

LE FELICITÀ “ECONOMIA DELLA FELICITÀ” E (SOPRATTUTTO) DINTORNI

EMILIO GERELLI

JEL Classification Numbers: I3

Keywords: Felicità – Distribuzione redditi

LE FELICITÀ

“Economia della felicità” e (soprattutto) dintorni

di Emilio Gerelli*

Le vrai bonheur coûte peu; s'il est cher, il n'est pas d'une bonne espèce

François-René de Chateaubriand (1768-1848)

Sommario : 1. Il nostro percorso – 2. Tre ritratti di una felicità - 3. I modelli storici della felicità – 4. L'infelicità: una (quasi) costante di filosofi, letterati ed altri intellettuali – 5. Ciò che l'Economia ha saputo spiegare della felicità (5.1. Razionalità limitata e felicità – 5.2. Neuroeconomia e felicità - 5.3 I risultati dell'analisi economica connessa ai sondaggi sulla felicità) – 6. Le politiche economiche quali strumenti della felicità sociale – 7. Religione e felicità (7.1. L'investimento nella vita religiosa ed il suo “doppio dividendo” in felicità) – 8. L'ateismo – 9. Per concludere: l'identikit di Felicità.

1. Il nostro percorso

If I have seen a little farther it is by standing on the shoulders of Giants¹

Isaac Newton (1643-1727)

La felicità, sotto il nome (più tecnico-economico) di utilità², è stata sempre al centro dell'Economia; ma, almeno nella corrente predominante contemporanea (detta neo-classica) l'utilità era considerata una “scatola nera”, funzionante automaticamente, senza bisogno di ricorrere alla psicologia per capire cosa contenesse e come operasse (vedi § 5.1). Tuttavia, alcuni economisti contemporanei - creatori della giovane Economics of Happiness - si sono opposti a questa chiusura, utilizzando diversi tipi di “apriscatola” della nostra psiche. Per compiere questo importante passo, l'Economia ha dovuto aprirsi alla psicologia. Di conseguenza, anzitutto, l'astrazione semplificata e tradizionale dell' “homo economicus” perfettamente razionale ed egoista – e perciò con un comportamento facile da interpretare - ha dovuto essere abbandonata a favore di riferimenti più complessi, ma realistici. La psicologia ha generato così, anzitutto, l'”uomo a razionalità limitata”, che cerca la felicità in modo più complesso, e cauto, del modello tradizionale (§ 5.1). Con le neuroscienze, poi, si è svelato il vantaggio dei comportamenti altruistici e dell'empatia, estranei alla psicologia dell' homo economicus (§ 5.2). Infine, utilizzando i sondaggi sulla felicità, da tempo realizzati dagli psicologi, si è ottenuto, in particolare, un risultato notevole (anche se già intuitivamente acquisito): ipotizzando che l'utilità-felicità dipenda dal livello di reddito, risulta esservi una relazione molto tenue, o addirittura nulla, nel tempo, fra aumenti di redditi pro-capite, purché già relativamente

* Professore emerito, Università di Pavia, accademico dei Lincei, gerelli@unipv.it. Ringrazio Giampaolo Azzoni, Alessandro Cavalli, Rita Cellerino ed Enrica Chiappero per avere commentato una precedente versione di questo scritto. Sono pure riconoscente al professor Carmelo Vigna per i suoi utili suggerimenti

¹ La metafora originaria è attribuita al filosofo Bernardo di Chartres (XII secolo): *Pigmaei gigantum humeris impositi plusquam ipsi gigantes vident.*

² L'utilità, in Economia, è una misura della felicità relativa, o soddisfazione, ottenuta consumando differenti combinazioni di beni e servizi. L'utilitarismo (la dottrina etica secondo cui il valore morale di un'azione è determinato unicamente dal suo contributo all'utilità complessiva) considerava la massimizzazione dell'utilità come un criterio etico per l'organizzazione della società: secondo gli utilitaristi Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1876), obiettivo della società dovrebbe essere la massimizzazione dell'utilità totale degli individui, perseguendo la “maggiore felicità per il maggior numero”. Successivamente, la frase venne riformulata con riferimento soltanto alla maggiore felicità, per evitare il problema creato dai due massimandi.

elevati, ed i livelli medi di felicità (si tratta del cosiddetto “*paradosso della felicità*”, § 5.3). Di qui il suggerimento di dedicare la propria attività, se si è in tali vantaggiose condizioni, ad affetti familiari, amicizia, cultura, e simili attività, piuttosto che al lavoro mirato al reddito. In ambito sociale, invece, il paradosso della felicità costituisce un incentivo a rafforzare politiche efficienti di redistribuzione dei redditi a favore dei poveri, per accrescere la felicità collettiva (§ 6).

Tuttavia, a parte i contributi – pur fondamentali - di psicologia e neuroscienze, l’Economia della felicità “economizza” nel riferimento ad altri importanti apporti interdisciplinari, non facili da mettere a frutto, ma non per questo meno utili. Ciò vale, anzitutto, riguardo alla filosofia, sino ad epoca recente padrona sulla scena degli studi sulla felicità, ma con una varietà – e spesso una arbitrarietà – di contributi, che complicano la missione di integrarli. In proposito, da parte nostra suggeriamo, anzitutto (§ 1) uno “stratagemma” per giungere ad un consenso sull’essenza della felicità, almeno in una situazione specifica, ma di importanza seminale, sulla quale documentiamo l’accordo – raggiunto separatamente – da tre saggi: uno psicoanalista, un artista ed un filosofo (vedi § 2).

Proseguiamo poi illustrando la necessità di distinguere – sulla base delle analisi filosofiche - almeno due modelli storici della felicità: quello antico, che si estende al medioevo compreso, caratterizzato da una società statica, ed in cui, perciò, il possesso della felicità, almeno per la parte legata ai beni materiali, deriva soprattutto dalla fortuna; e il modello moderno, che nasce nel ‘700, all’epoca dei lumi, ed apre la strada al tema della felicità pubblica ed al sostegno delle classi povere (§ 3). Nonostante questo passaggio epocale, la maggior parte degli intellettuali resta dominata da visioni pessimiste, almeno in parte determinate, riteniamo, dal più facile richiamo ottenibile con la descrizione del dolore invece che della felicità (§ 4). A questo punto, esposte le teorie economiche della felicità (§§ 5-6), cui abbiamo accennato all’inizio di questa sintesi, poniamo la tematica del rapporto tra felicità in Economia e credenze religiose, partendo dalla ingannevole “morte di Dio”, per esaminare poi i rapporti religione-felicità (§ 7), e la giovane “Economia della religione”. Osserviamo, in proposito, che la religione consente di ottenere un “doppio dividendo” spirituale e materiale, dimostrabile sulla base della “teoria dei club” e di statistiche sulle condizioni dei credenti; esamineremo, brevemente, anche la situazione degli atei (§ 8). Concludiamo tracciando, sulla base della nostra ricerca, l’identikit di una persona felice.

2. Tre ritratti di una felicità

*Ho veramente calmato e acquietato la mia anima,
come un bambino svezzato sul seno di sua madre.*
Salmi 131,2

E’ temerario affrontare il tema poliedrico della felicità; ci tuffiamo perciò coraggiosamente in *medias res*. Definire, infatti, cosa si debba intendere per “felicità” – tradizionale terreno di caccia dei filosofi, principalmente -, è notoriamente uno dei problemi più imbarazzanti. Infatti sono numerosissime le diverse accezioni proposte: già circa quindici secoli or sono, S. Agostino d’Ippona (354-430) – che considerava la felicità il vero tema della filosofia -, aveva trovato ben duecentottantotto soluzioni diverse. Consideriamo perciò, fra i moltissimi, soltanto tre esempi assai differenti: per Aristotele (348-322 a.C) - riferimento obbligato in tema di felicità (in greco *eudaimonia*, buona tutela demonica) - essa è desiderata per sé stessa (a differenza di altre cose, soltanto strumento per un obiettivo, come il cibo per sfamarci), e viene riconosciuta come il fine più importante della vita; è una situazione che si ottiene con azioni virtuose, ma é anche dipendente dagli dèi, o dal caso. Quasi opposto è il pensiero di Friederich Nietzsche (1844-1900): poiché il fondamento della vita è ritenuto il divenire come volontà di potenza, felicità è “il sentimento che il potere aumenta, che la resistenza è vinta”. Mentre lo psicologo cognitivo Paolo Legrenzi conclude un suo libro con la tesi dell’inafferrabilità: “a stretto rigore, chi è veramente felice non sa di esserlo. E’ l’infelice che vede i limiti del suo mondo...il mondo del felice è altro dal mondo dell’infelice, e

di esso non si può parlare”³. Sicché potremmo analizzare, semmai l’infelicità, ma non l’inconoscibile felicità (sulla quale, però, Legrenzi scrive comunque un libro). Né dobbiamo stupirci di queste visioni diversissime, se è vero che “*la philosophie est l’art de former, d’inventer, de fabriquer des concepts*” (Gilles Deleuze).

Date le difficoltà, seguiremo la saggezza popolare francese, che in queste situazioni consiglia: *reculer pour mieux sauter*. Ci riferiremo, perciò, ad una situazione specifica e concreta, non affidandoci alle elucubrazioni intellettuali, spesso meramente soggettive. Per questo abbiamo cercato, e trovato, una base unificante in esperti di tre diverse discipline, o “sapienze” - uno psichiatra-psicoanalista, un filosofo, un artista. Essi concordano nell’identificare almeno una identica situazione di piena felicità. Questa risposta alla domanda su cosa sia la felicità non è, dunque, generale, ma un punto di partenza concreto, e rappresenta inoltre una situazione seminale, importante per il futuro delle persone coinvolte.

Secondo lo psicoanalista, Fausto Petrella ⁴, “l’uomo conosce certamente il piacere e la gioia; sa che la felicità non è solo un’aspirazione, perché di fatto l’ha sperimentata innanzitutto nell’infanzia, nell’abbraccio della madre, nel sonno beato del lattante soddisfatto al petto materno, e forse ancor prima. Questi piaceri originari...fondano il senso di sé”. Inoltre il senso di sé, il riconoscimento della propria identità, aiuterà a fondare un buon rapporto con l’ambiente sociale, secondo il detto: *amor sui est conditio aliorum amorum*⁵.

La nutrice-madre è pure felice, anche perché questa situazione è facilitata dall’emissione di ossitocina - detta “*cuddle hormone*” (“ormone delle coccole”) -, che agisce anche come un neurotrasmettitore nel cervello; nelle donne essa viene rilasciata in differenti situazioni, ed in particolare durante l’allattamento: stimola la contrazione delle cellule mioepiteliali, facilitando il comportamento materno e in generale (come vedremo nel § 5.2) la fiducia interpersonale.

Dunque, la situazione dell’infante felice, *non ha valore solamente temporaneo*, poiché il senso di sé sarà una delle condizioni necessarie allo svolgersi di una vita soddisfacente. Infatti, se la felicità del lattante è un dono, quella dell’adulto è conquista, ma non indipendente dalla primissima felicità, poiché: “La capacità di amare, di godere dell’esperienza e della vita, di ritrovare, nel rapporto con gli oggetti di amore, l’antico piacere e l’originaria felicità, è strettamente legata alle prime esperienze positive e negative dell’infante e al loro successivo articolarsi nel corso della vita.”⁶

Una parziale, e per certi aspetti sorprendente, prova empirica dell’importanza di un precoce rapporto affettivo tra madri e figli – quale condizione, se non necessaria, almeno molto utile per raggiungere la felicità futura -, si trova in una innovativa ricerca condotta da due economisti americani⁷. L’indagine riguarda il rapporto fra la legalizzazione dell’aborto negli Stati Uniti, decisa nel 1973, ed il numero di delitti compiuti a circa diciotto anni di distanza, nel 1991, quando si poteva ritenere che, con la liberalizzazione dell’aborto, tutti, o quasi, i diciottenni fossero figli

³ Cfr. Paolo Legrenzi, *La felicità*, il Mulino, Bologna, 1998, p. 111

⁴ Cfr. Fausto Petrella, *Felicità, Malessere*, in: idem, *Turbamenti affettivi e alterazioni dell’esperienza*, Milano, Cortina, 1993

⁵ Il giudizio sull’*amor sui* è questione controversa nella religione cattolica. Sant’Agostino (354-430) lo condanna; egli scrive infatti nel “*De Trinitate*”: “*Fecerunt itaque civitates duo amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei*”. Ed anche: “*amor Dei usque ad contemptum sui, amor sui usque ad contemptum Dei*”. Invece per San Bernardo (1090-1153), l’*amor sui* è la prima delle quattro tappe verso l’amor di Dio: tutto comincia infatti con l’amore di sé stessi: attraverso all’amore, la natura si volge anzitutto a sé stessa, essa poi si “incurva”. Nella prima concezione l’*amor sui* è visto come fine a sé stesso, nella seconda, come una base necessaria a costruire il rapporto con l’“altro da sé”.

⁶ Cfr. Petrella, *op. cit.*, pp. 8-9

⁷ S. Levitt, J. Donahue, *The Impact of Legalized Abortion on Crime*, in “Quarterly Journal of Economics”, 2001, pp. 399-420.

desiderati, o almeno non subiti a causa dalla legge che puniva l'aborto. Risulta che proprio nel 1991, si manifestò la maggior diminuzione dei tassi di assassinio (ben -40%) dalla fine del proibizionismo (il periodo 1920-1933, in cui gli USA misero fuori legge le bevande alcoliche, senza che ciò riducesse la cirrosi alcolica); inoltre anche i crimini violenti e legati alla proprietà si ridussero di più del 30%. La spiegazione di questi fenomeni, secondo gli autori, deriva dal fatto che i figli indesiderati commettono più crimini di quelli operati dai figli desiderati, e quindi – a differenza dei primi - con un precoce rapporto positivo con la madre; e poiché la legalizzazione dell'aborto provoca una riduzione dei figli non voluti, diminuiscono di conseguenza anche gli atti criminosi: ciò, nel periodo considerato, sarebbe da attribuire per il 50% alla possibilità di abortire.

I sostenitori dell'inaccettabilità etica dell'aborto – uno dei temi più emotivi e discussi negli Stati Uniti -, hanno criticato queste conclusioni, ma gli autori si difendono osservando: “nel tentativo di identificare un legame tra la legalizzazione dell'aborto e [la riduzione del] crimine, non intendiamo suggerire che tale legame sia “buono” o “cattivo”, ma soltanto mostrare che questo rapporto esiste⁸”.

Dalla psicoanalisi all'arte che produce iconografie. La rappresentazione di un lattante felice tra le braccia della madre, è presente in numerosissime opere artistiche. Tra queste, una raffigurazione particolarmente completa, che conferma, anzi precorre, tramite l'intuizione artistica, il particolare rapporto madre-figlio lattante, descritto sopra con gli occhiali della psicoanalisi, è mirabilmente espresso dall'arte di Gian Lorenzo Bernini (1598-1680), nel gruppo statuario in marmo della Carità⁹. Esso è costituito da una madre con un bambino in braccio: la donna mostra un volto dolcissimo, e tiene in braccio un lattante soddisfatto e beato, “addormentato alla poppa”, e col capo appoggiato al suo seno. Ma la rappresentazione - al tempo stesso idealistica e reale - ha il pregio di descrivere anche l'infelicità: un altro infante, infatti, è affamato e in piedi e col viso stravolto dal pianto, “perché vorrebbe ancora zinnare” (le due espressioni tra virgolette sono tratte dal contratto che regolava la commissione dell'artista, e che mostra la corretta impostazione dei finanziatori). Tuttavia la madre volge amorevolmente lo sguardo verso il figlio affamato, in una muta promessa di sollevarlo dal suo dolore.

Il terzo riferimento alla medesima situazione di felicità, ci viene fornito da un filosofo, Carmelo Vigna¹⁰. Egli suggerisce come per comprendere cosa possa intendersi per felicità, sia utile partire dal linguaggio, poiché in esso si accumula nel tempo il comune sentire: felicità “dal latino *felix*, rimanda ad una radice indoeuropea DHE, che compare anche in parole come figlio, femmina, fecondo, ferace; il latino ha pure un *ferre*, che significa allattare. Siamo, dunque, al rapporto di fecondità-allattamento, ossia al rapporto di appagamento del bambino da parte della madre e, in un certo senso, al rapporto di appagamento della madre da parte del bambino... Il linguaggio, memore di un passato ancestrale, allude, insomma, ad un rapporto di dipendenza, come è quello tra madre e bambino, in cui uno nutre ed uno è nutrito. Questo rapporto pare più originario del rapporto di semplice reciprocità, cioè del rapporto di coppia come rapporto di parità. Anzi, il rapporto di reciprocità sembra potersi agevolmente ricondurre ad un rapporto di reciproca dipendenza. In effetti, quando ci amiamo, simbolicamente ci nutriamo a vicenda.” Un altro autore osserva anche, in relazione ai termini fecondo e ferace, “che in riferimento alla terra ne sottolineano il carattere

⁸ Op. cit. sopra in loc. cit., citaz. p. 382. Gli autori forniscono numerosi argomenti per giustificare la loro conclusione. Ad esempio, il fatto che i cinque Stati i quali permisero l'aborto nel 1970, tre anni prima della legge federale del 1973, sperimentarono la riduzione dei crimini prima degli altri; inoltre, le donne che abortiscono sono prevalentemente quelle i cui figli avrebbero la maggiore probabilità di intraprendere attività criminali: sono adolescenti, non sposate e povere; i loro figli sarebbero a rischio perché crescerebbero in una famiglia con un solo genitore, ed in povertà.

⁹ La statua fa parte del monumento sepolcrale di papa Urbano VIII, in San Pietro a Roma, eseguito lungo vent'anni, dal 1627 al 1647.

¹⁰ Cfr. Carmelo Vigna, *Il tuo volto, la mia felicità*, "Dialoghi", I, n. 3, sett. 2001, pp. 16-23.

generativo, fruttifero e, appunto, fecondo. Nel sentirsi felici infatti si avverte quasi un troppo pieno di benessere, un *qualcosa* difficile da descrivere e che ci colma e insieme irradia oltre noi stessi¹¹. Vigna nota pure come la radice DHE, volta in “be”, anziché in “fe”, sia presente in “beato”, “beatitudine”, e simili¹². Egli osserva, poi, che la felicità è spesso una questione di legami, che possiamo essere fatti felici da altri, un po’ come il bambino è allattato dalla madre.

