anthropologica

ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI | 2019

ECOLOGIA INTEGRALE?

ETICA, ECONOMIA E POLITICA IN DIALOGO

A CURA DI
FABIO MAZZOCCHIO E
GIUSEPPE NOTARSTEFANO

EDIZIONI MEUDON

anthropologica

anthropologica
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni **GRANDI** e Luca **GRION**

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO, Simone GRIGOLETTO, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ, Francesca SIMEONI, Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano **MENTIL**

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael **ALVIRA** (Università di Navarra); Enrico **BERTI** (Università di Padova); Calogero **CALTAGIRONE** (Università di Roma-LUMSA); Giacomo **CANOBBIO** (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla **CANULLO** (Università di Macerata); Gennaro **CURCIO** (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio **DA RE** (Università di Padova); Gabriele **DE ANNA** (Università di Udine); Mario **DE CARO** (Università di Roma Tre); Giuseppina **DE SIMONE** (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale); Fiorenzo **FACCHINI** (Università di Bologna); Andrea **FAVARO** (Università di Padova); Maurizio **GIROLAMI** (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio **GRASSI** (Università di Urbino); Gorazd **KOCIJANČIČ** (Lubiana); Markus **KRIENKE** (Facoltà Teologica di Lugano); Andrea **LAVAZZA** (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco **MIANO** (Università di Roma-TorVergata); Marco **OLIVETTI** (Università di Roma - LUMSA); Paolo **PAGANI** (Università di Venezia); Donatella **PAGLIACCI** (Università di Macerata); Gianluigi **PASQUALE** (Pontificia Università Lateranense); Antonio **PETAGINE** (Università Pontificia della Santa Croce - Roma); Gaetano **PICCOLO** (Pontificia Università Gregoriana); Roger **POUIVET** (Università di Nancy 2); Roberto **PRESILLA** (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio **POSSENTI** (Università di Venezia); Edmund **RUNGGALDIER** (Università di Innsbruck); Luciano **SESTA** (Univrsità di Palermo); Giuseppe **TOGNON** (Università di Roma-LUMSA); Matteo **TRUFFELLI** (Università di Parma); Carmelo **VIGNA** (Università di Venezia); Susy **ZANARDO** (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea **DESSARDO**

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

anthropologica
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI | 2019

ECOLOGIA INTEGRALE?

ETICA, ECONOMIA E POLITICA IN DIALOGO

A CURA DI
FABIO **MAZZOCCHIO**, GIUSEPPE **NOTARSTEFANO**

EDIZIONI MEUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della **Regione Friuli Venezia Giulia**
e del **Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica**

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2020 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via San Francesco, 58
34133 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.
All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-97497-27-1 ISSN 2239 - 6160

INDICE

INTRODUZIONE
Fabio Mazzocchio, Giuseppe Notarstefano
Ecologia integrale? Etica, economia e politica in dialogo 9

PARTE PRIMA
La "macro" questione delle diseguaglianze

Leonardo Becchetti, Giovanni A. Forte
Origine delle disuguaglianze e natura dello sviluppo
Geografia della distribuzione ed etica della redistribuzione 17

Paolo Venturi
La traiettoria evolutiva dei modelli di welfare 33

Marco Bentivogli
Lavoro e quarta rivoluzione industriale 49

Vittorio Pelligra
Tecnologie digitali, mercati efficienti e sostenibilità sociale 63

Calogero Caltagirone
Bene e giustizia nelle "società dei consumi" 79

PARTE SECONDA
Felicità e benessere

Fabio Mazzocchio
Ragion pratica e razionalità economica. Oltre la scissione 97

Benedetta Giovanola
Sui fondamenti antropologici dell'economia: homo œconomicus e ricchezza antropologica 109

Luigino Bruni
Dal welfare al benestare
La tradizione italiana della pubblica felicità 121

Stefano Zamagni
Pubblica felicità e buona vita civile 133

Alessandra Smerilli
La centralità delle relazioni: we-rationality e cooperazione in economia 153

Patrizia Cappelletti
La generatività sociale, un paradigma per ripensare il futuro 167

PARTE TERZA
Verso un nuovo modello di sviluppo integrale e inclusivo

Massimo Naro
La conversione ecologica alla luce della fede in Cristo 185

Giorgio Osti
Reciprocità asimmetrica, economia circolare e ciclo dei rifiuti 199

Ugo Biggeri
Rigenerare la fiducia: la sfida etica della finanza 215

Sergio Gatti
Credito, sviluppo e territorio 231

Enrico Giovannini, Giuseppe Notarstefano
L'economia come cura e custodia 241

Umberto Di Maggio
Beni comuni e bene sociale comune
Oltre l'archetipo proprietario attraverso la prospettiva sociologica di Tönnies, Polanyi e Ostrom 261

Abstract 277

Profili degli Autori 291

Indice dei nomi 297

PUBBLICA FELICITÀ E BUONA VITA CIVILE

Stefano **Zamagni**

1 | INTRODUZIONE

Un fatto interessante da registrare è che nel corso dell'ultimo quarantennio la letteratura economica, sia teorica sia empirica, sul tema della felicità è andata progressivamente espandendosi in misura esponenziale. Osservazione analoga vale per la letteratura socio-psicologica e filosofica. Un indicatore bensì grossolano, ma significativo, del fenomeno è quello che ci fornisce il principale motore di ricerca. Al lemma "felicità", Google rispondeva, a fine 2017, con oltre venti milioni di pagine web pertinenti e al lemma "happiness" con oltre seicento milioni di pagine. La meraviglia è accresciuta se si considera che durante il precedente secolo e mezzo, il termine felicità era praticamente scomparso dal lessico degli economisti, sostituito – salvo rare eccezioni – dal termine utilità.

