

Short Paper 12/2017

Felicità Pubblica

Stefano Zamagni

Articolo pubblicato nel 2012

AICCON - Associazione Italiana per la Promozione della Cultura della Cooperazione e del Non Profit è il Centro Studi promosso dall'Università di Bologna, dall'Alleanza delle Cooperative Italiane e da numerose realtà, pubbliche e private, operanti nell'ambito dell'Economia Sociale, con sede presso la Scuola di Economia, Management e Statistica di Forlì.

L'Associazione ha l'obiettivo di incoraggiare, supportare e organizzare iniziative per promuovere la cultura della solidarietà, con particolare attenzione alle idealità, prospettive e attività delle Cooperative e delle Organizzazioni Non Profit.

www.aiccon.it

FELICITÀ PUBBLICA

Stefano Zamagni

1. Felicità e vita sociale

Secondo la celebre tesi di H. Baron (*The crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, 1955) e E. Garin, (*L'umanesimo italiano*, Laterza, 1947) l'Umanesimo ha conosciuto due stagioni, quella dell'Umanesimo civile dei Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Matteo Palmieri, Leon Battista Alberti e quella che principia nella seconda metà del Quattrocento allorché riprende il sopravvento l'anima individualistica platonica, solitaria e esoterica di un Pico della Mirandola o di un Ficino. Se il primo Umanesimo fu sociale e aristotelico, il secondo segnò piuttosto l'inizio dell'individualismo moderno, con il distacco dell'individuo dalla comunità. Tanto che Guicciardini arriverà ad affermare: "E' regola di natura che l'individuo pensi solamente a se stesso". Queste due anime – quella civile e quella individualistica – daranno poi vita a linee di pensiero diverse nella scienza sociale moderna. La prima sfocerà nell'edonismo e nel sensualismo tra Sei e Settecento; la seconda alimenterà nel Sette-Ottocento la tradizione di pensiero dell'economia civile, all'interno della quale un posto di rilievo sarà occupato dal discorso sulla felicità pubblica con una forte rivalutazione della dimensione relazionale dell'essere umano.

Affermando che la virtù vera è la virtù civile e che la sola vita veramente umana è la *vita activa*, gli umanisti civili non mancarono di insistere sul fatto che non c'è virtù nella vita solitaria, ma solo nella città. Ricordava Leonardo Bruni che l'uomo "debole animale, per sé insufficiente, raggiunge la sua perfezione solo nella civile società". E' a partire da un simile presupposto che ha inizio la nuova riflessione attorno al tema della felicità che, sulle tracce dell'insegnamento aristotelico, viene vista come frutto delle virtù civiche e quindi di una realtà immediatamente sociale. Inoltre, non c'è felicità disgiunta dalla vita civile. Sono queste le radici del discorso sulla pubblica felicità, quale si dispiegherà appieno nel Settecento con la fioritura dell'Illuminismo italiano.

In mezzo, durante il Cinquecento e il primo Seicento, la scena culturale è occupata dalla letteratura sulle utopie dei vari Doni, Patrizi, Campanella, Agostini, Lolini, Paruta. E' questo un periodo di delusioni profonde e di pessimismi che porta a sognare Stati o società ideali come fuga dalle realtà politiche tutt'altro che ideali e come reazione al pensiero individualistico e asociale tipico del secondo Umanesimo. "Città felice" è un'espressione che compare nei titoli di alcune opere di questi autori (si pensi a Doni e Patrizi), ma ormai sono solamente descrizioni di realtà lontane e testimoniano la delusione per un progetto di felicità civile mancato. Questi lavori, benché scritti con un linguaggio di stile comunitario, sono in realtà assai vicini alle moderne teorie individualistiche.

Non deve allora stupire che quando si giunge al Settecento, la socialità diventi qualcosa di estrinseco, di transitorio, di accidentale. Per la modernità l'uomo vive bensì in società, ma perché vi è costretto dalla necessità e dalla paura; non perché ciò derivi dalla sua natura socievole. Anzi, la vita in comune è vista come un dato di realtà, ma è vissuta come un peso, una sorta di vincolo. L'uomo è un essere essenzialmente egoista e solo la morale e la vita in società gli impongono obblighi sociali. Una tale visione esclude che la reciprocità sia una dimensione essenziale all'essere umano, dato che l'uomo è guidato in ogni sua azione dall'amor proprio, frenato soltanto dall'urto con gli altri. L'espressione "insocievole socievolezza", coniata da Kant per descrivere la condizione dell'uomo moderno, coglie meglio di ogni altra la riflessione sull'uomo nella modernità.

La fragilità della vita in comune non viene più tollerata, una fragilità che già Aristotele aveva ben intuito quando affermava che non c'è "vita buona" al di fuori della *polis*, senza amicizia e reciprocità, e quindi riconosceva una fragilità costitutiva della felicità che, mentre ha bisogno estremo della risposta reciprocante dell'altro, non può al tempo stesso controllare. La risposta dell'altro, resta libera e dunque incerta diventa anche la pienezza della felicità. La tradizione civile accetta questa fragilità, per non rinunciare alla possibilità stessa di una vita pienamente umana. La modernità, invece, con il suo individualismo sviluppa l'altra anima dell'Occidente, quella platonica, che rifiuta la fragilità di una felicità spesa nella *polis*, consigliando la fuga dall'altro per la contemplazione del bene in sé. Il progetto moderno è proprio il tentativo di costruire una vita in comune rinunciando alla reciprocità e alla sua fragilità. Lo Stato e il mercato - solo - contratto diventano così i principali strumenti per disegnare società senza il rischio della reciprocità. Lo Stato e l'uomo d'affari moderni possono dunque non aver più bisogno del dono come gratuità; basta (e avanza) la solidarietà. La modernità, colto il rischio della *communitas*, risponde con *l'immunitas*. Come ha scritto Roberto Esposito: "il progetto immunitario della modernità non si