Scavando ancora nelle etimologie, si osserva che viene correntemente tradotto con “felicità” il termine greco *eudaimonia*. Esso è la combinazione di *eu*, bene, e *Daimon*, sorte o Genio; sicché l’etimologia suggerisce che l’aver avuto in sorte un buon “demone” consente una vita felice, che deve essere tale non soltanto privatamente, ma anche attraverso ad un buon rapporto con il mondo. Dunque è importante notare che nelle due indicazioni etimologiche antiche, greca e latina, *la felicità discenderebbe da un rapporto di dipendenza*. Essa “non si conquista, ma si riceve o ci tocca in sorte”¹³. Nulla, o poco, a che vedere, dunque, in questa visione, con la felicità degli economisti neoclassici, derivante dal travaglio per il conseguimento dell’efficienza e l’accumulazione della ricchezza. Certo, anche quest’ultima entra nel gioco, se non altro perché una situazione di estrema indigenza non favorisce la felicità.

L’etimologia porta anche informazioni sul rapporto con la felicità di popoli diversi: i tedeschi hanno scoperto relativamente tardi la parola *Glück*, felicità. Essa deriva infatti dal termine del tedesco medio-alto *gelücke*, che significa opportuno, conveniente, ed è documentato solo a partire del 1160 circa. Ed ancora oggi il tedesco deve accontentarsi di un unico termine per esprimere le nozioni di “avere fortuna”: *Glück haben*, e “provare un sentimento di felicità”: *Glück empfinden*. In italiano, invece, come in inglese, si distingue tra fortuna (*luck*) e felicità (*happiness*)¹⁴.

3. I modelli storici della felicità

*On n'est jamais si heureux,
ni si malheureux que l'on s'imagine*
François de La Rochefoucauld (1613-1680)

Semplificando, e utilizzando l’analisi filosofica, i modelli di felicità si possono ridurre a due¹⁵: anzitutto il **modello antico**, comprendente anche il medioevo, in cui la felicità viene considerata un evento ricevuto, casuale o provvidenziale, così come suggerisce lo studio dell’etimologia (vedi sopra § 2). E poiché la fortuna è indecifrabile, l’ideale è almeno la stabilità, anch’essa, però, difficile da realizzare. Ad esempio, secondo il poeta Esiodo (vissuto tra l’VIII ed il VII secolo a.C.), che interpreta il pensiero di alcuni filosofi, la storia umana decade col succedersi di stirpi sempre meno felici, sinché l’ultima razza sarà senile e abbandonata dagli Dei. Per Aristotele – che considera l’*eudaimonia* come fioritura di tutte le capacità umane (vedi anche l’inizio del § 2), e la cui Etica Nicomachea è un riferimento obbligato nelle riflessioni sulla felicità – sono però esclusi dalla felicità gli schiavi, gli artigiani ed in generale le classi “inferiori”, mentre è potenzialmente felice soltanto il membro agiato e giusto della *polis*. Dunque, è arbitra, principalmente, la buona fortuna. Comprensibilmente critica, la filosofa Martha Nussbaum, pur sostenitrice dell’approccio aristotelico, critica in esso l’assenza di “ogni senso dell’universale dignità umana, e *a fortiori* dell’idea di eguale valore e dignità degli esseri umani”¹⁶.

¹¹ Cfr. Francesco Roat, *Lasciar essere le cose*, www.caffeuropa.it, recensione a Salvatore Natoli, *La felicità di questa vita*, Mondadori, 2005.

¹² Carmelo Vigna, *La felicità possibile: tra attesa e speranza*, p. 1 e 9.

¹³ Vigna, op. cit., p.1

¹⁴ In compenso il negativo termine peculiare tedesco *Weltschmerz*, dolore del mondo, non è traducibile in altre lingue con una sola parola.

¹⁵ id. c.s., p.2.

¹⁶ Martha Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1966, p. 10

Ai credenti, è soltanto la religione a portare pieno conforto, tuttavia non immediato: per i virtuosi, infatti la felicità esiste, e sarà eterna. Però li aspetta in Paradiso, non in questa “valle di lacrime”, come recita la preghiera Salve Regina (composta attorno al 1000): “*in hac lacrimarum valle*”, in coerenza con una visione plumbea della vita terrena. In Cielo i cristiani realizzeranno invece la ricetta della felicità: la contemplazione di Dio¹⁷. Ma già in Terra la religione offre a tutti – eccezione alla regola di una felicità predeterminata - un anticipo di felicità tramite l’edonismo cristiano: gli uomini sono creati da Dio per goderne attraverso alla conoscenza, all’adorazione, e mettendosene al servizio. Quando questo anticipo ha pieno successo, si raggiunge un’accresciuta capacità di cogliere il proprio inconscio: è l’estasi religiosa, ottenuta con la rinuncia agli oggetti esterni di soddisfacimento: una condizione di santità (tecnicamente: uno stato caratterizzato da una coscienza esterna molto ridotta, e per contro da una coscienza mentale e spirituale interiore espansa, accompagnata frequentemente da visioni e da euforia emozionale e intuitiva, talora anche fisica). Si ottengono così stati elevatissimi di soddisfazione, attraverso al rapporto con Dio. Questa felicità ineffabile – dai più nemmeno ricercata o considerata irraggiungibile, e slegata dalle utilità terrene -, può essere almeno intuita attraverso all’opera più intensamente poetica di Gian Lorenzo Bernini, la statua dell’estasi di Santa Teresa d’Avila (1515-1582)¹⁸. Ma, ripetiamo, ci siamo riferiti ad una particolarissima eccezione alla regola.

Conferma, infatti, Albert Hirschman¹⁹, politico economico dello sviluppo, che in un tempo nemmeno troppo distante, l’ordine sociale, politico ed economico sotto il quale la gente viveva, era considerato un dato acquisito. La maggior parte delle persone tendeva ad attribuire la propria eventuale infelicità, o a fatti fortuiti – sfortuna, malattie, nemici e padroni ingiusti – oppure a cause remote ed immutabili, quali il volere di Dio o la natura umana. In questa situazione statica, per la maggior parte della popolazione, quella povera, data la scarsità di risorse, la felicità dipendeva più che dalla soddisfazione dei propri desideri, dalla loro limitazione²⁰. Prevalde l’ideale minimalista del contadino povero, ma felice della sua situazione, poiché le sue modeste aspettative gli consentono di accettare una povertà duratura. E’ la situazione già cantata più di duemila anni or sono dal poeta Albio Tibullo (55-19 a.C.) in una sua celebre elegia, che loda la saggezza delle contenute

¹⁷ Per i credenti nell’Islam, invece, il Paradiso, detto anche “il Giardino”, è un luogo di piacere spirituale e fisico, con nobili dimore, cibo e bevande deliziosi, e compagnia di vergini.

¹⁸ Essa si trova a Roma in S. Maria della Vittoria. E poiché l’assoluto è universale, l’espressione intensa e rapita della giovane rovesciata verso il Cielo, esprime un’estasi totale, che per la critica potrebbe derivare anche dall’amor profano; basterebbe togliere le ali all’angelo sorridente che punta la freccia d’amore verso il cuore della donna, per vedervi un Cupido ispiratore, che è stato descritto, infatti, come un giovanetto dal sorriso ambiguo e indecifrabile. L’affresco nella volta della cappella raffigura angeli che reggono un cartiglio con “l’iperbolica dichiarazione d’amore che Cristo fece a Teresa durante il loro mistico matrimonio” (Montanari, citaz. sottostante, p. 139): “*Nisi coelum creassem, ob te solam crearem*” (se non avessi creato il paradiso, lo farei anche solo per te). La Santa, sostengono i critici, costituisce una mirabile sintesi di sensualità e spiritualità. In sintesi: “se l’estasi scolpita dal Bernini evoca, come già agli occhi dei contemporanei, struggimenti assai meno spirituali, questo va addebitato alla misteriosa sensualità dell’esperienza mistica”. Tommaso Montanari, *Gian Lorenzo Bernini*, Gruppo Editoriale L’Espresso, 2004, p. 34. Per una documentazione sui mistici vedasi ad es. Francesco Zambon (a cura di), *Il Dio dei mistici*, Medusa, Milano, 2005, inoltre, Michael S. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, New York, Dana Press, 2005.

¹⁹ Albert O. Hirschman, *Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble*, “Journal of Economic Literature”, 1982, pp. 1463-1484

²⁰ Le difficoltà ed i rischi del passaggio dalle classi inferiori a quelle superiori per soddisfare le proprie ambizioni, sono ricostruite nell’ottimo film *Vatel* (2000, regista Roland Joffé), biografia romanzata di François Vatel (1631-1671), il più grande maestro di cerimonie della sua epoca. Viene ricostruita in modo eccellente la frenetica organizzazione di festeggiamenti per onorare Luigi XIV (1638-1715), il Re Sole. Le classi sociali sono ben marcate, i poveri affollati in cucina e nelle livree dei servitori, i nobili occupati in divertimenti sempre costosi e talora futili. Fra i due strati sociali, Vatel (interpretato da Gérard Depardieu) organizzatore della festa e grande chef, che punta verso l’alto osando persino innamorarsi, ricambiato, della temporanea favorita del re. Ma una notte quest’ultimo richiede i servizi della donna, propria mentre questa è impegnata con l’amante popolano. Ne deriva una situazione di grave disagio, che induce Vatel a suicidarsi (dettaglio “profano”, anche per il mancato arrivo del pesce necessario alla cena regale; quest’ultima è verità storica provata). Fine crudele del tentativo temerario di mettere piede nelle classi superiori. Da notare, infine, che il pur, all’epoca, rilevante personaggio, sarebbe ora ignoto se la marchesa de Sévigné (1626-1696), grande scrittrice di lettere, non ne avesse mandate due sulla fine di Vatel all’amico letterato e contemporaneo duca de La Rochefoucauld.

aspirazioni del povero (il quale abita tuttavia in un ambiente naturale attraente), ponendo anzitutto in luce gli inconvenienti della ricchezza:

*“Divitias alius fulvo sibi congerat auro
et teneat culti iugera multa soli,
quem labor adsiduus vicino terreat hoste,
Martia cui somnos classica pulsa fugent;
me mea paupertas vita traducat inertis,
dum meus adsiduo luceat igne focus!*

.....
*iam modo iam possim contentus vivere parvo
nec semper longae deditus esse viae,
sed Canis²¹ aestivos ortus vitare sub umbra
arboris ad rivos praetereuntis aquae!”²²*

.....
Questa concezione minimalista della felicità non è isolata, ma rispecchia in larga parte, ad esempio, quella di Epicuro (341-270 a.C.). Infatti, benché spesso erroneamente interpretato come un sostenitore ardente della ricerca del piacere, in realtà egli si limitava a ricercare l'assenza del dolore, tanto fisico come mentale, ossia l'assenza di ansietà. Il modo più importante per avere una vita tranquilla è, secondo Epicuro, una cerchia di amici fidati, e la capacità di accontentarsi di pochi beni materiali, a cominciare dal cibo. Gli stessi principi ispirano l'opera del filosofo e poeta Lucrezio (94-49 a.C.), entusiastico seguace di Epicuro, il cui pensiero egli esalta nel poema filosofico *De Rerum Natura*. Anche Karl Marx (1818-1883), come vedremo, partecipa a questa visione minimalista, dal punto di vista degli oggetti materiali, della felicità.

Il riferimento alla concezione minimalista della felicità - richiamato dalla visione di Tibullo del campagnolo soddisfatto di godere dell'ombra di un albero nel suo orto e dell'acqua del rivo che vi scorre -, ci richiama alla necessità di considerare, pur brevemente in questa sede, anche la felicità dell'"amore romantico" corrisposto²³. Essa si crea tra innamorati totali, nello spirito e nel fisico, e può essere realizzata anche dal nostro saggio campagnolo, pur nella ristrettezza delle sue risorse. Si tratta, però, almeno con riferimento alla filosofia, di una tessera ancora da riempire nel mosaico dell'analisi della felicità, tessera tanto vuota da far dubitare che i filosofi (come scrive uno di loro) si innamorino, infatti: *“la philosophie ne dit aujourd'hui plus rien de l'amour, ou si peu. Mieux vaut d'ailleurs ce silence, tant, quand elle se risque à en parler, elle le maltraite ou le trahit. On douterait presque que le philosophes l'éprouvent, si l'on ne devinait plutôt qu'ils craignent d'en rien dire. Avec raison, car ils savent, mieux que quiconque, que nous n'avons plus le mots pour le dire, ni le concepts pour le penser, ni le forces pour le célébrer».*²⁴

Tornando specificamente al modello antico della felicità, osserviamo che un'esposizione molto efficace di una parte almeno dei giudizi di valore, e delle regole, alla base di tale modello, è contenuta nell'opera di Thomas Robert Malthus (1766-1834) *An Essay on the Principle of Population*. Pubblicato nel 1798, il saggio coincide con l'inizio del "periodo moderno" della felicità che, come vedremo in seguito, comincia con la rivoluzione francese, ma lo scritto rispecchia chiaramente l'impostazione del passato. Il sottotitolo del libro è per noi particolarmente rilevante; con riferimento alla popolazione recita: *A view of its past and present effects on human*

²¹ Il riferimento è al Cane Maggiore, costellazione con molte stelle brillanti, che la rendono inconfondibile.

²² “Un altro ammicchi per sé tesori d'oro biondo/e possieda molti acris di suolo coltivato,/e lo atterrisca l'angoscia tenace del nemico vicino,/e a lui il suono delle trombe di guerra metta in fuga il sonno;/io no: voglio una mia povertà, scorta alla vita quieta,/purché il mio focolare brilli di fiamma sempreviva!.../Voglio solo questo: saper vivere di poco/senza legarmi sempre a viaggi interminabili,/ma evitare la canicola estiva del Cane all'ombra/d'un albero presso le rive dell'acqua che scorre!”

²³ Il termine *amore romantico* designa struggimento, affetto e passione fisica. Viene utilizzato per distinguerlo dall'affetto per famigliari, altri esseri umani, eccetera.

²⁴ Cfr. Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003, p. 11.

*happiness*²⁵. Vediamo allora cos'è la felicità per il pastore anglicano Malthus: “la stretta realizzazione di quei doveri che i più illuminati tra i filosofi antichi deducevano dalle leggi di natura, e che sono stati direttamente insegnati ed hanno ricevuto potenti sanzioni nel codice morale della Cristianità”²⁶. La definizione è strumentale per affrontare il problema della sovrappopolazione, che infatti viene trattato nella frase immediatamente successiva; in essa l'autore introduce un immediato freno all'amore di coppia, limitato però ai poveri: “Ogni atto stimolato dal desiderio di immediata gratificazione, ma che minaccia uno sbilanciamento finale di dolore, verrebbe considerato una ferita del dovere, e, di conseguenza, *nessun uomo i cui guadagni fossero sufficienti a mantenere soltanto due figli*, si metterebbe in una situazione in cui ne dovesse mantenere quattro o cinque, per quanto egli possa essere sollecitato a ciò dalla passione dell'amore.”

Per Malthus - pessimista, e fedele prodotto della sua classe sociale e della sua epoca - la condizione del povero, per quanto infelice, non è passibile di modifica derivante da alcuna politica sociale. Egli propone, perciò, in vista della felicità (dei ricchi), addirittura la graduale abolizione della *poor law*²⁷, il sistema di sicurezza sociale operante in Inghilterra già a partire dal 16° secolo. Ciò, in quanto, nelle grandi città, Londra specialmente, questo sistema era assolutamente inadeguato a garantire ai poveri un livello di vita appena decente. D'altra parte l'opportunità di aumentare gli aiuti al livello che avrebbe garantito una accettabile sopravvivenza, è respinta da Malthus con l'argomento che il mantenimento dei poveri i quali si trovano sotto al livello di sussistenza aumenterebbe la domanda di alimenti, che non potrebbe essere soddisfatta a causa dei rendimenti decrescenti delle terre messe a coltura. Osserviamo, però, che i fisiocratici i quali utilizzarono l'analisi economica per spiegare le frequenti carestie che colpivano il Regno di Francia nel diciottesimo secolo, avevano anticipato Amartya Sen, il quale ha mostrato come spesso nelle democrazie le carestie possono essere evitate poiché esse non derivano dalla scarsità di cibo, ma dalla sua maldistribuzione, che può essere evitata quando le vittime hanno voce per far sentire il loro bisogno²⁸. Invece, all'apogeo del suo successo, Malthus era orgoglioso di aver convertito il primo ministro William Pitt il giovane (1759-1806), a lasciar cadere la proposta di legge da lui avanzata, per estendere alle famiglie numerose l'aiuto previsto ai poveri. Siamo quasi all'imitazione della “*Modest Proposal*” avanzata con freddo sarcasmo nel 1729, in riferimento ad una carestia in Irlanda, da Jonathan Swift (1669-1745), che raccomandava di nutrire i ricchi usando come cibo i neonati dei poveri! L'idea di una qualunque forma di politica di redistribuzione del reddito era dunque anatema.

Infatti, in una famosa (ma da molti giudicata infame) allegoria sulla “festa della vita” Malthus afferma, con riferimento al povero, che se non è sostenuto dai genitori, o non trova lavoro, “*egli non ha alcun diritto alla più piccola porzione di cibo nella festa*” e “*la felicità degli ospiti è distrutta dallo spettacolo della miseria...*”. Una chiara spiegazione di come la felicità debba distribuirsi tra ricchi e poveri²⁹. Il Reverendo Malthus - che aveva superato del 50% la quota di due figli da lui assegnata alle famiglie indigenti, mettendone al mondo tre - avrebbe potuto utilmente ripassare le sacre scritture, nella quali gli insegnamenti a favore dei poveri sono numerosissimi. Ad esempio: il digiuno “non consiste forse nel dividere il pane con l'affamato, nell'introdurre in casa i miseri senza tetto? Allora la tua luce brillerà come l'aurora” (Isaia 58, 7-

²⁵ Ci riferiamo qui alla settima e completa edizione del 1872.

²⁶ Op. cit., p. 397.

²⁷ Malthus, op. cit., p. 316.

²⁸ Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1991

²⁹ Cfr. Malthus, op. cit. 2da ed. 1803, p. 531. Questa impietosa allegoria determinò subito reazioni violente. Un contemporaneo sintetizzò le critiche osservando che Malthus “difendeva il vaiolo, la schiavitù e l'infanticidio”, poiché queste sciagure costituivano un freno allo sviluppo demografico, mentre “denunciava le mense per i poveri, il matrimonio in giovane età, ed i sussidi pagati dalle parrocchie”. Addolorato dalle critiche, Malthus non riprodusse il passo nelle successive edizioni del suo libro. Sennonché, insegnava Orazio (65-8 aC), “*nescit vox missa reverti*”: ossia, come leggiadramente traduceva il Metastasio (1698-1782): “voce dal sen fuggita, poi richiamar non vale”.

