

ISTITUTO UNIVERSITARIO SOPHIA

TESI DI LAUREA MAGISTRALE IN

FONDAMENTI E PROSPETTIVE DI UNA CULTURA DELL'UNITÀ

LA RELAZIONE È IL BENE

La Teoria dei Beni Relazionali in Martha Nussbaum e nel Pensiero
Economico Contemporaneo

Relatore: Prof. LUIGINO BRUNI

Correlatore: Prof. MASSIMILIANO MARIANELLI

Laureanda: ALEJANDRA VÁSQUEZ (N° 09LOEF0058)

ANNO ACCADEMICO 2010-2011

AGLI AMANTI DELLA VERITÀ

INTRODUZIONE

Un tipo di valore umano che è inseparabile dalla vulnerabilità, un'eccellenza che è per natura sociale e relazionata all'altro, una razionalità la cui natura non consiste nell'afferrare, trattenere, intrappolare e controllare, bensì concede una parte importante all'apertura, alla ricettività, alla meraviglia¹.

Come e dove è nata l'idea

Questo lavoro inizia da una lezione di economia. Il docente presentò Martha Nussbaum, filosofa liberale, in particolare i suoi lavori realizzati insieme all'economista e filosofo indiano Amartya Sen, e principalmente il loro comune lavoro sull'approccio delle capacità (*capability approach*), che è anche alla base della costruzione degli indicatori dello sviluppo umano. Questo argomento catturò la mia attenzione. Era uno dei temi che dava più risposte alle mie domande sulle differenze socio-economiche esistenti nel mondo, e mi sembrò di intuire che poteva essere una delle vie per arrivare ad un vero sviluppo che vede la persona in forma sistemica e non solo come un individuo razionale massimizzante l'utilità.

Così mi sono maggiormente interessata dei lavori di questa filosofa, di come lei aveva studiato la situazione delle donne in India, le minoranze, la giustizia, il tema dei diritti umani ed altri temi sempre di carattere

¹ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 2004, p.73.

umanistico. Ma soprattutto mi sono sempre più avvicinata al suo pensiero filosofico, per me nuovo e ricco di tante ispirazioni.

Durante il convegno “Economia e Carismi” nel maggio 2010 presso l’Istituto Universitario Sophia ho poi condiviso queste intuizioni con altri ricercatori specialisti in materia, i quali mi hanno incoraggiato ad iniziare uno studio sui Beni Relazionali, partendo dalla Nussbaum e confrontando il suo lavoro con la scienza economica.

A conclusione del primo anno di corso presso il medesimo Istituto, portavo in me tante scoperte nell’area della filosofia, della teologia, della politica... Ma soprattutto ero ricca di un’esperienza di vita e di autoconoscenza avvenuta nelle relazioni costruite con gli altri anche se all’inizio avevo sperimentato il distacco, la perdita (lingua, amici, prenoscenze, modi di vedere il mondo...) il senso di non possedere più nulla. Solo con il tempo capii che quella fase iniziale, oscura e difficile, era stata una necessaria pre-condizione per lasciare spazio affinché la vera conoscenza entrasse in me. Un’esperienza che mi aiutò a riconoscere chi sono, ad imparare a conoscere i miei limiti e il mio “*daimon*”, a convivere con gli altri e continuare a migliorare.

Attualità del tema

L’odierna fase politica ed economica che la nostra società interculturale, globalizzata, complessa sta attraversando, pone al centro un tema la cui considerazione sembra davvero urgente: *le relazioni*.

Una prima domanda che mi sono posta è stata la seguente: se le relazioni intersoggettive hanno certamente un valore, questo valore è anche *economico*?

Il tema delle relazionali viste come un bene si presenta come una questione la cui soluzione o almeno possibilità di elaborazione sembra

centrale per definire l'uomo del terzo millennio o almeno di questa prima fase del secolo.

In questo senso ci sembra importante considerare l'espressione Beni Relazionali a partire dalla sua origine e da chi l'ha coniata: la filosofa nordamericana Martha Nussbaum. Potremo parlare a lungo del fatto che è significativo che il tema delle relazioni sia stato approfondito proprio nel paese economicamente più sviluppato del mondo, gli Stati Uniti. Ma forse è più significativo che esso venga ripensato a partire dalla riflessione dei greci all'origine del pensiero occidentale soprattutto nell'opera di Aristotele.

Nel nostro lavoro partiremo quindi prima con un'analisi ermeneutica di alcuni aspetti del pensiero della filosofa nordamericana, cercando di considerare i tratti più significativi del suo approccio al tema dei beni relazionali considerati a partire dalla sua fonte principale di ispirazione: Aristotele.

Nella seconda parte confronteremo questa visione che è filosofica, con altre discipline. In particolare il nostro lavoro considererà principalmente come l'economia sta oggi approfondendo il tema dei beni relazionali. Il cuore del lavoro è dunque la prospettiva antropologica sottesa alle teorie sui Beni relazionali.

Confrontandomi con le varie teorie ho avuto la grande *chance* di capire di più l'importanza della crisi delle relazioni che viviamo a livello mondiale dove ormai esiste una tendenza spiccata a cercare la autosufficienza individuale e dove i rapporti sono distrutti per mancanza di fiducia, di tempo da dedicare alla convivenza con agli altri. E dove ormai si sono sostituiti i veri beni legati alle relazioni con le reti virtuali, i reality show, e tutto ciò che è solo uno scenario illusorio della realtà e che viene a riempire il vuoto antropologico provocato dalla nostra società.

Inizieremo tutto il nostro discorso con la questione della *bellezza della vulnerabilità*, tema che ha ispirato la filosofa Nussbaum, per poi

proseguire con l'analisi *della virtù in Aristotele*, vista come "abitudine", e che si distingue in virtù etica e dianoetica. Sarà, infatti, Aristotele il principale ponte tra filosofia ed economia. Le considerazioni dei primi capitoli preparano la strada al tema centrale della tesi: le teorie dei beni relazionali al confine tra filosofia e economia. Soprattutto l'analisi della Nussbaum sulla *philia*, basata su una rilettura di Aristotele, mostra perché i beni relazionali sono componenti fondamentali per la nostra vita, senza dei quali la vita non è degna di essere vissuta.

È stato un impegno faticoso e arricchente comprendere le categorie filosofiche che la Nussbaum proponeva e che mi erano ignote dati i miei studi precedenti prevalentemente economici. Mi sono, quindi, posta la domanda di come collegare la filosofia all'economia, e nella ricerca ho trovato un'interessante pubblicazione di Vittorio Pelligra dal titolo: *La fragilità non tanto fragile del bene: la qualità delle risposte delle relazioni fiduciarie*. L'autore evidenzia che uno degli elementi costitutivi delle relazioni significative dipende dalla qualità dei comportamenti altrui, e che questi, a loro volta, sono fuori dal controllo del soggetto stesso; quindi la nostra felicità è nelle mani degli altri.

Mi è sembrato che questa prospettiva facesse fare un passo avanti alla riflessione filosofica elaborata dalla Nussbaum. Pelligra propone un gioco di fiducia (*Trust-Game*), con cinque tipi di modelli che appartengono alle teorie da lui denominate: *procedurali e consequenzialiste*. E studiando il comportamento delle persone arriva a concludere che le azioni che danno fiducia ottengono risposte affidabili, poiché la fiducia genuina trasforma chi la riceve. A sua volta, anche Luigino Bruni, nelle sue ultime pubblicazioni e in particolare nel suo libro *La ferita del altro*, ha sviluppato il tema dei beni relazionali in economia, muovendosi lungo il filone della filosofa Martha Nussbaum.

Nel seguito del nostro lavoro seguiremo poi un percorso storico, filosofico ed economico, e rifacendoci ad Aristotele, Macchiavelli, Hobbes e

Smith, per contestualizzare il tema dei beni relazionali, presenteremo fondamenti, caratteristiche e classificazione di questi beni. Infine evidenzieremo alcuni punti di contatto tra i diversi autori che hanno ultimamente scritto su questo tema: Sudgen, Gui, Becchetti, Uhlner e Donati.

Grazie al contributo di questi autori che hanno elaborato e stanno elaborando una teoria sui Beni Relazionali, sarà possibile arrivare ad un confronto tra loro e la Nussbaum e quindi tra la prospettiva filosofica e quella economica.

Il tema è ricco di contenuti e le nostre ricerche sono appena all'inizio; però possiamo dire che almeno ora conosciamo la genesi dell'argomento, il contributo di chi lo ha posto all'attenzione filosofica e il lavoro di alcuni pensatori in ambito economico e sociologico che stanno portando avanti la ricerca su questo argomento, in cui il cuore della questione è tutto centrato sulla affermazione che: *la Relazione è il Bene*. Non è ancora approdo, ma solo aurora, inizio di un cammino, di un bel cammino.

Capitolo primo

LE RELAZIONI UMANE NEL PENSIERO DI MARTHA NUSSBAUM

Nel presente capitolo si vuole offrire un'analisi sintetica della posizione di Martha Nussbaum riguardo al pensiero di Aristotele così come proposto in particolare nei capitoli XI e XII del libro *La fragilità del bene*².

Il cuore del nostro discorso riguarda la questione dei beni relazionali, per arrivare a conoscere i quali non si può fare a meno di partire da alcune considerazioni circa la questione della vulnerabilità umana, e il concetto di virtù aristotelica.

1.1 LA BELLEZZA DELLA VULNERABILITÀ UMANA

Accennando alla metafora di una pianta, del poeta Pindaro, M. Nussbaum ci mostra come la questione della “vita buona” sia centrale per il pensiero greco. Allo stesso tempo ci fa capire come essa sia fragile, sottile, costantemente bisognosa di alimento.

Ma cresce l'umana eccellenza, / come si slancia la vite, da verdi
rugiade nutrita, / tra gli uomini saggi e tra i giusti / levandosi
all'etere liquido³ [...] Lo stesso, ci suggerisce il poeta, vale per noi.

² M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 2004.

³ Pindaro, *Nemea VII*, 40-42, trad. It. L. Traverso, Firenze 1989, con modifiche.

Dobbiamo nascere dotati di capacità adeguate, vivere in circostanze naturali e sociali favorevoli, preservarci da catastrofi improvvise, sviluppare legami associativi sicuri con altri esseri umani⁴.

Era evidente a tanti pensatori greci che la vita buona dovesse essere in qualche modo autosufficiente e immune dalle incursioni della fortuna. Si trattava, pertanto, di capire quale tipo di autosufficienza fosse adeguato ad una tale vita umana razionale. Tutta la ricerca effettuata da M. Nussbaum nel suo saggio:

intende analizzare l'aspirazione all'autosufficienza razionale all'interno del pensiero etico greco: l'aspirazione a liberare dall'influsso della fortuna la bontà della vita virtuosa usando il controllo ed il potere della ragione⁵.

Il termine "fortuna", in questo contesto, non è definito rigorosamente ma strettamente connesso al significato con cui gli stessi Greci parlavano di *Tyche*⁶. Questo termine:

non implica la casualità o l'assenza di connessioni causali. Il suo significato di base si riferisce a "ciò che semplicemente accade"; cioè quell'elemento dell'esistenza umana che gli umani non controllano⁷.

La domanda generale che si pone, allora, M. Nussbaum è: *con quanta fortuna possiamo, secondo questi pensatori greci, umanamente convivere?* Questo problema che era centrale per i Greci, lo è anche per noi, anche se in alcuni periodi si è pensato che esso non fosse per niente un vero problema. In effetti l'influenza dominante dell'etica kantiana sulla nostra cultura intellettuale ha portato a trascurare per lungo tempo questi

⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 48-49.

⁷ *Ibid.*, p. 198.

aspetti dell'etica greca. Per il filosofo kantiano c'è un solo dominio del valore, il dominio del valore morale, il quale è assolutamente inattaccabile dagli assalti della fortuna. Qualsiasi cosa accada nel mondo: la buona volontà mantiene comunque un valore morale inalterato⁸.

Il pensiero etico greco, che il lavoro della Nussbaum mostra rivelare tutto il suo carattere primitivo, non conosce in effetti differenze tra valore morale e altri tipi di valore, come evidenziato dalla distinzione kantiana morale/non-morale.

I testi greci non conoscono queste differenze Essi cominciano dalla questione generale: "Come dovremmo vivere?" ed accettano che tutti i valori umani pretendano di far parte costitutiva della vita buona⁹.

Oltre a quella che M. Nussbaum chiama "contingenza esterna" e cioè quella della fortuna che ci coglie da fuori del nostro mondo e del relativo sistema di valori, non è da trascurare tutto il mondo dell'interiorità umana, quello delle cosiddette "parti irrazionali dell'anima". Tutta la dimensione qualificante della nostra natura sensibile e corporea con le sue passioni, la sua sessualità, agisce da forte legame con il mondo del rischio e della mutevolezza. E coloro che attribuiscono valore alle attività connesse agli appetiti e alle emozioni dipenderanno necessariamente dall'esterno. Inoltre queste affezioni "irrazionali" ci espongono, più di ogni altra cosa, al rischio di conflitti pratici e quindi di un eventuale fallimento della virtù¹⁰.

Si pone la questione, quindi, di come si possa razionalmente limitare al massimo gli effetti della fortuna ed avere una maggiore effettiva autosufficienza, ma ciò vuol dire immediatamente proporre una concezione della ragione umana.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 50.

⁹ *Ibid.*, p. 51

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 54-55.

Se pensiamo che la nostra vita venga salvata o trasformata dalla ragione o da un suo prodotto, la filosofia, allora, poiché siamo interessati a vivere bene, dobbiamo chiederci che cosa sia questa nostra facoltà, come riesca ad ordinare la vita e in che rapporto stia con il sentimento, l'emozione, la percezione. I Greci pongono, in modo caratteristico, una strettissima connessione tra questi problemi etici e la questione sulle procedure, sulle capacità e sui limiti della ragione. Infatti l'istinto suggerisce loro che alcuni progetti di vita autosufficiente sono discutibili perché ci chiedono di andare al di là dei nostri limiti cognitivi; e, d'altra parte, molti tentativi di avventurarsi al di là dei limiti umani, nel ragionamento metafisico o scientifico, sono ispirati da motivi etici discutibili¹¹.

Nella parte dedicata ai beni relazionali, analizzeremo la fragilità degli elementi tipici della vita umana migliore. In particolare ci soffermeremo su due casi particolari di attività buona vulnerabile; l'attività politica e l'amore personale e seguendo M. Nussbaum cercheremo di capire in che modo «Aristotele possa sostenere che la vita migliore è vulnerabile agli avvenimenti esterni e che, tuttavia, pur essendo così vulnerabile, essa è la migliore»¹².