rivolge soltanto contro specifici *munera*....ma contro la stessa legge della loro convivenza associata. La gratitudine che sollecita il dono non è più sostenibile dall'individuo moderno che assegna ad ogni prestazione il suo specifico prezzo" (p.XXIV *Communitas*, Torino, Einaudi, 1998). E' tale operazione ad aver affollato la "notte del civile", una notte nella quale si sta cominciando ad uscire solo oggi.

2. La "pubblica felicità" come reazione alla notte del civile

L'operazione tentata con successo dai fondatori dell'economia come disciplina scientifica nel Settecento fu quella di andare oltre la visione individualistica dell'uomo e la conseguente concezione atomistica della società, accogliendo bensì alcune delle critiche avanzate, ma portando il discorso su un piano superiore. Mostrarono che la società civile è proprio quell'insieme di regole e di istituzioni che fa sì che la natura ambivalente dell'essere umano, la sua insocievole-socievolezza, possa essere orientata al bene comune. Riconobbero anche che nella "grande società", la moderna società commerciale, non si può far troppo affidamento sulla benevolenza, perché l'uomo "reale" è portato soprattutto all'interesse personale (e in questo stavano dalla parte degli individualisti); l'interesse personale, all'interno della vita civile, non è però considerato un "vizio" perché è visto immediatamente assieme all'interesse degli altri, all'interesse pubblico.

L'economia moderna, politica (anglosassone) o civile (italiana), nacque quindi inserita all'interno di complesse antropologie, che espressero la ricerca dell'interesse personale come una passione compatibile con l'interesse degli altri, quindi in forte continuità con la tradizione che vedeva nella reciprocità la fondazione del civile. Non opposero all'interesse la benevolenza o l'altruismo, ma dissero che l'interesse personale (o felicità privata) è solo una faccia di una medaglia, di cui l'altra è occupata dagli interessi degli altri: "L'utile, quella gran molla delle azioni umane, ed il ben essere a cui ognuno aspira, faran sempre correre gli uomini là ove l'utile ed il ben essere viemmeglio e più facilmente s'incontrano. ... Che ciascuno resti persuaso, che per rinvenire il proprio bene bisogna cercarlo nel procurare quello de' suoi simili" (Giuseppe Palmieri, 1788, p. 24).

La "pubblica felicità" fu la forma che assunse nel Settecento la tradizione civile dell'economia. La *pubblica felicità* non fu un prodotto culturale dell'illuminismo francese poi esportato in Italia e in tutto il mondo, come si tende ancora a pensare. L'espressione *pubblica felicità*, infatti, compare per la prima volta nel titolo di un libro del modenese Ludovico Antonio

Muratori, nel 1749 (*Della pubblica felicità*). Nella premessa di quel libro ritroviamo la tesi-chiave dell'umanesimo civile: l'interesse privato non si risolve naturalmente in pubblica felicità, essendo questa il frutto delle *virtù civili*:

in noi il desiderio maestro, e padre di tanti altri, è quello del NOSTRO PRIVATO BENE, della NOSTRA PARTICOLARE FELICITÀ. ... Di sfera più sublime, e di origine più nobile vi è un altro Desiderio, cioè quello del Bene della Società, del Ben Pubblico, o sia della Pubblica Felicità. Nasce il primo dalla natura, quest'altro ha per madre le virtù (1749, Premessa, s.p., *maiuscoletti nell'originale*).

La tradizione della "pubblica felicità" va quindi considerata una gemmazione dell'umanesimo civile italiano: Muratori scrive la sua "pubblica felicità" nel 1749, qualche anno prima dell'esperienza dell'*Encyclopedie* e delle sue voci economiche che lanciano in Francia, e poi in tutto il mondo, il tema della felicità pubblica, come il grande programma culturale e sociale dell'illuminismo.

Da Muratori in avanti, le varie scuole italiane – la napoletana, la toscana, la veneziana, e soprattutto la milanese – ripresero l'espressione, al punto da diventare lo slogan della nascente scuola italiana di economia civile o, come amava dire Verri, "economia pubblica". L'aggettivo *pubblico* che veniva associato a felicità, è molto importante: a differenza dell'uso oggi corrente che lo associa all'intervento del governo, 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 aveva insegnato Aristotele. Inoltre questa felicità è pubblica perché riguarda non tanto la felicità dell'individuo in quanto tale ma aveva a che fare con le *pre-condizioni* istituzionali e strutturali che permettono ai cittadini di sviluppare (o, in assenza, di non sviluppare) la loro felicità individuale: l'economista civile, quindi, non vuole insegnare alle persone l'arte di esser felici, ma indica al governante o al politico le *pre-condizioni* da assicurare per far sì che ciascuno possa fiorire come persona, o, come diceva Verri, suggerisce i modi "per rimuovere le cause dell'infelicità".