10), “i poveri mangeranno e saranno saziati” (Salmi 15, 5), “vendete ciò che avete e datelo in elemosina” (Vangelo di Luca, 12, 33), “doppio peso e doppia misura sono due cose in abominio del Signore” (Proverbi, 20, 10)³⁰. In particolare, si è osservato, Malthus ignora il precetto: “*crescete e moltiplicatevi*” (Genesi 1, 26-28) e, sostanzialmente, non tiene conto degli insegnamenti sulla bontà di Dio³¹.

Se per Thomas Huxley (1825-1895) il socialismo era “cattolicesimo meno Dio”, di Malthus si può dire che il suo ordine sociale conservatore era “repressione più Dio”.

Il **modello moderno** della felicità, affonda le sue radici filosofiche nel ‘600 (in particolare con Thomas Hobbes (1588-1679) e la sua valorizzazione dell’amore di sé), ma esce dalle elucubrazioni filosofiche, per raggiungere concretezza, nel secolo d’oro della cultura della felicità, il ‘700 l’”epoca dei lumi”, nutrita dal ragionamento, dalla tolleranza e dalla libertà di giudizio; un passaggio d’epoca definito da alcuni filosofi illuministi “dalla religione alla ragione”.

La consacrazione ufficiale di tale modello, per differenza col precedente, giunse il 3 marzo 1794, quando il leader rivoluzionario Louis de Saint-Just (1767-1794) dalla tribuna della Convenzione (l’assemblea nazionale) pronunciò la celebre frase: “*Le bonheur est une idée neuve en Europe*”³². Dove la novità consisteva nel fatto che si potesse pensare alla felicità come a qualcosa che potesse essere *progettato* modificando l’ordine sociale. Una presa di posizione tanto rivoluzionaria, che apriva “*la chasse au bonheur*”, e perciò il campo anche alle politiche economiche per la redistribuzione del reddito (cfr. oltre § 6), non poteva non avere radici. Considerando soltanto quelle prossime al pronunciamento di Saint-Just, ricordiamo che il tema della felicità pubblica era stato associato all’attività del legislatore da Ludovico Muratori (1672-1750), Cesare Beccaria (1738-1794) e Pietro Verri (1728-1797). In America, nel 1776 la *Dichiarazione dei diritti* attribuisce a tutti gli uomini il diritto “alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità”. Tornando alla Francia rivoluzionaria, la costituzione del 1793 stabilisce che “il fine della società è la felicità comune”. Perciò, quando Saint-Just pronuncia la sua dichiarazione, il terreno era stato preparato.

E’ dunque soltanto con la rivoluzione francese (1789-1799) che la gente osa dire apertamente di essere infelice, e di ritenersi in diritto (al contrario di chi la pensava come Malthus) di essere aiutata dal Governo per il raggiungimento della felicità (un’idea ripresa anche dalla moderna Economia della felicità, vedi oltre § 6). Ciò perché si abbandona progressivamente la concezione prevalente nel “modello antico” della felicità come salvezza spirituale da raggiungere dopo la morte, lasciando il passo ad una nuova definizione basata anche sulla riscoperta del piacere. In particolare, l’illuminismo scozzese (1740-1800 circa), con il fondamentale contributo del “padre” dell’Economia, Adam Smith (1723-1790)³³, sottolineava che il comportamento egoistico, tradizionalmente ritenuto criticabile, esercitava invece effetti positivi e socialmente desiderabili. Ricordiamo la stracitata frase: “*It is not from the benevolence of the butcher, the brewer or the baker that we can expect our dinner, but from the regard of their own interest*”: la spinta della competizione motiva il bottegaio a realizzare il proprio interesse (o felicità materiale) compiacendo al tempo stesso anche il cliente. Nasceva l’idea di felicità derivante dalla massimizzazione dell’utilità, adottata dagli economisti.

Di particolare rilievo, in questo contesto, è l’Utilitarismo: la dottrina etica che afferma la coincidenza dell’utile e del giusto. Come già accennato, secondo tale dottrina ogni azione deve essere compiuta o rifiutata secondo che essa aumenti o diminuisca la felicità e/o il piacere. Dovere

³⁰ Ringrazio Giulia Gerelli che mi ha fornito queste ed altre citazioni dalle sacre scritture in tema di povertà.

³¹ Cfr. René Remond, *Malthusianisme et religion*, in A. Fauve Chamoux (a cura di), *Malthus hier et aujourd’hui*, Paris, CNRS, 1984, pp. 317-20; inoltre J. Dupaquier, A. Fauve-Chamoux, E. Grebniak (a cura di), *Malthus Past and Present*, London, Academic Press, 1983.

³² Sul tema vedasi: Salvatore Veca, *Le cose della vita*, BUR, 2006, pp. 62-75.

³³ *La Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* è del 1776.

ed etica non sono presi in conto, almeno inizialmente. Si tratta, dunque, di una dottrina “conseguenzialista”, una dottrina morale la quale sostiene che le conseguenze di una particolare azione sono la base di ogni giudizio morale di tale azione. Ciò in contrasto con la teoria morale della deontologia, per la quale – come nel caso dell’imperativo categorico kantiano - è la morale a consentire od a proibire le azioni.

Come già accennato, la prima formulazione teoricamente compiuta dell’utilitarismo si deve a Jeremy Bentham, per il quale vi sono “due signori sovrani: piacere e dolore”, e perciò un atto o una politica corretta deve essere ispirata al “principio della massima felicità”. In proposito è importante osservare che mentre per l’antesignano Epicuro (341-270 a.C.) la regola é: fa quello che rende *te* felice, il precetto di Bentham è: fa quello che rende *ciascuno* il più felice, sicché egli propugna un edonismo altruista. Il più compiuto sostenitore dell’utilitarismo fu però John Stuart Mill (1806-1873); nel suo famoso (e breve) libro *Utilitarianism* (1861) egli sostiene con forza il suo punto di vista³⁴, affermando che il piacere e l’assenza di dolore sono le sole cose intrinsecamente valide, ed eguagliate alla felicità. Tuttavia i piaceri più elevati della mente hanno un maggior valore di quelli inferiori del corpo: “meglio essere Socrate insoddisfatto che uno sciocco soddisfatto”. Riguardo alle critiche concernenti la difficoltà di raffrontare l’utilità fra diversi soggetti, i sostenitori dell’utilitarismo osservano che, in realtà, la felicità è in qualche modo misurabile: se così non fosse, ad esempio, la morte di 100 individui non sarebbe peggiore di quella di uno solo.

A questa concezione “borghese” e individualistica della felicità, si contrappone quella collettivistica, secondo cui essa è la realizzazione non alienata della relazione tra uomini e con la natura. Secondo Karl Marx (1818-1883), in particolare, la felicità coinvolge l’espressione della “natura della specie”, ossia delle capacità che ci sono intrinseche come membri della specie umana: ciò che ci contraddistingue dagli animali, infatti, è la capacità di essere ed operare creativamente, anche in assenza di necessità fisiche. Ma quando il lavoro è alienato – ossia quando l’uomo viene utilizzato soltanto come strumento -, la sua capacità è posta unicamente al servizio della necessità di sopravvivenza animale, e l’animale non è distinto dalle attività che esplica. Ed ecco un colorito “sogno” di Marx, in chiave bucolica, sugli ingredienti del ben vivere: lasciatemi cacciare il mattino, pescare nel pomeriggio, allevare bestiame la sera, ed esercitare la critica dopo cena, senza mai diventare cacciatore, pescatore, allevatore o critico. Purtroppo, nell’esperienza concreta, l’eliminazione dei “capitalisti” e dei preti - accusati di essere loro alleati – per liberare i lavoratori, ha portato risultati opposti al sogno.

4. L’infelicità: una (quasi) costante di filosofi, letterati ed altri intellettuali

La mélancolie, c’est le bonheur d’être triste
Victor Hugo (1802-1885)

A questi due modelli di felicità derivanti dall’esperienza storica, aggiungiamo, in quanto utile alla nostra successiva analisi, un florilegio del pensiero dei numerosi pensatori pessimisti, i quali, in

³⁴ “Although the non-existence of an acknowledged first principle has made ethics not so much a guide as a consecration of men's actual sentiments, still, as men's sentiments, both of favour and of aversion, are greatly influenced by what they suppose to be the effects of things upon their happiness, the principle of utility, or as Bentham latterly called it, the greatest happiness principle, has had a large share in forming the moral doctrines even of those who most scornfully reject its authority. Nor is there any school of thought which refuses to admit that the influence of actions on happiness is a most material and even predominant consideration in many of the details of morals, however unwilling to acknowledge it as the fundamental principle of morality, and the source of moral obligation. I might go much further, and say that to all those a priori moralists who deem it necessary to argue at all, utilitarian arguments are indispensable”. op. cit., p.1. Cfr. anche Salvatore Veca, *Felicità pubblica e privata*.

particolare a partire dal '700, negano che l'uomo possa raggiungere la piena felicità, poiché ritengono che lo "stato delle cose" sia insoddisfacente, e tenda a peggiorare. In termini colloquiali, si tratta dei sostenitori del giudizio che "il bicchiere è sempre mezzo vuoto".

Qui troviamo una mappa balcanizzata, poiché affermazioni apparentemente generali di "maestri del pensiero" – filosofi soprattutto - , rispecchiano in realtà la psiche spesso turbata del pensatore. Possiamo solo spigolare tra coloro i quali ritengono che la vita abbia un valore negativo, o che il mondo è nella peggiore situazione. Tra costoro emerge Arthur Schopenhauer (1788-1860), per il quale la vita umana è simile a quella degli altri animali, poiché la Ragione – che dovrebbe prevalere – è come uno storpio dotato della vista, che cavalca sulle spalle di un gigante cieco, che rappresenta la Volontà. I desideri espressi da quest'ultima portano a soffrire, appunto perché desideri, e perché le risorse per il loro soddisfacimento sono limitate. Sicché la vita è *bellum omnium contra omnes*, così come precedentemente ipotizzato da Thomas Hobbes (1588-1679) nel suo Leviatano, limitatamente, però, per quest'ultimo, allo stato di natura in assenza di un contratto sociale.

Anche Sigmund Freud (1856-1939) è generalmente annoverato tra i pessimisti. Infatti per il fondatore della psicologia del profondo, la gioia della vita si ottiene insieme alla sofferenza. Ciò poiché "*la nostra civiltà è edificata sulla repressione delle pulsioni*": sessualità e aggressività. Sicché, "*ciò che chiamiamo felicità nel significato più stretto della parola, deriva dalla (preferibilmente improvvisa) soddisfazione di bisogni che sono stati arginati ad un grado elevato*". E' anche noto che il suo libro *Il disagio della civiltà* (1929) era stato originariamente intitolato *L'infelicità della civiltà*, a significare i caratteri negativi del progresso, soprattutto economico. Un epigono di Freud, il sociologo Zigmunt Bauman, in un volume, *Il disagio della postmodernità*, che nel titolo e nel contenuto si ispira a quello, sopra citato, del maestro della psicoanalisi, scrive: "*Non esistono grandi guadagni senza perdite, e il sogno di una felicità per il guadagno, depurata del dispiacere per la sua perdita, è altrettanto vano della proverbiale speranza di un pranzo gratis*". Una riflessione per gli economisti. Tornando a Freud (nella sintesi di Petrella), "*da buon terapeuta, egli vuole almeno trasformare la miseria isterica, dove essa si manifesta, almeno in infelicità comune, propria alla condition humaine. Infatti la terapia psicoanalitica vuole almeno realizzare la capacità minima, ma essenziale, che è la presa del soggetto su sé stesso. Su questa base, pur senza molto concedere, Freud afferma almeno che "la realizzazione della felicità non può essere cancellata dalle mete della nostra civiltà. Questa cautela deriva dal fatto che Freud appartiene ad una tradizione del pensiero occidentale che – come abbiamo visto sopra – sottolinea la caducità della felicità, senza tuttavia svalutare il piacere*".

Per Voltaire (1694-1778), "*Questo mondo, teatro d'orgoglio e d'errore, è pieno di sfortunati che parlano di felicità*". Nell'anno della sua morte, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), scriveva: "*...le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici-bas pour l'homme...*" poiché "*...tout est sur la terre dans un flux continuel qui ne permet à rien d'y prendre une forme constante*": quindi, poiché i nostri sentimenti cambiano tutti i giorni, anche le concezioni della felicità sono instabili, sicché gli uomini non conoscono quella vera. Per il depresso Pietro Verri (1728-1797), il "piacer morale" è soltanto una rapida cessazione del dolore che pervade la nostra esistenza, sicché la felicità non sarà mai maggiore della quantità di dolore. Al Verri si ispira Immanuel Kant (1724-1804). Nelle sue lezioni di antropologia egli ripete compulsivamente: "*L'uomo si trova in una condizione ininterrotta di dolore. Il piacere non ha una realtà positiva, ma è solo una liberazione dal dolore*". Di ricalzo Bertrand Russell (1872-1970), secondo il quale siamo tutti inclini alla malattia dell'introverso che, con il variopinto spettacolo del mondo aperto davanti a lui, distoglie lo sguardo e lo dirige soltanto verso il vuoto interiore. Ma, ammonisce Russell, non dobbiamo immaginare che ci sia nulla di grandioso nell'infelicità dell'introverso. Semmai, sempre secondo Russell, è l'infelicità altrui che ci procura la nostra felicità, infatti "*If there were in the world today any large number of people who desired their own happiness more than they desired the unhappiness of others, we could have a paradise in a few years*". E il contemporaneo Marcel Proust (1871-1922) afferma che la felicità serve difficilmente ad uno scopo diverso dal generare infelicità.

Per non mettere a troppo dura prova la pazienza del lettore, non ricordiamo la foltissima schiera dei pensatori-poeti infelici. Per tutti ricordiamo Giacomo Leopardi (1798-1810): “*Nascemmo al pianto [...] felicità non rise al viver nostro*”. E tra coloro in precario equilibrio pessimismo-ottimismo, ricordiamo soltanto gli struggenti versi di Eugenio Montale (1896-1981):

*“Felicità raggiunta, si cammina
per te sul filo di lama.
Agli occhi sei barlume che vacilla,
al piede, teso ghiaccio che s’incrina;
e dunque non ti tocchi più chi t’ama”*³⁵.

Filo di lama, barlume vacillante e ghiaccio fragile: tre immagini che illustrano implacabilmente la precarietà della felicità secondo il poeta.

Quanto al pessimismo ed alla descrizione di situazione disperate, generosamente utilizzati in romanzi ed opere narrative di varia forma e qualità, risparmiamo al lettore lunghi e deprimenti richiami descrittivi. Ci limitiamo a riportare la constatazione riassuntiva espressa in una narrazione tanto apparentemente semplice, quanto raffinata: “Se il dolore può far scrivere romanzi, questa rara, benedetta rugiada, e così fuggevole, la felicità, non ebbe mai storia”³⁶. In parole povere, infelicità, catastrofi e sciagure, tutto ciò che è negativo, “vende” facilmente; paradossalmente, invece, comunicare appieno la sensazione della felicità è operazione raffinata e difficile, se non si limita a forme rozze quali l’umorismo grossolano.

Per concludere su questo punto, osserviamo che nei numerosi sondaggi che ormai da qualche decennio vengono effettuati per “tastare il polso” sulle opinioni della gente comune, questo diffuso pessimismo non risulta affatto presente. Ed è questo, forse, uno degli elementi strategici del divario che spesso rende separati molti intellettuali-filosofi, chiusi nella loro cultura specialistica, dai normali cittadini.

5. Ciò che l’Economia ha saputo spiegare sulla felicità

*Il denaro non fa la felicità di nessuno
Saggezza popolare*

Soltanto recentemente l’Economia ha messo in campo uno sforzo relativamente ampio per indagare a fondo sui problemi e le possibili soluzioni attinenti alla felicità. Ciò - almeno per quanto riguarda l’Economia neoclassica - rompendo un tabù secondo il quale non sarebbe stato necessario approfondire problemi psicologici (come vedremo tra breve). I principali strumenti utilizzati sono tre: anzitutto la psicologia sperimentale, che si occupa soprattutto dell’interazione fra processi mentali e comportamento (§ 5.1); in secondo luogo la neuroscienza, lo studio scientifico del sistema nervoso, considerata un ramo delle scienze biologiche (§ 5.2); infine l’analisi dei risultati dei questionari sulla felicità, da tempo utilizzati anche dagli psicologi (5.3).

5.1 Razionalità limitata e felicità

In Economia, l’utilità è la misura della felicità, o gratificazione, ottenuta consumando beni e servizi. Per caratterizzare i recenti contributi dell’Economia moderna allo studio della felicità-utilità, si può (molto arbitrariamente) identificare un punto di partenza nel 1892, quando uno dei primi economisti neoclassici, Irving Fisher (1862-1947), scrisse: “*To fix the idea of utility, the economist should go no further than is serviceable in explaining economic facts. It is not his province to build a theory of psychology*”³⁷. L’utilità doveva dunque essere considerata una “scatola nera”, la cui

³⁵ Eugenio Montale, *Ossi di seppia*, in *Tutte le poesie*, I Meridiani, Mondadori, 1984, p. 40.

³⁶ Giovanni Nuvoletti, *Un matrimonio mantovano*, I ed. 1972, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 91.

³⁷ Cfr. Irving Fisher, *Mathematical Investigations in the Theory of Value and Prices*, tesi di laurea, Yale, sottolineatura nostra, citato da Daniel Mc Fadden, *The New Science of Pleasure – Consumer Behaviour and the Measurement of Well-Being*, Econometrica, 2006.

massimizzazione viene perseguita in modo quasi automatico in relazione soltanto alla domanda di beni e servizi dell'Homo economicus³⁸. Quest'ultimo è considerato "razionale" nel senso che la felicità, definita dalla sua funzione di utilità, è ottimizzata in base alle informazioni sulla disponibilità di beni e servizi e ad altri vincoli, sia naturali che istituzionali: l'altruismo viene escluso. Infatti l'homo economicus è "amorale", poiché ignora tutti i valori sociali, a meno che la loro accettazione non gli procuri utilità.

Osserviamo in proposito che il comportamento umano è influenzato da numerosi fattori: cultura, emozioni, valori, etica, rapporti, persuasione o coercizione, ed altri. Per analizzarlo ed ottenere risposte non troppo indeterminate, occorre dunque ridurre la gamma dei fattori considerati. Concentrandosi sul comportamento razionale egoistico, l'economia neoclassica ha ottenuto risultati utili, anche se semplificati. E' dunque giustificato allargare l'ambito delle ipotesi assunte, per avvicinarsi alla realtà; ricordando, però, che ciò non può avvenire se non al costo di una maggior complicazione e di risultati più indeterminati.