1.2 LA VIRTÙ ARISTOTELICA

Conviene partire dalla definizione di virtù nella riflessione aristotelica con la distinzione tra virtù etica e dianoetica per poi accennare all'interpretazione che ne fa M. Nussbaum.

¹¹ *Ibid.*, p. 55.

¹² *Ibid.*, p. 59.

1.2.1 Definizione della virtù

Aristotele definì la virtù come *abito*¹³. Nell'*Etica Nicomachea* infatti scrive:

acquistiamo le virtù con un'attività precedente, come avviene anche per le altre arti. Infatti, le cose che bisogna avere appreso prima di farle, noi le apprendiamo facendole. [...] Ebbene, così anche compiendo azioni giuste, diventiamo... giusti, azioni temperate... temperanti, azioni coraggiose... coraggiosi¹⁴.

La virtù è dunque una realtà che ha a che fare con l'azione e non con i discorsi, perché si può essere aperti all'insegnamento della virtù e non compiere alcun atto virtuoso. Altra questione è poi tener conto che ci sono diverse forme di agire: anche un artista fa, ma il fare morale è diverso. Le cose prodotte dall'arte hanno il loro pregio in se stesse, invece non è sufficiente, secondo A. Carlini, per le azioni virtuose possedere certe qualità, occorre anche che «chi opera, operi comportandosi in un certo modo: primieramente, sapendo bene quel che fa; di poi con proposito, anzi col proposito di fare quel che fa; in terzo luogo, che operando, la sua volontà sia salda e non si muti»¹⁵.

1.2.2 Classificazione della virtù

Nel libro II dell'*Etica Nicomachea* Aristotele mostra la distinzione tra, virtù etica e virtù dianoetica.

La virtù *dianoetica* ha la sua origine e la sua crescita nell'insegnamento, per questo motivo ha bisogno di esperienza e di tempo; la virtù *etica*, invece, deriva dall'abitudine, dalla quale ha

¹³ «Secondo Aristotele - rileva A. Carlini -, la virtù non è per natura, pur non essendo contro natura; come non nasciamo con idee e scienze innate, che ci vengano cioè dalla stessa natura, così non nasciamo con virtù innate, ma nasciamo con un'anima atta a esserne informata mediante l'esercizio ripetuto di certe azioni» in G. Sansoni, *Enciclopedia Filosofica* vol.IV, Firenze 1957, pp. 1601-1602.

¹⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000, p. 87.

¹⁵ A. Carlini, «Virtù», in G. Sansoni, *Enciclopedia Filosofica*, cit., p. 1606.

preso anche il nome con una piccola modificazione rispetto alla parola *abitudine*¹⁶.

A. Carlini sottolinea, riguardo alla virtù dianoetica, che: «Si tratta, infatti, di formare la riflessione ragionata sui propri atti: il che è tipico della scienza “pratica”, cioè di quella parte della filosofia che noi diciamo oggi l’Etica propriamente»¹⁷.

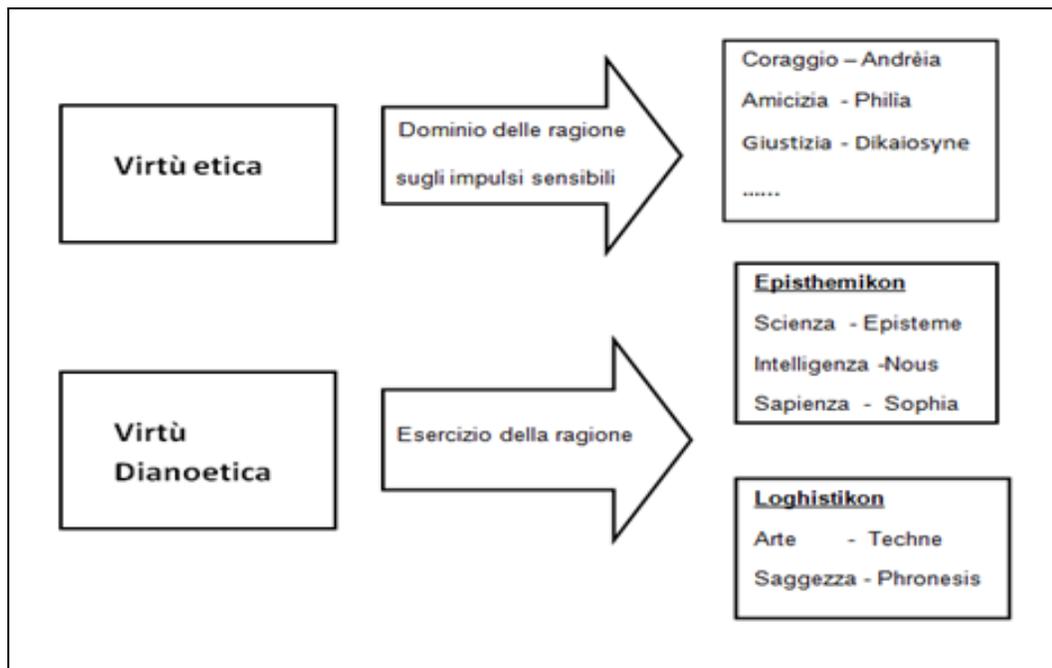


Fig. 1: Classificazione Aristotelica della virtù¹⁸

Nel dizionario di economia civile alla voce *Aristotele*, così si esprime G. Samek:

limitiamoci a dire che per Aristotele l'attività teoretica secondo virtù dianoetica corrisponde a ciò che è massimamente connaturale all'uomo (*EN*¹⁹, 1176a 3ss.), perciò costituisce l'*eudaimonia* in senso primario. Ma anche l'esercizio delle virtù etiche corrisponde

¹⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 87.

¹⁷ A. Carlini, *op cit.*, p. 1605.

¹⁸ Elaborazione propria secondo le fonti indicate in precedenza.

¹⁹ Abbreviazione per *Etica Nicomachea*.

alla natura, perché (*EN*, 1178 a 9-22) l'uomo non è solo intelletto, ma anche corpo e le virtù etiche sono appunto le virtù dell'uomo come essere composto²⁰.

A questo punto possiamo già individuare alcune relazioni tra autorealizzazione e felicità in Aristotele. Anzitutto il virtuoso è psicologicamente felice perché ciò che è connaturale è piacevole (*EN*, 1153a 13-16) e per lui la virtù è connaturale, è una seconda natura. Inoltre, per ciascuno è piacevole ciò di cui è amante (*EN*, 1099a 7-17) e il virtuoso è amante della virtù. Infine, il virtuoso è felice perché ha dei veri amici, nella buona e cattiva sorte (*EN*, libri VIII e IX). La felicità non può essere cercata direttamente, bensì scaturisce come conseguenza gradita dalla virtù, specialmente da quella virtù dianoetica che è la contemplazione e da quella virtù etica che è l'amicizia²¹.

1.2.3 Interpretazione della virtù dal punto di vista di M. Nussbaum

M. Nussbaum inizia il capitolo sui beni relazionali con una spiegazione sulle virtù, sulla loro importanza e il loro sviluppo, per mostrarci come le virtù umane pensate e organizzate nell'antichità greca, soprattutto nel pensiero aristotelico, hanno radice nell'essere umano e sono imprescindibili per condurre una vita buona. Le caratteristiche del vivere bene, sono presentate attraverso le virtù.

Le virtù centrali del carattere risiedono, per così dire, *nella* persona; sono stati *della* persona. [...] il nucleo sottostante del buon carattere, che si esprime naturalmente nell'attività eccellente. Questo nucleo non è invulnerabile, ma è relativamente stabile, anche in assenza dell'attività²².

²⁰ Cf. G. Samek, voce "Aristotele", in L. Bruni - S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 44-45.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 46.

²² M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 624.

La figura 2 mostra le relazioni della virtù umana con gli oggetti esterni in cui termina l'attività eccellente. Per esempio «la generosità implica che si doni ad altre persone, le quali devono essere pronte a ricevere»²³.

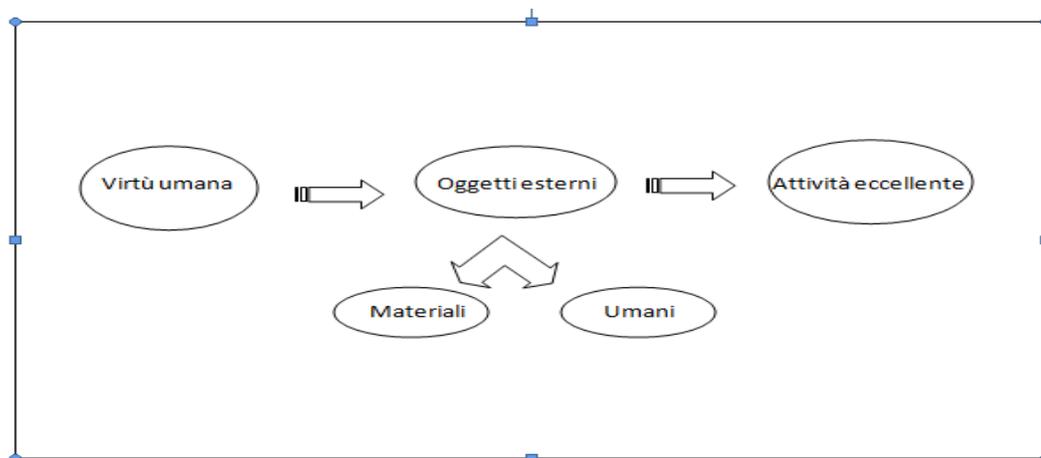


Fig. 2: Le relazioni della virtù umana

La Nussbaum afferma ancora che:

sebbene tutte le attività umane, e quindi tutte le attività che potrebbero essere incluse in un progetto di vita buona, siano in qualche modo relazionali, alcune sono più autosufficienti di altre. Aristotele, come Platone, ritiene che l'attività *contemplativa* sia, tra tutte quelle a noi disponibili, la più stabile e più autosufficiente²⁴.

Nel libro X dell'*Etica Nicomachea* Aristotele sottolinea, infatti, che la felicità consiste nell'attività contemplativa.

Ma se la felicità è attività conforme a virtù, è logico che lo sia conforme alla virtù più alta: e questa sarà la virtù della nostra parte migliore. Che sia l'intelletto o qualche altra cosa ciò che si ritiene che per natura governi e guidi e abbia nozione delle cose belle e divine, che sia un divino o sia la cosa più divina che è in noi,

²³ *Ibid.*, p. 623.

²⁴ *Ibid.*

l'attività di questa parte secondo virtù che le è propria sarà la felicità perfetta. S'è già detto, poi, che quest'attività è attività contemplativa²⁵.

Nella figura viene mostrata la relazione della virtù contemplativa con gli oggetti adatti al pensiero che possono essere innumerevoli: l'universo, il pensiero stesso, l'immaginazione...

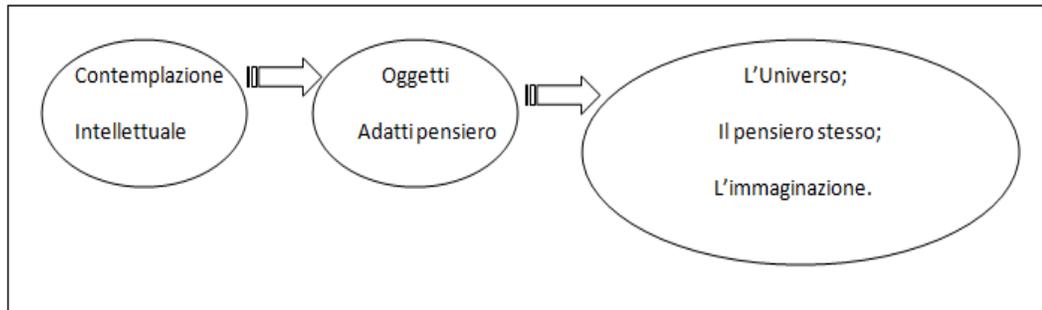


Fig.3: Relazione della virtù contemplativa con gli oggetti adatti al pensiero

Anche Platone, nella *Repubblica*, riflette sull'autosufficienza.

Noi diciamo dunque che l'uomo buono ha in se stesso tutto quello che gli occorre per vivere bene e che si distingue dagli altri per avere meno bisogno dell'aiuto altrui [...] E meno egli piangerà e sopporterà molto serenamente una tale sciagura quando gli capiti²⁶.

Finora dunque abbiamo visto come la virtù sia per Aristotele un'*abitudine* e abbiamo esplicitato la classificazione che lui fa tra virtù *etiche* (abitudine) e *dianoetiche* (insegnamento). Abbiamo, quindi, accennato al pensiero di M. Nussbaum su cosa sono le virtù e su che tipo di relazione hanno con gli oggetti esterni. Nel prosieguo del nostro lavoro intendiamo occuparci specificamente di un certo tipo di beni e

²⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 393.

²⁶Platone, *Repubblica*, 388a, citato in M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 389.

precisamente di quel tipo di beni che la filosofia contemporanea indica propriamente come beni relazionali chiaramente riferendosi ad Aristotele e a quei beni che egli stesso indicava come *beni esteriori*.

1.3 I BENI RELAZIONALI²⁷

L'attenzione per questo tipo di beni, proprio dalla Nussbaum indicati come beni relazionali, è ora al centro di un dibattito che qualifica una zona di confine tra riflessione filosofico - antropologica ed economica e che merita di essere considerata con attenzione specialmente nella nostra società. A differenza di quanto affermato da Aristotele (e in certo modo anche da Platone) che tenta di rafforzare l'autosufficienza della vita buona scegliendo come sue componenti fondamentali le attività più sicure, per la nostra filosofia, dobbiamo intendere come beni relazionali quei beni connessi alle attività sociali e di relazione:

ci sono, tuttavia, altri importanti valori umani che stanno all'estremo opposto nello spettro dell'autosufficienza: soprattutto le attività buone connesse con la città e con l'impegno politico e quelle implicate dall'amore e dall'amicizia²⁸.

Si potrebbe dire che il bene relazionale è pertanto un'idea filosofica: l'amore di chi è contento di vivere in un mondo in cui tutti gli esseri si muovono in relazione. Un amore che non desidera controllare la totalità, ma muovere gli altri e venire mosso da loro. Nell'esistenza degli altri la persona scopre, per mezzo dei beni relazionali, gran parte del valore e della ricchezza della vita²⁹.