L'idea di felicità, relazionale e pubblica, e quindi il suo indissolubile rapporto con le virtù civili e la sua logica paradossale, è dunque un'importante caratteristica e un elemento di peculiarità dell'approccio "italiano" alla felicità, originale sia rispetto agli autori di oggi, sia a molti degli autori del tempo (Maupertius, Bentham, e sotto certi aspetti, lo stesso Smith), influenzati (come, in parte, anche gli italiani del resto) dalla filosofia edonista e sensista, senza però essere saldamente attaccati alla tradizione umanista. 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, della "scienza dell'amministrazione", 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" (*Lezioni*, I, cap. 1., § 2, p. 3).

Paolo Mattia Doria iniziava il suo *Della vita civile* (1710), un testo che è stato un'importante fonte del pensiero di Genovesi e della Scuola Napoletana, con la seguente frase: "Primo oggetto dei nostri desideri è senza fallo l'umana felicità". Ritroviamo il termine "felicità" nel titolo di diversi trattati di economisti del Regno di Napoli: da Giuseppe Palmieri (*Riflessioni sulla pubblica felicità*), a Ludovico Muratori (*Della felicità pubblica*), o il milanese Pietro Verri che sottolineava che "[i]l discorso *Sulla Felicità* ha per oggetto un argomento comunissimo, sul quale tanti e tanti hanno scritto" (Verri, *Discorso sulla felicità*, 1763, p. 3).

Per queste ragioni, l'economista italiano Achille Loria, sul finire del 1800, poteva scrivere che "[t]utti i nostri economisti si occupano non tanto, come Adamo Smith, della *ricchezza delle nazioni*, quanto della *felicità pubblica*" (Loria 1904, p. 85). A tale riguardo, giova riferire il pensiero di Malthus che nel 1798 così commentò la *Ricchezza delle Nazioni*: "Il dichiarato oggetto dell'indagine del Dr. Adam Smith è la natura e le cause della ricchezza delle nazioni. C'è un'altra indagine, tuttavia, forse anche più interessante che egli occasionalmente tratta insieme con queste: mi riferisco all'indagine sulle cause che influiscono sulla felicità delle nazioni". (p.86).

Per Genovesi la felicità ha una natura costitutivamente relazionale, e in lui è evidente una caratteristica che si incontra spesso nella tradizione italiana, vale a dire la natura paradossale della felicità, della vita buona. C'è un passaggio centrale per comprendere questo aspetto dell'idea di felicità presente in Genovesi, e dell'economia civile:

fatigate per il vostro interesse; niuno uomo potrebbe operare altrimenti, che per la sua felicità; sarebbe un uomo meno uomo: ma non vogliate fare l'altrui miseria; e se potete, e quanto potete, studiatevi di far gli altri felici. Quanto più si opera per interesse, tanto più, purché non si sia pazzi, si debb'esser virtuosi. È legge dell'universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri (*Autobiografia e Lettere*, Feltrinelli, 1963, p. 449).

Il paradosso consisterebbe nell'affermare che la felicità nasce dal "far felici gli altri" (un tema, anche questo, di sapore aristotelico e ancor più tomista).

Interessante, relativamente a questo punto centrale, è la posizione del leccese Giuseppe Palmieri, qualche anno più giovane di Genovesi e suo discepolo, che nelle sue *Riflessioni sulla*

pubblica felicità relativamente al Regno di Napoli (1788), un'opera che media tra Muratori (il titolo si ricollega direttamente all'opera del modenese), e Genovesi, così scriveva: "L'utile, quella gran molla delle azioni umane, ed il ben essere a cui ognuno aspira, faran sempre correre gli uomini là ove l'utile ed il ben essere viemmeglio e più facilmente s'incontrano", e qualche riga dopo aggiunge la necessità dell'educazione, in modo "che ciascuno resti persuaso, che per rinvenire il proprio bene bisogna cercarlo nel procurare quello de' suoi simili" (1788, pp. 38-39). Qualche anno dopo, nel 1792, in *Della ricchezza nazionale*, afferma che la legge evangelica "ama il prossimo tuo come te stesso" è la via maestra per rendere gli uomini felici, e ribadisce che sebbene la natura ci abbia impresso nel nostro essere l'imperativo di esser felici, ancor più vero è che non si può raggiungere la propria felicità senza "far quella degli altri" (1853[1792], p. 192). E nello stesso anno, ma in Scozia, Adam Ferguson, sempre nel solco della tradizione umanista e civile, scriveva: "Chi desidera il bene altrui scopre che la felicità degli altri è la fonte più generosa per la propria felicità" (1792). Tutto ciò a conferma come il "paradosso di Genovesi" era un sentire comune di una corrente della modernità che cercò di innestare la nuova sensibilità illuminista sull'albero secolare greco-cristiano.

Per questa tradizione la felicità ha natura paradossale, proprio perché è costitutivamente relazionale: una "vita buona" non può essere vissuta se non con e grazie agli altri (facendo "felici gli altri"). Ma proprio per questo sulla felicità non abbiamo un controllo pieno: l'essere umano per realizzarsi ha bisogno di reciprocità, ma per averla deve fare il salto della gratuità, la quale può portare o meno alla risposta reciprocante (e qui sta un rischio micidiale, avvertito da Platone e da molta della filosofia greca), ma senza della quale la reciprocità genuina non si sviluppa, e la vita in comune non fiorisce.

A Milano il nesso vita civile/pubblica felicità divenne il tema centrale della nascente scuola lombarda: Pietro Verri, Cesare Beccaria e poi Gian Domenico Romagnosi e Carlo Cattaneo (per citare solo gli economisti più celebri), furono pensatori che fecero di Milano una delle capitali dell'illuminismo e della tradizione dell'economia civile.