In questa direzione esaminiamo brevemente, innanzitutto, alcuni contributi offerti all'analisi della felicità dalla cosiddetta "razionalità limitata" (*bounded rationality*), con la quale si abbandona l'ipotesi che gli individui siano iperrazionali, e che essi non facciano mai nulla che possa violare le loro preferenze. Herbert Simon (1916-2001, premio Nobel in Economia 1978), tra l'altro psicologo, al quale sono attribuiti mutamenti rivoluzionari nella teoria microeconomica, indicò che la maggior parte delle persone è solo in parte razionale, poiché di fatto è emotiva o irrazionale nella restante parte delle azioni. Seguendo questa linea di pensiero Daniel Kahneman (psicologo, premio Nobel per l'Economia 2002) ed altri svilupparono – mediante appropriati esperimenti di psicologia applicata - una serie di "leggi", che riportiamo qui parzialmente e sinteticamente, in quanto rilevanti in tema di felicità:

- la "teoria delle prospettive" (*prospect theory*) prova l'avversione alle perdite: una perdita di 100 euro determina un'infelicità maggiore della felicità derivante invece dalla vincita di una somma identica (avversione alla perdita). Ciò in contrasto con la teoria della razionalità economica tradizionale, secondo la quale la disutilità della perdita dovrebbe eguagliare l'utilità dell'acquisizione di una somma di identico ammontare, o di un certo oggetto;

- connesso al fenomeno descritto sopra è l'"effetto di proprietà (o di assegnazione)" (*endowment effect*). Esso consiste nell'attribuire un maggior valore agli oggetti posseduti, rispetto ad identici oggetti che non lo sono. Si conferisce, cioè, un maggior valore ad un dato oggetto, una volta che si sia stabilito il diritto di proprietà. Questo effetto risulta incompatibile con la teoria economica standard, secondo la quale la disponibilità a pagare un bene da parte di un soggetto, dovrebbe essere identica alla disponibilità ad accettare un compenso per privarsi di quel dato oggetto. Un'ipotesi alla base della teoria del consumo; -

- il "pregiudizio egocentrico" (*self-serving o confirmatory bias*) deriva dal fatto che per accrescere la nostra felicità ci attribuiamo il merito dei successi e neghiamo la responsabilità dei fallimenti. Questo pregiudizio si manifesta anche nella tendenza a valutare informazioni ambigue in modo favorevole al proprio interesse (pregiudizio di attribuzione). Esso può anche creare un "pregiudizio statistico" quando i soggetti pensano di riuscire meglio della media in aree importanti per la loro autostima (ad esempio nella guida dell'automobile). Fenomeni anche questi contrari alla "razionalità" dell'uomo economico;

- Una conferma di questa analisi ci viene fornita dall'"effetto cornice" (*framing effect*). Esso consiste in un cambiamento delle preferenze fra differenti opzioni, che si manifesta in funzione dei punti di riferimento (o cornici) con cui tali opzioni vengono presentate, utilizzando diversi modi di formulare un problema. Ad

³⁸ L'introduzione del termine "Homo economicus" (approssimazione dell'Homo sapiens) è attribuita a Vilfredo Pareto, nel suo *Manuale di Economia Politica* del 1906

esempio, un medesimo problema può venire presentato alternativamente come un guadagno od una perdita (senza modificare i dati di base). Esempio della versione come guadagno: 200 persone su 600 a rischio di morte saranno salvate; invece, esempio di presentazione del medesimo caso come perdita: moriranno 400 persone su 600 a rischio. Nel primo caso si tenderà ad adottare un riferimento di vantaggio, che generalmente induce ad un comportamento avverso al rischio, e quindi ad un incentivo agli sforzi eventualmente possibili per il salvataggio; nel secondo caso si penserà ad una perdita, la quale in generale determina un rassegnato atteggiamento di accettazione del rischio. L'implacabile uomo economico, non si lascerebbe sorprendere da queste strategie di presentazione;

- il "pregiudizio per lo status quo" (*status quo bias*) segnala come i soggetti tendano a preferire l'assenza di mutamenti. Tale pregiudizio è una combinazione dell'avversione alle perdite e dell'effetto di proprietà di cui si è detto sopra. Negli anni '90 gli Stati americani del New Jersey e della Pennsylvania fornirono un esempio reale dell'esistenza di tale pregiudizio: nell'ambito di una riforma della responsabilità civile, furono offerte ai cittadini due opzioni per la loro assicurazione automobilistica: un'alternativa costosa che dava loro un pieno diritto a ricorrere in giudizio per il danno, ed un'opzione meno gravosa, con diritti limitati a ricorrere in giudizio. Le scelte offerte nei due Stati erano all'incirca equivalenti. Nel New Jersey l'opzione più costosa era stata prevalente, e fu confermata dal 75% dei cittadini, mentre in Pennsylvania soltanto il 20% scelse tale opzione, poiché l'altra era stata prevalente in precedenza.

Abbiamo così tracciato l'identikit dell'"**uomo a razionalità limitata**", basato sull'abbandono dell'ipotesi di "iperrazionalità" su cui si fonda l'uomo economico, il quale non farebbe mai nulla che violasse le sue preferenze. Sintetizzando, emerge da queste analisi che l'uomo a razionalità limitata cerca la felicità in modo più complesso dell'homo economicus: egli preferisce, se possibile, trattenere per sé gli oggetti di sua proprietà, piuttosto che venderli a prezzo di mercato (effetto di proprietà); si compiace di essere un po' millantatore, attribuendosi il merito di tutti i successi, anche di quelli dovuti al caso, e respinge la responsabilità dei fallimenti, anche se ne è colpevole (pregiudizio egocentrico); si lascia influenzare dal modo in cui viene presentato un dato problema (effetto cornice), e aderisce al principio di cautela, secondo cui è meglio "*quieta non movere, mota quietare*" (pregiudizio per lo status quo). Ne emerge lo schizzo di una persona che cerca la felicità in una modalità piuttosto conservatrice, tendente a cercare le vie di minore resistenza, in contrasto con l'"eroico" egoismo dell'homo economicus.

5.2 Neuroeconomia e felicità

Consideriamo ora gli apporti forniti allo studio della felicità dalla neuroeconomia³⁹. Essa combina la neuroscienza (il campo di studio che riguarda il sistema nervoso), l'Economia e la psicologia. In sostanza, si tratta del sottoinsieme che si incentra sui concetti di scelte e decisioni personali, e sui modi in cui esse vengono rappresentate, usando i neuroni e la biochimica. Le tecniche neuroscientifiche utilizzate per lo studio del cervello - una delle reti più intricate e connesse densamente, fra i sistemi naturali o artificiali -, forniscono nuove importanti informazioni alla scienza economica: al contrario di quanto sosteneva Irving Fisher, la neuroeconomia consente dunque di aprire "scatola nera" del cervello, esplorando, anzitutto, come piacere e felicità si formino in esso. Analizzando questo complesso sistema, Daniel McFadden (premio Nobel per l'Economia nel 2000, ma laureato in fisica e scienza del comportamento) pone in discussione il punto di vista tradizionale sul consumatore. Questa discussione è fondamentale, poiché in fondo alla trafilata dell'analisi economica sta appunto il consumatore, il cui benessere ed il modo con cui lo

³⁹ Vedi da ultimo il divulgativo Matteo Motterlini, *Economia emotiva*, Milano, Rizzoli, 2006.

acquisisce sta alla base di numerose questioni, dalla teoria degli incentivi alla valutazione dei progetti d'investimento.

La teoria tradizionale del comportamento del consumatore risale a più di due secoli or sono con Adam Smith, Jeremy Bentham e successivamente Francis Edgeworth (1854-1926). Questa teoria, ricordiamo, postula che i consumatori siano ispirati dall'interesse personale, e che, mediante le loro percezioni e le loro scelte, essi operino in modo coerente per ottenere la felicità. Bentham, in particolare, afferma: “*My notion of man is that...he aims at happiness...in every thing he does*”⁴⁰. Ma nuove evidenze contraddicono – come abbiamo visto - la tesi dell'assolutismo egoistico, mostrando che l'imitazione, l'abitudine, la valutazione del guadagno in misura maggiore di una perdita quantitativamente equivalente, sono fattori che influenzano il comportamento economico modificando spesso le scelte. Questi risultati derivano da un cocktail di fattori tratti dalla psicologia cognitiva (lo studio dei processi mentali che ispirano il comportamento), dalla biologia evolutiva (riguardante l'origine e l'evoluzione delle specie), dalla neurologia (la branca della medicina che studia il sistema nervoso ed i suoi disturbi), dalla chimica del cervello e dall'antropologia.

Un importante colpo all'ipotesi tradizionale dell'egoismo è stato portato, con un articolo sperimentale sull'altruismo – un atteggiamento realizzato con atti costosi che conferiscono benefici economici ad altri soggetti -, da due studiosi, Fehr e Fischbacher, un economista ed un matematico, dell'*Institute for Empirical Research in Economics* di Zurigo⁴¹. Essi osservano che le società umane costituiscono una ingente anomalia nel mondo animale. Infatti tali società non si fondano soltanto su di una dettagliata divisione del lavoro, ma anche sulla cooperazione fra individui che non hanno relazioni genetiche ed appartengono a gruppi numerosi. Al contrario, la maggior parte delle specie animali mostra una scarsa divisione del lavoro, e la cooperazione si svolge nell'ambito di piccoli gruppi. Attraverso ad una serie di esperimenti basati sull'uso di somme di moneta corrente, di ammontare anche pari a tre mesi di remunerazione dei soggetti coinvolti, gli autori mostrano l'esistenza di altruismo reciproco, basato sul convincimento che questo tipo di altruismo crea al soggetto che lo pratica futuri benefici economici. Ma essi sperimentano anche l'esistenza di una forma superiore all'altruismo reciproco: la cooperazione basata sulla reputazione. Essa deriva dal fatto che i soggetti terzi compensano gli individui con una reputazione di altruismo, se anch'essi possono ottenere una buona reputazione premiandoli, e generando reciprocamente felicità.

In connessione a ciò, è utile riferirsi all'*empatia*, la capacità di condividere i sentimenti del nostro prossimo, di “mettersi nelle sue scarpe”. Si è dimostrato che, se da un lato questa capacità induce a compiere scelte egoistiche, poiché consente di prevedere accuratamente le azioni altrui, dall'altro essa rende i soggetti anche meno egoisti; infatti, favorendo la condivisione di emozioni e desideri, motiva un comportamento altruistico⁴². Infatti gli esperimenti neuroscientifici sull'empatia – condotti utilizzando le neuroimmagini (*neuroimaging*)⁴³ – mostrano che non soltanto quando proviamo dolore, ma anche quando altri lo sentono, si attivano autonomamente circuiti affettivi del cervello.

L'empatia è favorita dal rilascio di ossitocina (cui abbiamo già accennato nel § 2), un ormone che agisce anche come neurotrasmettitore nel cervello (e fra i cui recettori figura in particolare l'amigdala, talora denominata il “centralino del cervello”, e parte del sistema limbico, particolarmente coinvolto nelle emozioni di piacere e di dolore). L'ossitocina aumenta la fiducia e riduce la paura. In un gioco di simulazione di investimenti rischiosi, i soggetti cui era stata somministrato questo ormone per via intranasale, mostrarono un “massimo livello di fiducia” doppio di quello del gruppo di controllo⁴⁴.

⁴⁰ Jeremy Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, Introduzione, 1789, tr. it. Utet, 1998.

⁴¹ Ernst Fehr, Urs Fischbacher, *The nature of human altruism*, “Nature”, Ottobre 2003, pp. 785-791.

⁴² Tania Singer, Ernest Fehr, *The Neuroeconomics of Mind Reading and Empathy*, “American Economic Review”, 2006.

⁴³ Si tratta di una tecnica relativamente nuova per ottenere immagini della struttura, funzione e farmacologia del cervello.

⁴⁴ Michael Kosfeld e altri, *Oxytocin Increases Trust in Humans*, “Nature”, giugno 2005; sulla fiducia vedasi: Diego Gambetta (editor), *Trust – Making and Breaking Cooperative Relations*, Blackwell, Oxford, 1988.

Connessa all'empatia è la *fiducia generalizzata*, definita come la probabilità che due soggetti scelti a caso sperimentino fiducia reciproca in una specifica interrelazione. In un interessante sondaggio su questa fiducia⁴⁵, si manifestò un notevole divario fra Paesi: il 66% dei norvegesi ed il 60% degli svedesi dichiararono di ritenere gli altri soggetti degni di fiducia, mentre soltanto il 3% dei brasiliani (che, fra l'altro, sperimentano la maggior concentrazione di reddito al mondo a favore di ricchi⁴⁶) ed il 5% dei peruviani risposero che "non si sta mai abbastanza attenti nel trattare col prossimo". In questa classifica internazionale, l'Italia è in posizione medio-bassa, con il 38% dei cittadini fiduciosi. Si è anche confermato che, almeno in prima approssimazione, la fiducia generalizzata è correlata alla felicità: si dichiara felice più del 60% dei norvegesi e degli svedesi, ma meno del 5% dei brasiliani. Questa situazione viene interpretata nel senso che la fiducia non varia perché i brasiliani sarebbero organicamente differenti dai norvegesi, ma perché è diverso l'ambiente nel quale le interazioni hanno luogo⁴⁷.

Si è infatti dimostrato⁴⁸, con un modello basato sulla biologia evuzionista, che il grado di fiducia generalizzata in un Paese, è inversamente correlato ai costi di transazione (ossia quelli sostenuti per compiere uno scambio economico: informazione, contrattazione, controllo e attuazione) determinati dalla realizzazione di un contratto. In particolare, la fiducia dipende dall'ambiente sociale (ossia dalla omogeneità o meno dei partecipanti alla transazione), dall'ambiente giuridico (efficienza nel far rispettare i contratti da parte delle istituzioni formali) e dall'ambiente economico (aumentando uniformemente il reddito, i soggetti si comportano con maggiore fiducia, poiché aumenta il costo del tempo destinato a valutare i partner; se invece si accresce la disuguaglianza dei redditi, è più probabile che la propria controparte commerciale non sia degna di fiducia, poiché gli incentivi ad ingannare sono maggiori).

Si è inoltre osservato⁴⁹ che se la fiducia è bassa, ossia sotto il 30% circa, il tasso di investimento sarà tanto basso da far sì che gli standard di vita saranno stagnanti, o addirittura in diminuzione. Questa "trappola della povertà", è principalmente dovuta ad istituzioni formali inefficienti, che determinano un basso livello di fiducia generalizzata. Per aumentare tale livello esistono politiche efficienti (ossia quelle che aumentano il livello della fiducia, e quindi dell'investimento, in misura maggiore del loro costo di attuazione): in particolare l'istruzione ed i trasferimenti di reddito che riducono la disuguaglianza, e perciò aumentano la fiducia. Anche le libertà civili e di stampa (sulla quale ricordiamo il detto del presidente Thomas Jefferson (1743-1826): *where the press is free, and every man able to read, all is safe*) esercitano un effetto potente sulla fiducia, poiché esse aumentano le interazioni sociali, e rendono più responsabili individui ed istituzioni. Come già accennato, si osserva che i segnali di fiducia causano il rilascio di ossitocina, creando empatia.

Infine, uno dei risultati della neuroeconomia consisterebbe nella conferma dell'"*auri sacra fames*", già esecrata da Virgilio (70-19 aC)⁵⁰. Tale risultato è stato ottenuto utilizzando la risonanza magnetica, un metodo per visualizzare l'interno degli organismi viventi. A questo modo si è fotografato quello che accade nel cervello quando i soggetti hanno a che fare con i soldi. L'Economia tradizionale sostiene che i soggetti usano il danaro per comprare ciò che li rende felici, sicché i soldi, di per sé, non dovrebbero renderli contenti. Invece, si sono riscontrate altre tendenze

⁴⁵ Cfr. *World Value Surveys*, il più esteso sondaggio sui valori umani.

⁴⁶ L'indice di Gini, una misura della disuguaglianza della distribuzione del reddito, è superiore al 55% in Brasile, ed è del 25% per cento in Scandinavia.

⁴⁷ Cfr. Paul J. Zak, *The Neuroeconomics of Trust*, in Roger Frantz (ed.) *Two Minds. Intuition and Analysis in The History of Economic Thought*, Springer, London, 2005.

⁴⁸ Cfr. Zak, op. cit. sopra, p. 4.

⁴⁹ Zak, op. cit. p. 5.

⁵⁰ La frase completa è: "*Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames!*", Eneide, libro III, versi 56-57.

originarie⁵¹: offerte liberali di danaro hanno suscitato nel nucleus accumbens - una particella del meccanismo neurale -, un aumento improvviso di dopamina, associata al sistema del piacere nel cervello, poiché essa premia naturalmente esperienze quali il cibo ed il sesso, e, possiamo ora aggiungere, anche l'acquisizione di soldi regalati.

Sintetizzando su questo punto, troviamo che la neuroeconomia pone in rilievo come l'uomo a razionalità limitata non sia necessariamente egoista, ma possa essere invece altruista, anche perché ciò genera un'utile reputazione; è anche capace di mettersi nelle scarpe altrui, sperimentando empatia, che consente, a sua volta, di sviluppare la fiducia generalizzata, indispensabile ingrediente per un soddisfacente sviluppo economico, infine, gli piace accumulare danaro.

5.3 I risultati dell'analisi economica connessa ai sondaggi sulla felicità

Le indicazioni sulla felicità cui ora ci riferiremo sono basate su vasti sondaggi, condotti in diversi Paesi e nel tempo, che coinvolgono centinaia di migliaia di individui⁵². In queste indagini, non ci si preoccupa tanto di definire la felicità, quanto piuttosto di misurarla sulla base di questionari in cui si richiede agli intervistati un'auto-stima della soddisfazione complessiva della propria esistenza⁵³.

E' comprensibile che, a prima vista, si possano nutrire dubbi sul fatto che si basino ricerche statistiche su domande quali: "Lei è felice?". In realtà, un numero crescente di studi psicologici ed economici usa questi strumenti conoscitivi, e gli schemi osservati nelle risposte a questa domanda sono ragionevoli e molto simili in diversi Paesi comparabili, e nel tempo. Sembra d'altra parte difficile che la felicità umana possa essere compresa, senza ascoltare ciò che le persone dicono. Inoltre, gli psicologi trovano una conferma dei risultati nel modo in cui le persone rispondono ai sondaggi, utilizzando misure fisiologiche della felicità (quali, ad esempio elettroencefalogrammi che rilevano l'attività del cervello prefrontale, ossia della parte del cervello "responsabile" della felicità), il numero di "sorrisi Duchenne"⁵⁴, ed altri indicatori. D'altra parte, gli studiosi che si dedicano a questo tipo di ricerca, non si preoccupano tanto di definire la felicità, ma piuttosto di misurarla sulla base di questionari in cui si richiede un'autostima della soddisfazione della propria vita.