Perché dopo un così lungo oblio, la categoria di felicità è tornata ad intrigare le menti di un numero crescente di studiosi? Si consideri, infatti, che nella tradizione italiana dell'economia civile la nozione di pubblica felicità occupa un posto centrale nei trattati di parecchi illuministi italiani, da Ludovico Muratori (*Della felicità pubblica*) a Giuseppe Palmieri (*Riflessioni sulla pubblica felicità*); da Paolo Mattia Doria (*Della vita civile,* 1710) a Pietro Verri (*Meditazioni sulla felicità,* 1763) e soprattutto ad Antonio Genovesi (1753), il fondatore della scuola di economia civile[1]. In secondo luogo, cosa ci si deve attendere, sul piano delle *policies,* da tale vigorosa ripresa di interesse al tema di cui qui si tratta? Ha senso parlare di felicità in tempi di crisi strutturale come sono quelli odierni? Eppure, come mostra con dovizia di particolari Emanuele Felice è proprio nelle fasi di crisi che ricercatori, policy-makers, cittadini sono, per così dire, condotti a ricordarsi che il fine ultimo dell'esistenza umana è la ricerca della felicità[2].

1. Cfr. L. Bruni - S. Zamagni, *Economia Civile*, Il Mulino, Bologna 2015.
2. Cfr. E. Felice, *Storia economica della felicità*, Il Mulino, Bologna 2017.

Nelle pagine che seguono, si cercherà di dare risposta ai due interrogativi di cui sopra. Prima però di entrare nel merito dell'argomento, reputo opportuno volgere rapida attenzione all'etimo della parola felicità, dal momento che ciò riduce il rischio di fraintendimenti e interpretazioni improprie. L'etimologia indoeuropea fa derivare felicità dal latino *felicitas*, derivazione di *felix-icis* (fecondo, fertile). Il primo significato di *felix* è fertile, fruttifero, con riferimento a *fetus* e *fecundus*. Il termine felice dunque ha in origine a che fare con la nascita e la fecondità: si è felici quando si è fertili, quando cioè si è in grado di generare, di nutrire. In tal senso, felicità è l'opposto di contentezza. *Contentus* è il participio passato di *continere*, "contenere, trattenere", sicchè contento è chi rimane entro certi limiti e non vuole di più (come recita l'adagio, "chi si accontenta, gode"). La contentezza è perciò lo stato d'animo positivo di chi vede soddisfatti i propri delimitati desideri. La felicità, invece, coincide con la stabilità del bene, cioè con la piena realizzazione dell'ente secondo la sua propria natura. Ecco perché la felicità ci appartiene. "Non cercheremmo di essere felici – ha scritto Agostino – se non conoscessimo già l'idea di felicità". Ne *La città di Dio*, l'Ipponate elenca ben 288 dottrine che, nei secoli precedenti, avevano cercato di rispondere alla domanda su che cosa rende l'uomo felice. Ecco perché chi ha difficoltà ad accettare il nesso biunivoco che esiste tra felicità e bene, preferisce parlare di contentezza. Per un resoconto efficace di tale strategia riduzionista rinvio al testo di Christina Berndt, *La scienza della contentezza: come raggiungerla e perché conviene più della felicità*[3]. Per la studiosa tedesca, dato che non ha senso parlare del bene, è conveniente che ci si "accontenti" della contentezza. E poiché quest'ultima dipende dalla serotonina, l'ormone che agisce sulla corteccia cerebrale, il suggerimento pratico che ne deriva è quello di usare farmaci speciali, della classe degli antidepressivi, che valgano ad aumentare la serotonina in circolo! Ma come si può comprendere, consigli del genere non tengono conto di quello che perfino Nietzsche aveva capito quando scrisse: "La felicità non ha volto, ma spalle: per questo noi la vediamo solo quando se n'è andata!"

2 | FATTI STILIZZATI CIRCA IL NESSO TRA REDDITO, RICCHEZZA E FELICITÀ

Nel 1971, gli psicologi Patrick Brickman e Donald Campbell estendendo allo studio della felicità, individuale e collettiva – la *adaptation-level theory*, raggiungevano la conclusione che i miglioramenti delle circostanze oggettive della vita (red-

3. Cfr. C. Berndt, *La scienza della contentezza: come raggiungerla e perché conviene più della felicità,* Feltrinelli, Milano 2017.

dito e ricchezza) non producono effetti reali sul benessere delle persone[4]. Alcuni anni dopo, l'economista americano Richard Esterlin, riprendendo gli studi empirici di Hadley Cantril[5] arrivava alla ormai famosa curva ad U rovesciata: in ascissa si pone il reddito pro-capite; in ordinata l'indice sintetico della felicità. Chiaro il senso: il denaro (e più in generale la ricchezza) contribuiscono alla felicità assai meno e molto più indirettamente di quanto si fosse creduto fino ad allora. Nasce così e si diffonde rapidamente il celebre paradosso di Easterlin, scoperto 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[6].

Il paradosso della felicità ha dato la stura ad una letteratura diventata ormai 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" della scoperta!. Tra costoro il sociologo Ruut Veenhoven[7]; lo psicologo Ed Diener[8]; l'economista Daniel Sacks[9]. Per questi e altri studiosi il paradosso non sarebbe confermato dai dati e dunque risulterebbe falso. Recentemente, lo stesso Easterlin ha chiuso la diatriba svelando l'errore di metodo in cui erano incorsi i suoi critici[10]. In breve, il punto è il seguente: il paradosso statuisce che, con riferimento ad un certo punto del tempo, la felicità varia direttamente col reddito e ciò avviene 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 nel corso del tempo. I critici citati si erano invece limitati all'analisi *cross-section*, considerando un orizzonte temporale di breve termine.

---

4. Cfr. P. Brickman - D. Campbell, *Hedonic relativism and planning the good society*, in M. Apley (a cura di), *Adaptation – level Theory*, Academic Press, New York 1971.