Pietro Verri, contemporaneo di Genovesi, è senz'altro il leader di questa scuola. Per lui la società civile è il risultato di una "industriosa riunione di forze cospiranti" che fa sì che si raggiunga "il ben essere di ciascuno – il che si risolve nella felicità pubblica, o sia la maggiore felicità possibile divisa colla maggiore uguaglianza possibile. Tale è lo scopo a cui deve tendere ogni legge umana" (1963[1763], p. 100).

Nel suo pensiero filosofico ed economico ritroviamo non solo la centralità della pubblica felicità, ma tutti i temi tipici che abbiamo già incontrato nella tradizione civile italiana, anche se in lui forte inizia a sentirsi anche l'influenza francese (soprattutto di Rousseau e di Montesquieu): il ruolo delle virtù ("la sola virtù può farci godere quel poco di felicità di cui siamo capaci", *ib.*, p. 71), la ricchezza intesa come mezzo e non come fine ("le ricchezze ... sono mezzi di avere i beni, e non beni per loro medesime", *ib.*, p. 76), la lode del commercio come momento civilizzante e pacifico ("il *bisogno* spinge l'uomo talvolta alla rapina, talvolta al commercio", *ib.*, p. 130), e la fiducia ("la buona fede") considerata come la pre-condizione dello sviluppo dei commerci (*ib.*, p. 154).

Per Verri non si raggiunge la pubblica felicità senza buone leggi civili, le quali "sono garanti della civile libertà e della felicità pubblica" (*ib.*, p. 102). Non stupisce quindi che fu proprio Verri l'ispiratore del libro più famoso dell'illuminismo italiano, il *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria, pubblicato nel 1764, che lanciò la tesi, rivoluzionaria per quel tempo, della non compatibilità tra vita civile e pena di morte.

La convinzione che non si dà economia civile senza leggi civili proseguì nella tradizione italiana, in particolare nel pensiero di un altro milanese, Gian Domenico Romagnosi, che alternò scritti di economia a scritti di diritto. L'"*incivilimento*" fu lo slogan della sua visione economica e sociale, e in un certo senso l'ultima parola della tradizione ormai approdata nell'Ottocento. Un buon governo deve puntare non primariamente alla crescita economica ma all'incivilimento del popolo; privilegiare infatti la crescita economica rispetto a quella civile significa produrre necessariamente guasti sociali. Per questo, sempre secondo Romagnosi, è meglio crescere economicamente meno ma *tutti assieme*, in modo che, grazie anche alle buone leggi, le virtù civili e la fiducia pubblica possano reggere l'impatto del dispiegarsi degli interessi economici: "L'indefinita brama individuale di arricchire viene attemperata, senza essere affievolita, dall'azione incessante della società civile ben costituita; di modo che se da una parte vediamo l'egoismo e l'intemperanza individuale indefiniti, dall'altra vediamo pure la partecipazione e l'equità sociale"(Romagnosi 1835, pp. 9-11).

L'enfasi sulla socialità umana, sottolineata soprattutto dalla scuola napoletana, viene con la scuola milanese coniugata con l'altro pilastro della cultura occidentale, umanistica e cristiana: il valore della persona situata al centro della società e dell'economia. È la persona che con la sua creatività e con la sua intelligenza entra in rapporto con gli altri e con le cose, e così conferisce valore, anche economico, ai beni: una tesi sorprendentemente profetica per il suo tempo, e attualissima per il nostro. L'economia civile italiana aveva tenuto assieme il valore assoluto della

persona e il valore, anche questo assoluto, della socialità; nel suo sviluppo successivo la scienza economica non è più riuscita in questo, e ha generato approcci individualisti o comunitaristi, dove l'uno è alternativo all'altro, ancora oggi.

3. L'utilità espelle la felicità

Il progetto economico della tradizione civile italiana subisce un'eclissi pressoché totale nella seconda metà dell'Ottocento, in concomitanza con l'ingresso "ufficiale" della matrice filosofica utilitaristica nella teoria economica. In particolare, la felicità cessa di essere l'oggetto principale di studio dell'economia, per cedere il posto all'utilità e soprattutto alla teoria delle preferenze basata sul "nudo fatto della scelta" (Pareto).

Dopo il 1850, infatti, il pensiero economico italiano (anche a causa della mediazione culturale di Francesco Ferrara, l'economista italiano leader della seconda metà dell'800) prese le distanze dalla propria tradizione classica, considerata in quel clima culturale influenzato dal positivismo, troppo poco scientifica e analitica: si volge lo sguardo alla Francia e all'Inghilterra, determinando così un oscuramento della tradizione italiana che solo in tempi recenti sta volgendo al termine. Carlo Cattaneo, Fedele Lampertico, Marco Minghetti, possono essere considerati gli ultimi rappresentanti della tradizione dell'economia civile nell'Ottocento.

Va notato che il peso culturale di Francesco Ferrara fu decisivo, anche se non l'unico, per decretare la fine della tradizione civile italiana. Egli infatti indicò la Francia e l'Inghilterra come le patrie della scienza economica, e considerò i nostri classici come autori minori e tutto sommato da dimenticare presto. Dopo Ferrara, gli economisti leaders della scuola italiana, Pareto, Pantaleoni, Barone, De Viti de Marco, e i loro seguaci (Ricci, Amoroso, De Pietri Tonelli) si inserirono nel dibattito internazionale e non ebbero nessun interesse a rivendicare l'appartenenza ad una scuola o tradizione *italiana* classica.

