

SI PUÒ ESSERE FELICI DA SOLI? SU “EUDAIMONIA”, ECONOMIA E DONO

Intervista a Salvatore Natoli

Il tema della felicità è tornato di moda: aumentano articoli, studi, festival, libri che hanno di nuovo a oggetto l'antico tema della felicità.

Salvatore Natoli, docente di filosofia presso l'Università di Milano-Bicocca, uno dei più originali filosofi italiani¹, si occupa di questo tema da diversi anni, ben prima che le mode lo riportassero alla ribalta.

Il nuovo interesse per la felicità lo si ritrova anche tra gli economisti², cosa che stupisce molto se si pensa che Thomas Carlyle, esprimendo un pensiero comune nel XIX secolo, definì l'economia «scienza triste» (*dismal science*), un appellativo che fa sentire la sua eco ancora oggi.

L'intervista a Salvatore Natoli che qui pubblichiamo esplora proprio i vantaggi, le potenzialità e le sfide del rapporto tra economia e felicità. Infatti, se guardiamo la tradizione della scienza economica più da vicino, ci accorgiamo che la tensione tra ricerca della felicità individuale e benessere pubblico è stata una delle costanti che ha accompagnato la tradizione politica dell'Occidente,

¹ Gli interessi di Salvatore Natoli sono molto ampi: i filosofi greci (sulla scia del suo primo maestro Emanuele Severino), Nietzsche, Leopardi, Heidegger, Gentile, Foucault, l'antropologia, la politica, la scienza, il linguaggio, l'etica, il dolore, l'economia, la religiosità, la felicità, sono tutti temi affrontati da Salvatore Natoli nei suoi molti libri.

² Si veda ad esempio la controversia su *Economics and Happiness* sul prestigioso «Economic Journal» nel dicembre 1997, o l'ancora più recente numero speciale dedicato al tema dal «Journal of Economic Behaviour and Organization», July 2001.

e che senza dubbio può essere considerata uno dei temi centrali della modernità.

Innanzitutto occorre ricordare che l'economia moderna nasce strettamente legata alla *felicità pubblica*, un tipico tema illuminista: la felicità non è solo una faccenda ultraterrena, ma l'obiettivo dei singoli e soprattutto dei governi è far in modo che la felicità delle loro nazioni aumenti.

Anche se la felicità pubblica è normalmente associata alla tradizione italiana, napoletana in particolare (Muratori, Palmieri, Genovesi, ecc.), non è corretto affermare che essa sia una prerogativa esclusiva della cultura italiana o latina. Se infatti è vero, come affermava già nel 1829 Giuseppe Pecchio nella sua famosa *Storia della economia pubblica in Italia*, che «gli italiani la riguardano [la scienza economica] come una scienza complessiva,... e la trattano in tutte le sue relazioni colla morale, colla felicità pubblica», mentre «gli inglesi, sempre fautori della divisione del travaglio, pare che abbiano applicato questa massima anche a questa scienza, avendola staccata da ogni altra», occorre aggiungere che la maggior parte degli economisti classici inglesi aveva ben chiaro che la felicità delle persone dipende da molte altre cose oltre che dalla ricchezza. Erano, e sono ancora, ben consapevoli che i soldi non fanno la felicità, poiché l'esser felice è una faccenda troppo soggettiva e complessa per essere trattata dai (tutto sommato) grezzi strumenti della scienza economica, come i prezzi o la moneta.

A un certo punto, anche per l'esigenza di conferire dignità scientifica all'economia, gli economisti più importanti decisero di concentrarsi solo sui requisiti materiali di quella felicità. Per questo l'economia si è ritagliata un ambito meno complesso della felicità: la *ricchezza* o il *benessere* economico, affermando però, anche se solo nelle prefazioni ai loro libri, che gran parte della felicità delle persone dipendeva da fattori non economici, non transitava per il mercato. Smith, Malthus, Mill, Marshall, Keynes erano su questo punto tutti d'accordo.

Oggi, dopo due secoli dalle antiche indagini sulla pubblica felicità, il tema dell'*happiness* è tornato tra gli interessi degli economisti.

Non sempre però l'interesse per la felicità è accompagnato da una riflessione metodologica e filosofica. Per questo abbiamo intervistato il professor Natoli, con la speranza di fornire nuovi spunti a questo importante dibattito.