Il già richiamato comportamento, legato ad una ristretta ipotesi di razionalità attribuita all'*homo oeconomicus*, era stato oggetto di critiche anticipatrici, ma rimaste isolate, sino alla più estesa attenzione a tali critiche, emersa principalmente a partire dagli anni '70. I risultati di questa revisione sono solidi, anche perché concordanti col "senso comune" (ciò che la maggior parte delle persone considera valutazione prudente e soddisfacente). Esso suggerisce la citatissima osservazione secondo cui, raggiunto un certo livello di benessere, "i soldi non fanno la felicità". Un giudizio recentemente rispolverato, fra gli altri, da Daniel Kahneman.

Tra gli economisti contemporanei, il merito di avere resuscitato un diffuso interesse per l'economia della felicità è attribuito in particolare a Richard Easterlin, che già nel titolo di un suo saggio seminale pubblicato negli anni '70 pose la domanda strategica: "La crescita economica

⁵¹ Cfr. Brian Knutson e altri, *Anticipation of Increasing Monetary Reward Selectively Recruits Nucleus Accumbens*, "The Journal of Neuroscience", 2001:RC159:1-5.

⁵² Tali sondaggi forniscono informazioni anche su un insieme di fattori spesso correlati quali il reddito e la salute

⁵³ Le principali e continue fonti di tali dati sono l'Eurobarometer (una serie di sondaggi condotti dalla Commissione europea a partire dal 1974), il World Database on Happiness (della Erasmus University di Rotterdam, operante dal 1998) e l'americano General Social Survey (iniziato nel 1972 e che ha coinvolto circa 40.000 intervistati. Tutte le fonti di dati citate sono consultabili su Internet.

⁵⁴ Il "sorriso Duchenne", è così chiamato dal nome del neurologo francese Guillaume Duchenne (1806-1875), che studiò tra i primi il sorriso che appare involontariamente, quale reazione ad un'emozione genuina. Esso implica il movimento di muscoli quali il grande zigomatico, che muove l'angolo della bocca verso l'alto od il basso, e l'orbicolare dell'occhio, che chiude gli occhi, o li socchiude nel sorriso naturale. Esso va distinto da ciò che gli americani denominano "sorriso Pan American", il sorriso volontario che coinvolge soltanto il muscolo zigomatico maggiore, per mostrare soltanto cortesia, come nel caso delle hostess della ormai chiusa compagnia aerea. Questo sorriso, considerato insincero, è anche definito "professionale".

migliora la sorte umana?”⁵⁵ Nel suo scritto Easterlin mise in luce un “paradosso” che ha suscitato molte discussioni tra gli economisti. Tale paradosso si spiega osservando anzitutto che studiosi ritenuti punto di riferimento dagli economisti, quali Bentham e Mill, avevano considerato un concetto di felicità abbastanza ampio. Col crescere della formalizzazione della scienza economica, si rese necessario utilizzare definizioni più semplici, ma, per ciò stesso, anche molto ristrette. In particolare, si ipotizzò che l’utilità-felicità dipendesse dal - o addirittura si identificasse col - reddito (utilizzato secondo le preferenze individuali e nei limiti del bilancio personale). In questa concezione, perciò, all’aumento del reddito corrisponde necessariamente un aumento della felicità. Ciò vale per i bassi redditi, poiché, generalmente (salvo situazioni particolari che vedremo in seguito) la povertà è fonte di infelicità; invece - e qui sta il paradosso - sulla base di ricerche empiriche, risulta esservi una relazione molto tenue, o addirittura nessuna, nel tempo, fra l’aumento dei redditi pro-capite già relativamente elevati ed i livelli medi di felicità, e ciò vale anche per i raffronti fra Paesi. Dunque la felicità aumenterebbe col reddito sino ad un certo punto, ma non aldilà di esso⁵⁶. Più precisamente, Easterlin studia i dati che, nel tempo, informano sul livello di felicità dichiarato negli Stati Uniti. Uno dei suoi scopi è mostrare che la felicità individuale è simile nei Paesi poveri come in quelli ricchi. In proposito l’autore argomenta che dovremmo pensare che i soggetti ottengono felicità da un raffronto tra sé stessi ed altri a loro vicini: la felicità è relativa. E per quanto riguarda la tendenza del benessere personale nel tempo, l’autore conclude “...nella serie studiata, quella degli Stati Uniti dal 1946, l’aumento del reddito non era accompagnato sistematicamente da una maggior felicità”.⁵⁷ Tuttavia questa conclusione può essere definita “paradossale” soltanto dagli economisti legati al rapporto costante reddito-felicità, ma non già da chi usa l’esperienza concreta ed il buon senso. Il merito delle ricerche in tema, sta dunque nel fornire una base empirica alle sensazioni tratte da esperienze soltanto singole od approssimative, e nel rafforzare, su questa base, le tesi per una politica economica redistributrice a favore delle classi povere.

In proposito osserva, ad esempio, un economista inglese contemporaneo, Lord Richard Layard: *“we are trying to explain why happiness has not risen, and why depression alcoholism and crime have – especially in the golden period of economic growth 1950-1973. It is no good blaming economic growth in general since in some earlier periods of economic growth like 1850-1914 alcoholism and crime both fell. So what was new in the post-war world? The most obvious transformation of our life was the arrival of television which shows us with total intimacy how other people live. Where people once compared themselves with people round the corner, they can now compare themselves with anyone they like, up to J.R. in Dallas. It would be astonishing if such comparisons were not unsettling. Television differs from any previous medium of communication in two ways. The first is immediacy. But the second is the sheer amount of exposure... In most European countries viewing [...] is above 2 hours a day[...]. So it is not so fanciful that TV has had a profound influence on our lives and our well-being”*⁵⁸.

Circa quarant’anni prima, ancora più esplicito e indignato fu Luigi Einaudi in riferimento all’abuso della radio: *“E’ ragionevole che ogni famiglia, anche modesta, aspiri al possesso della radio, che la tiene in contatto con il mondo, che consente audizioni musicali elevatrici, col minimo costo e senza danno per l’adempimento dei doveri famigliari. Ma la radio fu altresì il frutto della rabbia sentita del demonio che è in noi contro lo spirito di critica il quale conduce gli uomini a*

⁵⁵ Richard Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*, in P. David e M. Reder, *Nations and Households in Economic Growth*, Academic Press, New York, 1974. Questo autore ha fornito numerosi altri contributi in tema di felicità. Tra gli scritti recenti cfr. Luigi Bruni e Pier Luigi Porta (a cura di) *Per una migliore teoria del benessere*, in *Felicità ed economia – Quando il benessere è ben vivere*, Guerini, Milano, 2004

⁵⁶ In proposito Bruni e Porta osservano che gli studi sul paradosso della felicità “non si riferiscono al fatto che aumenti nel reddito possano portare a qualcuno meno felicità (ciò che non ha nulla di paradossale), ma al fatto che, nei Paesi ad alto reddito, non li portino neanche nella media”. Op. cit. p. 16

⁵⁷ Cfr. Easterlin, *Does economic growth ecc*, op. cit in loc. cit., p118

⁵⁸ Richard Layard, *Income and happiness: rethinking economic policy*, Lecture 2, Lionel Robbins Memorial Lectures 2002/3, ripreso in: Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, The Penguin Press, 2005

ribellarsi contro la ripetizione, contro l'ordinario, contro ciò che tutti dicono e pensano, e in quel giorno l'uomo-demonio inventò questo che può diventare strumento perfettissimo di imbecillimento dell'umanità quando in mano a chi se ne serve a scopo di propaganda. Propaganda orale e virtuale, insinuante, quotidiana, mille volte più efficace della propaganda scritta e stampata. [...] Il passaggio dalla radio che allieta ed istruisce e fa dimenticare i dolori, alla radio che è causa di imbecillimento della umanità è graduale. Chi sa premunirsi nell'andare oltre il punto critico⁵⁹ della radio?"⁶⁰.

Queste pungenti osservazioni di Einaudi possono essere trasferite pari pari a rafforzare il giudizio di Layard sulla televisione, a testimonianza che la maggior disponibilità di beni "voluttuari" in generale e di quelli offerti dal progresso tecnologico in particolare, se male utilizzati, non solo non aumenta, ma anzi diminuisce la felicità. E' facile prevedere che, in futuro, analoghi anatemi saranno pronunciati contro l'eccessivo ricorso ad Internet.

Dunque, gli sforzi per aumentare il reddito al di là di un livello soddisfacente, portano ad una situazione psicologica di "monotonia della felicità derivante dalla ricchezza", brevemente: "monotonia della ricchezza", o *taedium divitiae*, simile, benché più ristretto, al *taedium vitae*, la noia del vivere. Per esprimere questa situazione demotivante, si immagina figurativamente il ricco su di una *hedonic treadmill*,⁶¹ espressione che paragona l'"uomo economico" benestante al carcerato condannato ad azionare una mola da tortura: un cilindro orizzontale a scalini per macinare il grano, simile ad una ruota da mulino, e azionato da una persona che cammina premendo sugli scalini, ma restando allo stesso posto⁶². A chi si trova in questa situazione, conviene dunque limitare gli sforzi per acquisire ulteriori ricchezze, dedicandosi invece alla famiglia, alla religione, alle amicizie, alle attività artistiche, culturali ed altruistiche. Un esempio della scelta filantropica è fornito da Bill Gates, il fondatore e presidente di Microsoft, la multinazionale dei computer, che insieme alla moglie nel 2000 ha promosso una fondazione privata che si occupa di combattere alcune malattie come l'aids, soprattutto nel terzo mondo, ed ha dichiarato che entro il 2008 lascerà Microsoft e si dedicherà a tempo pieno alla sua attività filantropica. Interessante è anche il fatto che Gates gestisce direttamente la fondazione, applicandovi criteri di efficienza manageriale, e quindi evitando, ad esempio, di spendere somme rilevanti per il compenso dei manager, come avviene nelle fondazioni tradizionali. Ma questo atteggiamento è diffuso: secondo il ministero del Welfare, il volontariato - il dono per antonomasia -, è aumentato negli ultimi 10 anni del 152%, e le relative associazioni oggi sono più di 21mila.

Alla visione dell'*hedonic treadmill* si connette anche la cosiddetta "teoria del punto di ritorno" del livello di felicità (*set point theory*): si ritiene che ogni individuo sia caratterizzato da un livello di felicità al quale ritorna dopo un certo tempo successivo al manifestarsi di un evento positivo. Il danaro, dunque, non aggiunge molto alla felicità: ne sono esempio i vincitori di lotterie, che dopo circa un anno, di solito tornano al loro precedente livello di felicità, e i vincitori di concorsi per posti di ruolo; si è anche osservato che coloro i quali soffrono di un handicap a seguito di un incidente automobilistico, riacquistano i loro precedenti livelli di felicità, nonostante la diminuita funzionalità. Vi sono tuttavia altre cose che si possono fare per aumentare il livello base di felicità: ad esempio il matrimonio, il possesso di animali domestici, ma, in generale, non i figli (a quanto risulterebbe dalle rilevazioni di cui diremo in seguito, e contrariamente a quanto si pensa). La teoria del punto di ritorno appare più discutibile nel caso in cui i livelli di felicità diminuiscano in modo significativo a seguito di eventi quali la disoccupazione o malattie gravi. Anche se, dopo

⁵⁹ Nelle scienze fisiche il "punto critico" segna la soglia oltre la quale si manifesta una modifica rilevante. Ad esempio in chimica il punto critico è dato dalle condizioni (temperatura, pressione) alle quali cessa di esistere lo stato liquido di un materiale: quando un liquido viene riscaldato, la sua densità si riduce, mentre aumenta quella del vapore in cui si trasforma; accade allora che le densità del liquido e del vapore si avvicinano sempre più tra loro, sinché si raggiunge la temperatura critica alla quale tali densità si eguagliano, sicché si annulla il confine liquido-gas.

⁶⁰ Cfr. Luigi Einaudi, *Lezioni di Economia Sociale*, Einaudi, Torino, 1964, p. 312, citato in Bruni, Porta, op. cit., p. 26

⁶¹ L'invenzione del termine è attribuita allo psicologo inglese Michael Eisenck che la formulò alla fine degli anni '90.

⁶² Brickman, Philip, & Campbell, Donald, *Hedonic relativism and planning the good society*. In M.H. Appley (Ed.), *Social comparison processes: Theoretical and empirical perspectives*. New York: Wiley/Halsted, 1977

questi eventi, tali livelli possono nuovamente innalzarsi verso l'equilibrio di lungo periodo, sono certamente giustificati interventi individuali o sociali per ridurre o prevenire l'infelicità e le difficoltà cui le vittime sono sottoposte per mesi o anni.

Quanto i poveri possano essere felici è dibattuto. La teoria del punto di ritorno, accennata sopra, potrebbe in qualche misura giustificare l'accettazione della permanenza in uno stato di "povertà felice", come illustrata sopra nel § 3. Ci si rifà qui all'allegoria dello "happy slave", lo schiavo felice, così descritto da Amartya Sen: "*Alle persone viventi in uno stato di privazione senza speranza, può mancare il coraggio di desiderare ogni radicale cambiamento, e spesso esse tendono ad adattare i loro desideri e le loro aspettative a quel poco che hanno visto essere possibile per loro. Cercano di trarre piacere dalle piccole cose. Il merito pratico del fenomeno di adattamento per le persone in posizioni cronicamente avverse è facile da comprendere: è il solo modo di rendere sopportabile una vita di privazioni*"⁶³. Sen si riferisce a persone molto emarginate anche riguardo alle fonti di informazione, quali le mogli sottomesse nelle culture profondamente sessiste, le minoranze oppresse nelle società intolleranti, ecc. Ma gli imperanti mezzi di comunicazione di massa conquistano sempre nuovo terreno anche fra i più poveri: ad esempio, i tetti delle catapecchie nelle favele brasiliane sono ormai punteggiate dalle antenne televisive.

In proposito, ricordiamo che il mondo della comunicazione è stato rivoluzionato da due trasformazioni: anzitutto la cosiddetta Galassia Gutenberg, popolarizzata da Marshall McLuhan (1911-1980), e determinata dall'invenzione dei caratteri mobili, che hanno permesso la stampa, e quindi un cambiamento culturale che ha portato ad interrelazioni comuni. Ma soprattutto, più recentemente, dai mezzi di comunicazione elettronici di massa, che, aggiungendosi alla televisione, hanno abbattuto le barriere dello spazio e del tempo nella comunicazione, permettendo di vivere ed interagire in un mondo divenuto una metafora di Internet la quale crea l'"interdipendenza elettronica". Per questo, per ora soprattutto grazie alla televisione, anche il saggio in povertà può essere trascinato verso aspirazioni materiali relativamente elevate ed irraggiungibili, quindi fonte di infelicità. Questa osservazione viene rafforzata tenendo conto del contributo di Amartya Sen sulla povertà, fondato sull'"approccio delle capacità", che mette in luce la mancanza di libertà concreta dei poveri nel raggiungere la felicità effettuando scelte o intraprendendo determinate azioni⁶⁴.

I risultati ora sintetizzati, in particolare sui rapporti tra livello di reddito personale e felicità, esercitano conseguenze anche sulle politiche macroeconomiche, in particolare quella fiscale, che ora esaminiamo.

6. Le politiche economiche quali strumenti della felicità sociale

Politics is largely a matter of heart

R. A. Butler (1902-1982)

Come abbiamo visto nel § 3, l'"epoca dei lumi", il '700, aveva posto le basi per interventi pubblici di carattere economico, in modo da consentire migliori situazioni economiche ai soggetti più poveri, quale premessa ad un possibile raggiungimento della felicità. Essa, infatti, non veniva più considerata, come nel "modello antico", un evento ricevuto, casuale o provvidenziale, ma piuttosto una situazione di cui doveva occuparsi anche il legislatore, come auspicato da Muratori, Beccaria,

⁶³ Cfr. Amartya Sen, *La felicità è importante, ma altre cose lo sono di più*, in Bruni e Porta, *Felicità e libertà*, cit, pp. 39-58, citaz. pp. 43-44.

⁶⁴ Ricordiamo che con l'espressione "funzionamenti" (*functioning*) Sen intende "stati di essere e di fare", quali l'essere felici, in buona salute, l'aver rispetto di sé, mentre con "capacità" (*capabilities*), intende invece la possibilità di acquisire funzionamenti di rilievo, ossia la libertà di scegliere fra una serie di vite possibili: "nella misura in cui i funzionamenti costituiscono lo star bene, le capacità rappresentano la libertà individuale di acquisire lo star bene". Cfr. in particolare: Amartya Sen, *Equality of what?*, The Tanner Lecture on Human Values, 1979, disponibile anche su Internet.

Verri, e da documenti costituzionali americani e francesi. Mettendo a frutto queste radici, Richard Layard (economista e Lord laburista)⁶⁵ afferma: “*Perché una società possa prosperare, i suoi membri devono condividere l’idea di un obiettivo comune da raggiungere. Il semplice inseguimento della propria realizzazione individuale, che è oggi il pensiero dominante, è destinato a fallire.*” Affermazione di principio densa di conseguenze pratiche, ma controversa, anche perché essa, come vedremo, trova un diverso terreno di crescita, a seconda che ci si riferisca alla “vecchia” Europa, od agli Stati Uniti.

Uno degli strumenti fondamentali per favorire la felicità sociale è la politica di redistribuzione del reddito. La premessa fondamentale su cui essa poggia, è che il danaro dovrebbe essere ripartito in modo da essere di vantaggio a tutti i membri della società, e che i ricchi dovrebbero aiutare i poveri, accrescendo così la felicità sociale. Per questo il reddito dovrebbe essere redistribuito nel senso indicato, creando una società più egualitaria. Nelle democrazie liberali, la redistribuzione dei redditi è realizzata generalmente mediante l’imposizione progressiva sui redditi, utilizzata almeno in parte per finanziare programmi di benessere, che aiutano gli strati poveri della società. Ma la redistribuzione è soggetta anche a critiche: si sostiene anzitutto che essa punisce l’attività economica efficiente per premiare quella inefficiente; da ciò deriverebbe un sistema economico pure inefficiente, che non rispetterebbe il diritto di contribuire alla propria felicità godendo il frutto delle proprie fatiche. Ne conseguirebbe la fuga di capitale umano (o dei cervelli), ossia l’emigrazione dei soggetti provvisti di maggiore istruzione e talento verso altri Paesi, a causa della mancanza di opportunità o di incentivi in quelli in cui essi vivono. Inoltre, sostengono ancora i critici, si arriverebbe ad una situazione in cui la classe media – costituita dalle persone che hanno una certa indipendenza economica, ma non una grande influenza sociale –, dovrebbe sostenere un notevole numero di disoccupati con una crescente proporzione del proprio reddito: ciò poiché si argomenta che un rallentamento dell’attività economica determinerà un aumento delle imposte, se non si riesce nel difficile obiettivo di ridurre le spese. Sicché c’è chi sostiene addirittura che, per i motivi accennati, la redistribuzione dei redditi allarga, in realtà, il divario tra ricchi e poveri.