5. Cfr. H. Cantril, *The pattern of human concerns,* Rutgers University Press, New Brunswick 1965.

6. Cfr. R. Easterlin, *Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence*, in P. David - M. Reder (a cura di), *Nations and Households in Economic Growth*, Academic Press, New York 1974.

7. Cfr. R. Veenhoven, *The Easterlin Illusion: Economic Growth Does Go with Greater Happiness*, in "International Journal of Happiness and Development", 4, 2013.

8. Cfr. E. Diener, *Rising income and the subjective well-being of nations*, in "Journal of Personality and Social Psychology", 104, 2013.

9. Cfr. D. Sacks, *Subjective well-being, income, economic development and growth*, in P. Booth (a cura di), *The Pursuit of Happiness: Well-Being and the Role of Government,* The Institute of Economic Affairs, Londra 2012.

10. Cfr. R. R. Easterlin, *Paradox lost?*, in "Review of Behavioral Economics", 4, n. 4, pp. 311-339.

Come darsi conto della debole correlazione tra benessere materiale e felicità? Tante sono le ragioni e di varia natura. Due sono socio-culturali: la disuguaglianza crescente fa sentire emarginato anche chi è relativamente benestante, per un verso; così come la carenza di proposte di valori alternativi ad denaro, per l'altro verso acuisce il senso di esclusione di chi né privo o non ne ha sufficienza. Due altre ragioni sono di natura psicologica. Primo, nel valutare il successo adottiamo una strategia di aspettative crescenti. Secondo, man mano che si investe sempre più energia psichica per conseguire finalità di natura materiale, ne resta sempre di meno per coltivare e rafforzare le relazioni intersoggettive e quindi per fruire dei beni relazionali. Una conferma semplice ma rivelativa di ciò si ottiene dal confronto tra l'indice di felicità, come definito nel *World Happiness Report*[11] e l'Indice dello Sviluppo Umano[12] che sempre le Nazioni Unite impiegano da decenni per misurare il livello di benessere dei Paesi. Si constata agevolmente che più alto è il livello di sviluppo umano – non già della crescita – più elevato è anche il grado di felicità. Quanto a dire che la relazione positiva non risiede fra PIL e felicità, ma fra condizioni di vita e felicità.

Un secondo fatto stilizzato è che il modo in cui è organizzata l'attività produttiva esercita un forte impatto 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'auto-asfissia organizzativa di certi luoghi di lavoro, dove ancora viene applicato l'ormai obsoleto modello taylorista, 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»[13]. Ogniqualvolta l'agire non è vissuto come propria auto-determinazione 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, diventa fonte di infelicità. Un'ulteriore conferma empirica ci viene dal fronte delle

11. Nel *World Happiness Report* 2019, l'Italia figura al 37° posto. Due anni fa il nostro Paese stava al 50° posto!

12. Si tratta di un indice basato su tre indicatori, a suo tempo suggeriti da A. Sen: livello di istruzione, salute, reddito medio.

13. Cfr. G. Becattini, *La coscienza dei luoghi,* Donzelli, Roma 2016.

neuroscienze, in particolare dal recente volume di Robert H. Lustig[14]. L'antropologo americano contrappone il piacere immediato (associato, ad esempio, all'uso di droghe, alcool, tabacco, ecc.) alla felicità e trova che la ricerca del piacere allontana la felicità come realizzazione del sé, perché il piacere è il dominio della dopamina – i cui effetti sono di breve durata – mentre la felicità ha a che fare con la serotonina, i cui effetti sono di lunga durata. Secondo l'autore il mondo occidentale, con la complicità delle nuove tecnologie, si va sempre più orientando verso la dopamina. L'abuso delle tecnologie scatena quest'ultima e riduce la serotonina, da cui la dipendenza psicologica provocata dal bisogno di ricompensa immediata.

Terzo. 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[15].. Come si trae del lavoro di Christian Bjørnskov e colleghi[16], 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 ce ne dà convincente spiegazione[17]. 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 accumuli di beni o risorse a disposizione di un individuo, bisogna anche accertare se questi ha la capacità effettiva di servirsene in modo da realizzare il proprio piano di vita. La giustizia, in definitiva, è *uguaglianza di capacitazioni fondamentali* e non meramente di opportunità come vuole il pensiero neoliberista. Risorse e

14. Cfr. R. H. Lustig, *The Hacking of the American Mind,* Avery, New York 2017.

15. Già J. Rawls, nel 1971, aveva scritto sull'importanza della giustizia come equità quale precondizione per una società felice e, prima ancora, A. Lerner nel 1944 aveva chiarito come la giustizia sociale fosse una competente essenziale della pubblica felicità.

16. Cfr. C. Bjørnskov, *Inequality and happiness: where prerceived social mobility and economic reality do not match*, in "Journal of Economic Behavior & Organization, 91, 2013, pp. 75-92.

17. Cfr. A. Sen, *The Idea of Justice*, Allen Lane, Londra 2009.

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*[18], 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[19]) 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 quelle 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, ed 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 e soprattutto la pubblica felicità.

Quarto. La fruibilità 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[20]. Oggi sappiamo che la scarsità di beni relazionali è 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[21].

---

18. Cfr. M. Friedman, *Capitalismo e liberta* (1962), IBL libri, Torino 2010.

19. Cfr. I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), Feltrinelli, Milano 2010.

20. Ricordo che la prima formulazione del concetto di bene relazionale risale all'economista austriaco K. Menger, nel 1871.

21. Cfr. L. Becchetti et Al., *Relational goods, sociability and happiness*, in "Kyklos", 61, 2008 pp. 343-363..

Il mercato ha già iniziato ad offrire sostituti anche per i beni relazionali: agenzie iniziano ad 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 investo 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 può progressivamente diminuire.

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 in cui i prezzi sono troppo bassi).