Con la Rivoluzione Marginalista degli anni 1871-74 nasce il sistema teorico neoclassico, nel quale non c'è posto per la categoria di felicità. E' il principio benthaniano di utilità il vero pilastro dell'intero edificio. I marginalisti italiani accreditarono una speciale versione della filosofia utilitarista, quella per cui il comportamento umano è totalmente riducibile al calcolo razionale teso alla massimizzazione dell'utilità in senso ordinale. A tale principio viene riconosciuta portata e validità universali. Figure chiave di tale versione furono Pareto e Pantaleoni. Alla base del

comportamento di consumo venne posta la celebre *prima legge di Gossen* – come essa fu battezzata da Pantaleoni - la quale, nella formulazione di Georgescu-Roegen, recita: “se un godimento è provato ininterrottamente, la corrispondente intensità del piacere diminuisce continuamente fino al raggiungimento della sazietà, quando l’intensità diventa nulla”. Dopo aver definito l’utilità di un bene come la sua capacità di soddisfare i bisogni, i primi marginalisti passavano a postulare direttamente l’esistenza di una funzione che associa alle quantità consumabili dei beni un valore che ne *misura* l’utilità totale. Inoltre, poiché, man mano che si applicano dosi successive di un certo bene per appagare un bisogno, quest’ultimo decresce d’intensità, e poiché l’utilità di un bene dipende, per definizione, dall’intensità del bisogno da soddisfare, ne deriva che l’incremento di utilità conseguente all’incremento nella quantità consumata è via via decrescente.

Ora, tutta questa brillante costruzione poggia su un assunto cruciale: che l’utilità che il soggetto deriva dal consumo di un bene sia una grandezza misurabile in senso cardinale. Edgeworth, nel *Mathematical Psychics*, aveva difeso strenuamente la misurazione cardinale dell’utilità. Profondamente influenzato dalle scoperte di E. T. Fechner (1860) e di E. H. Weber (1846) in psicologia sperimentale, Edgeworth era giunto addirittura a sostenere che il piacere avrebbe potuto essere misurato in termini dei suoi atomi mediante una sorta di “edonometro”.

Ciò non deve sorprendere più di tanto. Proprio perché l’utilità è, agli inizi, identificata con una proprietà intrinseca degli oggetti (la proprietà di generare soddisfazione mediante il soddisfacimento dei bisogni) i beni posseggono utilità se contribuiscono al benessere fisico di qualcuno. Per Bentham, così come per i primi marginalisti, l’utilità poteva dunque essere trattata alla stessa stregua di una quantità osservabile, come se l’utilità fosse dotata delle medesime proprietà di misurabilità della pesantezza.

Verso la fine del XIX secolo si fece strada, dapprima timidamente e poi in maniera sempre più autorevole, un’altra concezione di utilità: l’utilità come espressione delle preferenze e, dunque, delle scelte dell’individuo. Determinante fu il contributo di Pareto a questo cambiamento nella nozione di utilità. L’economista italiano coniò, nel *Cours*, il termine “ofelimità”, dal greco “piacevole”, per denotare “l’attribuzione di una cosa in grado di soddisfare un bisogno o un desiderio legittimo o meno” (p. 3). La ragione principale che Pareto addusse per motivare la sua innovazione terminologica era quella di tenere distinta la proprietà delle cose desiderate da un individuo perché piacevoli, l’ofelimità appunto, dalla proprietà delle cose che sono benefiche alla società, “alla razza umana”, cioè l’utilità. Così, ad esempio, un’arma appartiene alla prima ma non

alla seconda categoria, mentre l'aria e la luce, sebbene utili alla razza umana, non danno ofelimità. È nell'accezione or ora precisata che il termine utilità fu impiegato nel *Trattato di sociologia generale*. La differenza tra utilità e ofelimità è dunque la differenza tra il "socialmente utile" e il "desiderato". A livello del singolo individuo, il "socialmente utile" è ciò che conduce alla salute fisica o, più in generale, al benessere materiale, *le bien-être matériel*. La medicina sgradevole è sicuramente utile per l'ammalato, anche se essa non gli procura certo ofelimità.

Bisogna osservare che non è affatto chiaro se Pareto considerava l'ofelimità una grandezza sempre e comunque misurabile cardinalmente. Infine peraltro raggiunse la convinzione che quello della misurabilità è un requisito per nulla necessario nella teoria del consumatore. In una lettera del 28 dicembre 1899 a Maffeo Pantaleoni, avanzò la tesi secondo cui un individuo (o un gruppo) sceglie sempre, tra le alternative a lui accessibili, quella che è preferita a ogni altra. Chiaramente, Pareto non fu neppure sfiorato dal dubbio che il soggetto potrebbe non essere in grado di scegliere; i tempi non erano ancora maturi per dubitare di quello che oggi è noto come postulato di completezza delle preferenze. Pareto poté così affermare: "Edgeworth e gli altri *muovono* dal concetto del grado finale di utilità e *giungono* alla determinazione delle curve d'indifferenza [. . .]. Io ora lascio interamente da parte il grado finale di utilità e *muovo* dalle curve d'indifferenza. In ciò solo sta la novità [. . .]. Si può muovere dalle curve d'indifferenza *che sono un portato diretto dell'esperienza*" (II, p. 288). Allora la questione se l'utilità, o anche l'ofelimità, sia misurabile o meno diviene del tutto oziosa. Nell'*Appendice* all'edizione francese del *Manuale di economia politica* (del 1909) Pareto mostrò che è possibile attribuire *indici* arbitrari (ma crescenti) alle varietà di indifferenza; ne concluse di essere riuscito a passare dall'utilità all'ofelimità e da questa a indici ordinali capaci di liberare la teoria economica da ogni ingrediente "metafisico".