Aristotele li ha denominati "beni esteriori", virtù dal carattere relazionale e dalle caratteristiche fragili. Proveremo a capire come M.

²⁷ Tutto il tema trattato in questo paragrafo è una nostra sintesi di quanto sviluppato da Martha Nussbaum nel capitolo XII de *La fragilità del bene, cit.*, pp. 623-670.

²⁸ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 623.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 643.

Nussbaum ne mostri la vulnerabilità e perché sostenga che il conoscerli possa ridurre la loro fragilità. Infatti ritiene che tali valori, nella loro natura relazionale richiedono:

un contesto umano che è estremamente vulnerabile e che può facilmente mancare. Per esempio, l'amore presuppone un'altra persona che ami. [...] Inoltre l'amore e l'amicizia e quella parte della virtù politica che fa parte dell'amicizia o dell'amore (se non tutta l'eccellenza politica) sono per natura *relazioni* e non stati virtuosi (*hexseis*) aggiunti ad alcune attività³⁰.

In altre parole l'amore come l'amicizia sono per natura relazioni tra elementi separati del mondo e si fondano e sono connessi con altri tratti della personalità, come la generosità, la giustizia, la gentilezza. Aristotele sottolinea l'importanza della mutualità e della consapevolezza reciproca presenti nell'amore umano. Non si tratta soltanto di uno stato d'amore del carattere della persona che ha bisogno di un contesto adatto per essere attivato poiché la natura e l'attività specifiche dell'oggetto sono parte costitutiva della sua essenza.

L'attività vicendevole, il sentimento reciproco e la mutua consapevolezza sono una parte tanto profonda dell'amore e dell'amicizia che Aristotele non è disposto ad ammettere che, una volta tolte le attività condivise e le loro forme di comunicazione, resti qualcosa degno del nome amore o di amicizia. L'altra persona non rientra nell'amore soltanto come un oggetto su cui termina la buona attività, bensì come una parte intrinseca dell'amore stesso³¹.

Pertanto queste componenti della vita buona sono particolarmente destinate a non essere per nulla autosufficienti. Esse saranno invece

³⁰ *Ibid.*, p.624.

³¹ *Ibid.*

vulnerabili in maniera particolarmente profonda e pericolosa. La figura simboleggia l'essere umano come il fine ultimo, non come l'oggetto della relazione.

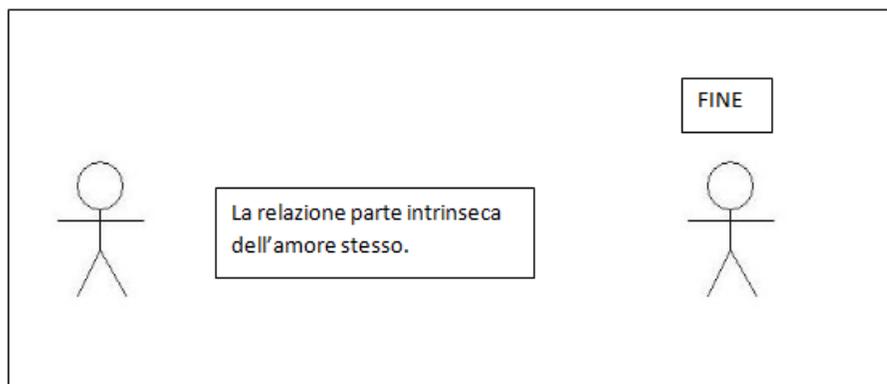


Fig.4: Relazione come parte intrinseca dell'amore

1.3.1 *L'attività politica*

Tra i beni perseguiti dagli esseri umani certamente la partecipazione e l'attività nell'ambito politico sono tra quelli più esposti ai rovesci della fortuna. La stessa vita di Aristotele ne è un buon esempio, Costretto ad abbandonare Atene due volte per pressioni politiche ed escluso, come straniero, dalla possibilità di partecipare alla vita politica, era perfettamente consapevole che chi si preoccupa della propria città e del proprio ruolo politico punta su qualcosa decisamente instabile.

Oltretutto erano già i tempi in cui altri filosofi cominciarono a suggerire di ritirarsi dall'impegno politico attivo. E, nonostante Epicuro (341-270 a. C) poco tempo dopo avrebbe ricominciato a prospettare per il filosofo una vita d'indifferenza contemplativa che mantenga le distanze, mentalmente e fisicamente dall'agone civile, Aristotele, pur ammettendo la fragilità della politica e conoscendo i pregi della vita solitaria per la

contemplazione filosofica, si muove in direzione opposta. Per lui la partecipazione e il ruolo attivo nella comunità politica, in generale, hanno un necessario *ruolo strumentale* nello sviluppo del buon carattere.

1.3.2 *L'importanza della educazione per una proficua attività politica*

Ed anche l'educazione svolge, secondo lui, un ruolo fondamentale per l'attività politica. *L'abitudine*, sviluppata sia nel contesto familiare che nei programmi di educazione pubblica, è il *fattore decisivo nell'acquisizione della bontà*.

L'insegnamento e l'istruzione, si dice in *Etica Nicomachea*, X, 9, non sono di alcuna utilità se l'anima di chi ascolta non è stata ben preparata ad amare le cose giuste – nello stesso modo in cui la terra deve essere preparata prima di ricevere il seme (*EN*, 1179 b 23-26). Ma questa *preparazione* può avere luogo solo attraverso un qualche *ordinato sistema di educazione* e nello stesso capitolo Aristotele sostiene che l'educazione in famiglia non è sufficiente³².

Infatti per Aristotele né l'autorità paterna, né quella di qualsiasi altro uomo che non sia re o una autorità può avere forza di costrizione per cui «sarà la legge che deve avere questa potenza costrittiva, essendo una disposizione (*logos*) che proviene da una saggezza e da un intelletto» (*EN*, 1179 b 23-26).

Aristotele aggiunge altri tre argomenti per sostenere la tesi della necessità di completare l'educazione privata con l'insegnamento civico. È evidente, infatti, che sul piano civico si possono raggiungere una coerenza e una uniformità essenziali per regolare la vita quotidiana di diverse persone. In tal modo l'educazione comune permette alle persone di una stessa comunità di condividere gli stessi valori e gli stessi scopi. Allo stesso tempo un'educazione pubblica ha maggiori probabilità di risultare *corretta* per ciò che riguarda il suo valore in quanto essa è

³² *Ibid.*, p. 627.

elaborata da un legislatore competente che ha considerato tutte le alternative.. Infine, se si considera l'eccellenza sociale come parte importante della vita umana, essa può essere insegnata più efficacemente solo con *un'educazione in comune*. Importanti per il nostro discorso le seguenti considerazioni della Nussbaum.

Di questi tre argomenti il terzo e forse anche il primo dipendono da argomenti sul valore della politica per l'essere umano che Aristotele ha accettato in precedenza: se, infatti, la politica non avesse alcun valore, potremmo scegliere un'esistenza nella quale non si debba avere a che fare con gli altri; non avremmo, quindi, bisogno di una concezione uniforme del bene; [...] Apprezzare l'educazione pubblica significa porre la propria fiducia in qualcosa di vulnerabile e di difficile realizzazione. [...] Inoltre, anche in un periodo di cultura eccellente e stabile, a causa delle necessità economiche esisteranno sempre coloro che, conducendo la vita di lavoratori manuali, per le esigenze del loro lavoro quotidiano saranno esclusi dall'educazione la quale rappresenta il requisito per ottenere la completa eccellenza umana³³.

La conclusione di Aristotele è, pertanto, che anche se l'eccellenza *dovrebbe* essere raggiungibile, come egli aveva auspicato, a tutti quelli che non sono naturalmente inadatti a ottenerla, ciò, in realtà, non vale per tutte le persone.

Inoltre per una persona educata bene, e con un suo carattere ben sviluppato ed in possesso di buoni principi quanto è importante la partecipazione nella comunità politica perché la sua eccellenza continui? Si tratta evidentemente di tener conto che la crescita morale non si arresta improvvisamente quando si raggiunge una certa età o anche un elevato grado di sviluppo. Per Aristotele la crescita è un processo evolutivo che richiede un continuo sostegno dall'esterno. E anche se il buon carattere,

³³ *Ibid.*, pp. 628-629.

bene impostato, è relativamente costante tuttavia, le sventure possono intaccarlo e così pure può avvenire per l'influenza del prossimo.

M. Nussbaum sottolinea con grande forza tale questione evidenziando che per l'agente adulto:

sono strumentalmente necessarie condizioni politiche favorevoli perché egli o ella possa *agire* secondo eccellenza. Uno schiavo, per quanto posseda un buon carattere, è privato della scelta, perciò gli manca qualcosa di essenziale per vivere bene. Uno schiavo è un essere umano che non vive secondo la propria scelta. [...] Per queste ragioni Aristotele nega che lo schiavo possa aver parte all'*eudaimonia*, la quale richiede che le attività eccellenti siano scelte dalla ragion pratica dell'agente stesso e siano scelte per se stesse. (*Pol*, 1280 a 33). Né può aver parte al tipo sommo di *philia* che è basato sul reciproco rispetto delle scelte e del carattere. Di conseguenza Aristotele afferma che nessuna persona dotata delle capacità naturali della ragione pratica dovrebbe essere ridotta in schiavitù (*Pol*. 1252 a 32; 1255 a 25) Anche se riconosce che esistono alcune creature più o meno umane che possono essere chiamate "schiavi per natura" e possono essere ridotte in schiavitù perché "non possiedono in tutta la sua pienezza, la parte deliberativa" (*Pol*. 1260 a 12; 1254 b 20) ³⁴.

Non si finirà, però, mai abbastanza di aggiungere che, secondo Aristotele, la partecipazione politica è, comunque, in se stessa un bene o un fine intrinseco, mancando il quale la vita umana, pur arricchita da altre forme di eccellenza, non sarebbe completa. La giustizia e l'equità rivestono, in questo contesto un'importanza centrale e come tutte le altre virtù, le loro attività non devono mai essere scelte in modo strumentale ma sempre "per se stesse".

³⁴ *Ibid.*, pp. 630-631.

È a partire da questa convinzione profonda che egli s'impegna a progettare una città dove la cittadinanza è conferita a tutti coloro che dimostrano di possedere le capacità naturali essenziali per il vivere bene e dove tutti i cittadini possano svolgere un ruolo attivo all'interno delle istituzioni che li governano. C'è, però, ancora un altro ambito in cui Aristotele difende il valore intrinseco della politica, ovvero quando egli afferma che la condizione politica fa parte della natura umana.

Secondo M, Nussbaum, tale affermazione va attentamente esaminata perché si è talvolta pensato che qui Aristotele si allontani dalle convinzioni comuni sui valori etici umani per fondare una teoria normativa del valore etico basata su una descrizione scientifica della natura umana. In realtà il riferimento alla natura politica dell'essere umano è per Aristotele necessario per difendere il valore intrinseco della politica.

A chi sostiene che una vita solitaria o apolitica è completamente sufficiente per l'*eudaimonia* umana perché non c'è *bisogno* dei beni procurati dalla politica, Aristotele risponde che la politica è in sé un bene, qualcosa di necessario affinché la vita umana sia completa. [...] Due luoghi dell'Etica Nicomachea difendono la naturalità dell'associazione umana contro la pretesa per cui la persona autosufficiente e solitaria sarebbe perfettamente *eudaimon*. Di questi, il primo parla solo della naturalità della *philia* (EN, 1155 a 16-23). Il secondo afferma la naturalità del *politikon*, ma in un contesto in cui si difende l'importanza della *philia* personale³⁵.

In conclusione una concezione solitaria dell'*eudaimonia* è in contraddizione con le nostre scelte e con le nostre convinzioni. L'*eudaimonia* deve includere necessariamente il valore politico tra i propri fini pena una mancanza che rende la vita incompleta poiché . le scelte e gli interessi politici sono così profondi da essere parte di *noi stessi*.

³⁵ *Ibid.*, pp. 632-33.

Proseguendo l'analisi, nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* (EN, 1129 b 26 ss.) Aristotele indaga la natura della giustizia, della *dikaiosyne*, che egli questa considera come la virtù "più importante" e "sommamente perfetta", perché ogni eccellenza presenta un aspetto di relazione o sociale. Così ancora si esprime M. Nussbaum:

Aristotele sembra asserire che a un essere umano dotato solo di interessi solitari e senza l'eccellenza che consiste nel tenere in debita considerazione il bene degli altri, non mancherà soltanto un fine umano, ma mancheranno tutte le virtù - perché ciascuna è sia "relativa ad altro" (*pros eteron*), sia "relativa a sé" (*pros hauton*). Qui Aristotele fa uso della terminologia platonica in un modo deliberatamente antiplatonico: mentre Platone aveva insistito sul fatto che nessun vero valore è relazionale (*pros eteron*), Aristotele ora ribadisce che tutta la vera eccellenza del carattere possiede una natura relazionale. [...] Infatti, una creatura che vedesse nel bene ultimo soltanto il proprio bene, non sarebbe in grado di possedere veramente nessuna di queste virtù³⁶.

Pertanto le attività sociali e di relazione possiedono sia un valore strumentale che intrinseco per gli esseri umani. Si tratta di incrementare la nostra attività nel mondo e soddisfare maggiormente le nostre esigenze. Si persegue la vera autosufficienza incrementando il controllo umano sulle cose importanti non decidendo in anticipo che sono importanti sono le cose che già cadono sotto il controllo umano.

Allo stesso tempo, Aristotele, contro il tentativo platonico di eliminare il conflitto, difende l'idea della città intesa come una "pluralità", «di cittadini "liberi ed uguali" che, a turno, governano e sono governati»³⁷. E dove le scelte personali giocano un ruolo fondamentale nel conferire a questo tipo di associazione una vitalità e una ricchezza tipo realmente superiori, poiché si è più profondamente motivati a preoccuparsi di erte

³⁶ *Ibid.*, pp. 635-636.

³⁷ *Ibid.*, p. 637.

cose se si ritengono importanti per la propria vita. Ma c'è un altro modo, per la Nussbaum, in cui la città di Aristotele rifiuta di eliminare i rischi. Non solo difendendo la fragilità degli elementi individuali che costituiscono la vita buona, ma anche salvaguardando la possibilità del conflitto contingente tra i valori anche come condizione per la ricchezza e per il vigore della vita pubblica.

Platone aveva tentato di eliminare il rischio di conflitto tra la famiglia e la città trasformando la città in un'unica grande famiglia. Aristotele difende i legami intimi dell'amore familiare, come vedremo tra breve, sostenendo che i legami interpersonali in una città in cui non esista la possibilità del conflitto sono semplicemente "diluiti" (*Pol*, 1262 b 15 ss.).