Da ultimo, è accertato che la partecipazione democratica ai processi decisionali – la democrazia deliberativa, nel senso di Jürgen Habermas e Bernard Manin[22] – è uno speciale bene relazionale che accresce, *cœteris paribus*, il livello di felicità, perché un elevato grado di coinvolgimento dei cittadini nella tutela e nella gestione della cosa pubblica aumenta il senso di appartenenza alla comunità. Invero, la concezione deliberativa della democrazia mira alla costruzione di una "sfera pubblica" – nel senso di John Rawls[23] – che sia il luogo dell'espressione della libertà degli individui, in conformità a norme e procedure partecipative rispettose della diversità. Essa si oppone, dunque, all'invadenza del "politico" (*à la* Hobbes) per ribadire il primato del "civile", cioè dei corpi intermedi della società, in conformità al principio di sussidiarietà circolare. Tre sono i caratteri essenziali del metodo deliberativo. Primo, la deliberazione riguarda le cose che sono in nostro potere. Come insegnava Aristotele, non deliberiamo sulla luna o sul sole! Dunque, non ogni discorso è una deliberazione, la quale è piuttosto un discorso volto alla decisione. Secondo, la deliberazione è un metodo per cercare la verità pratica e pertanto è incompatibile con lo scetticismo morale. In tale senso, la democrazia deliberativa non può essere una pura tecnica senza valori; non può ridursi a mera procedura per prendere decisioni. Terzo, il processo deliberativo postula la

22. Cfr. J. Habermas (1992) *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996 e B. Manin (1995), *Principi del governo rappresentativo*, Il Mulino, Bologna 2010.

23. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971[1], 1975[2], 1999[3]), Feltrinelli, Milano 2017.

possibilità dell'auto-correzione e quindi che ciascuna parte in causa ammetta, *ab imis*, la possibilità di mutare le proprie preferenze e opinioni alla luce delle ragioni addotte dall'altra parte. Ciò implica che non è compatibile col metodo deliberativo la posizione di chi, in nome dell'ideologia o di interessi di parte, si dichiara impermeabile alle altrui ragioni.

Certo, non pochi sono i nodi che devono essere ancora sciolti perché il modello di democrazia deliberativa possa costituire un'alternativa pienamente accettabile rispetto a quello della democrazia rappresentativa. Il più delicato di questi ci pare quello concernente il nesso tra deliberazione e principio di maggioranza. Dal momento che quella deliberativa è una democrazia che delibera non solo sui mezzi, ma anche sui fini, fino a che punto il principio di maggioranza, che notoriamente non ha valore epistemico, è conciliabile col contesto deliberativo? È applicabile a quest'ultimo il proceduralismo puro nel senso di John Rawls, secondo cui basta applicare una procedura in modo corretto perché il risultato ottenuto sia giusto? Come si può comprendere, si tratta di problemi importanti e di non facile soluzione. Ma non v'è dubbio che la concezione deliberativa della democrazia, che ha in John S. Mill uno dei suoi primi mentori, è, oggi, la via che meglio di altre riesce ad affermare le ragioni del civile. Ciò in quanto essa riesce a pensare alla politica come attività non più basata sul compromesso e l'inevitabile tasso di corruzione che sempre lo accompagna, ma sulla persuasione e quindi sul consenso; quest'ultimo inteso come accordo ottenuto secondo i canoni dell'argomentazione razionale attorno a interessi comuni che non sono legati alla particolarità degli interessi privati.

3 | COS'È LA FELICITÀ

Se sui fatti stilizzati di cui si è detto c'è accordo, pressoché unanime, tra studiosi e commentatori, le opinioni divergono quando si cerca di dare risposta alla domanda di cosa sia la felicità, cioè quale ne sia il contenuto, e come la si possa misurare. Mentre non mi occuperò della questione della misurazione – tanta è la letteratura disponibile in argomento – dedicherò il presente paragrafo a fornire una risposta alla prima domanda[24].

[24] Mi limito solo a ricordare che ormai da sette anni le Nazioni Unite pubblicano annualmente il "World Happiness Report" che classifica i 157 Paesi aderenti al progetto secondo l'indice di felicità. In questi Rapporti sono presentate e criticamente discusse le metriche adottate per la misurazione.

Nelle dottrine morali dell'antichità classica, sono rinvenibili due approcci. Per i pre-socratici, la felicità è, basicamente, la *eutychia*, cioè la "buona sorte"[25]. La felicità dipende della benevolenza del *daimon* e non dall'agire libero dell'uomo. Con Socrate, il discorso sulla felicità prende tutto un altro corso. "Non è possibile 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 – quanto 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. 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. d.C.). 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 volgono al bene[26].

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, con 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[27]. 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 "feli-

25. Si noti che la parola inglese "happiness", dal verbo "to happen", discende da questa concezione.

26. Per una preziosa esplorazione della storia del pensiero filosofico rinvio a R. Crespo e B. Mesurado, *Happiness Economics, Eudaimonia and Positive Psychology: from Happiness Economics to Flourishing Economics*, in "Journal of Happiness Studies", 16, 2015, pp. 931-946.

27. 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. Ricordo che il termine deontologia è stato introdotto da Bentham nel 1834. Per il filosofo morale il dovere posto a fondamento della morale è configurabile né come sentimento, come volevano i filosofi scozzesi del "moral sense", né come il bene (*bonum*), ossia la piena realizzazione di sé, come pensava l'etica aristotelica-tomista, ma come interesse connesso al piacere.

cità 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 – come ho ricordato - 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.

È quando ci si porta ad 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, alla 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[28]. 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[29].

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'*Encyclopedie* 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 Indipen-

28. Francesco Patrizi aveva pubblicato nel 1553 il saggio *La città felice*.

29. Cfr. L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri,* Città Nuova, Roma 2004.

denza del 1776 aveva proclamato il diritto inalienabile di ciascun uomo «al perseguimento della felicità» (Thomas Jefferson), non solamente afferma che la vera felicità si realizza unicamente nella 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 ad un modello di esistenza sociale postulato come unico, vero, razionale. Donde l'importanza di una pedagogia politica volta a plasmare individui che vogliano 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 G. Danton, J. Hebert e migliaia di altri[30].