Agli inizi del secolo era dunque disponibile un'interpretazione del concetto di utilità radicalmente diversa da quella dell'utilitarismo classico. Le implicazioni della nuova visione erano notevoli. Da un lato l'utilità veniva a essere riferita unicamente all'ordinamento preferenziale del soggetto. Dall'altra le preferenze venivano definite in relazione a una situazione di scelta. In tale modo si poneva il fondamento dell'utilità nel comportamento virtuale di un soggetto che deve scegliere. La caratterizzazione di un tale comportamento è data solo nei termini del rispetto di certe condizioni di coerenza. Scompare qualsiasi riferimento alla felicità e alle soddisfazioni individuali; mentre le motivazioni sottostanti le scelte perdono di rilevanza. In letteratura termini come soddisfazione, gusti, bisogni, voleri continuano a essere usati, ma come strumenti euristici atti a descrivere esperienze attese, piuttosto che come descrizioni di sensazioni realizzate. Gli

ordinamenti di utilità sono coestensivi agli ordinamenti di preferenza perché sono derivabili da essi. Lo statuto ordinalista si affermerà definitivamente nel corso degli anni Trenta con i lavori di Robbins, Hicks e Allen.

Una volta abbandonata la nozione di utilità cardinale è evidente che viene meno la possibilità di effettuare confronti interpersonali di utilità. Come si fa allora a esprimere giudizi su provvedimenti alternativi di politica economica quando le utilità individuali non possono essere né confrontate, né sommate? Come sappiamo, il criterio proposto da Bentham per giudicare tra situazioni economiche alternative era quello della massimizzazione della somma delle utilità individuali, un criterio che trovò la più ampia applicazione nell'opera di Pigou. Ma è chiaro che tale criterio deve essere abbandonato insieme all'assunto di cardinalità. È necessario allora trovare una qualche altra regola se si vuole essere in grado di avanzare proposizioni sul benessere sociale senza implicare confronti interpersonali di utilità.

Il nuovo criterio fu proposto da Pareto: l'efficienza di una allocazione è massima quando risulta impossibile aumentare una grandezza economica senza farne diminuire un'altra. Nel caso specifico del benessere sociale, il criterio paretiano assume la ben nota formulazione secondo cui una certa configurazione economica è ottimale quando è impossibile migliorare il benessere di qualcuno senza peggiorare quello di qualcun altro. Un criterio del genere consente di valutare stati sociali alternativi senza alcun bisogno di fare appello a confronti interpersonali di utilità o di benessere: determinare se ciascun individuo migliora o peggiora la propria condizione è tutto ciò che viene richiesto.

Fu in *Il massimo di utilità dato dalla libera concorrenza* (1894) che Pareto enunciò per la prima volta la sua nozione di ottimo sociale: è tale un'allocazione che non è possibile modificare in modo da incrementare il benessere di tutti. In altri termini, uno stato sociale è *Pareto-ottimale* se e solo se non esiste alcuno stato alternativo in cui almeno un individuo sta meglio e nessun altro peggio. D'altro canto, uno stato sociale x è *Pareto-superiore* a uno stato sociale y se e solo se vi è almeno un individuo che sta meglio in x che in y senza che nessun altro individuo stia peggio in x che in y .

Pareto, nonostante fosse dotato di un carattere dispotico e intollerante verso le idee degli altri (nella misura in cui non coincidevano con le proprie), riuscì ad attirare a sé alcuni dei migliori economisti del suo tempo, dando vita alla celebre "scuola di Losanna". In Italia la diffusione del marginalismo fu opera di economisti importanti quali: Enrico Barone, Ugo Mazzola, Luigi Amoroso, oltre che – ovviamente – Maffeo Pantaleoni.

Nel 1912 Pasquale Jannaccone, un allievo di Pantaleoni, pubblicò un saggio, *Il "paretaio"*, per stigmatizzare l'atteggiamento, molto diffuso tra gli studiosi italiani dell'epoca, di seguire in modo acritico i canoni metodologici della scuola di Losanna. Uno dei capi d'accusa fu proprio l'abbandono senza ragione della tradizione di pensiero dell'economia civile.

4. La riemersione della felicità pubblica

Dopo oltre un secolo, nella seconda metà del Novecento, l'antico progetto dell'economia civile sulla felicità pubblica riemerge in tempi e forme diverse, in studiosi quali Giuseppe Toniolo, Luigi Sturzo, Luigi Einaudi, Giorgio Fuà, Francesco Vito e tanti altri autori contemporanei. Recuperando una verità di ascendenza aristotelica e cioè che il fatto di essere "animale con bisogni" è altrettanto importante alla definizione di persona quanto l'essere "animale con ragione", si arriva a prendere atto che il primo bisogno dell'uomo è il bisogno di felicità. Si comincia così a guardare la realtà economica "vedendo" anche le relazioni interpersonali e non solamente individui isolati che scambiano tra loro nel mercato e "macchine" che vengono messe in funzione per produrre merci. Se il bisogno di felicità è condizione costitutiva dell'umano, allora "l'economia a servizio dell'uomo" – titolo di un noto libro di Francesco Vito – non può limitarsi alla ricerca delle condizioni di efficienza di determinate allocazioni di risorse. Fuà è stato tra i primi a porre in dubbio l'adeguatezza del PIL (prodotto Interno Lordo) per misurare il benessere di una nazione. Un'idea questa che oggi viene veicolata dal concetto di benessere equo sostenibile (BES). (G. Fuà, *Crescita economica: l'insidia delle cifre*, Bologna, Il Mulino, 1993).

