghe. Le istituzioni analoghe sono, ovunque, quelle della disuguaglianza: la civiltà agricola si basa sulla disuguaglianza «di diritto», fra le classi sociali, fra uomini e donne. La comune disposizione esistenziale, che sostiene questa disuguaglianza, è quella della rassegnazione: la rinuncia alla felicità «pubblica», per questo mondo; l'accettazione dell'infelicità come dimensione del vivere sociale, nella speranza di una felicità ultraterrena o, tutt'al più, di una serenità individuale avulsa dalle tribolazioni di ogni giorno.

La disuguaglianza giuridica, come accennato, la si ritrova ovunque nelle civiltà agricole, anche in quelle sorte e sviluppatesi in maniera completamente indipendente l'una dall'altra, ed è un tratto che le differenzia in modo radicale dalle comunità di cacciatori-raccoglitori: deriva, verrà argomentato, dalla necessità di svolgere per la sopravvivenza lavori particolarmente gravosi, massacranti (letteralmente). Qualcuno deve pur farli, quei lavori; e deve esservi in qualche modo obbligato. Ridotto all'osso, tale è il motivo per cui vediamo sorgere dappertutto, progressivamente, le istituzioni della disuguaglianza e una connessa ideologia. Questa postula che le classi alte della società, cui viene risparmiata la fatica del lavoro fisico, non debbano dedicarsi alla conoscenza utile, ma solo a quella speculativa. E impone pertanto una mentalità fondata sulla rassegnazione, come pure la condanna dell'arricchimento personale: inevitabili conseguenze, entrambe, del fatto che l'intelletto non viene adoperato per migliorare la condizione umana attraverso il progresso tecnologico, ovvero per aumentare le dimensioni della «torta da spartire» (se lo fosse, la torta crescerebbe e sarebbe socialmente giustificabile anche la brama di arricchirsi). Oltre alla disuguaglianza e alla rassegnazione, cioè al rifiuto della felicità come orizzonte dell'azione politica, si edificano in questo modo gli altri due pilastri che, al di là delle

differenze di religione, di costumi e di leggi, possiamo porre a fondamento delle civiltà agricole tradizionali, in tutti gli angoli del pianeta: negazione del sapere pratico e condanna dell'arricchimento personale.

A ben vedere, simile paradigma ha quindi alla radice un motivo economico, o «tecnologico»: il modo di produzione. Su di esso si crea una struttura sociale e istituzionale (la disuguaglianza) e una correlata visione della conoscenza (sganciata dall'utilità pratica); e queste vengono cementate da un collante ideologico e culturale, che riguarda appunto l'idea di felicità (la rassegnazione, il rifiuto dell'arricchimento individuale). Per inciso, sia chiaro che, nel mondo preindustriale, in linea di massima le società più diseguali sono proprio quelle che crescono meno, e non è un caso.

Il paradigma dell'ordine liberal-democratico, che permea il mondo industriale, è invece radicalmente diverso: uguaglianza giuridica, conoscenza utile, diritto alla felicità e valorizzazione dell'arricchimento individuale. Ma come quello della civiltà agricola, ha anch'esso, al fondo, un motivo economico e tecnologico: la sostituzione dello sforzo fisico con il lavoro delle macchine. Su di esso si crea una nuova struttura sociale e istituzionale, innervata dai postulati dell'uguaglianza (giuridica). E questa struttura viene cementata da un collante ideologico e culturale, che pure riguarda l'idea di felicità: il diritto a ricercarla qui, su questa terra, per ogni essere umano.

In che modo si produce il passaggio dall'uno all'altro «paradigma»? Anzitutto vale la pena chiarire che questo passaggio può dirsi compiuto solo quando tutti e quattro i pilastri del vecchio ordine, che si sorreggono a vicenda, vengono scardinati, e sostituiti con i nuovi. Fin quando ciò non avviene, c'è sempre il rischio di tornare indietro; come per la civiltà greco-romana, che era riuscita a minarne solo alcuni.