I principali schemi generali per realizzare politiche sociali sono due: “*from cradle to grave*” (“dalla culla alla bara”), è la politica tipica della Svezia: lo Stato provvede alla cura dei bambini finanziata dalle imposte, ai permessi di lavoro per i genitori, alle spese per la salute entro un limite fisso, all’istruzione inclusa l’università, alla pensione, alle cure dentistiche fino a 20 anni di età, ai permessi di malattia (finanziati solo in parte dal datore di lavoro). Tuttavia, dopo la recessione degli anni ’90 sono state introdotte riforme per la riduzione dei servizi offerti dallo Stato, ciò anche perché lo “Stato del benessere” esige imposte elevate: dal 1960 la Svezia ha raggiunto la maggior percentuale delle imposte sul prodotto nazionale lordo del mondo industrializzato. Inoltre nel 2006, dopo la vittoria di una coalizione di centro-destra, sono stati ridotti i generosi aiuti ai disoccupati, per incentivarne la ricerca di lavoro, dopo la constatazione che il tasso di disoccupazione restava bloccato al 7%, nonostante una soddisfacente crescita del prodotto interno lordo del 3%.

Un approccio alternativo sta acquisendo importanza, e consiste nel favorire, da parte dello Stato, la garanzia di un “*level playing field*”: un campo da gioco su cui svolgere la partita della vita, livellato in modo da offrire a ricchi e poveri le medesime opportunità nella lotta per l’esistenza. Questa politica si giustifica oggi, poiché la differenza fra classi sociali permarrrebbe solo in alcuni casi, e specialmente in riferimento ai redditi più bassi. Per il resto staremmo assistendo ad un parziale “scioglimento” delle classi in un unico contenitore caratterizzato da grande fluidità. Per questo la redistribuzione verticale (dai ricchi ai poveri) del reddito dovrebbe essere limitata ai ceti più poveri, e dovrebbe invece essere parzialmente sostituita, o integrata, da politiche strutturali:

⁶⁵ Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, 1962.

istruzione a favore dei meno fortunati, per metterli in grado di competere; più meritocrazia limitando i privilegi dei “figli di papà”; liberalizzazioni per offrire nuove opportunità di occupazione; apertura della pubblica amministrazione a nuove procedure ed a nuovi entranti.

E' interessante osservare, tuttavia, che su questi temi sociali esistono posizioni differenti, se non contrastanti, tra Europa e Stati Uniti. Citiamo in proposito, ad esempio, l'affermazione dello studioso neoconservatore Robert Kagan, che inizia con un giudizio molto deciso un suo bestseller: “*It is time to stop pretending that Europeans and Americans share a common view of the world, or even that they occupy the same world*”⁶⁶. Addirittura, gli Stati Uniti si troverebbero su Marte (simbolo della mascolinità), e l'Europa su Venere (simbolo della femminilità).

Specificamente, sul tema delle politiche sociali per favorire la felicità dei poveri, alcuni osservatori ritengono che la minore importanza di tali politiche negli USA, possa spiegarsi con il convincimento che sia operante l'”*American Dream*”: la possibilità per tutti i volenterosi di diventare ricchi, sicché non necessiterebbero l'”elemosina” dello Stato. Osservano infatti gli economisti Alberto Alesina e Francesco Giavazzi: “americani ed europei la pensano in modo diverso in tema di povertà, disuguaglianza, redistribuzione del reddito fra ricchi e poveri, welfare e protezione sociale. Gli americani pensano che chi è povero debba aiutarsi da sé. Gli europei, al contrario, sono convinti che il compito di far uscire gli individui dalla povertà spetti in primo luogo allo Stato. In un recente saggio...[si mostra] che, quando la disuguaglianza aumenta, gli europei si considerano meno felici anche se molti altri fattori che determinano la felicità restano invariati. Gli americani, invece, nelle stesse condizioni, non si considerano meno felici. Inoltre la disuguaglianza non sconvolge gli americani poveri, ma turba gli europei ricchi. Si tratta di una differenza cruciale tra le due sponde dell'Atlantico, che ha notevoli implicazioni politiche per quanto concerne il ruolo dello Stato, imposizione fiscale...”⁶⁷. Anche *The Economist* osserva che gli americani non sono invidiosi: negli USA, il divario tra ricchi e poveri è il maggiore tra i Paesi sviluppati: infatti la porzione di reddito aggregato ottenuto dall'1% dei cittadini coi maggiori guadagni è raddoppiato dall'8%, nel 1980, a più del 16% nel 2004; ma la maggior parte della gente non se ne preoccupa. Prevalso infatti il sogno americano: alle persone di buona volontà sarebbe sempre possibile la mobilità economica verso l'alto⁶⁸. Ciò in accordo con l'adagio del Presidente John Kennedy (1917-1963) “l'alta marea solleva tutte le barche”. L'atteggiamento descritto ha radici nel tempo, come testimonia l'analisi di Werner Sombart (1863-1941) compiuta all'inizio del secolo scorso, e intitolata: “*Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?*”; in essa si testimonia, infatti, che fra i lavoratori statunitensi non c'era ostilità verso il capitalismo e il suo sistema di valori⁶⁹. Gli americani, dunque, sarebbero più vicini agli schemi mentali dell'”uomo economico” di quanto non lo siano gli europei.

Tuttavia, anche in questo caso, l'apparenza inganna, almeno in parte. Un'analisi più approfondita rivela che, in realtà, gli Stati Uniti (o, più precisamente, le élites dominanti) sono, di massima, meno interessati dell'Europa alla felicità dei poveri, per le seguenti ragioni⁷⁰:

- come abbiamo visto sopra (§ 5.2) altruismo ed empatia costituiscono importanti ingredienti della felicità individuale e sociale. Tuttavia, la diffusione generalizzata

⁶⁶ Robert Kagan, *Of Paradise and Power – America and Europe in the New World Order*, 2003.

⁶⁷ Cfr. Alberto Alesina, Francesco Giavazzi, *Goodbye Europa – Cronache di un declino economico e politico*, Milano, Rizzoli, 2006, p.29.

⁶⁸ *The Economist*, *Inequality and the American Dream*, e *The rich, the poor and the growing gap between them*, 17 giugno 2006, pp. 11-12 e 24-26.

⁶⁹ Werner Sombart, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* Tübingen: Mohr, 1906, trad. it. Bruno Mondadori, 2006.

⁷⁰ Cfr. Alberto Alesina, Edward L. Glaeser, *Un mondo di differenze – Combattere la povertà negli Stati Uniti e in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

di tali caratteri psicologici, è ostacolata, negli USA, dalla frammentazione etnica e razziale della classe operaia: i neri e gli ispanici sono più poveri dei bianchi (ricordiamo che la schiavitù fu abolita negli Stati Uniti in epoca relativamente recente: nel 1865). Ma dati sperimentali dimostrano che gli individui tendono ad essere più bendisposti verso persone della loro stessa razza. Dunque, la maggioranza bianca non vuole una redistribuzione che avvantaggi le minoranze razziali;

- ciò si giustifica anche perché queste differenze razziali tra ricchi e poveri hanno consentito la diffusione dell'opinione sprezzante secondo cui "tutti i poveri sono pigri";
- inoltre, "le istituzioni americane sono, in definitiva, il prodotto di una costituzione settecentesca, elaborata da uomini facoltosi, decisi a impedire allo Stato di espropriare i loro beni. D'altronde, gli americani avevano appena combattuto una rivoluzione motivata, in parte, da una tassazione aggressiva. Le attuali costituzioni europee hanno un'origine più recente, e spesso sono state scritte da esponenti della sinistra socialista, sulla scia di rivolte operaie... Il predominio conservatore negli Stati Uniti, si è associato a un sistema elettorale non proporzionale, un governo presidenziale, un forte sistema di *checks and balances* fatto rispettare dal Senato (un club di miliardari fino all'inizio del ventesimo secolo) e da una potente Corte suprema impegnata a difendere la proprietà privata. *Tutte queste istituzioni politiche sono state pesantemente condizionate dal desiderio di limitare l'entità della redistribuzione verso i poveri*⁷¹."
- le considerazioni esposte concorrono a spiegare il fatto che, al di là delle impressioni, ma osservando invece i dati statistici, gli Stati Uniti si trovano in posizione peggiore dei Paesi europei per quanto riguarda la maggior parte degli indicatori dell'esclusione sociale⁷²: disuguaglianza del reddito familiare, sperequazione nella distribuzione dei redditi, stato di povertà assoluta o relativa, istruzione (lo strumento più importante per combattere l'esclusione sociale), salute, criminalità e percentuale dei detenuti, disoccupazione, mobilità economica⁷³. In particolare, uno studio sulla disuguaglianza dei redditi conclude: "I dati sembrano anche smentire l'opinione che la maggiore mobilità economica negli Stati Uniti possa in qualche modo compensare i maggiori livelli di disuguaglianza e di "esclusione sociale". Nonostante i diffusi pregiudizi in contrario, l'economia USA consente un livello di mobilità economica, sia nel breve andare (da un anno all'altro) che nel lungo andare (attraverso alle generazioni), minore che nei Paesi dell'Europa continentale per i quali sono disponibili dati"⁷⁴.

Insomma, se condannati a nascere poveri, meglio cercare la felicità in Europa piuttosto che negli Stati Uniti.

Torniamo, perciò, alla vecchia Europa, in cui l'atteggiamento tradizionale "progressista" è ben rappresentato dal citato Layard nei suoi scritti sulla felicità. Anzitutto, egli condanna la desiderabilità (sostenuta ad esempio da Alesina e Giavazzi) del trasferimento del modello

⁷¹ Cfr. op. cit. sopra, pp. 224 e 226, corsivo nostro.

⁷² Secondo il governo britannico l'esclusione sociale riguarda "...più della povertà in termini di reddito. L'esclusione sociale si manifesta quando persone o luoghi soffrono di una serie di problemi quali: disoccupazione, discriminazione, scarso addestramento, bassi redditi, abitazioni inadatte, crimini elevati, cattiva salute e fallimenti matrimoniali. Quando questi problemi si combinano, si crea un circolo vizioso".

⁷³ John Schmitt, Ben Zipperer, *Is the U.S. a Good Model for Reducing Social Exclusion in Europe?*, "post-autistic economics review", n. 40, 1 dicembre 2006, pp. 2-17.

⁷⁴ Cfr. Dean Baker, *Increasing Inequality in the United States*, "post-autistic economic review", n.40, 1 dicembre 2006, pp. 18-22.

efficientistico americano all'Europa, osservando: "Sfortunatamente negli Stati Uniti e in Gran Bretagna i leader politici hanno elevato la flessibilità e il cambiamento al rango di valori sacri e intoccabili. Tuttavia la stabilità e la prevedibilità offrono enormi vantaggi, che gli europei mostrano di apprezzare. I dati ci indicano che la continua riottimizzazione non è certo la via migliore per raggiungere la felicità⁷⁵". Infatti gli europei sono generalmente vicini alla forma mentis dell'uomo a razionalità limitata, caratterizzato dal "pregiudizio a favore dello status quo" (vedi sopra § 5.1), sicché – sempre secondo Layard - a torto i razionalizzatori si dedicano alle ristrutturazioni, senza dare peso alle perdite di felicità derivanti dalla distruzione di situazioni stabili (ma, osserviamo noi, occorre anche tener conto anche del fatto che vi sono ristrutturazioni aziendali, o macroeconomiche, necessarie per evitare fallimenti, o comunque situazioni di grave disagio). Inoltre, "Gli economisti anglo-americani predicano agli europei che dovrebbero cambiar casa più spesso. In questo modo la produttività aumenterebbe di certo". Tuttavia: "...le persone amano le cose familiari. A parità di condizioni, il crimine e le malattie mentali sono più diffusi nelle comunità miste e segnate da un'alta mobilità, la quale, quindi, ha un pesante costo sociale⁷⁶".

Ma la ripugnanza della "vecchia" Europa per il modello della concorrenzialità spinta, data da molto tempo. Ne è esempio questo brano scritto nel 1848 dal filosofo ed economista John Stuart Mill (1806-1873): "Confesso che non mi piace l'ideale di vita sostenuto da coloro che pensano che lo stato normale degli uomini sia quello di una lotta per procedere oltre; che l'urtarsi e lo spingersi gli uni con altri, che forma il tipo esistente della vista sociale, sia la sorte meglio desiderabile per il genere umano, e non uno dei più tristi sintomi di una fase del progresso produttivo." Ben diverso è l'ideale di uno stato di felicità: "Un mondo nel quale la solitudine sia scomparsa, è un ben povero ideale. La solitudine, nel senso di stare spesso soli, è essenziale alla profondità della meditazione e del carattere; e la solitudine alla presenza della bellezza e della grandezza della natura, suscita pensieri ed aspirazioni che non soltanto hanno valore per l'individuo, ma sono anche necessari per la società"⁷⁷.

Seguendo questa linea di pensiero, emerge anche la tradizionale rivalutazione dei "progressisti" sul ruolo sociale della tassazione. Nella visione piuttosto estrema di Layard, escludendo i poveri, la continua ricerca di maggiori redditi diventerebbe una forma di dipendenza, simile a quella creata dal fumo (si ricordi la *hedonic treadmill* cui sarebbero condannati i ricchi, § 5.3). Quindi la corsa al successo economico sarebbe criticabile: chi, già benestante, aumenta il proprio reddito, accrescerebbe la propria felicità soprattutto poiché tale aumento determina un accrescimento di status rispetto ad altre persone. Ma queste ultime subiscono una perdita in termini di felicità, poiché il loro reddito scende in termini comparativi. Perciò la tassazione progressiva, che colpisce i redditi al disopra di un certo livello non sarebbe affatto inefficiente, anche perché manterrebbe l'equilibrio felicifico tra lavoro e vita privata.

L'operazione concettuale compiuta da Layard consiste in questo: si accettano le conclusioni tecniche della teoria tradizionale della scienza delle finanze sugli effetti della tassazione. Ma il significato di queste conclusioni viene modificato sostituendo l'ipotesi di uomo a razionalità limitata a quella di uomo economico. In particolare, se il tempo libero è un "bene superiore" – la cui percentuale di consumo aumenta all'aumentare del reddito, come accade per esempio per i beni di lusso che non possono essere acquistati da chi ha bassi redditi -, l'effetto di reddito descritto esercita un disincentivo a lavorare. Conclusione tradizionale: occorre trattenere al lavoro i membri più produttivi della società, sicché occorre ridurre le elevate aliquote marginali della tassazione, per frenare questo incentivo. Conclusione di Layard: se i ricchi lavorano meno, essi troveranno maggiore felicità nel tempo libero, una conseguenza positiva dell'imposta. Ciò che l'autore non esamina, però, ragionando anche a livello macroeconomico, è il fatto che ciò può determinare - ad

⁷⁵ Layard, op. cit., p. 269

⁷⁶ Layard, op. cit., p. 270

⁷⁷ John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, trad. it., Torino, Utet, 1953, pp. 710 e 712

esempio nel caso di un imprenditore che riduce la sua offerta di lavoro e quindi il fatturato dell'impresa – una conseguente riduzione nella domanda di lavoro per i soggetti più poveri. Inoltre, molti contribuenti soggetti all'aliquota marginale più elevata sono lavoratori dipendenti, che non sono liberi di determinare il loro orario di lavoro.

Ricordiamo anche che l'imposizione progressiva viene giustificata, dal punto di vista tecnico tradizionale, con l'argomento che l'utilità marginale del reddito è inferiore per i ricchi rispetto a quella dei poveri (l'ultimo euro guadagnato da Silvio Berlusconi, il maggior contribuente italiano, ha per lui un valore inferiore di quello guadagnato dal suo autista, sicché, per la felicità collettiva, conviene tassare Berlusconi).

Per concludere su questo punto, come spesso accade, *in medio stat virtus*. Il sacrosanto obiettivo di aiutare le classi disagiate a migliorare la propria posizione, trova limiti derivanti dai disincentivi a lavorare che gli aiuti possono determinare, e dagli effetti negativi che le politiche sociali possono causare - se gravose -, sulla crescita economica, che deve finanziare le risorse da trasferire. Quanto al primo punto, ad esempio, lo stesso Layard, certamente non un "reazionario", scrive che per favorire la felicità: "Dovremmo ridurre gli alti tassi di disoccupazione. Qui l'approccio più funzionale è quello dell'aiuto finalizzato al lavoro: a ogni disoccupato va cioè garantito che (*dopo un certo periodo di tempo*) gli sarà offerta un'opportunità di lavoro, *ma egli deve a sua volta impegnarsi ad approfittare di queste offerte se vuole continuare a ricevere supporto*"⁷⁸. Come si vede, il problema dell'efficienza delle politiche sociali non può essere trascurato. Anche perché il caso qui accennato dell'offerta di occupazione è strettamente collegato ad una nozione particolarmente rilevante di felicità – promossa dall'economista-filosofo Amartya Sen (premio Nobel 1998) -, secondo cui essa è strettamente connessa alla possibilità concreta di realizzare "capacità", ovvero ciò che le persone sono in grado di fare e di essere, a partire dal lavoro. La felicità, dunque, dipende in modo fondamentale dalla libertà di poter scegliere (ciò che comporta anche la facoltà di agire, nonché la garanzia dei diritti umani). Il che è espresso provocatoriamente⁷⁹ nel titolo di un saggio di Sen: "La felicità è importante, ma altre cose lo sono di più".

In questo paragrafo ci siamo occupati del rapporto tra felicità e utilizzo dei beni scarsi. Studiando questo rapporto anche con gli strumenti della giovane Economia della religione, si può mostrare come quest'ultima possa offrire ai credenti un "doppio dividendo", con l'accrescimento della qualità della vita materiale, unitamente allo scopo proprio della religione: la connessione alla dimensione infinita di Dio, la realtà suprema per i religiosi.

7. Religione e felicità

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer
Voltaire (1694-1778)

«*Gott ist tot*», Dio è morto, è la sentenza pronunciata da Nietzsche nel 1882⁸⁰. Questa formula del filosofo sembrerebbe un pugno nello stomaco dei credenti. In realtà, contrariamente ad una superficiale interpretazione in negativo, essa non tende a cancellare, ma a creare, poiché dalla cosiddetta "morte di Dio" avrebbe dovuto derivare la libertà di rinnovarsi, di divenire creativi, senza

⁷⁸ Cfr. Richard Layard, *Felicità*, cit., citaz. p. 277.