Il tema della felicità è un tema molto antico. Nel mondo greco esso aveva un'importanza centrale. Quali erano le caratteristiche centrali di quell'antica idea di felicità?

Intanto occorre affermare che il pensiero greco fino ad Aristotele tendeva ad associare, quanto meno ad avvicinare, il concetto di felicità a quello di piacere. Aristotele invece su questo punto aveva una posizione d'equilibrio: riteneva che affinché l'uomo sia felice deve avere *il benessere fisico*, la salute, poiché laddove c'è sofferenza la felicità è problematica; una *condizione agiata*, perché se si è nell'indigenza l'uomo non può realizzarsi – l'indigenza non gli permette di essere uomo; e infine l'*amicizia*, perché non si può essere felici da soli.

C'è secondo Aristotele una gerarchia di importanza tra questi tre fattori di felicità?

Aristotele è un pensatore dell'equilibrio, della giusta misura, perciò nel suo pensiero questi tre elementi debbono coesistere, e anche se nella vita non è possibile un dosaggio assoluto, tendenzialmente il modello aristotelico sostiene che i tre termini debbono stare assieme. Per cui la felicità è portare a compimento la natura umana, in tutte le sue dimensioni.

Per questo l'utilità che traiamo dai beni, se può essere rilevante per la sfera economica non è detto che lo sia per la felicità. Per cui quando con la modernità si autonomizza la scienza economica (e non poteva essere diversamente se voleva nascere), essa isola un aspetto della vita umana, il problema dello scambio, e ricerca un ordine connesso a quell'ambito. Se la modernità ha potenziato l'attenzione a un ambito particolare, ha però rischiato, e rischia tuttora, di spezzare l'uomo. Il problema è dunque non di abolire le scienze moderne, ma piuttosto quello di riportarle al-

l'uomo in quanto realtà unitaria, complessiva, multidimensionale, che non può essere ristretta a una sola dimensione.

Aristotele parlava di eudaimonia, che noi oggi nelle lingue latine traduciamo con felicità. Tra l'eudaimonia aristotelica e la felicità c'è forse un mutamento semantico? I due concetti vogliono dire la stessa realtà di fondo?

Direi che c'è una notevole differenza semantica, e non solo con Aristotele ma con tutto il mondo greco. Ma la differenza semantica non è evidente in tutte le traduzioni moderne. *Eudaimonia* originariamente derivava da «buon demone»: la felicità era avere un buon demone, una buona sorte. In quel contesto la felicità era strettamente legata alla fortuna³. E questo significato originario, caratteristico della cultura mitica e del mondo presocratico, è mantenuto nelle moderne lingue anglosassoni: in tedesco *Glück* significa sia felicità che fortuna, *happiness* viene da *to happen*, accadere, capitare.

La radice della parola *felicità* viene invece dal prefisso indeuropeo *fe-*, da cui deriva *fecundus*, *femina* (in quanto generante), *ferax*, tanto che i latini parlavano di terra *felix* quando la stagione era stata fertile⁴.

Con Socrate, e poi con Platone e infine con Aristotele, la parola *eudaimonia* si carica di significati nuovi, e si inizia ad affermare che l'uomo con le sue scelte e con la sua libertà può *diventare felice*, anche contro la sorte.

Quindi si può affermare che la traduzione latina si discosta dal significato originario della eudaimonia, ed è più prossima al cambiamento semantico che l'eudaimonia ha subito con l'avvento della

³ Sul tema del rapporto felicità-fortuna il miglior studio disponibile è quello di Martha Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1993.

⁴ Cf. S. Natoli, *Vita buona vita felice: scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990; S. Natoli, *La felicità: saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994.

tragedia, con Platone e soprattutto con Aristotele, la cui filosofia, l'etica in particolare, può essere letta come un tentativo di dissociare la felicità dalla fortuna, attraverso il tema delle virtù: una vita felice è il risultato di una vita virtuosa, una vita in cui si coltivano le virtù, quelle civili in particolare. Lei è quindi d'accordo con quei filosofi neoaristotelici di lingua inglese (Ascombe, Nussbaum, ecc.) che per salvare il significato aristotelico di eudaimonia hanno voluto tradurre eudaimonia non con happiness ma con human flourishing, «fioritura umana»?