Nella storia, non a caso l'iniziale rovesciamento del vecchio ordine (un ordine consolidatosi nei millenni) si rivela un processo graduale e lento. Di tipo incremen-



tale. Prende il via nell'Europa medievale e si avvale di cambiamenti demografici e sociali (il crollo degli abitanti a seguito della peste del Trecento), nella disponibilità di risorse come nella visione del mondo (le esplorazioni geografiche), e di mutamenti culturali (l'Umanesimo e la Riforma). Questa combinazione unica di fattori, fortuita per certi aspetti, riesce a scuotere nelle fondamenta il cemento sociale, istituzionale e culturale della civiltà agricola europea: favorisce, in una parte almeno del continente, l'ascesa di una classe sociale innovatrice, che sfida il vecchio ordine; e che, a differenza di altri episodi del passato, questa volta non viene sconfitta. È una classe portatrice di valori inediti, fra cui l'arricchimento personale, e che dimostra le sue capacità conquistando i territori e i mercati extraeuropei. Tutto ciò pone le basi per la grande «rivoluzione delle idee» che, nel Sei e Settecento, cambia definitivamente il paradigma dominante. È quel dinamismo che comincia con la Rivoluzione scientifica e culmina nel secolo dei Lumi. Con la prima inizia a imporsi l'idea della conoscenza utile. Con l'Illuminismo, invece, hanno luogo le altre due trasformazioni decisive: si fa strada la tesi dell'uguaglianza giuridica e si afferma un nuovo concetto di felicità.

Con il cambiamento del concetto di felicità, la rivoluzione delle idee raggiunge il punto di massima rottura: modifica l'intenzionalità degli agenti, orienta in modo diverso le loro scelte. Si pone quindi nella condizione di garantire una svolta, adesso definitiva (a tutt'oggi almeno), anche nella sfera tecnologica e produttiva, ovvero nell'economia. Scardina per sempre il vecchio ordine: ampliando il campo d'azione della conoscenza utile, facendo sì che l'uguaglianza giuridica non resti lettera morta (come era stato in epoca greco-romana per gli stoici, che non riuscirono ad abolire la schiavitù), ma assurga a realtà concreta. In fondo anche per questo motivo, quanto avviene in Europa durante l'età moderna, e che culmina nell'Illuminismo, può costituire la chiave di volta di tutta la nostra indagine.

### 3. ...e la rivoluzione delle idee

Prima dell'età moderna, vi erano due concezioni prevalenti di felicità<sup>18</sup>. Una era propria delle religioni monoteistiche, secondo cui la felicità è possibile solo in un'altra vita, dopo la morte: noi qui adesso ci troviamo in una «valle di lacrime», e questa nostra esistenza terrena è strumentale all'obiettivo di conseguire la felicità eterna, l'unica che conti, l'unica reale. Babilonia è caduta, Roma altrettanto: per dirla con le celeberrime immagini di Agostino di Ippona (Sant'Agostino), non è l'effimera Città dell'Uomo di cui dobbiamo preoccuparci, ma la Città di Dio.

La seconda concezione, che è tipicamente orientale (il buddhismo), ma aveva una forte influenza anche nel mondo mediterraneo prima del cristianesimo (si pensi alla scuola cinica, epicurea), ritiene che invece sia possibile coltivare la felicità – o forse meglio: la serenità – su questa terra, a condizione però di reprimere sia le influenze del mondo esterno sia i nostri desideri. L'unica felicità terrena non può che giungere per via ascetica, ed è fondamentalmente individuale; e anche chi non cede del tutto all'ascetismo (Epicuro) raccomanda comunque di mantenersi il più lontano possibile dalle preoccupazioni della vita politica. In epoca ellenistica troviamo solo una scuola filosofica che, pur rimanendo ascetica, ammette la felicità pubblica: è lo stoicismo. Ma non sembra in grado di cambiare la realtà in cui opera, o di mettere in pratica i principi che enuncia (come l'abolizione della schiavitù), perché rifiuta il progresso tecnologico; e, questo, anche perché ascetica.