[...] Platone, egli [Aristotele] sostiene ha tentato di trasformare la città in qualcosa di simile all'unità di un unico corpo organico: con un singolo bene, una singola concezione del "proprio", un unico piacere, un unico dolore [...]. Aristotele dimostra per esteso che quest'unità senza conflitti non è l'unità appropriata alla *polis*, perché distrugge la separatezza delle persone, che è una parte essenziale della bontà sociale umana. Per natura, una città è una pluralità di parti separate (*Pol*, 1261 a 16 ss.). Unirle come fa Platone significa eliminare le basi della giustizia civile e della *philia*, due dei suoi beni centrali³⁸.

1.3.3 *Philia-amore e amicizia*

È interessante notare con M. Nussbaum che l'argomento cui Aristotele dedica più spazio di quanto non abbia fatto per qualsiasi altro tema è quello riguardante la *philia*: per lui i *philoï* sono «il più grande dei beni esterni» (*EN*, 1169 b 10).

Aristotele tratta relazioni diverse per intimità e profondità, poche delle quali dimostrano un limitato contenuto affettivo. La *philia*

³⁸ *Ibid.*, pp. 637-638.

comprende le più forti relazioni affettive di un essere umano; include inoltre le relazioni con una componente emotiva e sessuale. Per entrambe queste ragioni la parola “amore” sembrerebbe più appropriata. Perciò, dove tradurremo, useremo il termine “amore”. Ma dobbiamo notare sin dall’inizio che la scelta di Aristotele rivela il suo atteggiamento verso le relazioni umane. Infatti, la *philia* non pone l’accento sul desiderio intenso e passionale, ma sull’aiuto disinteressato, sulla condivisione e sulla reciprocità; non sulla follia; ma su un raro tipo di equilibrio e di armonia³⁹.

Va sottolineato fortemente che l’amore per Aristotele è nella sua essenza una relazione con qualcosa di esterno e separato e in ciò sta tutto il suo valore, ma allo stesso tempo la fonte di una grande vulnerabilità. Per questo motivo egli dedica a questo aspetto della vita umana, essenziale e non privo di rischi, una considerazione che non dedica a nessun’altra forma di eccellenza. Gli dedica non solo molto spazio, ma anche massima attenzione.

Bisogna, però, tener conto del fatto che non tutte le volte in cui qualcuno apprezza o anche ama qualcosa o qualcuno siamo in presenza, per Aristotele, di veri esempi di *philia*. Così la Nussbaum sintetizza i due necessari requisiti perché, per Aristotele, si possa parlare di *philia*.

Il primo è la reciprocità: la *philia* è una relazione, non una strada a senso unico; i suoi benefici sono inseparabili dal fatto che essa è condivisa e che i benefici e l’affetto ritornano su di noi. Il secondo requisito è l’indipendenza: l’oggetto della *philia* deve essere visto come un essere dotato di un bene separato, non soltanto come un’estensione o un possesso del *philos* e il vero *philos* desidera il bene dell’altro in riferimento a questo bene separato. L’intenditore ama il vino come un proprio possesso, come parte del proprio bene. I *philoï*, invece, devono essere separati e indipendenti; essi

³⁹ *Ibid.*, p. 639.

devono essere e devono vedersi l'un l'altro come centri di scelta e di azioni separate⁴⁰.

La *philia*, pertanto, richiede reciprocità, separazione e rispetto, diremmo oggi, per la diversità, oltre ad esigere che ciascuno desideri il bene dell'altro. Ma non può soprattutto mancare la mutua consapevolezza di questi buoni sentimenti e auspici perché la *philia* non è una sorta di ammirazione reciproca che può nascere anche tra persone che non si conoscono. Per i *philoï* è essenziale essere coscienti che tra di loro esiste questo legame di pensieri, emozioni, azioni. In realtà, molti tipi di amore, in qualche modo, rispondono a queste condizioni. Si può desiderare il bene reciproco anche concependo l'altra persona in modi molto diversi: per esempio pensando che sia piacevole stare con lei o che sia utile essere soci in affari. Infatti può esserci un vantaggio reciproco e disinteressato anche nei casi in cui la base del legame è superficiale e parziale, ma, in tal modo, la relazione sarebbe legata solo in modo incidentale agli obiettivi e alle aspirazioni delle persone. Pertanto la Nussbaum sottolinea che a questo proposito:

è importante distinguere tre cose: la *base* o *fondamento* della relazione (la cosa "attraverso (*dia*) cui" le persone amano); il suo *oggetto*; e il suo *scopo* o *fine*. Il piacere, il vantaggio e il buon carattere sono tre basi differenti o fondamenti originali per la *philia*; essi non sono lo scopo o il fine (intenzionale) della relazione. In altre parole, le due persone sono amiche "attraverso" o "sulla base di" quei tre elementi, ma lo scopo che tentano di raggiungere nell'azione è un qualche reciproco beneficio. L'amicizia basata sul piacere e quella fondata sul vantaggio, anche se non sono perfette, sono decisamente distinte dalle relazioni di sfruttamento, nelle quali ciascuna parte mira al proprio piacere e non al bene dell'altra. L'*oggetto* della relazione in ogni caso è l'altra persona; ma l'altro viene concepito e conosciuto in riferimento alla base.. [...] L'amore fondamentale e migliore è quello basato sul carattere e sulla

⁴⁰ *Ibid.*, p. 640.

concezione del bene. In questo caso ciascun individuo ama l'altro per quello che l'altro profondamente è in se stesso⁴¹.

Nella figura seguente esemplifichiamo questo meccanismo.

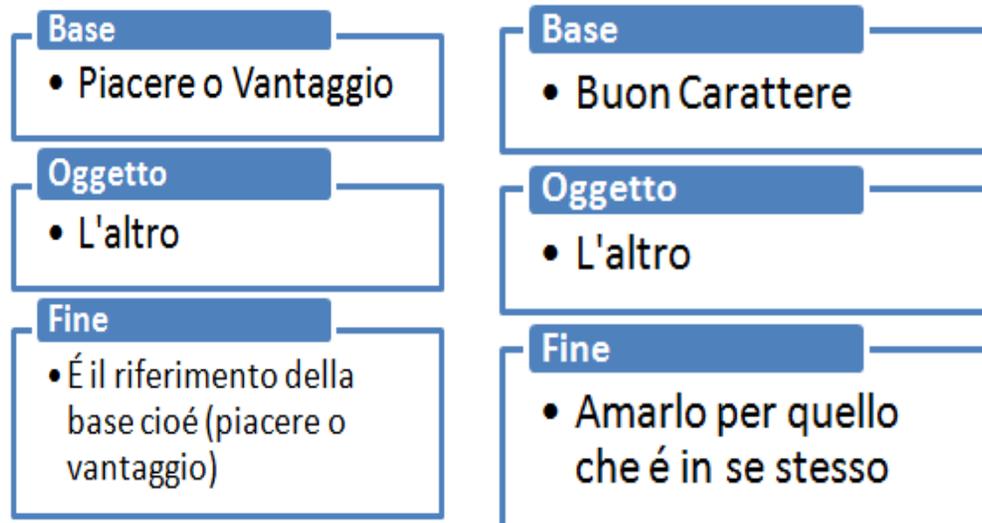


Fig 4: Tipi di *Philia*

Certamente la relazione di *philia* produce anche piacere e vantaggio reciproci, ma essendo il suo fondamento più profondo di questi elementi incidentali, essa si manterrà stabile e durerà nel tempo e mantenendo sempre un profondo legame con la visione globale del vivere bene che ciascuna persona coltiva. Per Aristotele, in sostanza, l'amore che favorisce il bene separato di un'altra persona ed è sempre attento, e desideroso del movimento continuo e indipendente del suo oggetto.

In genere nella *philia* si cercano tratti del carattere ripetibili, ma non per fissare un'entità omogenea quanto per enucleare l'essenziale di una persona e concentrarsi sulle sue virtù e sulle sue aspirazioni perché esse fanno sì che una persona sia proprio quella. Per conoscere completamente una persona, e non fermarsi in superficie, occorre sempre guardare alla sua totalità e non tanto a dei frammenti di un'idea. Aristotele,

⁴¹ *Ibid.*, pp. 641-642.

dunque, ci ricorda che l'amore, per essere profondo, deve comprendere il carattere ed il valore. Esiste però ancora un requisito importante per identificare l'amore migliore, infatti per amarsi vicendevolmente nel modo più significativo per la vita buona, i *philoï* devono "convivere", e condividere le attività intellettuali e sociali, e il piacere reciproco che proviene dal passare il tempo in compagnia. In effetti è stato scritto poco su questo requisito che si rivela cruciale per comprendere la vulnerabilità dell'amore. Non bisogna, intanto, pensare al nostro concetto di "amicizia" in una società dove tutto è sempre in movimento e certe attività di socializzazione sono abituali, ma avere chiaro che per Aristotele i migliore *philoï* trascorrono le giornate insieme, «nulla, infatti, è tanto proprio degli amici quanto il vivere insieme» (*EN*, 1157 b 17-19), per fare la piena esperienza del carattere e delle abitudini dell'altro, mediante una compagnia regolare e familiare che è molto difficile da mantenere se non si trova una persona attraente e piacevole. La Nussbaum in proposito afferma che Aristotele

intende qualcosa di più di un regolare farsi visita: se non risiedere nella stessa casa, almeno una frequentazione regolare, per tutto il giorno, nel lavoro e nella conversazione. In questo modo viene inclusa anche l'associazione nell'intesa attività politica della *polis*. Se non avesse nutrito l'idea dell'inferiorità femminile, Aristotele avrebbe, probabilmente, preferito estendere questa comunanza anche alla sfera della casa: così una *philia* ancora più perfetta sarebbe stata un buon matrimonio nel quale fossero presenti tutte le aspirazioni e tutti gli interessi che compongono la vita umana⁴².

1.3.4 *Philia, vulnerabilità e perdita*

È evidente, allora che il tale tipo di amore tra le persone è molto vulnerabile agli avvenimenti del mondo. Intanto è soggetto alla fortuna di trovare la persona giusta, dal momento che l'amore più completo si

⁴² *Ibid.*, p. 645.

manifesta tra due persone con carattere ed aspirazioni simili, le quali si trovano attraenti anche sul piano fisico, sociale e morale.

Poi occorre che le due persone riescano a fidarsi l'una dell'altra perché la fiducia è essenziale alla *philia*, e nasce solo con il passare del tempo e facendo esperienza dell'altra persona ed in presenza. di un carattere buono da entrambe le parti, perché un carattere cattivo in genere non ispira fiducia. Inoltre anche la base dell'amore, e la fiducia in questa base, necessita di una stabilità che se è ragionevole per un amore basato sulla conoscenza del carattere non lo è nei tipi di amore più superficiali. Eppure anche il carattere adulto non si può considerare immutabile ed è sempre sottoposto al pericolo della rivalità che può nascere dall'uguaglianza degli interessi e che può minare le basi dell'amore.

Infine esiste un limite che le circostanze impongono al numero di persone che si possono amare e al tempo e all'attenzione che si può loro dedicare. Pertanto gli amori competono l'uno con l'altro per cui così conclude Aristotele: «Che non sia possibile convivere con molti e dividersi tra essi è chiaro» (*Rhet*, 1157 b 10-11), Un'altra considerazione importante è che anche un affetto stabile è influenzato in qualche modo dalla fortuna. Infatti poiché l'amore aristotelico non è un'infatuazione romantica, essendo basato sugli elementi duraturi della persona, l'elemento affettivo che è fondamentale per la sua continuità può essere sottoposto agli attacchi della sorte. Per questo, a differenza dell'*amore pratico* kantiano, basato sul senso del dovere, l'amore aristotelico può essere distrutto dalla lontananza.

Allo stesso tempo anche l'età danneggia l'amore perché la *philia*, presupponendo il vivere insieme, richiede anche la reciprocità del piacere, cosa che per Aristotele non è possibile per le persone anziane che, sebbene continuino a volersi bene, non possano mantenere la relazione più intima dell'amore perché «v'è poco in essi che riguarda il piacere, e

nessuno può passare la giornata con chi è portato ad addolorarsi o con chi non è piacevole» (*Rhet*, 1157 b 14-16).

Un altro grande tema da affrontare se diamo grande valore alla *philia* all'interno della vita buona. è, per la Nussbaum, quello della "perdita" cui andiamo inevitabilmente incontro a differenza di chi, con Platone e Kant, punta su una concezione delle relazioni personali nelle quali regna indisturbato il bene morale.

Aristotele, ovviamente conosce i tentativi, fatti da Platone e da altri pensatori antichi, di sostituire l'amore intenso tra le persone con una relazione maggiormente governata dalla volontà o dalla ragione e con la ricerca solitaria della bontà. Se non possiamo credere che nei testi di Aristotele si trovino le risposte a tutte le domande di Kant, possiamo tuttavia aspettarci alcune risposte alle domande poste dai suoi contemporanei: qual è il valore di una relazione intima tra esseri umani particolari? Perché dovremmo coltivare relazioni come questa e far loro posto nella nostra concezione dell'*eudaimonia*? Qual è il valore umano che solo questo fragile amore può procurare?⁴³.

Gli argomenti addotti da Aristotele sono di due categorie: quelli che difendono i benefici strumentali della *philia* e quelli che ne difendono il valore intrinseco.

Per quanto riguarda i primi egli è convinto che l'amore intimo svolga un ruolo strumentale fondamentale nello sviluppo del buon carattere e delle giuste aspirazioni. Il vincolo che lega genitori e figli nell'educazione morale non può essere sostituito da un'istituzione pubblica, sebbene questa non possa mancare. Infatti è l'amore che alleggerisce il difficile compito dell'educatore, perché la gratitudine e l'affetto intensificano la forza del comando parentale. L'intimità della *philia* ha per Aristotele, la

⁴³ *Ibid.*, p. 650.

stessa importanza anche nell'amore adulto: le persone che si amano per il loro carattere influiscono in maniera decisiva sul reciproco sviluppo morale come si evince da questo intenso brano.

L'amore delle persone perverse diviene perverso (esse infatti accomunano cose cattive, essendo incostanti e diventano perverse, diventando simili l'una all'altra), invece l'amore delle persone convenienti è conveniente e si perfeziona col loro frequentarsi. Esse sembrano anzi migliorarsi, esercitando la loro attività e correggendosi a vicenda; esse, infatti, scremano, per così dire, l'una dall'altra ciò che a loro piace; da cui il detto: "Dai nobili apprendi cose nobili"⁴⁴.