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 – insistono 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 associavano 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 precondizioni 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, perché è anti-paternalista; ma vuole indicare al politico (o al governante) le pre-condizioni da assicurare "per rimuovere le cause della infelicità" (P. 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». (A. Genovesi, 1765).

30. Per una ricostruzione efficace delle differenze tra la tradizione individualistica tipica degli Stati Uniti d'America, e la tradizione organicistico-pubblicistica francese, si veda C. Vetter, *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della Rivoluzione francese*, Ed. Università di Trieste, Trieste 2007.

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 gli 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 che consentono di massimizzare il tasso di crescita del PIL. Invero, l'efficienza è certamente un valore, ma non l'unico e neppure il primo[31].

4 | DEGLI USI PRATICI DEGLI STUDI SULLA FELICITÀ

Sorge spontanea la domanda: cosa ha da comunicarci la montagna di studi e ricerche sulla felicità ai fini della soluzione delle più pressanti sfide dell'attuale epoca di passaggio? Una prima sollecitazione è quella di tenere presente la distinzione fondamentale tra sviluppo e crescita. In senso etimologico sviluppo indica l'azione di liberare dai viluppi, dai lacci e catene che inibiscono la libertà di agire; La "s" con cui inizia la parola sta per "dis" e conferisce un senso contrario alla parola cui sta unita. È soprattutto ad Amartya Sen che si deve, in questo tempo, l'insistenza sul nesso tra sviluppo e libertà: sviluppo come processo di espansione delle libertà reali di cui godono gli esseri umani[32]. In biologia, sviluppo è sinonimo di crescita di un organismo. Nelle scienze sociali, invece, il termine indica il passaggio da una condizione a un'altra, e quindi chiama in causa la nozione di cambiamento (come quando si dice: quel paese è passato dalla condizione di società agricola ad una di società industriale). In tal senso, il concetto di sviluppo è associabile a quello di progresso. Si badi però che quest'ultimo non è un concetto meramente descrittivo, giacché comporta un implicito, eppure indispensabile, giudizio di valore. Il progresso, infatti, non è un semplice cambiamento, bensì un cambiamento verso il meglio e quindi postula un incremento di valore. Se ne trae che il giudizio di progresso dipende dal valore che si intende prendere in consi-

31. Cfr. L. Bruni - S. Zamagni, *The challenges of public happiness: an historical and methodological reconstruction*, in World Happiness Report 2016 - Special Rome edition (https://s3.amazonaws.com/happiness-report/2016/HR-V2Ch3_web.pdf).

32. Cfr. A. Sen, *Sviluppo è Libertà*, Milano, Mondadori 2000.

derazione. In altro modo, una valutazione del progresso e quindi dello sviluppo richiede la determinazione di che cosa debba procedere verso il meglio.

Ecco perché lo sviluppo non può ridursi alla sola crescita economica – ancor'oggi misurata da quell'indicatore a tutti noto che è il PIL –, la quale è bensì una sua dimensione, ma non l'unica di certo. Le altre due sono quella socio-relazionale e quella spirituale. Ma – si badi – le tre dimensioni stanno tra loro in una relazione moltiplicativa, non additiva. Il che implica che non è possibile sacrificare la dimensione, poniamo, socio-relazionale per aumentare quella della crescita – come oggi sta malauguratamente accadendo. In una produttoria, anche se un solo fattore viene annullato, è l'intero prodotto che diventa zero. Non così in una sommatoria, dove l'azzeramento di un addendo non annulla la somma totale; anzi potrebbe persino accrescerla. Come si comprende, è qui la grande differenza tra bene totale (la somma dei beni individuali) e bene comune (il prodotto dei beni individuali): è impossibile, a rigore, parlare di crescita solidale e inclusiva, mentre si può e si deve parlare di sviluppo solidale e inclusivo. In buona sostanza, lo sviluppo umano integrale è un progetto trasformazionale che ha a che vedere col cambiamento in senso migliorativo della vita delle persone. La crescita, invece, non è di per sé una trasformazione. Ed è per questo che, come la storia insegna, si sono dati casi di comunità o nazioni che sono declinate crescendo. Lo sviluppo appartiene all'ordine dei fini, mentre la crescita, che è un progetto accumulativo, appartiene all'ordine dei mezzi[33].

Passo ad un secondo messaggio. Si è detto sopra che le disparità di reddito e di ricchezza, in continuo aumento da un trentennio a questa parte, impattano negativamente sulla felicità. Cosa c'è al fondo di un fenomeno del genere? V'è la perniciosa credenza, nelle nostre società, nei dogmi dell'ingiustizia. Di due, in particolare, mette conto dire. Il primo afferma che la società nel suo insieme verrebbe avvantaggiata se ciascun individuo agisse per perseguire solamente il proprio beneficio personale. Il che è doppiamente falso. In primo luogo, perché l'argomento smithiano della mano invisibile postula, per la sua validità, che i mercati siano vicini all'ideale della libera concorrenza, in cui non vi sono né monopoli né oligopoli né asimmetrie informative. Ma tutti sanno che le condizioni per avere mercati di concorrenza perfetta non possono essere soddisfatte nella realtà, con il che la mano invisibile non può operare.