⁷⁹ Lo scritto è contenuto in Bruni e Porta (a cura di), *Felicità e libertà*, cit., pp. 40-58.

⁸⁰ M. Argyle, P. Hills, *Religious experiences and their relations with happiness and personality*, "The International Journal for the Psychology of Religions", 2000, pp. 157-172

dover accettare il bagaglio del passato: l'opposto del ruolo di conservazione attribuito alla religione nel "modello antico" della felicità, prima della rivoluzione francese. Negli anni '60, in particolare, la frase divenne popolare, tuttavia sempre con un'accezione anche positiva. Fra i volgarizzatori, il cantautore Francesco Guccini scrisse nel 1965 un testo, divenuto noto internazionalmente, per il complesso musicale de "I Nomadi", pure ispirato al contrasto tra morte (apparente) e ritorno di Dio⁸¹. Seguendo questa deriva, l'anno successivo il settimanale *Time*, pubblicò un articolo di copertina dal titolo: "*Is God dead?*". In essa si popolarizzava, in particolare, un libro pubblicato nel 1961 dal teologo Gabriel Vahanian (*The Death of God*), in cui egli sosteneva che la moderna cultura secolare aveva perso ogni senso del sacro, e mancava di ogni fine trascendente, o di senso della provvidenza. Tuttavia anche questo autore non riteneva che Dio non esistesse, ma piuttosto che fosse necessaria una cultura post-cristiana e post-moderna per creare una nuova esperienza del divino.

Si è dimostrata erronea anche la "tesi della secolarizzazione", secondo la quale l'importanza delle credenze e delle attività religiose dovrebbe indebolirsi con la crescita della cultura scientifica e del benessere economico. Anzi, l'incertezza della cultura contemporanea favorisce il risveglio religioso. Ne è prova, in particolare, l'alto grado di fervore religioso negli Stati Uniti – il Paese più ricco e con le migliori Università -, ove ben il 90% dei cittadini si professa credente, fondendo religione e nazionalismo in particolare dopo la tragedia dell'11 settembre 2001, che ha prodotto effervescenza di sentimenti patriottico e religioso, tanto da rendere difficile, ad esempio, trovare spazio urbanistico per le "megachiese" in stile USA⁸²; inoltre la crescita esplosiva dei movimenti protestanti e carismatici (legati alla chiesa pentecostale) nell'America latina, nonché l'espansione e l'importanza politica del fondamentalismo islamico. E' dunque contraddetta la cosiddetta "tesi della secolarizzazione" - risalente a Marx e Weber -, secondo la quale la religione sarebbe una mera sopravvivenza del passato primitivo dell'uomo, destinata a sparire col progresso della scienza.

Perciò, la religione è tutt'altro che morta, in particolare se interpretata in senso largo: una cornice per i propri valori, od uno scopo per la vita in cui ricercare la felicità. Inoltre, la scelta è vasta, poiché non tutte le religioni necessitano un Dio, come il giudaismo o la cristianità. Questa varietà di tipologie spiega anche, almeno in parte, il fatto che i ricercatori i quali usano sondaggi mirati sulla felicità, hanno trovato che i credenti dichiarano maggiori livelli di felicità dei non credenti⁸³. Anche illustri economisti, quali Alfred Marshall (1842-1924) hanno osservato che la felicità dipende in larga misura da fattori extraeconomici, quali la religione, che dà il senso della vita⁸⁴.

Da parte loro, gli psicologi forniscono quattro argomenti per giustificare questo legame tra religione e felicità:

- anzitutto, la religione è lo strumento per ottenere la salvezza eterna. Nelle religioni cristiane tradizionali, ciò evita la prospettiva di un tormento senza fine all'inferno. Nelle religioni orientali, invece, il credente previene sofferenze terrene durante un ciclo infinito di morte e reincarnazione;
- inoltre, il coinvolgimento religioso è la via per ottenere anche il *coinvolgimento sociale*, che in generale rende più felici della solitudine. "Possiamo essere *momentaneamente* felici per tante cose, è vero, ma siamo felici in profondità e con una certa continuità, quando stiamo bene con gli altri, quando ci sentiamo accolti,

⁸¹ "...Ai bordi delle strade Dio è morto/.../nel mondo che faremo Dio è risorto".

⁸² Sull'utilizzo politico della religione negli USA, vedi da ultimo Emilio Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

⁸³ R. Inglehart, *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

⁸⁴ Per un'analisi in proposito cfr. Luigino Bruni e Pierluigi Porta, *Felicità e libertà*, Guerini, 2006, pp. 15-12.

valorizzati, quando lo stesso ci accade di fare da parte nostra con gli altri”⁸⁵. Vi è inoltre il convincimento che attraverso alla religione i credenti si sentano più vicini a Dio, considerato pure di aiuto al credente;

- la felicità e la *joie de vivre* aumentano quando si capisce la direzione in cui ci si muove nella vita, e ciò che in essa conta. Queste *credenze solide* possono essere trovate nella religione. La loro adozione può essere alla base del successo delle chiese conservatrici;
- le *esperienze religiose* possono risultare molto positive. Esse offrono la possibilità di sentirsi in contatto con Dio tramite la trascendenza (la capacità di collocarsi al di là delle possibilità di percezione ordinaria), in particolare, nei casi più avanzati e perciò rari, attraverso agli stati di estasi.

7.1 L'investimento nella vita religiosa ed il suo “doppio dividendo” in felicità

Recentemente, soprattutto negli USA, si è sviluppata l'”Economia della religione”⁸⁶, che analizza il comportamento non di mercato determinato dalle fedi, e sui rapporti fra religione e felicità. In questo contesto la religione viene definita come ogni insieme condiviso di credenze, attività ed istituzioni, basate sulla fede nelle forze soprannaturali⁸⁷.

L'Economia della religione rappresenta un'area trascurata dell'analisi sul comportamento non di mercato; infatti essa ha ricevuto contributi (quasi tutti americani) soltanto da circa trent'anni⁸⁸. Un precursore fu tuttavia - più di due secoli fa (precisamente, 230 anni) -, il “padre dell'economia” Adam Smith, in un paragrafo generalmente trascurato della *Ricchezza delle Nazioni* (1776), al quale ci riferiremo in seguito.

Per quanto riguarda, anzitutto, le conseguenze economiche della religione, osserviamo che un altro anticipatore, il sociologo Max Weber (1864-192), all'inizio del XX secolo aveva analizzato tali conseguenze suo studio: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905). In esso l'autore sosteneva che la Riforma protestante aveva propiziato una rivoluzione mentale che avrebbe reso possibile l'avvento del capitalismo moderno. Ciò col garantire l'approvazione morale all'assunzione del rischio d'impresa ed al miglioramento della propria situazione finanziaria, e rompendo con gli orientamenti psicologici tradizionali, poiché si enfatizzava l'importanza della responsabilità individuale, del risparmio e della frugalità. La religione, quindi, forniva un “doppio dividendo”, poiché consentiva di acquisire felicità non soltanto a livello spirituale, ma simultaneamente anche mediante l'attività economica. Tuttavia, si è osservato che “ironicamente, il tratto più importante della tesi contenuta nell'Etica Protestante è la sua mancanza di prove empiriche”⁸⁹. Infatti si è provato che quasi tutte le istituzioni capitaliste hanno preceduto la Riforma protestante, e che le regioni nelle quali si era all'epoca manifestato lo sviluppo economico erano perlopiù cattoliche⁹⁰.

Tuttavia, in qualche misura Weber aveva avuto “fiuto”, poiché, a livello individuale e familiare risulta comunque - a prescindere dal protestantesimo cui Weber si riferiva -, che il comportamento economico è favorito dalla religione. Infatti, normalmente, essa incentiva i

⁸⁵ Vigna, op.cit. corsivo nel testo. L'autore afferma anche: “Possiamo, per nostra fortuna, non solo contare sugli esseri umani, e specialmente su quelli che ci amano, ma possiamo anche contare sulla infinita tenerezza di un Dio che *per primo* ci ha amati e ci ha destinato alla vita.”

⁸⁶ Laurence Iannaccone, *Introduction to the Economics of Religion*, “Journal of Economic Literature”, 1998, pp.5-32, citaz p. 181. Di questo articolo ci avvarremo estesamente in questo paragrafo. Cr. Anche, di Gary Becker, Acton Institute for the Study of Religion and Liberty, “Religion & Liberty”, vol. 3, n.2, 1993.

⁸⁷ Cr. Iannaccone, op. cit

⁸⁸ Il primo contributo riconosciuto è: Corry Azzi, Ronald G. Ehrenberg, *Household Allocation of Time and Church Attendance*, Journal of Political Economy, 1975, pp. 27-56.

⁸⁹ Iannaccone, op. cit. in loc. cit. p. 1474.

⁹⁰ Per queste ed altre osservazioni correlate vedasi ancora Iannaccone, pp.1474-75.

comportamenti onesti ed efficienti, i quali favoriscono un successo di lungo periodo a chi esercita attività economiche. Ad esempio, gli ebrei americani ottengono in generale stipendi e redditi superiori a quelli dei non-ebrei, e ciò deve in generale attribuirsi ai più elevati livelli di istruzione dei primi. Inoltre, è statisticamente provato che si manifestano connessioni negative tra convincimenti religiosi e comportamenti devianti che hanno rilevanza economica negativa: attività criminali, consumo di droghe, e di alcool in eccesso, malattie fisiche e mentali, eccetera. Sono molto numerosi, in particolare, gli studi sulla delinquenza degli adolescenti, dai quali risulta che i giovani allevati in famiglie molto religiose hanno minore probabilità di intraprendere attività criminali e di usare droghe, od alcool in misura eccessiva. Si è anche osservato che i membri di gruppi religiosi molto disciplinati - quali i mormoni, o i monaci e le suore di clausura -, sono longevi e mostrano minori tassi di cancro, e meno ipertensione e malattie del cuore, poiché seguono regole strette riguardanti il fumo, l'alcool ed altri comportamenti che influenzano la salute. Chiaramente, tutto ciò contribuisce al raggiungimento di una situazione di felicità.

Per quanto riguarda i *rapporti tra religione e convincimenti economici*, risulterebbe che il tipo di religione ed il grado di attaccamento al proprio credo non influenzano in modo rilevante l'atteggiamento del credente riguardo a questioni quali capitalismo o socialismo, distribuzione dei redditi, proprietà privata ed intervento pubblico. Risulta, infatti, che ogni tradizione religiosa e sacra scrittura mostri un atteggiamento sufficientemente ambiguo, tale da giustificare qualunque posizione economica. Infine, per quanto riguarda il tema della felicità, è possibile concludere che esso è fortemente e positivamente correlato al livello di convincimento nella fede professata.

Analizzate le conseguenze economiche della religione, consideriamone ora *l'analisi economica, ossia le conseguenze della religione sulla produzione, distribuzione e consumo delle risorse*. Come già accennato, in un paragrafo del suo *The Wealth of Nations*⁹¹, Smith affronta il tema del costo dell'istruzione religiosa, ai suoi tempi prevalente, con un approccio ispirato alla logica del mercato concorrenziale. Su questa base l'autore si esprime più volte a favore della concorrenza tra fedi, poiché essa renderebbe la religione libera da ogni miscela di assurdità, imposture o fanatismo, accrescendone la diffusione. Oggi ciò sembra confermato dal fatto che, ad esempio, negli Stati Uniti - in cui si professano circa 1.500 tipi di fedi, in un "mercato" religioso molto competitivo e perciò attento ai bisogni del "fedele-consumatore" -, più del 40% della popolazione partecipa settimanalmente ai servizi religiosi in chiesa, mentre tale percentuale scende nei Paesi in cui predomina una sola confessione religiosa: sono soltanto il 26% coloro che frequentano regolarmente la messa in Italia (contro il 69% nel 1956), e meno del 10% i credenti che ogni settimana seguono servizi religiosi nei Paesi scandinavi, in cui la Chiesa ufficiale è finanziata dallo Stato. In sostanza, per Smith l'interesse personale motiva il clero come i produttori laici, le forze di mercato vincolano le chiese come le imprese comuni, e gli oneri del monopolio, i benefici della concorrenza ed i rischi della regolamentazione pubblica, valgono per la religione come per ogni altro settore dell'economia. Una visione laica, ma, soprattutto nel lungo andare, non irrealistica.

Le ricerche contemporanee di economia della religione, riprendono dopo Smith, con un coraggioso modello formalizzato matematicamente⁹², *sulla frequentazione della chiesa e sulle offerte di finanziamento* (fondamentali nei Paesi in cui nessuna chiesa - come negli USA - è sussidiata dallo Stato). In tale modello si ipotizza che i soggetti distribuiscano il loro tempo e le loro risorse tra beni "profani" e religiosi, in modo da massimizzare la felicità complessiva non soltanto durante la loro vita terrena, ma anche e nell'Aldilà⁹³. Gli autori ipotizzano che il "consumo ultraterreno" sia lo scopo principale della partecipazione religiosa. I compensi goduti nella vita ultraterrena dipendono dall'intera esperienza delle attività religiose esercitate, che a loro volta sono connesse al tempo ed ai beni dedicati alle attività religiose.

⁹¹ Il paragrafo è intitolato: *Of the Expence of the Institutions for the Instruction of People of all Ages*.

⁹² Cfr. Azzi ed Ehrenberg, cit.

⁹³ Cfr. Azzi ed Ehrenberg, cit.

Le ipotesi alla base del modello portano a concludere che le pratiche religiose dovrebbero aumentare con il procedere dell'età, e che vi sia possibilità di sostituzione fra danaro (offerte per la chiesa e di beneficenza) e tempo dedicato alla religione. Ne deriva che i soggetti con compensi monetari più bassi (tipicamente le donne) impegneranno più tempo nelle attività religiose. Sono state condotte ricerche empiriche per saggiare la validità di queste previsioni. Tali ricerche tendono a confermare le conclusioni del modello: in particolare, che il profilo di frequenza religiosa delle donne, con l'età diviene più scosceso di quello degli uomini, mentre il profilo temporale di questi ultimi ha la forma ad U. In termini generali, il costo-opportunità del tempo dedicato alla religione (ossia il valore che questo tempo produrrebbe se dedicato all'attività di maggior valore alternativa a quella considerata) influenza il comportamento religioso, provocando una variazione tanto nel suo livello quanto nel tempo dedicatogli. Quindi, coerentemente, le analisi statistiche confermano che all'aumentare dei guadagni, la partecipazione religiosa poggia maggiormente sulle offerte monetarie.

I modelli successivi a questo, pionieristico, attribuiscono minore importanza alle aspettative sull'Aldilà, ed ipotizzano invece un'ampia gamma di ricompense di felicità, ottenute attraverso all'attività religiosa terrena, quali: acquisizione di significato della vita, istruzione morale, identità di gruppo, senso di partecipazione sociale ed aiuto reciproco. Sempre in tali ricerche, si è inoltre introdotta l'attenzione agli aspetti collettivi dell'attività religiosa.

Un'ulteriore estensione del modello Azzi-Ehrenberg è l'inclusione in esso del *capitale umano religioso*, consistente nella conoscenza delle religioni, nella familiarità con la dottrina ed i riti ecclesiastici, nell'amicizia con i correligionari ("il comportamento religioso è tutto meno che materia individuale", secondo il sociologo Emile Durkheim (1858-1917)). Con ciò, le attività religiose compiute nel passato vengono incluse nel capitale rappresentato dall'esperienza religiosa, sicché la partecipazione può crescere nel tempo a causa di una forma di "dipendenza", piuttosto che (come sostenuto nel precedente modello) per le attese dell'Aldilà. La maggior parte del capitale religioso è specifico ad un particolare credo, poiché le dottrine ed i riti cambiano notevolmente con le religioni. Inoltre, l'esperienza e l'addestramento religioso sono forniti direttamente dalla famiglia e dalle istituzioni religiose (a differenza dell'istruzione generale e dall'addestramento professionale). Da ciò segue che, come provato anche empiricamente, quando i bambini maturano intellettualmente, ed iniziano ad assumere le loro decisioni religiose, essi sono influenzati dalle credenze e dalle religioni dei loro genitori; inoltre, il cambiamento di religione - come il mutamento del lavoro -, tende a manifestarsi presto nel ciclo della vita, quando i soggetti sono alla ricerca della migliore combinazione tra le loro capacità ed il contesto in cui produrre i loro "beni religiosi", i meglio adatti alla realizzazione della felicità.

Le osservazioni esposte sopra, sono caratterizzate da una curiosa manchevolezza: benché mirate a spiegare la frequentazione delle chiese e l'associazione ad esse, non affrontano mai, in realtà, l'esistenza delle Chiese come organizzazioni religiose. Se formalmente, tutta la "produzione" religiosa avviene a livello individuale o familiare, in pratica, tuttavia, il comportamento religioso non è una questione individuale. Per questo, le ricerche più recenti si sono spostate dal livello del singolo credente, a modelli che riconoscono il ruolo delle Chiese. Perciò, in alcune analisi si considerano queste ultime come imprese, in cui i produttori ecclesiastici "vendono" i loro beni e servizi religiosi ai consumatori laici; altre analisi adottano invece la "teoria dei club", cui ora ci riferiamo, come punto di partenza.

Secondo la teoria economica, il club è un gruppo volontario di soggetti, che ottengono un reciproco beneficio, ripartendo fra loro il costo di produzione di un bene o servizio che possiede anzitutto il carattere dell'*escludibilità* di altri consumatori (come nella televisione via cavo): questo carattere è fondamentale, poiché senza l'esclusione, non vi sarebbero incentivi ad entrare nel club, sostenendone gli oneri. Il secondo carattere del bene offerto dal club è quello della *non-rivalità* (il

bene può essere utilizzato da un consumatore, senza che ciò implichi l'impedimento al consumo simultaneo da parte di altri, come ad esempio nel caso di una bel panorama).

Applicando il modello del club alla religione, si osserva che i beni religiosi i quali entrano nella funzione di utilità-felicità del soggetto, dipendono non soltanto (come ipotizzato in precedenza) dalle risorse proprie impiegate, in termini di tempo, di beni e di capitali, ma anche dalle risorse destinate alla religione da parte dei correligionari. Così, ad esempio, l'edificazione e la felicità ottenuti da un servizio religioso, non dipendono soltanto dalla presenza del soggetto, dalla sua attenzione, dal canto eccetera, ma anche dal numero delle persone presenti, dalla loro accoglienza nei suoi riguardi, dal loro atteggiamento di credenti, e così via. Vi sono, dunque, effetti esterni positivi (ossia benefici derivanti da una attività, che avvantaggiano soggetti "esterni" a tale attività, senza che essi sopportino costi) determinati dalla partecipazione religiosa, il contrario dei problemi di congestione che possono sorgere, invece, nei club laici (esempio: un club che offre gratuitamente ai propri associati una piscina, la cui capienza può venire sovrasfruttata, con danno del singolo socio).