Da questo passaggio emergono per la Nussbaum tre meccanismi di mutua influenza notare tutti dipendenti dal carattere affettivo della relazione⁴⁵.

Il primo consiste nel consiglio e nella correzione delle persone che amiamo profondamente e che ha un grande potere di indirizzarci verso il bene o verso il male.

Il secondo, si riferisce all'influenza "livellante e assimilante" dell'attività condivisa: se la persona che si ama apprezza una certa occupazione si è più facilmente inclini a dedicare tempo a quella stessa attività. Ovviamente ciò può essere un bene o un male a seconda delle situazioni. Da qui l'importanza di scegliere bene le persone da amare: se esse sono di valore la nostra vita diventerà più ricca, se sono persone da poco, più povera.

Il terzo meccanismo è quello dell'emulazione. I sentimenti di rispetto e di stima che sono parte integrante della *philia* aristotelica causano il desiderio di essere come l'altra persona e questo fatto ha un grande funzione di motivazione all'interno della società.

⁴⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., 1172 a 8-14 in *ibid.*, p.651.

⁴⁵ Cf. M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 652.

Non mancano, però, altri argomenti circa il valore strumentale della *philia*. In particolare per Aristotele i legami di *philia* personale costituiscono una potente spinta per realizzare qualsiasi desiderio perché il piacere e il sostegno che derivano dal lavorare con altri, rendono ogni attività più stabile e costante. Infine un altro beneficio che deriva da quest'amore per gli amici, dovuto all'intimità del convivere è quello dell'incremento di autoconoscenza e autocoscienza che deriva dal partecipare intuitivamente alla vita di una persona che ci sta a cuore.

La *Grande Etica*, ci aiuta a capire meglio tale argomento.

Se, dunque, guardando ad un *philos* si può vedere chi è e com'è il *philos* – se immaginiamo la più intensa *philia* – sembrerà di [...] essere un altro se stesso, almeno nel caso che ci si faccia un grande *philos*, come è nel detto “qui è un altro Eracle, un caro altro se stesso”. Poiché, dunque, il conoscere se stessi è tanto la cosa più difficile, come hanno detto alcuni sapienti, quanto quella più piacevole, [...] dunque, come quando vogliamo vedere la nostra faccia, la vediamo guardandoci allo specchio, similmente quando vogliamo conoscere noi stessi, potremo conoscerci guardando nel *philos*. Infatti, il *philos* è, come abbiamo detto, un altro noi stessi. Se dunque è piacevole conoscere se stesso, e non è possibile conoscerci senza un altro che ci sia *philos*, l'uomo indipendente avrà bisogno della *philia* per conoscere se stesso⁴⁶.

Aristotele comincia da un dato di fatto della psicologia umana: per ciascuno di noi è difficile valutare la nostra vita e i suoi principi e le sue azioni con imparzialità anche perché spesso ci manca la consapevolezza dei nostri difetti, essendo coinvolti nei nostri sentimenti. Pertanto può essere utile studiare la struttura del buon carattere osservandolo realizzato nella vita buona degli altri: «Noi possiamo meglio contemplare i vicini che

⁴⁶ Aristotele, *Grande Etica*, cit., 1213 a 10-26, in *ibid.*, pp.653-654.

noi stessi» (*EN*, 1169 b 33-34), La questione è perché questo modello deve essere un *philos*, e cioè qualcuno a cui si deve essere uniti dalla comunanza di vita e da legami sia affettivi che cognitivi?

Per la Nussbaum non si può rispondere a questa domanda senza ricordare che cosa sia la conoscenza etica aristotelica e su quali esperienze essa si basi.

Come abbiamo detto, questa conoscenza consiste soprattutto nella percezione intuitiva di particolari complessi. Gli universali non sono mai altro che guide e compendi di queste sensazioni concrete; e “la decisione dipende dalla percezione”.. Ma la percezione è allo stesso tempo cognitiva ed affettiva: essa consiste nell’abilità di identificare le caratteristiche eticamente salienti della situazione data; e spesso questo riconoscimento è realizzato non solo da un giudizio intellettuale, ma anche da un’appropriata reazione emozionale.

A più riprese Aristotele evidenzia che la giusta percezione non può essere appresa attraverso i precetti, ma solo facendo esperienza di persona. Pensiamo ora che cosa significhi comprendere un’altra persona secondo questa prospettiva. [...] Essa presuppone che ci sia un’attività in comune e che nel lungo periodo e sviluppando quella fiducia che nasce solo con il passare del tempo, venga coltivata un’intima corrispondenza dei sentimenti, dei pensieri e delle azioni. [...] La conoscenza della *philia* è guidata dal piacere dell’altrui compagnia, dai sentimenti di attenzione e di tenerezza sviluppati dalla frequentazione e dalla comune vicenda⁴⁷.

Dopo tutte queste argomentazioni sul valore strumentale della *philia*, per quanto riguarda il suo valore intrinseco, egli è convinto che sia difficile convincerne chi non fosse sensibile al suo richiamo. Perciò Aristotele semplicemente sostiene che noi, in realtà, *amiamo* le persone per se stesse e non per un qualche ulteriore vantaggio che ci attendiamo perché

⁴⁷ M. Nussbaum, *op. cit.*, pp.654-655.

per noi la *philia* non è soltanto *necessarissima* alla vita, ma qualcosa di bello e valido in sé.

La *philia* poi non è solo una cosa necessaria, ma è anche decorosa: infatti noi lodiamo gli amanti della *philia* e l'abbondanza di *philoï* sembra essere una delle cose decorose; e alcuni ritengono che l'essere buoni e l'essere *philoï* siano propri delle medesime persone⁴⁸.

Una vita senza *philoï*, anche se in presenza di tutti gli altri beni, è così gravemente incompleta per Aristotele che non è degna di essere vissuta. Perciò, se l'autosufficienza dell'*eudaimonia* deve appartenere ad una vita «degnata di essere scelta e non bisognosa di nulla» (*EN*, 1097 b 14-15) i *philoï* e la *philia* sono *parti* dell'*eudaimonia* umana: non sono solo beni strumentali, ma elementi costitutivi della sua autosufficienza.

In altri termini secondo l'argomentazione di Aristotele la nostra autosufficienza è collettiva e non solitaria. Ma, a tal proposito, si chiede la Nussbaum: di quale argomentazione si tratta?

È notevole che in questo caso, come nel discorso sulla politica, [...] Aristotele faccia risalire tutto il suo argomento alle più diffuse convinzioni ordinarie. “Noi pensiamo”, “noi lodiamo”, “nessuno sceglierebbe” - queste espressioni ci rammentano che abbiamo a che fare con la presa d'atto di *phainomena* profondamente condivisi da molte persone e non con asserzioni “più solide” o più esterne⁴⁹.

Ovviamente tali *phainomena* non sono fatti neutrali né argomentazioni definitive in opposizione a chi la pensa diversamente. Ma per Aristotele c tali convinzioni sono poste ad una grande profondità

⁴⁸ *Ibid.*, p. 655.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 656-657.

perché fanno così parte della nostra auto rappresentazione che possono mettere in forse la nostra stessa identità e continuità. Desiderare il bene proprio o altrui è la scelta di una vita nella quale si continua ad esistere per come si è: non una vita, per quanto ammirabile o divina, che non potrebbe essere vissuta da qualcuno identico a noi.

Tale argomentazione sulla natura o sull'identità è direttamente legata a quelli sul valore intrinseco della *philia* ed è difesa attraverso l'analisi delle nostre più profonde convinzioni e riflessioni sul valore. In sostanza rappresenta un ulteriore versione dell'argomento secondo cui una vita senza *philia* manca di alcuni essenziali valori umani.

Ovviamente per un avversario platonico l'argomento di Aristotele non coglie il vero e reale bene e il fatto che la persona dotata di saggezza pratica non possa vedere se stessa in una vita solitaria non dovrebbe inficiare in nessun modo l'asserzione che quella è la vita migliore. In conclusione la Nussbaum sintetizza così:

Aristotele, dunque, difende ed inserisce nella nostra concezione della vita buona una relazione fortemente vulnerabile ai rovesci della fortuna. Ma la sua posizione è stata talvolta accusata di non rendere l'amore *abbastanza* vulnerabile. In primo luogo la relazione descritta sarebbe angusta e meschina; limitandosi all'amore di persone simili per carattere, essa eliminerebbe l'elemento di rischio e di sorpresa che costituisce un dato molto importante quando si incontra un'altra anima. In secondo luogo l'enfasi con cui Aristotele dichiara che l'amore basato sul carattere possiede una stabilità superiore alle altre relazioni renderebbe la sua teoria dell'amore "bizzarra nella sua determinazione a riconciliare il bisogno dell'amicizia con il fine dell'autosufficienza" (secondo B. Williams, *ndr*)⁵⁰.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 659-660.

Circa la prima critica si potrebbe portare l'esperienza di tutti quelli che in una situazione simile hanno sperimentato quanto le sorprese e i rischi non mancano neanche nei casi in cui la condivisione delle aspirazioni è profonda e quale può essere la gioia di scoprirlo in una realtà in cui quasi tutte le persone nutrono speranze reciprocamente estranee. Aristotele ribadisce che proprio in questo amore si possono compiere le migliori e più profonde scoperte su se stessi e sugli altri.

In realtà i supposti benefici della diversità possono costituire dei veri vantaggi solo se questa diversità è radicata nell'uguaglianza. Solo se si è in una disposizione di amore si può imparare da uno straniero, da chi appartiene ad un'altra razza o ad un altro sesso o a un'altra religione, da una persona diversa per età e per temperamento. E questo perché si condividono reciprocamente almeno alcune sensazioni, aspirazioni, valori umani. Solo su questa base l'apprendimento acquista significato importanza per le persone.

Per quanto riguarda la seconda critica effettivamente bisogna ammettere che Aristotele esalta la maggiore stabilità dell'amore basato sul carattere così come sollecita anche la persona che ricerca l'amore a non dar vita a troppi legami perché si potrebbe essere costretti a "dividere se stessi". E ancora egli mette anche in guardia dalla differenza di età perché la relazione può risentire più del dovuto dai cambiamenti dell'età. Ma da qui a parlare di posizione bizzarra è difficile da capire per la Nussbaum. Soprattutto non si può dire che Aristotele abbia sottolineato l'autosufficienza trascurando la ricchezza del valore.

Quante persone riescono a vivere veramente nel modo indicato, condividendo un amore profondo ed un'attività eccellente? Quanti di coloro che convivono *vivono* veramente insieme, "nella comunanza di discorsi e di idee?" [...] Ma poiché l'obiettivo aristotelico non è la felicità come appagamento, ma è la pienezza della vita e la ricchezza del valore, non si può omettere un valore in vista della felicità, né si possono ridurre le proprie richieste solo per

ottenere risposte più piacevoli. La persona aristotelica semplicemente affronterà la situazione e considererà che cosa sia possibile fare⁵¹.

1.3.5 *Philia ed eros*

Si ritrovano qui molti degli argomenti che la filosofa ha sottolineato nell'analisi del *Fedro* ma con alcune differenze essenziali. La prima differenza è da lei detta additiva: riguardo alla descrizione dei vantaggi apportati dal "convivere" Aristotele, descrivendo con una precisione maggiore l'importanza di questa intimità, riesce a spiegare meglio del *Fedro* perché sia così importante essere legati strettamente e per tutta la vita e perché l'amore non sia trasferibile agli altri caratteri simili senza subire una perdita.

La seconda differenza è invece considerata dalla Nussbaum fondamentale e sottrattiva. Rispetto alla potente trasformazione del pensiero e della visione che giocano un ruolo centrale nella vita degli amanti del *Fedro*, per Aristotele la sessualità e l'attrazione sessuale non svolgono un ruolo importante nella teoria dell'amore.

Tutti gli elementi dell'anima di un amante sono attivi e sensibili, come devono sempre essere nella persona saggia; e secondo Aristotele l'amore richiede che si goda della presenza fisica dell'altra persona. [...] Il ritmo della *philia*, nei suoi casi migliori o più alti, sembra essere più costante e meno violento di quello dell'*eros* platonico. [...] Ho tentato di enfatizzare, come credo sia giusto fare, gli elementi della *philia* aristotelica che la rendono un amore per le persone e che sono talvolta più vulnerabili, più radicati nel tempo e nel cambiamento rispetto all'"amore pratico" kantiano.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 660-661.

Ma ora bisogna ammettere che qui non si trova, o almeno non si trova enfatizzata, la struttura di tensione e rilassamento, desiderio ed appagamento che è così importante per la vera conoscenza teorizzata nel *Fedro*. Aristotele non dice nulla contro questo tipo di eros; ma con il suo silenzio indica che esso non riveste ai suoi occhi nessuna particolare importanza. Ma sembra tutto ingiusto accusare Aristotele di avere una personalità morale compiaciuta ed insensibile ai beni che prevengono dai rischi⁵².

Per capire tale esclusione dell'eros bisogna ricordare Aristotele è un maschio eterosessuale in una cultura dove le donne sono praticamente senza istruzione, e senza la possibilità di un qualsiasi sviluppo necessario per diventare compagne degne in qualsiasi attività connessa ai principali valori umani. Inoltre egli è un pensatore politico che considera la famiglia e la casa estremamente importanti e necessarie per lo sviluppo di qualsiasi eccellenza umana per cui era molto difficile per lui immaginare una struttura della vita in cui le donne potessero accudire alle faccende domestiche e preoccuparsi della loro educazione. Ovviamente Platone negando il valore etico della famiglia è libero di concedere loro una condizione intellettuale più egualitaria?

Ovviamente se le donne restavano in casa non potevano diventare *philoï* nel senso migliore; e il maschio doveva cercare tali *philoï* all'interno del suo sesso. È evidente che se è vero che Aristotele avesse inclinazioni eterosessuali, avrebbe dovuto pensare che le nostre aspirazioni devono venire perseguite in un ambito diverso e nel contesto di relazioni differenti da quelle sessuali. La Nussbaum, in proposito, si chiede se non sia questa: una di quelle anguste difese dello *status quo* per le quali il metodo aristotelico delle apparenze è stato tante volte attaccato? Siamo tentati di dire che la paziente attenzione per l'esistente ha impedito ad Aristotele di spiccare il coraggioso balzo creativo necessario per immaginare

⁵² *Ibid.*, p.662.

una struttura sociale in grado di realizzare pienamente la potenziale eccellenza delle donne. Il platonismo, che dimostra minor rispetto verso le convinzioni esistenti, è più libero di compiere quel salto.