Certamente. La felicità è infatti connessa al portare a compimento l'intera vita, non con il piacere che si prova nell'attimo fuggente. Per questo in Aristotele la felicità è strettamente connessa all'etica e alle virtù, intese non tanto in senso moralistico, ma di azione, di attività. La radice antica di *aretè* è *ar* da cui provengono sia «virtù» che «arte». Quindi la virtù la si deve intendere nello stesso modo in cui si definisce virtuoso un acrobata, e cioè saper fare cose d'eccellenza.

Venendo a temi più specificatamente economici, oggi si torna a parlare molto di felicità in economia. Il ritorno di interesse per il tema si basa su un fatto nuovo, e per certi versi paradossale. Sta infatti venendo meno l'ipotesi che, magari implicita, sottostava alla ragione scientifica ed etica per la quale gli economisti potevano occuparsi solo dei "mezzi" per aumentare il reddito o la ricchezza, e cioè la convinzione che l'aumento della ricchezza, anche se non sempre portava a un proporzionale aumento di felicità, non portava comunque a una sua diminuzione. E invece negli ultimi decenni, nei paesi avanzati questo non è più vero: l'avere più ricchezza sembra farci più infelici⁵. Se è vero questo dato empirico, basato su questionari, l'economista non può restare indifferente. Da qui le ricerche teoriche, e soprattutto la raccolta di dati empirici. Cosa può dirci la filosofia riguardo al "paradosso della felicità"?

⁵ Cf. R. Lane, *The loss of happiness in the modern democracies*, Yale 2000; R. Frank, *Luxury fever*, New York 1999.

Personalmente sono vicino al pensiero di Amartya Sen⁶, che riprende in modo esplicito temi aristotelici. La connessione diretta tra felicità e reddito è un errore che nasce dall'aver messo tra parentesi i bisogni veri dei soggetti. Abbiamo guardato l'attività economica soprattutto come allargamento dei consumi, accrescimento dei profitti. Allora abbiamo pensato che i bisogni dell'uomo fossero iscritti nella semplice crescita economica. Concependo l'attività economica in questo modo la logica del consumo si rovescia: l'utilità non è più connessa alla felicità, alla realizzazione di sé (come nella tradizione classica), ma l'utilità diventa «utilità economica» che dipende dalla crescita economica, dei beni. S'interrompe il nesso consumo-soddisfacimento dei bisogni, ma l'utilità afferisce direttamente ai beni, sganciati dai bisogni umani, e quindi dalle persone.

Allora si comprende che l'operazione di Sen è notevole: nel momento in cui si afferma che la felicità non dipende primariamente dal reddito, ma dall'implementazione delle capacità, si opera un cambiamento metodologico notevole, e si riavvicina la scienza economica alla tradizione classica della filosofia. Le capacità, infatti, sono connesse ai bisogni e alle opportunità, ai modi cioè in cui i soggetti sono posti nelle condizioni di soddisfare effettivamente i loro bisogni. Per questo non basta il reddito, e il danaro, poiché occorrono altri elementi per la felicità; oppure il denaro deve essere considerato un mezzo (e non un fine come spesso, di fatto, si fa) per il soddisfacimento di bisogni, di beni sociali.

Si inizia a parlare di "beni relazionali", e cioè sta iniziando a entrare nel dibattito economico l'idea che anche i rapporti, la qualità dei rapporti tra le persone, sono "beni" di cui l'economia e la policy debbono occuparsi, per riconoscerli, creare le condizioni per la loro produzione, o evitarne la distruzione.

⁶ Il recente *Lo sviluppo è libertà* (Milano 2000) riassume, già nel titolo stesso, le linee principali del pensiero di Sen: cf. la recensione a questo libro scritta da Simona di Ciaccio in «Nuova Umanità», XXIII (2001/6), n. 138.

Già Aristotele parlava della *philia*, dell'amicizia, sulla base del fatto che la valorizzazione di sé è basata sul reciproco riconoscimento. L'uomo ha il linguaggio, come sua caratteristica peculiare rispetto ad altri esseri, proprio perché è un animale sociale. La traduzione della sua definizione di uomo, «un animale che pensa», è proprio un animale «capace di discorso», poiché *logos* va inteso non come astratto pensiero ma come *discorso*. L'uomo è tale perché è capace di discorrere, è capace di rapporti con gli altri. Non a caso, infatti, Aristotele sviluppa pienamente questo discorso nella sua teoria della politica, dove afferma che la relazione con gli altri è essenziale alla vita umana⁷.