Dunque, nei contesti collettivi, un partecipante attivo, che frequenta in modo convinto le cerimonie religiose, aumenta la felicità anche degli altri fedeli. Al contrario, il "portoghese", che frequenta la chiesa con minore frequenza e calore, minaccia l'efficacia della religione, come documentato dai sociologi del settore. Da qui la preferenza di taluno per sette religiose che sono ristrette, allo scopo di controllare il comportamento dei loro membri.

Per fornire un'interpretazione alternativa a quella ora adottata, lasciamo la teoria dei club, ed utilizziamo invece il modello delle imprese allo scopo di interpretare il *modus operandi* delle Chiese. Questo modello differisce dal precedente, che considera l'aspetto collettivo della produzione religiosa, mentre lo schema interpretativo imprenditoriale sposta l'attenzione sui differenti ruoli organizzativi del clero e dei laici: le diverse religioni funzionano come le imprese, e, nel loro complesso formano un mercato. In tal caso, la configurazione organizzativa delle religioni, dipende dalla forma di mercato prevalente: monopolistica o concorrenziale (per limitarci alle forme estreme). L'antesignano Adam Smith, come ci si poteva attendere, preferisce l'assetto competitivo, formato da più religioni in gara, poiché esso stimolerebbe i livelli di attività religiosa; inoltre, le nuove religioni manifesterebbero maggiore vitalità di quelle già stabilite. Recenti analisi empiriche, convaliderebbero queste osservazioni. Per quanto riguarda, ad esempio, il caso dell'abbandono di religioni monopoliste, il caso di fioritura più stupefacente è quello dell'abolizione della religione di Stato in Giappone (scintoismo) dopo la seconda guerra mondiale: nei successivi cinque anni dopo tale abolizione, si manifestò la cosiddetta "ora di punta degli dei", poiché si fondarono ben duemila nuovi culti e religioni. Una scelta *à la carte* per la ricerca della felicità nella religione. Riguardo alla pluralità accennata, notiamo che – in accordo con Adam Smith –, in una delle sue lettere Thomas Jefferson suggerì che l'assioma del Governo civile: "*united we stand, divided we fall*", nel caso delle religioni fosse invece rovesciato in: "*divided we stand, united we fall*".

Al termine di questa breve rassegna, che mostra, ancora una volta, come la "scienza triste" dell'Economia possa contribuire a gettar luce su molti argomenti, non possiamo non sottolineare, tuttavia, come le analisi richiamate abbiano potuto tener conto soltanto in maniera parziale ed insoddisfacente di questioni fondamentali che costituiscono la sostanza della religione, intesa come un sistema comune di credenze coerenti, che generalmente si incentrano su di un sistema di pensiero, e su di un essere invisibile considerato divino. Ipotizzando data la domanda di religione (a prescindere dal contenuto di quest'ultima) ed utilizzando definizioni piuttosto vaghe sui "beni religiosi", l'approccio adottato evita formulazioni troppo specifiche. Tuttavia, esso fornisce scarsi strumenti per comprendere, ad esempio, la differenza fra una società religiosa ed un club sociale, o tra la frequenza di una cerimonia religiosa piuttosto che di una partita di calcio.

Esaminato il rapporto religione-felicità, per completezza consideriamo anche l'analogo intreccio con l'ateismo.

8. L'ateismo

To you, I am an atheist, to God, I'm the Loyal Opposition

Woody Allen

L'ateismo può essere definito, semplicemente, come l'assenza della fede in Dio o nelle divinità; ci riferiremo qui agli atei "militanti" (cultori del cosiddetto ateismo filosofico), trascurando la palude di chi non si pone esplicitamente il problema dell'esistenza di Dio.

La felicità, o semplicemente l'orgoglio, di chi è ateo, può derivare anzitutto dalla fierezza derivante dall'indipendenza da ogni gerarchia ecclesiastica e dalle "verità" rivelate; inoltre dal fatto che, oggi, l'ateismo viene accettato con la definizione positiva di una credenza, o di una dottrina di cui si possa essere orgogliosi. Al contrario, almeno fino al 17° secolo - ma anche oltre in talune situazioni - il termine "ateo" era un insulto: infatti l'ateismo si considerava causato da un fallimento etico o da ostinata ignoranza. Anche in epoca recente, pure in Italia, restavano tracce di questa discriminazione: dopo l'unificazione del Regno d'Italia nel 1861, permase il divieto di attaccare la religione cattolica, pur in presenza di provvedimenti significativi, come il matrimonio civile obbligatorio. Con il fascismo l'ateismo divenne praticamente illecito, e l'istruzione religiosa di fatto inevitabile; la Costituzione, lamentano ancora gli atei, non cita neppure il diritto a non professare alcuna fede⁹⁴. Si è comunque osservato, che, in generale l'ateismo è possibile in particolare nelle società caratterizzate da libertà di pensiero e da un elevato livello culturale generale⁹⁵, ciò che spiega la sua crescente accettazione, almeno nel mondo occidentale.

L'ateo rinuncia, comunque, ai riti istituzionalizzati e alle credenze (ad esempio la vita eterna), che, come abbiamo visto nel § 7, sostengono la felicità del credente. Oggi, tuttavia, un segno della vitalità dell'ateismo militante, si trova in una notevole fioritura di libri volti a sostenerne le tesi⁹⁶. Fra tutti, ci riferiamo per brevità soltanto ad un'opera rappresentativa: l'ampia trattazione di Richard Dawkins: *The God Delusion*⁹⁷. L'autore, assai noto nel mondo anglosassone, è docente a Oxford, etologo, biologo e volgarizzatore di argomenti scientifici. Secondo *The Economist*⁹⁸, tutti dovrebbero leggere il libro citato: gli atei perché scritto con ingegno acuto e logica incisiva, i credenti poiché troverebbero pochi test migliori per mettere a prova la saldezza della loro fede.

La religione, secondo l'autore, non spiega nulla in modo soddisfacente: quanto alla persuasione, essa non sarebbe una fonte legittima di moralità: se lo fosse, gli ebrei giustizierebbero ancora coloro che lavorano di sabato, giorno destinato al riposo. Dawkins accetta il fatto che, per molte persone, consolazione ed ispirazione siano reali benefici della religione. Egli afferma, tuttavia, che queste funzioni dovrebbero essere garantite con altri mezzi: ad esempio, la contemplazione delle bellezze naturali.

⁹⁴ Sull'inquisizione nel nostro Paese, cfr. Andrea del Col, *L'inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano, 2006.

⁹⁶ Fra gli italiani citiamo: Remo Bodei, *I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo*, a cura di Gabriella Caramore, Morcelliana, 2000; Eugenio Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Bari-Roma, 2006; Carlo Augusto Viano, *Laici in ginocchio*, Laterza, Bari Roma, 2006, Telmo Pievani, *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino, 2006, Giulio Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Cortina, 2005, Carlo Tamagnone, *ateismo filosofico nel mondo antico. Religione naturalismo materialismo atomismo scienza. La nascita della filosofia atea*, Ediz. Clinamen, 2005, Carlo Cardia, *Ateismo e libertà religiosa*, De Donato, 1973. Fra i libri pubblicati all'estero: Daniel C. Bennet, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Viking/Allen Lane, 2006; Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, Norton, 2005; Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset, 2005.

⁹⁷ Bantam, 2006. In un sondaggio, Dawkins è risultato il primo fra 100 intellettuali britannici (con il doppio dei voti del secondo classificato).

⁹⁸ *The Economist*, *Misbegotten Suns* [Figli bastardi], 21 settembre 2006.

L'autore si preoccupa anche di forgiare gli strumenti per la vittoria degli atei. Anzitutto, egli registra l'importanza della trasmissione della religione fra genitori e figli, e la vuole eliminare, considerando l'educazione religiosa una forma di indottrinamento, che insegna ad accettare acriticamente una dottrina, e che corrisponderebbe nientemeno che al maltrattamento dei bambini. In secondo luogo, vorrebbe rendere più energici gli atei, che, a suo dire, si troverebbero nella medesima situazione degli omosessuali 50 anni or sono (ciò, tuttavia, con particolare riferimento agli USA, in cui gli atei sono stigmatizzati e non eleggibili ad uffici pubblici⁹⁹). Insomma, Dawkins sogna il giorno in cui gli atei saranno ben organizzati ed influenti, e perciò soddisfatti, come ora lo sono i cristiani conservatori, gli avversari più diretti.

All'ateismo, fenomeno soprattutto individuale, non si può applicare, come nel caso delle Chiese, la teoria dei club (vedi sopra § 7): per l'ateo, dunque, nessun "doppio dividendo" spirituale e materiale. Nemmeno utile è l'interpretazione di Adam Smith, sull'utilità della concorrenza fra le Chiese. Piuttosto, l'insieme degli atei – che agiscono generalmente in modo indipendente, ma che condividono convincimenti di base – sembra corrispondere al modello di una virtuale cooperativa sociale, nella quale ogni socio agisce per il soddisfacimento dei propri obiettivi, ma al tempo stesso – così facendo - genera anche vantaggi per gli altri soci. Infatti la cooperativa sociale (virtuale) realizza l'interesse generale della comunità degli atei alla promozione della propria ideologia.

9. Per concludere: l'identikit di Felicità

*Ma la fortuna anco più bisogna assai,
che senza, val virtù raro o non mai.*
Ludovico Ariosto

Come abbiamo visto, trovare una definizione univoca e comprensiva di felicità è operazione tanto disperata da divenire inutile. Per aggirare tale difficoltà, in questa sintesi proponiamo un approccio disaggregato, e perciò flessibile. Indichiamo dunque - fra i molti cui ci si potrebbe riferire -, i caratteri di una possibile felicità tratti da questo scritto, dedicato soprattutto alle componenti socio-economiche della felicità.

Nomen omen, il destino è nel nome: per favorire l'identificazione del *fil rouge* che si dipana lungo la nostra sintesi, ne renderemo protagonista una immaginaria Signora Felicità, cui ci riferiamo, sia perché sarebbe sufficiente aggiungere al nome un semplice accento per identificarla con l'oggetto di questo scritto, ma soprattutto quale modestissimo atto di riparazione, poiché:

“La felicità filosofica, nella quasi totalità delle sue varianti, è una proposta esclusivamente maschile. L'uomo ideale non è mai una donna e tutto ciò che gli si riconosce come soggetto attivo e consapevole, protagonista della sua vita e titolare dei suoi desideri, spinge nell'ombra il femminile, la passiva, paziente, accogliente presenza delle donne sullo sfondo. Il loro silenzio pesa sull'immaginario della felicità. Più degli uomini comuni, i filosofi appaiono soli (in splendido isolamento), quanto più si sforzano di affermare la potente signoria della mente: sono uomini che parlano a uomini, senza uscire mai da se stessi. Un'altra storia della felicità potrebbe essere scritta. Ma le donne, disperse e schiacciate dalla storia, hanno trovato spazi troppo ristretti per dare voce alla loro gioia di vivere”.¹⁰⁰

⁹⁹ In proposito vedasi: Emilio Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹⁰⁰ Fulvia de Luise, Giuseppe Farinetti, op. cit., XIV.

- 1 anzitutto, **Felicità ha avuto una madre-nutrice amorosa** che, allattandola, l'ha resa pienamente felice. Questa situazione, benché temporanea, esercita importanti effetti sul futuro, poiché con questo primissimo amore mette radici anche il senso di sé, la propria identità, che la sorreggerà lungo tutta la vita, poiché consente a Felicità la capacità di percepire correttamente le relazioni fra sé ed il suo ambiente. Ma anche per la mamma questa esperienza è fonte di felicità, assistita, in lei, dalla temporanea emissione naturale di ossitocina, un ormone che agisce nel cervello anche come neurotrasmettitore¹⁰¹ (§ 1);
- 2 da adulta, se ricca in modo sufficiente, Felicità - anche per aver meditato l'elegia di Tibullo sui grattacapi del ricco (§ 3) - è in grado di accorgersi che, continuando i propri sforzi per aumentare ulteriormente la sua ricchezza, rischia di condannarsi alla tortura dello schiavo costretto a camminare sugli scalini che fanno girare una ruota, restando fermo. E' la **hedonic treadmill**, raffigurante le fatiche dell'acquisizione di ulteriori ricchezze senza trarne utilità, anzi sperimentando un penoso senso di inutilità della vita. Perciò Felicità evita questa trappola riducendo i propri sforzi per acquisire reddito, e dedicandosi invece con gioia, in particolare alla famiglia, agli amici, ai piaceri delle acquisizioni culturali, ed al sostegno dei bisognosi (§ 6; riguardo a tale sostegno vedi sotto, sull'altruismo quale fonte di felicità);
- 3 se invece povera, Felicità può trovarsi in due situazioni alternative: nella prima, vive in un **ambiente economicamente e culturalmente limitato**, benché vivibile, sicché i suoi desideri di arricchirsi sono scarsi, anzi in pratica inesistenti. Quindi felicemente si accontenta del poco che ha (§ 3);
- 4 nella seconda - e oggi più probabile - situazione, Felicità non accetta passivamente la sua povertà. Sa che, a partire dalla rivoluzione francese, **la felicità è una conquista possibile**, in una società non più statica e reazionaria come in passato. Perciò "si dà da fare" e cerca un lavoro giustamente remunerato e - ammaestrata da Marx -, non alienato, in cui, cioè non sia utilizzata soltanto come strumento. Si ritiene anche in diritto di ricevere un aiuto efficace dallo Stato (§§ 3 e 6);
- 5 non importa se ricca o povera, Felicità trova piena contentezza se nella società è diffusa l'**empatia**: la capacità almeno temporanea di condividere i sentimenti del prossimo. Infatti l'empatia consente di compiere scelte non soltanto egoistiche - poiché essa aiuta a prevedere più accuratamente le scelte altrui -, ma al tempo stesso rende anche meno egoista, dato che essa favorisce pure la condivisione di emozioni e desideri. Tali percezioni sono state provate utilizzando anche le neuroimmagini (*neuroimaging*, recenti tecniche che rendono immagini sulla struttura e le funzioni del cervello). Il comportamento empatico viene favorito dal rilascio della già menzionata ossitocina (5.2);
- 6 l'empatia contribuisce anche al diffondersi della **fiducia generalizzata**, o reciproca, fra soggetti. Felicità ha la fortuna di trovarsi in una società in cui l'ambiente sociale, giuridico ed economico favoriscono questa fiducia. Tale società determina un elevato livello di istruzione, di trasferimenti di reddito ai disagiati - trasferimenti che, riducendo le disuguaglianze, aumentano la fiducia -, e delle libertà civili che rendono le istituzioni responsabili; ne risulta un elevato tasso di transazioni economiche, produttrici di benessere (§ 5.2);
- 7 ancora connesso all'empatia è l'**altruismo reciproco**, realizzato con atti onerosi che conferiscono benefici a soggetti terzi. Specifiche sperimentazioni hanno provato l'esistenza di tale altruismo, basato sul convincimento che esso crei futuri benefici economici ai soggetti che lo realizzano (§ 5.2);

¹⁰¹ Tuttavia possono esservi anche donne felici che, per scelta o per destino, non sono state direttamente nutrici.

- 8 si è anche provata l'esistenza di una forma superiore dell'altruismo reciproco: la **cooperazione basata sulla reputazione**. Questa cooperazione si attiva per il fatto che i soggetti terzi compensano Felicità – reputata altruista – poiché, premiandola, anch'essi possono ottenere una buona reputazione. Ne deriva un'acquisizione bi- o plurilaterale di felicità (§ 5.2);
- 9 Felicità non è un homo economicus iperrazionale ed egoista, ma è invece soggetta alla **“razionalità limitata”**. In particolare, sperimenta il “pregiudizio egocentrico”: per accrescere la sua felicità, attribuisce a sé stessa tutto il merito dei successi, mentre nega la responsabilità dei propri fallimenti; valuta informazioni ambigue in modo favorevole a sé (pregiudizio di attribuzione); per accrescere la sua autostima reputa di riuscire meglio della media in alcune attività: ad esempio, pretende di essere la miglior guidatrice di automobile (pregiudizio statistico); fa inoltre in modo di evitare, o sottovalutare, mutamenti traumatici (pregiudizio per lo status quo) (§ 5.1);
- 10 **la nostra protagonista è religiosa**. Si conforta attendendo di ricevere, nell'Aldilà, il compenso per le sue virtù di credente, ma già in Terra gode un anticipo di felicità tramite l'“edonismo cristiano”: l'essere creata da Dio per goderne attraverso alla sua conoscenza, all'adorazione, e mettendosene al servizio, con la certezza di una remunerazione dopo il trapasso finale. Questo anticipo di felicità può avere pieno, benché temporaneo, successo con l'estasi religiosa. Felicità ne apprezza anche visivamente la realtà, per aver ammirato la statua dell'estasi di S. Teresa, capolavoro del Bernini (§§ 2 e 7).
- 11 conscia del fatto che la fede è un dono di Dio, Felicità non approva, ma comprende, anche la posizione di chi non ha ricevuto, o rifiuta, questo dono. Capisce, dunque, l'orgoglio dell'ateo che è indipendente dalle gerarchie religiose, riconosce e rispetta una morale laica, ed apprezza il superamento delle discriminazioni che in passato venivano esercitate sui “senza Dio”.

Felicità ha compreso, soprattutto, che la piena felicità è una sontuosa sinfonia la quale, nelle occasioni eccellenti, canta con tutti gli strumenti a disposizione. Tace nei momenti neri del dolore e della depressione. Più spesso, anche se la melodia non è creata da tutti gli strumenti, ne può godere la bellezza, benché appannata rispetto ai momenti di grande pienezza. Insomma, *le* felicità sono molteplici, e di diversa intensità.

Chiudiamo il cerchio, riprendendo uno spunto iniziale, tratto dal “modello antico” della felicità. Avevamo osservato che nel linguaggio si concentra la saggezza del comune sentire. Tanto dalle radici del latino *felicitas*, come da quelle del greco *eudaimonia*, si ricava infatti che la felicità dipende anche da una fondamentale condizione esterna: la fortuna. Ad essa ci si rifà in latino riferendosi alla favorevole circostanza di trovare una madre amorosa, ed ancor più esplicitamente nel greco, attribuendo la felicità anche alla presenza di un “buon demone”. Come già ricordato, *nomen omen*: Felicità ha la fortuna di avere già inscritto nel nome il proprio destino felice.