Cosa ha determinato in epoca recente il vivace ritorno d'interesse, entro il discorso economico, alle tematiche della felicità? La presa d'atto di una tendenza, ormai preoccupante, nelle società avanzate d'oggi: la progressiva diminuzione di beni relazioni a seguito dell'espansione ipertrofica dei beni posizionali, beni quest'ultimi che conferiscono utilità per lo status che creano, per la posizione relativa nella scala sociale che il loro consumo consente di occupare. (Cfr. B. Gui, "Le organizzazioni produttive private senza fine di lucro: un inquadramento concettuale", *Economia Pubblica*, 4, 1987).

Quali gli effetti più vistosi della competizione posizionale? Per un verso, il consumismo. Poiché ciò che conta è il livello relativo del consumo, la competizione posizionale porta a

consumare più degli altri e ciò indipendentemente dalla natura dei bisogni che quei consumi dovrebbero soddisfare. Per l'altro verso, la sistematica riduzione dei beni relazionali in conseguenza dell'ammontare crescente di tempo che deve essere dedicato ad attività volte a conseguire il reddito necessario per acquisire i beni posizionali. (Si pensi al tempo che il lavoro sottrae ai rapporti familiari e di amicizia). Dal combinarsi dei due effetti discende che, al di là di una certa soglia, l'aumento del reddito pro-capite non solamente non conduce ad aumenti di felicità, ma può addirittura condurre ad una sua diminuzione. Proprio perché la felicità dipende, in buona parte, dai beni relazionali che vengono sacrificati, è agevole comprendere il senso del paradosso per cui riusciamo bensì ad accumulare sempre più ricchezze e ad aumentare così i nostri livelli di utilità, ma siamo sempre meno felici, proprio come tanti Re Mida che muoiono di una fame che l'oro non può saziare. (L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri*, Roma, Città Nuova, 2004).

Il messaggio importante che si trae dall'ampia evidenza empirica sulla relazione tra reddito e felicità – il cosiddetto paradosso della felicità scoperto per via dell'americano Richard Easterlin nel 1974 - è che utilità e felicità non si complicano affatto. Perché l'utilità è la proprietà della relazione tra l'essere umano e la cosa (i beni, infatti, sono utili se soddisfano i bisogni); la felicità invece è la proprietà della relazione tra persona e persona. Il tradimento dell'individualismo sta tutto qui: nel far credere che per essere felici basti aumentare le utilità. Mentre si può essere dei perfetti massimizzatori di utilità anche in solitudine; per essere felici, invece, occorre essere almeno in due. La riduzione della categoria della felicità a quella di utilità è all'origine di buona parte dell'inadeguatezza esplicativa della scienza economica contemporanea. Ciò per la semplice ragione che un gran numero di interazioni sociali acquistano significato unicamente grazie all'assenza di strumentalità. Il senso di un'azione cortese o generosa verso un amico, un figlio, un collega sta proprio nel suo essere gratuita. Se venissimo a sapere che quell'azione scaturisce da una logica di tipo utilitaristico o contrattualistico, essa acquisterebbe un senso totalmente diverso, con il che verrebbero a mutare i modi di risposta da parte dei destinatari dell'azione.

Scrive Luigi Pareyson: "L'uomo è una relazione, non nel senso che egli è in relazione con, oppure intrattiene relazioni con: l'uomo è una relazione, più specificamente una relazione con l'essere (ontologico), con l'altro". Come si può comprendere, non vi è spazio per una concezione del genere all'interno di una prospettiva di studio nella quale il comportamento razionale è visto come "traduzione" di un sistema di preferenze che costituirebbe il livello profondo essenziale

dell'identità umana. L'*homo oeconomicus* è l'identikit perfetto dell'idiota sociale: un soggetto la cui sfera di razionalità economica viene ridotta alla sfera della scelta razionale come se l'unica teoria valida dell'azione umana fosse la teoria dell'azione intenzionale. Ora, come gli economisti sanno dai tempi almeno di Adam Smith, buona parte delle azioni umane traggono origine non solo da intenzioni ma anche da disposizioni e da sentimenti morali. Dunque, il limite grave di applicare i canoni della razionalità unicamente al novero delle azioni intenzionali è quello di finire con il giudicare irrazionali tutte quelle azioni che promanano da disposizioni, come appunto è la disposizione alla reciprocità. Il risultato di una simile mossa metodologica è veramente paradossale: in non poche situazioni, una risposta "irrazionale" basata sul principio di reciprocità conduce a risultati migliori di quelli che possono essere raggiunti seguendo un comportamento ispirato ai canoni dello scambio di equivalenti; eppure è quest'ultimo il comportamento giudicato razionale dalla scienza economica ufficiale. Si osservi che questo paradosso è esattamente l'opposto di quello esemplificato dalla smithiana mano invisibile, dove agenti autointeressati promuovono, pur non avendone l'intenzione, il bene comune. Nel caso qui in esame, soggetti che praticano la reciprocità conseguono, al di là della loro intenzione, anche l'interesse personale.