[...] Che Aristotele non si impegni in questa direzione dice meno sulle possibilità del suo approccio che sui suoi difetti di scienziato delle apparenze. E se esaminiamo il caso in questione, arriveremo, secondo me, alla conclusione che sbagliato non è il metodo, bensì la sua applicazione⁵³.

Soprattutto in due ambiti secondo la Nussbaum l'analisi di Aristotele è "penosamente insufficiente". In primo luogo la sua indagine sull'eccellenza femminile è sommaria e sbrigativa ed in pratica egli nega che esse partecipino alla *philia* più alta. In questo caso la sua sensibilità e la sua penetrante attenzione vengono chiaramente a mancare non avendo egli dedicato tempo e cura allo studio della psicologia e fisiologia delle donne.

In secondo luogo, egli non si interessa dell'omosessualità maschile (e femminile) rinunciando ad includere queste pratiche e nella rassegna delle opinioni concernenti alla *philia*. E quest'assenza per la Nussbaum risulta molto strana, considerata l'importanza dell'omosessualità nella sua cultura e nella tradizione degli scritti sull'eccellenza umana.

Questa non è soltanto un'ingiustizia verso il suo metodo. È anche un tradimento della *philia*. Infatti il manifesto amore di Aristotele per Platone e gli anni passati condividendo la sua attività con il maestro gli avrebbero dovuto indicare che la vita dell'amico è una fonte di informazioni sulla vita buona. [...] Il fatto che nulla di tutto ciò sia avvenuto, nemmeno con un uomo giudizioso e giusto come Aristotele, che di solito mostra una visione mirabile dell'autoconoscenza e dell'autocritica e che attribuisce tanta

⁵³ *Ibid.*, p.663.

importanza alla sensibilità per la percezione particolare, ci mostra quanto siano potenti le convenzioni e i pregiudizi sessuali nel foggare la visione del mondo. In questo campo nella sua vita Aristotele era così profondamente condizionato che non poté equilibrare il pregiudizio o la parzialità né riuscì a seguire le regole per diventare una persona saggia. Il metodo aristotelico non difende ostinatamente lo *status quo*. Esso chiede di coltivare l'immaginazione e di reagire a tutte le alternative umane⁵⁴.

Ma sono anche questi errori nell'applicare il suo stesso metodo che ci permette di sottolineare ulteriormente il ruolo che la *philia* riveste per una concezione del vivere bene che ricerca la stabilità ma che non può fare a meno di essere vulnerabile ai molti attacchi dall'esterno che costellano la ricerca della ricchezza del valore.

Si tratta in sintesi di un equilibrio in cui non è assente una certa tensione: da una parte l'esposizione al rischio costitutivo di alcuni valori necessari per raggiungere l'eccellenza. Dall'altra la ricerca di quella stabilità che minimizza la vulnerabilità alla sorte che caratterizza la visione secondo la quale la vita buona ha bisogno di attività e non s'identifica con la condizione interiore.

Con queste complesse manovre Aristotele ci mostra la delicata azione di bilanciamento in cui consiste la buona deliberazione umana: delicata e mai conclusa, se l'agente è determinato a mantenere in gioco, per tutta la sua vita, tutti i valori umani accettati. A qualcuno questo ritratto della deliberazione sembrerà mondano, confuso e inelegante. Aristotele risponderebbe (parlando, com'egli sarebbe felice di ammettere, dal punto di vista completamente antropocentrico della persona saggia) che noi non miriamo ad una concezione che sia più elegante o più semplice della vita umana. La persona che innalza la semplicità a valore supremo è come l'architetto che usa una riga rigida per misurare

⁵⁴ *Ibid.*, p.664.

una colonna scanalata. Con i suoi calcoli non edificherà mai un edificio solido e perderà gran parte del valore e della bellezza che gli stanno di fronte⁵⁵.

⁵⁵ *Ibid.*, pp.665-666

I BENI RELAZIONALI NELLE SCIENZE ECONOMICHE

2.1 INTRODUZIONE AL DIBATTITO ATTUALE SUI BENI RELAZIONALI

Il dibattito sui beni relazionali nasce nella metà degli anni '80 nel cuore delle scienze sociali ed economiche, a continuazione vi presentiamo un quadro generale del suo sviluppo che coinvolge diverse discipline ed esige pertanto un approccio interdisciplinare che riguarda almeno filosofia, economia, politica e sociologia questi i principali contributi nei diversi ambiti d'indagine:



Fig. 5: Beni relazionali nelle scienze sociali ed economiche

Noi intendiamo occuparci specificamente della dimensione economica del problema, pur facendo riferimento ai risultati degli altri ambiti d'indagine che nel loro insieme qualificano una precisa prospettiva antropologica senza la quale la stessa riflessione economica perderebbe di senso e di significato.

Per introdurre al nostro approccio dei Beni Relazionali ci riferiamo alle parole dell'economista Jack Hirshleifer.

La difficoltà principale della visione che l'economista tradizionale ha dell'essere umano è illustrata dall'attenzione che dedichiamo alle sue attività "uomo-cose" piuttosto che a quelle "uomo-uomo" [...] un tipo di uomo, un consumatore di cose, privo di legami, che interagisce con gli altri solo attraverso scambi di mercato⁵⁶.

Per qualificare tale approccio intendiamo considerare tre tipi di prospettive che si riferiscono, in generale, ad un orizzonte definibile come economia civile; specificamente intendiamo considerare l'apporto di Vittorio Pelligra, (nel suo articolo: *La fragilità non tanto fragile del bene: la qualità delle risposte delle relazioni fiduciarie*, 2007), quello di Luigino Bruni (che ha elaborato diverse pubblicazioni su felicità, reciprocità e beni relazionali. Mostriamo il suo approccio nel libro *La ferita dell'altro*, 2007 e in un suo recente articolo *Felicità e Beni relazionali*, 2011). Di Benedetto Gui e Robert Sudgen mostreremo i punti rilevanti, rimandando a un prossimo lavoro un approfondimento più attento di entrambi. Cercheremo quindi di considerare tali prospettive in riferimento ad altre visioni in qualche modo alternative.

⁵⁶ J.Hirschleifer, *Natural Economy Versus political Economy*, in « Journal of social and Biological Structures» 1(1978/4), pp. 319-337.

2.2 “LA FRAGILITÀ NON TANTO FRAGILE DEL BENE: LA QUALITÀ DELLE RISPOSTE DELLE RELAZIONI FIDUCIARIE” DI VITTORIO PELLIGRA⁵⁷

Il nostro scopo è di capire il tema di beni relazionali attraverso il linguaggio della scienza economica; in quest' articolo l'autore si pone la domanda: perché la fragilità non è tanto fragile nelle relazioni? Egli con un lavoro di carattere teorico-sperimentale, ci fa notare l'importanza della qualità di queste relazioni fiduciarie.

Divideremo il suo lavoro in tre parti:

1. Le motivazioni: egli sostiene che le persone reali sono davvero responsabili del comportamento degli altri, e fa notare che è particolarmente evidente il predominio delle relazioni di fiducia. Vedremo la relazione tra fiducia e felicità nel rapporto di rispondenza fra agenti.
2. La semantica analitica della fiducia: mostreremo gli elementi di base per un'interazione di fiducia attraverso la teoria dei giochi.
3. Teorie qualificate come *conseguenzialiste* e teorie *procedurali*: evidenzieremo le loro differenze e trarremo le conclusioni di questo lavoro.

2.2.1 *Le Motivazioni*

Vittorio Pelligra inizia considerando la lettura di Aristotele che Martha Nussbaum, opera nel libro *La fragilità del bene*. In particolare si sofferma sulla teoria dell'*eudaimonia*, definita, “fioritura umana”, cioè il

⁵⁷ Il tema trattato qui proviene da quanto sviluppato in V. Pelligra, *The Not-So-Fragile Fragility of Goodness: The Responsive quality of Fiduciary Relationship*, in L. Bruni e P. Porta, *The Handbook of Happiness and Economics*, Elgar, Cheltenham 2006, pp.290-317.

vivere una vita buona che conduce alla felicità che, però, sua volta è destinata ad essere soggetta alla volontà del destino⁵⁸.

La Nussbaum sottolinea che uno degli elementi costitutivi di questa impresa è la possibilità di *costruire relazioni significative*, e la qualità di tali relazioni *dipende dal comportamento altrui*, e un tale comportamento, a sua volta, è fuori dal controllo del soggetto stesso, quindi la nostra felicità è nelle *mani di altri*. Questo è uno dei motivi per cui la felicità è sempre stata così fortemente percepita in riferimento alla fortuna⁵⁹. Nella nota a fondo pagina alcuni spunti del pensiero di M. Nussbaum⁶⁰.

Un punto critico che V. Pelligra vede nell'argomento di Nussbaum è che, mentre l'ego può solo decidere a chi aprire la sua vita per essere influenzata, prima di sapere se tale influenza sarà positiva o negativa, esponendo se stesso al rischio di opportunismo, e al tempo stesso, è assunto implicitamente che tale comportamento di fiducia non cambia in alcun modo la qualità del rapporto, cioè non altera le preferenze, che sono stabili nel tempo⁶¹.

⁵⁸ Nel capitolo XI, M. Nussbaum spiega: «Iniziamo per interrogarci sul potere della sorte o della fortuna, sulla capacità di influenzare la bontà e il valore della vita umana. Ci sono presenti due posizioni estreme:

a. Alcune persone credono che *vivere bene sia la stessa cosa che avere una vita fortunata*. Il vivere bene è un dono degli dei che non ha alcuna connessione con gli sforzi, con l'educazione o con la bontà di un carattere stabile. Costoro sono portati a ritenere che la fortuna sia il solo fattore causale decisivo per ottenere un certo tipo di vita.

b. Vi è chi pensa che *la fortuna non abbia assolutamente nessuna possibilità di influenzare la bontà della vita umana*. I fattori causali rilevanti per il vivere bene, per l'*eudaimonia*, sono tutti nelle mani dell'agente; gli avvenimenti esterni incontrollabili non possono né aumentare né diminuire in misura significativa il vivere bene» Nussbaum 2004, *La fragilità del bene*, cit., p.585.

⁵⁹ V. Pelligra, *The Not-So-Fragile Fragility of Goodness: The Responsive quality of Fiduciary Relationship*, cit., p.290.

⁶⁰ M. Nussbaum indica: «La nostra esposizione alla fortuna e il nostro senso dei valori, ancora una volta, ci rendono dipendenti da ciò che sta fuori da noi: perché ci imbattiamo nelle avversità e possiamo aver bisogno di qualcosa che soltanto un altro può dare il nostro senso dei valori perché, anche quando non ci occorre l'aiuto degli amici e dei nostri cari, spinti dall'amore e dall'amicizia, noi ci preoccupiamo per loro». M.Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., pp.45-46.

⁶¹ V. Pelligra *The Not-So-Fragile Fragility of Goodness: The Responsive quality of Fiduciary Relationship*, cit., p.290.

Per V. Pelligra la sfida è dimostrare l'ipotesi che, il più delle volte, persone reali sono davvero responsabili del comportamento altrui e ciò è particolarmente evidente nel dominio di relazioni di fiducia. L'idea di base è che le azioni che danno fiducia ottengono risposte affidabili. Tale meccanismo trova le sue radici in ciò che Smith (1759 [1976]) ha definito come un desiderio innato per la buona opinione degli altri, che produce una certa tendenza a soddisfare le aspettative con una determinata classe di comportamenti (ad esempio, la fedeltà)⁶².

V. Pelligra lega la felicità e la fiducia e lo manifesta con una citazione molto ben espressa da Bernard Williams: «Ciò che è grande è fragile e ciò che è necessario potrebbe essere distruttivo».

Se crediamo ad Aristotele, la felicità scaturisce da una "vita buona" e una vita buona ha tra i più importanti ingredienti gli altri, cioè: "l'amicizia". Una persona felice è una persona con gli amici, perché una vera amicizia (*philia*) è la culla della nostra virtù. Ma, come sappiamo, un rapporto interpersonale significativo include la libertà di azione e l'impossibilità di controllare l'azione degli altri, alcuni dei quali potrebbero, dunque, risultare essere dannosi per l'individuo, rendendo così impossibile l'aspirazione della persona verso la felicità⁶³.

Nasce così il paradosso centrale della felicità: la felicità è un prodotto sociale, ma vivendo una vita sociale, l'individuo è esposto alla volontà di altri.

Ma come può la fiducia reciproca costituire la via d'uscita del paradosso quando è noto che la fiducia può essere dolorosamente tradita? E in effetti, questo è il motivo per cui Nussbaum (1986) ritiene che una vita buona e felice sia raggiungibile, ma in ultima analisi, estremamente fragile. La sua argomentazione si basa su un assunto implicito di *preferenze di*

⁶² La scelta effettuata sarà, quindi, risultante dall'effetto composto del self-interest materiale, dell'approvazione o della disapprovazione degli altri e del personale senso di valore e dignità (selfworthiness) dell'agente stesso. V. Pelligra *I Paradossi della Fiducia*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 196.

⁶³ V. Pelligra *The Not-So-Fragile Fragility of Goodness: The Responsive quality of Fiduciary Relationship*, cit., p.291.

agenti, e cioè che le preferenze degli agenti sono stabili e indifferenti. Dietro tale ipotesi vi è la (implicita, penso) accettazione che il meccanismo che genera il comportamento della gente è lo stesso in entrambi i problemi di scelta parametrica e strategica, che è, a un esame più attento, il presupposto stesso del nucleo della teoria dei giochi classica⁶⁴.

Tuttavia, tale ipotesi è empiricamente senza messa a terra, e V. Pelligra la sfida, considerando le implicazioni che le preferenze degli agenti sono sensibili, cioè *endogenamente generate in un rapporto interpersonale*. Ciò implica che le scelte in un contesto parametrico o strategico sono *guidate da differenti meccanismi motivazionali*⁶⁵.

2.2.2 *La semantica della fiducia*

V. Pelligra dimostra che nella recente letteratura sul tema della fiducia, esiste un'eterogeneità di significati e usi di "fiducia", "legame", "credibile" e "affidabile". Per lui il trattamento particolare di "fiducia" sarà essenzialmente un concetto che implica anche i seguenti elementi caratterizzanti i comportamenti aperti degli agenti coinvolti in un'interazione fiduciaria⁶⁶:

1. potenziali conseguenze negative;
2. rischio di opportunismo;
3. mancanza di controllo.