Se infatti guardiamo al significato più vero dell'etica ci accorgiamo che esso consiste nel prendere atto che gli esseri umani sono profondamente connessi gli uni con gli altri. C'è una catena, c'è un legame tra noi: per questo quando un individuo pensa in termini egoistici pensa contro la sua stessa natura, si auto-distrugge, perché è come se si separasse da se stesso.

La parola *ethos* è fatta risalire dai glottologi a una radice antica, *swe*, che attraverso una variazione fonetica è diventata sia *ethos* che *idios*, sia «etica» che «proprio». L'etica quindi va pensata come un “appartenere a”, vale a dire ha a che fare con tutta la rete di relazioni, con il *network* sociale – dalla radice *swe* provengono, soprattutto nelle lingue slave, tante parole associate alla parentela, in particolare quelle legate alle parentele incrociate, come «cognato». Quindi l'etica vede le persone collocate in una rete sociale. D'altra parte, però, *swe* significa anche *proprio*, nel senso di *mio*: “appartenere a” e “appartenersi” provengono quindi dalla stessa radice, sono due facce della stessa medaglia. L'etica è quindi una tensione tra l'individuo che tende alla sua realizzazione e il rapporto con gli altri uomini, che gli sono necessari per potersi realizzare, ma al contempo lo limitano. Se non siamo capaci di costruire società “etiche” c'è posto solo per la guerra – come le cronache di questi giorni ci ricordano una volta di più.

⁷ Cf. S. Natoli, *Politica e virtù*, Roma 1999.

Vedere le relazioni come beni significa vedere la distribuzione del reddito non solo funzionale alla massimizzazione individuale di utilità, ma funzionale al fatto che si creino più possibilità di incontro tra le persone, si possano articolare più ampi legami, si possa ridurre il tasso di sofferenza presente nella società, quella indigenza che spesso crea inimicizia e impedisce il legame. Bisogna inoltre anche evitare che quando l'economia pensa al dolore lo pensi come fonte di guadagno, come un *business*: perché quando il dolore diventa un *business*, il sofferente non è più guardato come persona, ma è guardato in quanto oggetto economico, fonte di guadagno.

*Un secondo paradosso che si riscontra negli studi economici attorno alla felicità, è legare la felicità all'altruismo, al dare, a comportamenti non strumentali ma genuini*⁸.

Questo è fondamentale. C'è, infatti, nei rapporti umani una sorta di avarizia, cioè di relazioni sbagliate, dove l'altro non è considerato come persona, ma in vista del proprio utile. Questo è un basso livello di utilità, superficiale, che non era presente neanche nel pensiero dell'utilitarismo classico. Spesso si dimentica che anche se l'utilitarismo diceva che il motore delle azioni umane è la ricerca del piacere, Bentham o J.S. Mill avevano ben chiaro che accanto all'utilità individuale andava posta l'utilità collettiva, perché se il perseguitamento del proprio utile non tiene conto dell'utilità collettiva diventa disutilità. Nel perseguitamento della propria utilità non si può, anche all'interno di una logica utilitaristica (almeno quella classica), non pensare all'utilità collettiva, perché altrimenti si produce il deserto attorno all'individuo, cosa di fatto avvenuta con la grande rivoluzione consumistica, avallata anche da una certa teoria economica.

Diverso è invece il rapporto dove c'è la *sovraffondanza del dono*, dove si compie un'azione che non è in vista del proprio

⁸ Cf. Phepls, *A clue to the paradox of happiness*, in «Journal of Economic Behaviour and Organization», July 2001.

vantaggio. Se ci mettiamo in una tale prospettiva dobbiamo avere il coraggio di dire che la sovrabbondanza del dono non dovrebbe impoverire, ma dovrebbe incrementare la ricchezza: se tutti donano amore, energia, cose, la ricchezza intesa come bene sociale aumenta.

C'è quindi un rapporto peculiare tra il tema della felicità e l'economia sociale, con l'economia a "movente ideale", come è quella del settore non-profit?