Non solo, ma le persone hanno talenti e abilità diverse. Ne consegue che se le regole del gioco vengono forgiate in modo da esaltare, poniamo, i comportamenti opportunistici, disonesti, immorali ecc., accadrà che quei soggetti la cui costitu-

33. Cfr. L. Becchetti, *La felicità sostenibile,* Donzelli, Roma 2005.

zione morale è caratterizzata da tali tendenze finiranno con lo schiacciare gli altri. Del pari, l'avidità intesa come passione dell'avere è uno dei sette vizi capitali. Se allora nei luoghi di lavoro si introducono forti sistemi di incentivi è evidente che i più avidi tenderanno a sottomettere i meno avidi. In questo senso, si può affermare che non esistono poveri in natura, ma per condizioni sociali; per il modo cioè in cui vengono disegnate le regole del gioco economico.

L'altro dogma dell'ingiustizia è la credenza che l'elitarismo vada incoraggiato perché efficiente e ciò nel senso che il benessere dei più cresce maggiormente con la promozione delle abilità dei pochi. E dunque risorse, attenzioni, incentivi, premi devono andare ai più dotati, perché è all'impegno di costoro che si deve il progresso della società. Ne deriva che l'esclusione dall'attività economica – nella forma, ad esempio, di precariato e/o disoccupazione – dei meno dotati è qualcosa non solamente normale, ma anche necessario se si vuole accrescere il tasso al quale aumenta il PIL. La crisi dell'idea di uguaglianza dovuta alla circostanza che l'applicazione del canone della giustizia distributiva richiede sempre un sacrificio, è bene descritta da Norberto Bobbio[34] quando scrive che alla lotta per l'uguaglianza fa quasi sempre seguito la lotta per la differenza.

Mi piace chiudere sul punto sollevato, ricordando come una delle più straordinarie conquiste morali dell'umanesimo cristiano è l'aver liberato i poveri, gli emarginati, gli scartati dalla colpa per la loro condizione. Sappiamo infatti che nel mondo antico, la condizione del diseguale era conseguenza della meritata maledizione divina; con il che questi veniva doppiamente colpito. Il buon Samaritano, invece, presta soccorso al malcapitato non perché se lo meritasse, ma perché era un uomo!

Dall'imponente mole di lavori scientifici sulla felicità si trae un'altra fondamentale sollecitazione: quella di riprendere in considerazione il principio del dono come principio di organizzazione sociale. Perché è tornato di centrale rilevanza parlare della cultura e della prassi del dono nella odierna società post-industriale? Perché l'agire donativo è oggi sotto attacco da un duplice fronte, quello dei neoliberisti e quello dei neostatalisti, sebbene con intenti affatto diversi. I primi si appellano all'estensione massima possibile delle pratiche di tipo filantropico per sostenere le ragioni del "conservatorismo compassionevole" e ciò al fine di assicurare quei livelli minimi di servizi sociali ai segmenti deboli e "scartati" della popolazione che lo smantellamento del welfare da essi invocato lascerebbe altrimenti senza assistenza alcuna. Ma che non sia questo il senso del dono, ci viene

[34] Cfr. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 2009 e Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 2009.

dalla considerazione che l'attenzione ai portatori di bisogni non è oggettuale, ma personale. L'umiliazione di essere considerati "oggetti" sia pure di filantropia o di compassione, è il limite grave della concezione neo-liberista[35].

Basicamente non diverso è l'attacco che viene alla logica del dono dalla concezione neostatalista. Presupponendo una forte solidarietà dei cittadini per la realizzazione dei diritti di cittadinanza, lo Stato rende obbligatorio il finanziamento della spesa sociale. In tal modo, però, esso spiazza il principio di gratuità, negando in pratica, a livello di discorso *pubblico*, ogni spazio a principi che siano diversi da quello di solidarietà. Ma una società che elogia a parole l'azione gratuita e poi non ne riconosce il valore nei luoghi più disparati del bisogno, entra, prima o poi, in contraddizione con se stessa. Se si ammette che il dono svolge una funzione profetica o – come è stato detto – porta con sé una "benedizione nascosta" e poi non si consente che questa funzione giochi un ruolo nella sfera pubblica, perché a tutto e a tutti deve pensare il solo Stato, è chiaro che quella virtù civile per eccellenza che è lo spirito del dono non potrà che registrare una lenta atrofia. L'assistenza per via esclusivamente statuale tende a produrre soggetti bensì assistiti ma non rispettati, perché essa non riesce ad evitare la trappola della "dipendenza riprodotta". È veramente singolare che non si riesca a comprendere come la posizione neostatalista sia vicina a quella neolibersita per quanto attiene l'identificazione dello spazio entro il quale collocare la gratuità. Entrambe le matrici di pensiero, infatti, relegano la gratuità nella sfera *privata*, espellendola da quella pubblica. La matrice neoliberista perché ritiene che per massimizzare la crescita economica bastino i contratti, gli incentivi e ben definite regole di gioco. L'altra matrice, invece, perché sostiene che per realizzare appieno la solidarietà basti lo Stato Sociale, il quale può bensì fare appello alla giustizia, ma non certo alla gratuità.

La sfida che occorre raccogliere è allora quella di battersi per restituire il principio del dono alla *sfera pubblica*. Il dono come gratuità, affermando il primato della relazione interpersonale sul suo esonero, del legame intersoggettivo su quanto viene donato, deve poter trovare spazio di espressione ovunque, in qualunque ambito dell'agire umano, ivi compresa l'economia. Si tratta allora di pensare la gratuità come cifra della condizione umana e quindi di vedere nell'esercizio del dono il presupposto indispensabile affinché Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune. Senza pratiche estese di dono si potrà anche avere un mercato efficiente ed uno Stato autorevole (e perfino giusto), ma di certo le persone non saranno aiutate a realizzare la gioia di vivere, a risolvere quel "disa-

35. Cfr. S. Zamagni, "Gli studi sulla felicità e la svolta antropologica in economia", in L. Bruni e P. Porta (a cura di), *Felicità e libertà*, Guerini, Milano 2006.