Ma cos'è il principio di reciprocità? Merito non dei minori del pensiero e dell'opera degli economisti italiani contemporanei [Si veda il volume collettaneo curato da L. Bruni e P. Porta, Felicità e economia. Quando il benessere è ben vivere, Milano, Guerini, 2004] è quello di aver chiarito, una volta per tutte, la grande differenza che passa tra principio dello scambio di equivalenti e principio di reciprocità. Invero, mentre nella relazione di scambio (vale a dire del prezzo di equilibrio) precede il trasferimento dell'oggetto scambiato – solo dopo che compratore e venditore si sono accordati sul prezzo della cosa oggetto di transazione, lo scambio può avere luogo – nella relazione di reciprocità, il trasferimento precede, sia logicamente sia temporalmente, la controprestazione, a proposito della quale il soggetto che dà inizio alla relazione non può vantare un diritto, ma solo un'aspettativa. In secondo luogo, i nessi di reciprocità possono modificare il risultato del gioco economico stesso, vuoi perché la pratica della reciprocità tende a stabilizzare comportamenti pro-sociali in agenti che si trovano a interagire in contesti del tipo dilemma del prigioniero, vuoi perché la cultura della reciprocità tende a modificare endogeneamente la stessa struttura preferenziale dei soggetti. Valga un esempio semplice: se mi trovo ad aver bisogno di altri in circostanze nelle quali non posso credibilmente vincolarmi ad un qualche impegno per il futuro, un agente razionale nel senso della razionalità individualistica, pur essendo in grado di aiutarmi, non lo farà di certo se, conoscendo che io pure sono un soggetto

autointeressato, congetturerà che nonavrò certo alcun interesse a reciprocare il favore ricevuto. Non così, invece, se il mio potenziale prestatore di aiuto conosce che sono un tipo che pratica la reciprocità.

Ecco perché, a differenza di quanto accade con lo scambio di equivalenti, la reciprocità non può essere spiegata nei termini del solo *self-interest*: le motivazioni e le disposizioni nei confronti dell'altro sono un ingrediente essenziale del concetto di reciprocità. È per questo che la letteratura economica dominante, incardinata come è sul soggetto utilitario, non riesce a dar conto della nozione di reciprocità, la quale viene sistematicamente interpretata come un caso speciale di scambio di equivalenti, quello in cui i soggetti perseguono l'auto-interesse illuminato. Il fatto è che, una volta espulsa dal discorso economico la gratuità – che è il *primum movens* dell'azione reciprocante – è ovvio che non vi sia altro da fare che pensare alla gratuità come ad una forma di altruismo oppure di emozione morale (il c.d. *sense of fairness*). In tal modo, si rinuncia a comprendere che la gratuità oppone sempre la sua logica di sovrabbondanza alla logica di equivalenza tipica del contratto. La “relazione di reciprocità riconoscente” (Vigna, 2002) è ciò che manca all'economia, oggi. La quale ha necessità di pensare “un soggetto autonomo e relazionale ad un tempo, fedele alle proprie preferenze ed esposto all'altro quale parte mancante e costitutiva dell'io” (Pulcini, 2003, p.112), anziché considerare l'altro come mero strumento dell'auto- affermazione dell'io. (Per un'estensione del discorso rinvio a L. Becchetti, L. Bruni, S. Zamagni, *Microeconomia*, Bologna, Il Mulino, 2010).

È di sicuro interesse osservare come la ripresa odierna del tema della felicità si accompagni al ritorno sulla scena del dibattito economico della questione della giustizia distributiva. Ancora una volta è al pensiero degli illuministi italiani che si deve andare per scoprire che non è necessariamente vero che la crescita aumenta il benessere per tutti. Non è vera cioè la leggenda che vuole che “una marea che sale solleva tutte le barche” perchè, come la storia ha abbondantemente dimostrato, al crescere della marea può accadere che coloro che erano impigliati nel fango restino sommersi. Aveva scritto Filangieri: “senza una buona ripartizione, le ricchezze, invece di fare la felicità della nazione ne accelerano la rovina”. Sulla medesima linea si muove Ludovico Bianchini (1803-1871): “Se alle idee della ricchezza si uniscono quelle della migliore distribuzione di beni e di occupazione tra gli uomini, come altresì degli agi e dè comodi, allora ne deriva che mentre la civiltà ne è uno degli effetti, ne diviene medesimamente causa”. (1885, p.11). Affermazioni analoghe si trovano in G. Pecchio (*La storia dell'economia pubblica in Italia*, Lugano, 1829), in G. Romagnosi e in tanti altri autori.

Quando allora si legge nel saggio recentissimo di uno dei più influenti filosofi del diritto, Ronald Dworkin, che “le culture moderne hanno tentato di insegnare una dannosa e apparentemente persuasiva menzogna: che il più importante criterio di misura della vita buona [della felicità pubblica] sia la ricchezza, il lusso e il potere che essa porta con sé” (*Justice for hedgedogs*, Harvard University Press, 2011, p.422), non si può non riconoscere che molto è stato perso in seguito al lungo oblio della tradizione italiana di economia civile. La quale ha sempre insistito sul fatto che non solamente gli uomini che vivono in società non sono costretti a contrapporre la ricerca della felicità al rispetto della norma morale, ma addirittura che la seconda è condizione necessaria del perseguimento della prima.

AICCON

Associazione Italiana per la promozione
della Cultura della Cooperazione e del Non Profit
P.le della Vittoria 15
47121 Forlì (FC)
Italia

[@AICCONnonprofit](#)

www.aiccon.it