L'economia sociale o, come viene chiamata oggi da alcuni economisti, «economia civile» (Zamagni), di per sé non scomponne più di tanto la macchina economica. Essa però immette nel mercato una logica diversa. Per questo essa crea una mutazione del rapporto con la ricchezza. Intanto soddisfa bisogni che non sono immediatamente redditizi, ma che sono presenti nella società. Allora porta in luce bisogni negati, e crea le condizioni per sviluppare nuove possibilità e risposte originali.

Nella logica classica del mercato si ipotizza che i processi di socializzazione siano già avvenuti. Per esempio, dinanzi ai grandi consumi di massa la specificazione del prodotto, mossa da una logica di profitto, deve però tener conto delle diverse personalità, di scelte rette da variabili relazionali e valoriali.

L'economia civile, o quella del settore *non-profit*, fa qualcosa di più: fa emergere bisogni, ma soprattutto istanze allargate di diritti, e quindi mostra che esistono sfere di diritti cancellate. Per questo motivo queste esperienze economiche hanno un valore che va al di là del solo valore economico (anche se il valore economico esiste, poiché anche non producendo ricchezza orientata all'appropriazione del profitto produce valore aggiunto, posti di lavoro, beni e servizi); esse hanno un impatto sugli aspetti della politica e dell'etica. La felicità deve essere quindi un bene collettivo, poiché un mondo infelice, magari per nevrosi da consumismo, è il fallimento dell'economia.

Come si passa dal dono alla reciprocità, che in fondo tutti cerchiamo per la nostra realizzazione? Come concepire una reciprocità che

non pretenda il ritorno dell'altro (altrimenti non sarebbe genuina), ma di cui ha bisogno (altrimenti siamo nel puro altruismo)?

L'essere umano è bisognoso di reciprocità, ma questa può nascere da doni reciproci o da scambi, dal contratto (anch'esso una forma di reciprocità). Nella reciprocità come dono si offre qualcosa in una logica che non è quella dello scambio di equivalenti. Allora perché si dona? Se guardiamo alla teoria degli affetti o delle emozioni dovremmo dire che si dona perché si ama, come nel rapporto tra genitori e figli, tra innamorati, tra amici, ecc. C'è una passione emotiva per l'altro che mi porta a donargli qualcosa, e quindi si opera a suo vantaggio. La condizione della reciprocità del dono è una radicale asimmetria, perché senza questa asimmetria il meccanismo donativo non funziona.

Al tempo stesso – e questo gli studiosi del dono lo sanno⁹ – c'è anche un'altra dimensione del dono, tipica delle società antiche fondate su rituali simbolici (ma affatto assente nelle nostre società contemporanee), che non è spiegabile in termini di amore, quanto piuttosto dall'intenzione di impegnare l'altro: dono come *munus*. Da ciò discende che il dono inteso come *munus* non ha la laicità dello scambio: quando il contratto è osservato i contraenti sono scolti, il dono invece impegna per il futuro, e fa sentire gli uomini obbligati.

Questa natura del dono può avere conseguenze negative, perché attraverso di esso si crea asservimento – un tema che credo vada tenuto presente anche nell'economia del *non-profit*. Esprime però soprattutto un'istanza di comunità: soltanto impegnandoci gli uni gli altri possiamo realizzare la vita in comune, il sociale. La reciprocità è quindi impegno per l'altro, condizione della preservazione della vita in comune.

Da questo punto di vista il dono, paradossalmente, diventa un *obbligo*: la vita in comune richiede l'obbligo del dono, perché se la comunità non si impegna con patti di reciprocità si dissolve.

⁹ Cf. tra gli altri la scuola francese di MAUSS, e in particolare l'ultimo libro di A. Caillé, *Il terzo paradigma*, Torino 1998.

Questo è un aspetto su cui credo valga la pena riflettere di più. Tutti gli organi, tutti i componenti di una società devono reciprocamente impegnarsi perché la società possa sopravvivere: non a caso gli studiosi legano *munus* sia a *communitas* che a *immunitas*¹⁰, poiché la comunità attraverso il dono si immunizza dalla morte, dal suo dissolvimento.

a cura di LUIGINO BRUNI

¹⁰ Sul tema del dono-*munus* cf. R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998.