Come vedremo meglio, nell'Europa preindustriale si mette in moto un processo, culturale ma con forti inne-

<sup>18</sup> Si fa cenno qui a temi che verranno poi ripresi e sviluppati nel terzo e quarto capitolo. La parte iniziale di questo paragrafo, come pure alcune parti del primo paragrafo del sesto capitolo, riprendono e ampliano un mio intervento presso la Casa della cultura di Milano, il 2 febbraio 2016, per la conferenza «Meditazioni sulla felicità pubblica» svolta con Lorenzo Sacconi e Stefano Zamagni. Una versione preliminare è stata pubblicata come E. Felice, *La costruzione della felicità. Attualità e limiti degli illuministi*, in «ViaBorgogna3», vol. 1, n. 2, 2016, pp. 40-51.



sti nelle dinamiche sociali e istituzionali, che finisce per mandare in crisi entrambe queste concezioni della felicità. È soprattutto l'Illuminismo che rompe nettamente con le visioni precedenti. E lo fa in modo plateale, nei titoli stessi di alcune opere: *Della pubblica felicità* di Lodovico Antonio Muratori (1749); le *Meditazioni sulla felicità* di Pietro Verri (1763); fino a *Della felicità pubblica, o Considerazioni sulla sorte degli uomini nelle diverse epoche storiche* di Chevalier de Chastellux (1772), che peraltro è il primo libro che provi a ripercorrere una storia della felicità<sup>19</sup>. In breve: gli illuministi si pongono il problema della felicità pubblica, esplicitamente in molti casi. O anche solo implicitamente, e qui l'accento cade sulla grande attenzione dedicata alle istituzioni che dovrebbero migliorare il benessere della popolazione e ridurre gli abusi del potere: che – per fermarci ai casi più noti – ritroviamo nello *Spirito delle leggi* di Montesquieu (1748), prima ancora nel *Secondo trattato sul governo* di John Locke (1690), in seguito nella *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith (1776) e, almeno sul piano dell'enunciazione dei principi, nella *Dichiarazione di indipendenza* degli Stati Uniti redatta da Thomas Jefferson (1776). Proprio quest'ultima può essere considerata, a tutt'oggi, il testo manifesto dell'ordine liberal-democratico, con il celebre attacco del suo secondo paragrafo:

Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali, che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e il perseguimento della Felicità; che per garantire questi diritti sono istituiti tra gli uomini governi che derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati.

Sul piano concettuale, l'Illuminismo è quindi il movimento di pensiero che sancisce una nuova prospettiva nel

<sup>19</sup> La sua fama si deve in parte a un commento elogiativo di Voltaire, che punta a valorizzarlo anche in contrapposizione allo *Spirito delle leggi* di Montesquieu, a suo giudizio poco adatto all'uomo della strada (il libro di Chastellux sarà ripubblicato nel 1822 proprio con le note di Voltaire).

divenire storico: realizzare la felicità qui, su questa terra, principalmente attraverso la modifica delle istituzioni, delle regole formali e informali che delimitano l'agire umano. Comune a buona parte dei filosofi del Settecento è l'assunto secondo cui, attraverso appropriati interventi, si possono migliorare le condizioni di tutti, o almeno della maggioranza: la crescita non è un gioco «a somma zero» (io vinco quello che tu perdi), ma un gioco «a somma positiva» (vinciamo entrambi, perché la torta da spartire aumenta di dimensioni). Si tratta di un'intuizione fondamentale: nel momento in cui si combina con un'altra grande novità dell'Europa moderna, la «conoscenza utile» (cioè il progresso tecnologico), ecco che comincia a dare forma al mondo in cui viviamo.

Dopodiché le cose non sono così semplici. Dall'Illuminismo – e soprattutto da questa ispirazione di base: trasformare la società alla luce della ragione – originano infatti sistemi politico-ideologici fra loro antitetici: non solo l'attuale ordine democratico-liberale, ma anche (non senza influenze precedenti e successive, né senza qualche forzatura sull'Illuminismo stesso) quello totalitario di tipo comunista o per certi aspetti persino quello nazista<sup>20</sup>. Tutte queste

<sup>20</sup> Questi sistemi politico-ideologici non derivano solo dall'Illuminismo, ma si intrecciano anche con ideologie e movimenti culturali precedenti e successivi. Ad esempio, evidenti sono le influenze di diversi filoni del cristianesimo sia sul sistema democratico-liberale (l'unicità dell'anima e quindi l'inviolabilità della persona umana e dei suoi diritti) sia su quello comunista (l'egalitarismo e l'universalismo); più difficile invece rintracciare ispirazioni cristiane nel nazismo. Quanto alle influenze successive, il nazionalsocialismo ha sì radici nell'Illuminismo – passano per il Positivismo e il razzismo scientifico (peraltro erano razzisti anche molti pensatori illuministi, da Voltaire a Thomas Jefferson) – ma poi, com'è noto, è soprattutto debitore del Romanticismo, del nazionalismo e del superomismo, visioni del mondo che con l'Illuminismo non hanno molto a che spartire. Riguardo alle forzature cui pure si accennava, il riferimento va, in particolare, alla grande influenza di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sui sistemi totalitari: è opinabile sia che Rousseau fosse un pensatore propriamente illuminista (l'autore ha una posizione a sé stante, tanto che alcuni lo considerano piuttosto un proromantico) sia che l'interpretazione in senso totalitario dei suoi scritti risulti l'unica possibile.