Introduciamo un "Trust Game" o "Gioco di fiducia", la relazione è simmetrica, con due giocatori A e B, ognuno di questi può esporsi al rischio di comportamenti opportunistici, che per un imperfetto controllo, può essere esercitato in ognuna delle azioni. Le potenziali conseguenze negative, si riferiscono al fatto, che inserendo un vantaggio di fiducia

⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp 291-292.

⁶⁵ Cf. *ibid.*

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 292.

all'azione risultante, sia migliore o peggiore di quelle azioni raggiungibili in isolamento. Tutti questi elementi sono riassunti nella figura 2.2:

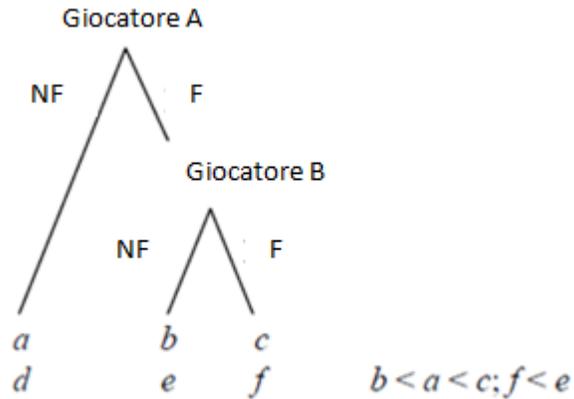


Fig.6: *Trust Game*: elementi basilici di una interazione di fiducia

- punto 1 è descritto per $b < a$ (potenziali conseguenze negative)
- punto 2 dipende da essere $e > f$ (rischio di opportunismo)
- punto 3 è un modello di gioco non-cooperativo, due sequenze di gioco (mancanza di controllo)

Il giocatore A sceglie prima tra NF o F; se sceglie NF l'esito sarà: (a, d). Però se A sceglie F, la scelta passa a B, che, al suo turno, può scegliere tra NF o F. Nel primo caso B sceglie (e), mentre A sceglie (b), nel secondo caso B (f) e A (c)⁶⁷.

Tale matrice dei risultati mostra la relazioni tra elementi: la teoria classica dei giochi consiglia un corso razionale di azione che sarebbe che A sceglie NF e ferma il gioco.

Un ragionamento “*backward*” cioè che guarda indietro è il seguente: Se A gioca F, B può giocare NF (Perché così facendo, B prende $e > f$) potrebbe ottenere (b) che è il peggiore di tutti i risultati. Dalla prospettiva di

⁶⁷ Cf. *ibid.*

A, quindi giocare NF, se non (c), almeno può ottenere (a), che è migliore di (b)⁶⁸.

Sebbene per A il risultato preferito in questo gioco sarebbe (c, f), una tale situazione non è un risultato di equilibrio e, in effetti, è raggiungibile solo quando il giocatore A si scosta dal suo corso individualmente razionale NF per l'azione scelta di F, e il giocatore B rinuncia alla sua strategia razionale NF, optando per F.

Al contrario, la strategia razionale che emerge è descritta dal concetto di sottogioco perfetto di Nash cioè che il giocatore A sceglie NF arrivando al risultato (a, d) che sarebbe un equilibrio 2.

Se un equilibrio di strategie come (F, F) è selezionato, potremmo dire che A si fida (non giocando opportunisticamente) e che, dall'altro lato, B ripaga tale fiducia comportandosi in modo non opportunistico. Il problema della definizione in questa fase può essere affrontata solo a livello comportamentale⁶⁹.

Formalmente, il comportamento del soggetto A è fiducioso quando: (i) in una situazione che può essere modellata come una Teoria dei Giochi (TG), e (ii) il giocatore A gioca F. Di conseguenza il comportamento di B è affidabile quando gioca (i) e (ii) giocatore B si affida di A e (iii) il giocatore B gioca F⁷⁰.

Le strategie descritte in (ii) e (iii) possono essere interpretate, rispettivamente, come fiduciarie e affidabili perché la prima implica che il giocatore A espone se stesso al rischio di comportamenti opportunistici di B, e la seconda implica che la scelta del giocatore B attribuisce a A, un profitto più grande di quello che lui/lei avrebbe ottenuto giocando una strategia di equilibrio⁷¹.

⁶⁸ Cf. *ibid.*

⁶⁹ Cf. *ibid.*

⁷⁰ Cf. *ibid.*

⁷¹ Cf. *ibid.*,p. 292.

2.2.3 Teoria ed evidenza

È interessante osservare gli strumenti teorici utilizzati in quest'articolo, da una parte teorie qualificate come *conseguenzialiste*, dall'altra le teorie definite *procedurali*⁷².

Le teorie consequenzialiste si definiscono come azioni degli agenti, che scelgono le azioni da intraprendere ordinate sulla base delle preferenze riguardanti gli esiti che tali azioni producono.

Innanzitutto, il consequenzialismo è più che plausibile per valutare la bontà di azioni alternative e per classificarle in un ranking di preferenza; eppure nel momento in cui tali azioni appaiono, inserite in un ambiente strategico, la loro plausibilità inizia ad apparire più problematica nel momento in cui le stesse sono condizionate da certe conseguenze in combinazione con le azioni di altri soggetti⁷³.

Invece le teorie procedurali considerano agenti che ragionano secondo una procedura "*backward-looking*": ciò che conta nella valutazione di una serie di azioni alternative sia più solo l'esito che esse producono, come nelle teorie consequenzialiste, ma anche le azioni alternative che ogni data scelta automaticamente esclude e le conclusioni cui esse avrebbero potuto portare. Non conta solo ciò che si fa, ma anche ciò che si sarebbe potuto fare e non si è fatto e quindi ciò che si sarebbe potuto ottenere e non si è ottenuto⁷⁴.

Di seguito vi presentiamo un quadro che mostra la classificazione di queste due teorie.

⁷² Per un maggiore approfondimento di queste due teorie cf. V. Pelligra, *I Paradossi della Fiducia*, cit., pp. 139-197

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 139.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 140-141.

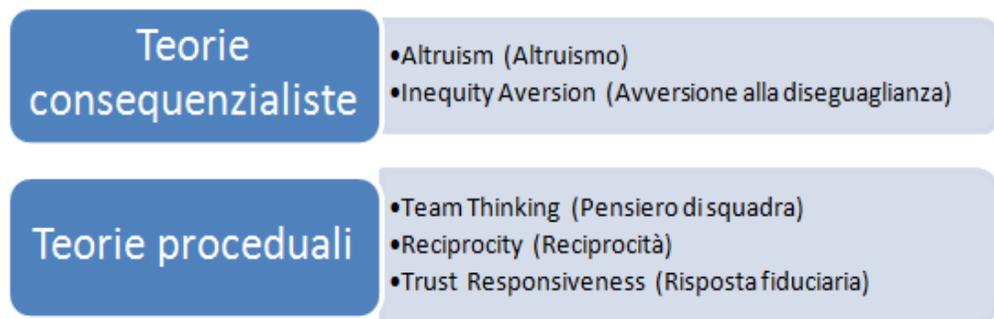


Fig. 7: Classificazione delle teorie dei giochi di fiducia

*Altruismo*⁷⁵

Nel primo modello che considera V.Pelligra, l'agente è motivato da preoccupazioni altruistiche. Un soggetto altruista può essere definito come quello in cui l'utilità aumenta man mano che aumenta il benessere, e diminuisce man mano che diminuisce il benessere altrui. Poiché gli agenti altruistici sono agenti egocentrici, tali variazioni sono di solito ponderate in modo che l'ego attribuisce più importanza alla propria utilità rispetto a quella degli altri.

Nel formalizzare tale principio l'autore segue Margolis (1982), che introduce semplicemente un altro fattore, che riguarda la funzione di utilità tradizionale. Tale fattore permette di tracciare le previsioni osservabili e verificabili. In un TG, se B è fortemente motivato da altruismo, allora potrebbe essere razionale per "B" resistere alla scelta opportunistica di giocare NF e giocare F. In questo modo, infatti, B beneficerà indirettamente di un aumento di utilità derivante l'incremento di utilità di A.

⁷⁵ V. Pelligra *The Not-So-Fragile Fragility of Goodness: The Responsive quality of Fiduciary Relationship*, cit., p.295.

Con un simile atteggiamento altruistico, diventa razionale per A dar fiducia giocando F.

Vale la pena notare che una tale classe di modelli si basa su una logica puramente basata sui risultati futuri, come i giocatori sono motivati esclusivamente dalle conseguenze che loro azioni avrebbero prodotto e non per scelta degli altri.

*Avversione alla diseguaglianza*⁷⁶

Gli agenti sono avversi all'iniquità quando sono dotati di un gusto per l'equità distributiva, in modo che entrambi mirino a massimizzare il loro profitto e ridurre al minimo la differenza tra il loro profitto e quelli degli altri agenti.

L'idea di fondo è che le persone non amano essere parte di una ineguale distribuzione della ricchezza, ma, nel caso di una distribuzione ineguale, non sarà preferito essere in una posizione di svantaggio, piuttosto preferiranno una posizione vantaggiosa.

Questo tipo di teoria può spiegare la scelta di (F, F) in giochi come il TG, alla condizione che il peso attribuito alla considerazione di una situazione di iniquità sia abbastanza forte, perché il giocatore B è motivato a giocare F al fine di determinare una situazione (c, f) che è meno impari che l'alternativa (b, e).

Alla luce delle teorie consequenzialiste, cioè altruismo ed avversione all'iniquità, gli agenti sono lungimiranti, essi sono motivati esclusivamente dalle caratteristiche dei risultati che la loro azione potrebbe determinare.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp.295-296.

*Pensiero di squadra*⁷⁷

Questa teoria rappresenta un modello di agenti che si percepiscono come membri di una squadra. L'adesione comporta l'esistenza di particolari tipi di preferenze, vale a dire le "preferenze di squadra"⁷⁸. Mentre le teorie di altruismo e le altre influenzano il processo di formazione delle preferenze, la teoria di pensiero di squadra postula un diverso, "non strumentalmente razionale", modo di soddisfare le preferenze di squadra.

In queste teorie (Sugden, 1993; Bacharach, 1999), gli agenti scelgono un corso di azione che, anche se può apparire come non strumentalmente razionale, costituisce, almeno, "la loro parte" nel soddisfare le preferenze del gruppo in cui si identificano.

In queste teorie l'agente, infatti, segue un corso di azione che, pur non essendo individualmente ottimale, rappresenta la sua parte nella combinazione di azioni che sono più vantaggiosi per la squadra, a condizione che tutti gli altri membri seguano lo stesso stile di ragionamento.

*Reciprocità*⁷⁹

Un'altra teoria che può essere utilizzata come una spiegazione del fenomeno della fiducia è quello basato sul concetto di reciprocità. Tale teoria incorpora l'idea che gli agenti sono disposti a sacrificare parte della loro ricchezza materiale, per essere gentili con chi ha dimostrato loro bontà e di punire chi è stato scorretto.

La reciprocità è stata formalizzata in modi diversi. Ci concentreremo qui sul lavoro pionieristico di Matthew Rabin (1993). Nel modello di Rabin, i risultati dipendono non solo dalle azioni dei giocatori, come segnala la teoria classica, ma dipendono anche dalle intenzioni, credenze ed

⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp.296-297.

⁷⁸ Come denominate da Robert Sugden (2002).

⁷⁹ Cf. *ibid.*, pp.297-298

emozioni di questi giocatori. I giochi in cui questi fattori influenzano il comportamento dei giocatori sono definiti come giochi psicologici.

Consideriamo due giocatori, A e B. In un gioco psicologico, un ex ante utilità dipende non solo da ciò che A realizza, ma anche da ciò che A crede che B realizzerà, al contempo anche dalla credenza di A sulla credenza di B su ciò che A realizzerà. Rabin si serve di tale quadro per introdurre il concetto di “*reciprocating fairness*” ovvero “correttezza reciproca” in modo che i giocatori valutino le scelte degli altri giocatori, non solo sulla base del risultato “*pay-off*” che portano, ma anche sulla base del grado di gentilezza incorporato, che si manifesta con certe scelte. A un tale grado di bontà si attribuisce come punto di riferimento un valore particolare chiamato “equa ricompensa”. Quando il risultato ottenuto da A è più alto (o basso) del risultato equo significa che B è stato gentile (o scorretto) con A.

In questo quadro le risposte dei giocatori dipendono, d'accordo con l'ipotesi di gentilezza reciproca, dalle intenzioni coinvolte in ogni scelta, nel senso che la stessa scelta può essere valutata (quindi suscitare risposte diverse) a seconda delle motivazioni o delle intenzioni che ne sono alla base.

Lo scopo dei giocatori è di massimizzare una funzione di utilità che si compone di una parte materiale e di una parte psicologica. Altro è dato dal prodotto tra la propria bontà e la propria convinzione circa la bontà altrui. Quindi l'essere gentile (o scorretto) di A con B, quando B si aspetta che A sia gentile (o scorretto) contribuisce positivamente all'utilità di entrambe, mentre situazioni miste sono una fonte di non utilità.

Si ottiene un “*fairness equilibrium*” ovvero “equilibrio di correttezza” quando entrambe i giocatori massimizzano la loro utilità personale, visto che la loro aspettativa di primo e secondo ordine, riguardo all'aspettativa di primo e secondo ordine dell'altro vengono confermate in equilibrio.

È ragionevole pensare che, rispetto al problema di fiducia, l'aspettativa di un comportamento reciproco potrebbe essere razionale per comportamenti come (F, F) nel TG. Tutto ciò è intuitivamente plausibile. Dal momento in cui si considera questa situazione più a fondo, vediamo che le cose sono più complicate.

In primo luogo, Rabin costruisce un modello che è destinato solo per la forma strategica, 2 persone e gioco d'informazioni completa, e quindi non è applicabile a giochi sequenziali come il gioco di fiducia.

Per fare ciò, sono necessarie alcune modifiche. C'è però un secondo e più sostanziale difetto che riguarda il modello: anche se una coppia di strategie (F, F) sembra coerente con la logica di "correttezza reciprocante", non è una implicazione formale del modello: esso non costituisce un "*fairness equilibrium*".

V. Pelligra che per applicare il modello di Rabin alla sua discussione di fiducia, il modello deve essere modificato in vari aspetti.