gio di civiltà" di cui ha parlato Sigmund Freud nel suo saggio famoso[36]. Perché efficienza e giustizia, anche se unite, non bastano ad assicurare la felicità delle persone. Non è difficile darsene conto solo che si consideri che accanto ai beni di giustizia ci sono i beni di gratuità e che non è pienamente umana quella società nella quale ci si accontenta dei soli beni di giustizia. Qual è la differenza? I beni di giustizia sono quelli che nascono da un dovere (legale o civico); i beni di gratuità sono quelli che discendono da una *ob-ligatio*. Sono beni cioè che derivano dal riconoscimento che io sono legato ad un altro, che, in un certo senso, è parte costitutiva di me. È il riconoscimento di una mutua *ligatio* tra persone a fondare l'*ob-ligatio*. Pertanto, mentre per difendere un diritto si può, e si deve, ricorrere alla legge, si adempie ad un'obbligazione per via di reciprocità. Ecco perché la logica della gratuità non può essere semplicisticamente ridotta ad una dimensione puramente etica; la gratuità infatti non è una virtù etica. Oggi sappiamo che una società per ben funzionare e per progredire ha bisogno che anche all'interno della stessa sfera economica ci siano soggetti, che capiscano cosa sono i beni di gratuità; che si capisca, in altre parole, che abbiamo bisogno di far fluire nei circuiti sociali il principio di gratuità.

Per concludere. In contesti quali gli attuali in cui sono di gran lunga prevalenti prassi economiche fondate sul principio dello scambio di equivalenti finalizzate al perseguimento del *self-interest*, cosa può rendere manifesta la possibilità di un agire donativo capace di generare risultati positivi tali da invertire le tendenze in atto? La presenza nell'area del mercato di imprese civili che, operando nel modo che è loro proprio, finiscono con il contagiare le imprese a-civili. (Ci ricorda Aristotele che la virtù è più contagiosa del vizio, a patto che venga fatta conoscere!). Ad una condizione ciò può attuarsi. Che si riesca a superare la contrapposizione tra interesse proprio e interesse per gli altri, tra egoismo e altruismo. È questa dicotomia, figlia della tradizione di pensiero individualista, a non consentirci di afferrare ciò che costituisce il nostro bene. La vita virtuosa è la vita migliore non solo per gli altri – come vorrebbero le tante teorie dell'altruismo – ma anche per se stessi. È in ciò il significato profondo della nozione di bene comune, il quale è il bene dello stesso essere in comune; cioè il bene di essere inseriti in strutture di azione comune. Si ricordi che mentre pubblico è contrario di privato, comune è contrario di proprio. Al tempo stesso, però, il bene comune non è dissociabile del bene individuale. Il bene del singolo, infatti, non scompare, in maniera indifferenziata, all'interno di una grandezza quale è il bene collettivo. In un lavoro recente[37],

36. Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino 2010.

37. Cfr. M. Spitzer, *Connessi e isolati*, Corbaccio, Milano 2018.

Manfred Spitzer analizza, con dovizia di particolari, la solitudine come malattia epidemica, tipica delle nostre società del digitale, le cui conseguenze nefaste sul capitale sociale, arrivano alla società intera. I *social network*, lungi dal costituire un rimedio alla solitudine, la alimentano. Perché allora – si chiede l'autore – così tante persone accedono al loro account? Perché non sanno cosa fa loro bene e cosa li rende felici. Tale sindrome colpisce soprattutto i nativi digitali per i quali è stata coniata la definizione di "*generation look at me*". Una società di individualisti narcisisti è non solamente più infelice, ma anche più fragile strutturalmente. Di qui la proposta di Spitzer di rivalutare il dare, piuttosto che il prendere, perché c'è più felicità nel dare che nel ricevere.

5 | ANNOTAZIONI CONCLUSIVE

Di un rischio serio associato alla ripresa di interesse alle tematiche della felicità desidero dire

prima di lasciare l'argomento. Faccio riferimento alla possibilità (concreta) che i risultati degli studi in questione vengano utilizzati in modo strumentale per conseguire obiettivi che nulla hanno a che fare con la ricerca della felicità. Si chiede William Davies[38]: perché le imprese si stanno così tanto interessando alla felicità dei loro dipendenti e collaboratori, tanto da aver iniziato ad imitare Google che, per primo, ha istituzionalizzato la figura aziendale del CHO (*Chief Happiness Officer*)? La risposta era già stata fornita alcuni anni prima da Andrew Oswald, Eugenio Proto e Daniel Sgroi, quando avevano trovato che la felicità aumenta in media la produttività del lavoro, e quindi il profitto, del 12% circa[39].

Di qui l'insistenza delle *Human Relations* sull'adozione di iniziative pro-felicità da realizzare dall'impresa a vantaggio dei lavoratori: esercizi di *team building*; organizzazione del tempo libero; interventi sull'educazione dei figli per far sì che i loro problemi non riducano la felicità dei genitori; attività di natura spirituale, e così via. Con il che il dipendente che non dimostra il suo entusiasmo viene visto come una sorta di sabotatore da tenere d'occhio. Non solo, ma con strategie del genere si ottiene che la responsabilità di situazioni insoddisfacenti viene trasferita dal management al lavoratore stesso e alla sua psiche. Non a caso Edgar Cabenas

38. Cfr. W. Davies, *The happiness industry: how the government and big business sold us well-being,* Verso, Londra 2015.

39. Cfr. A. J. Oswald - E. Proto - D. Sgroi, *Happiness and productivity*, in "Journal of Labor Economics", 33 (4), 2015, pp. 789-822.

ed Eva Illouz parlano, a tale riguardo, di dittatura della felicità, della tirannia dell'ottimismo ad ogni costo[40].