ideologie si propongono di riorganizzare la società, sulla base di alcune tesi che ritengono scientifiche, allo scopo di migliorare la condizione umana: qui su questa terra, anche se non necessariamente subito né (è il caso del nazismo) a beneficio di tutte le «razze» (ma solo di quelle più «evolute»). E certo con esiti molto diversi, di cui parleremo.

Prima di passare alla parte narrativa, si vorrà però perdonare una glossa finale circa lo schema interpretativo proposto. Riassumendo, possiamo descriverlo come segue. Nella civiltà agricolo-commerciale dell'Europa moderna, il cambiamento sociale e istituzionale produce un cambiamento culturale. E quest'ultimo, nel momento in cui arriva a investire l'idea di felicità, modifica il fine che orienta le azioni umane: a sua volta può imprimere una svolta decisiva non solo nella sfera sociale e istituzionale, ma anche, e ormai senza possibilità di tornare indietro, in quella economica e tecnologica. Prende corpo allora la «grande trasformazione», come l'ha chiamata Karl Polanyi, che a tutt'oggi appare irreversibile. Il paradigma del vecchio mondo è definitivamente rovesciato, in tutti i suoi aspetti fondanti.

Questo schema, è bene chiarirlo, non va però inteso in maniera rigida. Non esclude che vi possano essere significative fughe in avanti sul piano culturale, e quindi una certa indipendenza del mondo delle idee, rispetto alla sfera produttiva, alla società e alle istituzioni<sup>21</sup>. Un esempio è

<sup>21</sup> Difatti, in termini generali non sono vere né la versione (più semplificata) del materialismo storico, secondo cui l'ideologia e la cultura sono il prodotto delle condizioni materiali di una società, né la tesi opposta di derivazione idealistica (anch'essa un po' volgarizzata), in base alla quale sarebbero invece le idee a forgiare l'evoluzione materiale di una società e in ultima analisi il divenire storico. Entrambe le posizioni, a ben vedere, peccano di storicismo – cioè dell'idea che esistano leggi inesorabili che regolano il destino dell'uomo, per dirla con il suo critico Karl Popper – e non molto corrispondono alla realtà della vicenda umana. Questa mostra invece (lo vedremo) che esistono tra la sfera materiale e quella valoriale relazioni biunivoche, difficilmente schematizzabili a priori. Cfr. K.R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London, Routledge, 1957; trad. it. *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975; anche se, per la verità, l'idea che fosse impossibile rinvenire nella storia leggi e modelli assoluti si trova già nelle opere dello storico del Rinascimento Francesco Guicciardini (1483-1540).



dato appunto dalla filosofia stoica, un altro dalla scienza e tecnologia araba dell'«epoca d'oro», fra l'VIII e il XIII secolo. Tali fughe sono però destinate a esaurirsi, se non si accompagnano a una profonda trasformazione anche nella dimensione sociale e istituzionale. La Rivoluzione scientifica e l'Illuminismo hanno avuto la fortuna, diciamo così, di svilupparsi in un contesto particolarmente favorevole, sul piano sociale e istituzionale oltre che culturale, al grande cambiamento. Una condizione che è invece mancata ad altri importanti movimenti, di altre epoche storiche. E la Rivoluzione scientifica e l'Illuminismo hanno avuto anche la fortuna, per questo stesso motivo, di poter arrivare fino in fondo nella loro sfida, cioè fino al punto di affermare una nuova idea di felicità: possibile, nella vita reale, frutto delle decisioni umane individuali e collettive che promuovono il progresso tecnologico. Vengono così abbandonati fatalismo e rassegnazione: è l'essere umano artefice del suo destino.

Ma a questo punto sarà bene davvero cominciare a svolgere il filo del racconto.