È chiaro il senso ultimo di strategie del genere: quello di essere funzionali alle esigenze del cosiddetto "capitalismo limbico" nel senso di David Courtwright[41]. Dopo aver accuratamente descritto il nostro sistema limbico (la parte del cervello responsabile dell'esperienza del piacere, della motivazione e della memoria), lo storico americano definisce capitalismo limbico "il sistema economico, tecnologicamente avanzato ma socialmente regressivo, che incoraggia un consumo eccessivo di prodotti che rendono le persone dipendenti e quindi manipolabili. (Si consideri che le dipendenze possono rafforzarsi tra loro). Non è difficile comprendere come il totalismo d'impresa, nelle sue forme plurime, costituisca oggi una seria minaccia per la difesa del principio del libero arbitrio. Una società autenticamente umana non può consentire che il bisogno insopprimibile di felicità che alberga in ciascuna persona venga soddisfatto esogenamente in modo strumentale. La felicità, infatti, è una scelta che deve restare libera.

Alla luce di quanto precede, possiamo capire quale debba essere la strategia adeguata per favorire la diffusione di quanto è richiesto per la pubblica felicità. Sappiamo che, i tratti comportamentali che si osservano nella realtà (pro-sociali, a-sociali, anti-sociali) sono ovunque presenti nelle società. Quel che muta da una società all'altra è la loro combinazione: in alcune fasi storiche prevalgono comportamenti anti-sociali e/o a-sociali, in altre quelli pro-sociali, con esiti sul piano economico e su quello del progresso civile che è facile immaginare. Si pone la domanda: da cosa dipende che in una data società, in un dato periodo storico, la composizione organica dei tratti comportamentali veda la prevalenza dell'un tipo o dell'altro? Un fattore decisivo, anche se non l'unico, è il modo in cui si arriva ad articolare il sistema legislativo. Se il legislatore, facendo propria una antropologia di tipo hobbesiano, confeziona norme che caricano sulle spalle di tutti i cittadini pesanti sanzioni e punizioni allo scopo di assicurare la prevenzione di atti illegali da parte degli anti-sociali è evidente che i cittadini pro-sociali (e quelli a-sociali), che non avrebbero certo bisogno di quei deterrenti, non riusciranno a sopportarne il costo e quindi, sia pure *obtorto collo*, tenderanno a modificare per via endogena il proprio sistema motivazionale. Come scrive Lynn Stout: se si vuole che aumentino le persone buone, non si deve tentarle ad essere cattive[42].

---

40. Cfr. E. Cabenas - E. Illouz, *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla la nostra vita*, Codice, Torino 2019.

41. Cfr. D. Courtwright, *The age of addiction: how bad habits became big business*, Belknap 2019.

42. Cfr. L. Stout, *New Thinking* in "Shareholder Primacy", 19, 2011.

È questo il cosiddetto meccanismo del *crowding out* (spiazzamento): leggi di marca hobbesiana tendono a far aumentare nella popolazione la percentuale delle motivazioni estrinseche e quindi ad accrescere la diffusione dei comportamenti di tipo anti-sociale. Proprio perché i tipi antisociali non sono poi così tanto disturbati dal costo dell'*enforcement* delle norme legali, dal momento che cercheranno sempre in vari modi di eluderle. (Si veda quel che accade con l'evasione e l'elusione fiscale). Siamo così in grado di comprendere come e dove intervenire se si vogliono accelerare i tempi per far avanzare pratiche che contrastino la diffusione di comportamenti individualistici. Fintanto che si pensa a quello economico come ad un tipo di agire la cui logica non può che essere quella dell'*homo œconomicus* è evidente che mai si arriverà ad ammettere che possa esistere un modo civile di gestire l'economia. Ma ciò dipende dalla teoria, cioè dall'occhiale col quale si scruta la realtà e non già dalla realtà stessa. Una originale e pervasiva analisi di come le leggi creino, ad un tempo, ricchezza e disuguaglianza è quella di Katharina Pistor. Vi si legge, tra l'altro: «La legge è uno strumento potente per l'ordine sociale e se usata con saggezza ha la capacità di servire un'ampia gamma di obiettivi sociali. Invece, l'apparato di leggi è stato posto [nell'ultimo mezzo secolo] saldamente al servizio del capitale»[43].

Un secondo fattore che vale a incoraggiare comportamenti pro-sociali e quindi a favorire la generazione di beni relazionali è quello di recuperare a pieno titolo il principio di fraternità. È merito grande della cultura europea quello di aver saputo declinare, in termini sia istituzionali sia economici, il principio di fraternità facendolo diventare un asse portante dell'ordine sociale. È stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che essa ha conservato nel corso del tempo. Ci sono pagine della Regola di Francesco che aiutano bene a comprendere il senso proprio del principio di fraternità. Che è quello di costituire, ad un tempo, il complemento e il superamento del principio di solidarietà. Infatti, mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente agli eguali di essere diversi. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l'800 e soprattutto il '900, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà, e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società non può accontentarsi dell'orizzonte

43. K. Pistor, *The code of capital,* Princeton University Press, Princeton 2019, p. 19 (traduzione dell'Autore).

della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è vero.

Non solo, ma dove non c'è gratuità non può esserci speranza. La gratuità, infatti, non è una virtù etica, come lo è la giustizia. Essa riguarda la dimensione sovraetica dell'agire umano; la sua logica è quella della sovrabbondanza. La logica della giustizia, invece, è quella dell'equivalenza, come già Aristotele insegnava. Capiamo allora perché la speranza non possa ancorarsi alla giustizia. In una società solo perfettamente giusta non vi sarebbe spazio per la speranza. Cosa potrebbero mai sperare i suoi cittadini? Non così in una società dove il principio di fraternità fosse riuscito a mettere radici profonde, proprio perché la speranza si nutre di sovrabbondanza.

Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, ad aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti ad una soluzione credibile di quel *trade-off*. Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non c'è felicità in quella società in cui esiste solamente il "dare per avere" oppure il "dare per dovere". Ecco perché, né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione stato-centrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui la seconda grande trasformazione di tipo polanyiano sta mettendo a dura prova la tenuta del nostro modello di civilizzazione.