Alcune di queste modifiche sono state recentemente suggerite da Daniel Hausman (1998), egli afferma che per superare i limiti del modello precedente, bisogna sostituire, come punto di riferimento per la misura della bontà, il valore del risultato di Nash con il risultato equo di Rabin. L'intuizione che sta dietro a tale modifica è:

se tu mi procuri un vantaggio giocando una strategia di equilibrio materialmente egoista, allora tu non sei stato gentile con me, e non c'è nulla di scorretto se inseguo il mio proprio interesse.⁸⁰

Data una tale modifica, la scelta di fiducia di A è ormai percepita da B come l'incorporare un grado positivo di gentilezza. Che giustifica la risposta degna di fiducia di B.

⁸⁰ D. Hausman, *Fairness and trust in game theory*, London School of Economics, London 1998, p.10.

*Risposta fiduciaria*⁸¹

La ultima teoria che V. Pelligra ci presenta si basa sul concetto di “trust responsiveness” (risposta fiduciaria). Questa teoria implica che, date le strutture di preferenza primaria del soggetto, il semplice fatto di essere oggetto della fiducia di qualcuno, può alterare le preferenze precedenti e fornire un motivo in più per un comportamento affidabile.

Altrove (Pelligra, 2005) ha esplorato in modo approfondito la genesi e il funzionamento di tale meccanismo. Ciò che è degno di nota, è che la radice di una simile idea può essere rintracciata, attraverso il percorso dell'illuminismo scozzese, tornando fino ad Aristotele. Al centro del meccanismo di risposta fiduciaria troviamo due elementi fondamentali: in primo luogo, la teoria aristotelica della *philia*, che considera la conoscenza di sé come prodotto di un rapporto di amicizia, e la seconda, che Smith propone nella sua Teoria dei sentimenti morali, come il motivo più elementare di azione sociale, cioè il bisogno di riconoscimento, ovvero, il desiderio di essere amato e approvato. Nelle parole di Smith:

la natura, quando plasmò l'uomo per la società, lo ha dotato di un desiderio originario di piacere, e un'avversione originaria di offendere i suoi fratelli. Gli ha insegnato a provare piacere nei momenti favorevoli, e dolore nei loro momenti sfavorevoli. Ha reso la loro approvazione più lusinghiera e più piacevole in se, e la loro disapprovazione più mortificante e più offensiva⁸².

Il desiderio di essere lodato, ma anche di essere degno di lode con l'avversione ad essere l'oggetto del risentimento altrui, costituisce il presupposto da cui un atteggiamento di fiducia possa scaturire. Consideriamo l'interazione come TG. Se ragioniamo in avanti, e poniamo il nostro giocatore come razionale, e osserviamo il suo modo di giocare

⁸¹ Cf. *ibid.*, pp. 298-300.

⁸² A. Smith, *The theory of moral sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis [1763] (1978)

fiducioso, possiamo dedurre che lui si aspetti che, alla fine della giornata possa ottenere un risultato che non sia peggiore di quello che avrebbe ottenuto giocando alla Nash.

Le azioni del giocatore, pertanto, possono essere prese come un segnale delle sue aspettative. Inoltre tale segnale è credibile perché è costoso. Il costo è rappresentato, infatti, dal rischio di una scelta opportunistica e potenzialmente dannosa. Il giocatore sa che, lui sa che io so. E so che lui sa che io so, e così via.

A questo punto, supponendo che io sono dotato di desideri sociali Smithiani, anche se una scelta opportunistica può portare ad un risultato materiale più alto, tale scelta è necessariamente associata ad una frustrazione cosciente delle aspettative degli altri giocatori che, a loro volta, generano disutilità psicologica.

È vero il contrario per una scelta di fiducia, da cui si ottiene perdita materiale e guadagno psicologico. Pertanto, la decisione effettiva sarà l'epifenomeno di una tale lotta interna tra preoccupazioni materiali (ricchezza prodotta) e psicologiche (socialmente generata).

Riassumendo si può dire che:

1. il principio di risposta fiduciaria presuppone che i giocatori siano sensibili alle aspettative degli altri;
2. tali aspettative sono rivelate dalle scelte;
3. questo tipo di meccanismo implica un modello di ragionamento futuro.

Finora V. Pelligra ha descritto un insieme di teorie tutte coerenti con un modello di comportamenti T&T. La coesistenza di tali principi esplicativi sovrapposti deve essere districata in qualche modo, se dobbiamo indagare la rilevanza empirica dell'ipotesi della risposta fiduciaria. Lasciamo per un lavoro futuro la prova di queste teorie.

2.3 “LA FERITA DELL’ALTRO”E “FELICITÀ E BENI RELAZIONALI” DI LUIGINO BRUNI

Parlare dei beni relazionali osservandoli con lo sguardo di Luigino Bruni, è una sfida non minore, poiché egli li ha studiati in varie sue pubblicazioni: *Il prezzo della gratuità* (2006), *La Ferita dell’altro* (2007), *Ethos del Mercato* (2010) e *Felicità e beni relazionali* (2011). Bruni è un economista che guarda con attenzione questi aspetti, e, insieme ad altri esperti, studia un’ economia civile fatta di relazioni umane.

Nel suo libro *La ferita dell’altro*, abbiamo trovato un approfondimento sul tema delle relazioni umane, e, a nostro parere, è in questo scritto che L. Bruni affronta in modo chiaro il rispetto nei rapporti umani ovvero i “beni relazionali” nel mondo economico. Evidenziamo il fatto che l’autore tratti l’argomento in modo transdisciplinare, presentando una lettura storica, politica e filosofica, che aiuta a leggere i beni relazionali in un preciso contesto, e provocando un dibattito all’interno della scienza economica, che alimenta nuove ricerche e auto-valutazioni nel fare economia.

Organizzeremo il discorso in questa forma:

1. Faremo un percorso filosofico, storico, politico ed economico richiamando in particolare autori come Aristotele, Machiavelli, Hobbes e Smith, al fine di contestualizzare il tema dei beni relazionali.
2. Presenteremo i beni relazionali, esponendo i fondamenti, le caratteristiche e la classificazione.
3. Per ultimo evidenzieremo alcune delle più importanti considerazioni dei diversi autori che hanno scritto su questi tipi di beni, quali Sudgen, Gui, Uhlaner e Donati.

Il percorso storico che propone L. Bruni comincia con l'antichità, soffermandosi su tre periodi storici: l'antica Grecia, l'umanesimo civile iniziato a metà del secolo XV e la modernità, ponendo attenzione alla frattura vissuta nel rinascimento.

Nella comunità tragica dell'epoca greca troviamo in Aristotele un grande pensatore e padre fondatore della politica; osserva L. Bruni:

Aristotele aveva colto un paradosso che si pone al cuore dell'intero Occidente, dove la "vita buona", la vita felice, è al tempo stesso civile e vulnerabile[...] Però, se la felicità richiede rapporti sociali, richiede cioè amicizia, reciprocità, e se l'amicizia e la reciprocità sono sempre faccende di libertà non controllabili pienamente e unilateralmente dal singolo, allora la nostra felicità dipende della risposta degli altri, da quanto gli altri ricambiano il nostro amore, la nostra amicizia e la reciprocità⁸³.

Un punto importante che ci fa notare Luigino Bruni è che la *philia* di Aristotele è elettiva ed esclusiva; la *philia* su cui è fondata la vita della polis è una *philia* tra eguali, e tra pochi (maschi, adulti, liberi, della stessa etnia, stranieri residenti, i contadini, i mercanti) Gli amici sono sì portatori di una certa diversità, ma quella dei greci è una diversità "positiva", tra simili, è una comunità da eguali, non di diversi (come sarà tendenzialmente la civitas romana), e tutta l'arte della politica consiste nell'evitare la sofferenza dovuta al tu-che-non-sono-io. La struttura relazionale fondamentale della pre - modernità è dunque triadica e ineguale, c'è Dio e "Io" e Dio e "Tu"⁸⁴.

Nel procedere del tempo si verifica una rottura nel concepire la vita comune che dapprima aveva un'impostazione aristotelica (*communitas*), manifestata anche nell'ordine dei medicanti, successivamente, nella metà del secolo XIV, irrompe un secondo momento nel quale l'elogio della vita

⁸³ L. Bruni, *La ferita dell'altro: economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007, p. 24.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, pp. 23-31.

contemplativa prevale su quello della vita attiva, si fa forte la filosofia ispirata al neoplatonismo, che evidenzia la ricerca di solitudine per minorare i rischi che porta la vita sociale⁸⁵.

Nel Seicento si vive un processo di ri-feudalizzazione che mette al centro il possesso della terra e dei titoli nobiliari, come bene segnala L. Bruni:

L'esperimento di convivenza civile delle città italiane non diventa la cultura del rinascimento, un periodo invece caratterizzato di aspre lotte e guerre tra fazioni. La riflessione sulla vita civile si rivelò, infatti, troppo fragile per reggere di fronte all'attacco della realtà storica, segnata da guerre civili e inciviltà⁸⁶.

In questa contestualizzazione storica prendono spazio due pensatori, Machiavelli e Hobbes, per le loro considerazioni antropologiche sull'individuo: pauroso, malvagio, incivile, segnato nell'egoismo e nella rivalità. Osserva L. Bruni:

Machiavelli fonda la politica moderna come ambito autonomo e su basi antropologiche nuove, lasciando le virtù civili, mettendo al suo posto virtù politica, che è opposta a quella civile⁸⁷.

Il passaggio dal primo Umanesimo civile del Quattrocento, legato alla *Libertas fiorentina*, alla lettura degli scritti dei greci, al successivo Umanesimo, legato soprattutto alla corte dei Medici, impregnato di neoplatonismo, che ebbe come principale esponente Machiavelli, porta a considerare la vita in comune non più sulla scia di Aristotele, una "benedizione", ma sostanzialmente una "ferita". L'altro mi fa del male, mi maledice⁸⁸.

La modernità ha tra le sue caratteristiche fondamentali la scoperta dell'altro come un "tu", una soggettività che mi si pone di fronte come

⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 17-20.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 20-22.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 22.

diversa da me, ma al tempo stesso, su un piano di eguaglianza. Nel mondo moderno l'Assoluto non c'è più, e l'uomo si trova di fronte un altro come sé, ma diverso da sé, dove ogni "io" rappresenta per l'altro "io" un "non", un non-essere (se l'altro-che-non-è-me è, come posso essere io?)⁸⁹.

Una caratteristica importante è stata l'aggiunta del negativo, del "non" che l'alterità vera porta necessariamente con sé. L'uomo moderno ha visto soprattutto la ferita, non la benedizione dell'altro [...] Nello stesso istante in cui l'uomo moderno dice "io", pronuncia il "tu" con paura, come se il tu negasse l'io, e quando è costretto a pronunciare il tu fa di tutto per non riconoscerlo come eguale, né lo considera una fonte indispensabile per la propria felicità⁹⁰.

Thomas Hobbes e Adam Smith rappresentano due momenti cruciali in quest'epoca nelle scienze sociali. Hobbes con il «Leviatano» e Smith con la "Mano Invisibile", hanno cercato un sostituto all'Assoluto come mediatore del rapporto io-tu. Dalla pre - modernità dove il mediatore era l'Assoluto, allo stato e al mercato, che svolgono, la stessa funzione di impedire l'attraversamento di quel rischio che avviene quando l'altro si pone al mio fianco su un piano di eguaglianza⁹¹.

Nella politica di Hobbes e nell'economia di Smith non c'è un'intersoggettività diretta, ma una relazionalità mediata e anonima, per paura del negativo e della sofferenza che quel tu personale reca in sé. Il contratto-privato in Smith, sociale in Hobbes, diventa così lo strumento principale di questa operazione, dove il «contratto è innanzitutto ciò che non è dono, assenza di munus». La modernità, al "tu", ha preferito questo "egli", un terzo neutro che ci impedisce di toccarci e di farci male. Emblematica, a questo riguardo, è la teoria libera contrattualistica, nella

⁸⁹ Il pensiero trinitario avrebbe potuto tenere assieme questa tensione (come è avvenuto per la riflessione sulle Tre persone divine, dove ciascuna non è l'altra, ma i Tre sono Uno.) C'è era ancora un pensiero legato alle categorie dell'Uno.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 33-34.

⁹¹ Cf. *ibid.*, p.35.

versione di John Rawls. Il contratto sociale richiede, tra le sue precondizioni teoriche, che tra i soggetti esista un “mutuo disinteresse” gli uni per gli altri (1971, pp 128-9) perché sentimenti, senso di appartenenza, amicizia e legami forti sono tutte cose pericolose. La grande società pluralista e libera ha bisogno, per potere essere “giusta”, di individui senza legami e passioni. La diversità tra l’io e il tu è così affrontata semplicemente rimuovendola, proteggendosi da essa con contratti, sociali e privati, sempre più sofisticati che non richiedono un dialogo, ma appunto una reciproca indifferenza⁹².

La nascita dell’economia nel Settecento, grazie in particolare all’opera di Smith⁹³, è un progetto fondamentale nel grande progetto “immunitario” della modernità, che, da questo punto di vista, si pone in stretta continuità con Machiavelli e Hobbes⁹⁴.

Il bersaglio sociale e culturale che egli ha in mente è la relazione sociale tipica delle società pre-moderne, asimmetriche e ineguali, dove la “benevolenza” degli uni (potenti e benestanti) verso gli altri (poveri e mendicanti) nascondeva in realtà un rapporto di potere che G. W. Friedrich Hegel chiamerà poi “padrone-servo”⁹⁵ una relazione sociale asimmetrica, diretta conseguenza culturale di una certa comprensione dell’Assoluto.

L’altro che Smith ha in mente quando immagina la vita nelle società pre-moderne non è un altro che mi benedice e mi fa felice, bensì, in

⁹² Cf. *ibid.*, p.37.

⁹³ «Ma, se non vide, o se non prevede completamente la Rivoluzione industriale nella sua piena manifestazione capitalistica, Smith osservò con grande chiarezza le contraddizioni, l’obsolescenza e, soprattutto, l’angusto egoismo sociale del vecchio ordine. Se egli era un profeta del nuovo, ancor di più era un nemico del vecchio» .(John Kenneth Galbraith, *Storia dell’economia*, 1987).

⁹⁴ Cf. *ibid.*, p.38.

⁹⁵ Hegel nella sua fenomenologia vede A quando vede B, vuole che B lo riconosca come A . A e B si fanno violenza, lottano e la loro lotta è per la vita o per la morte. A vince questa lotta con B; A prende B come servo; A è il padrone. A smette di lavorare perché ha B che fa tutto al posto di A. A, siccome non lavora, perde la coscienza di sé, B, siccome lavora, acquista coscienza di sé. A e B non sono due coscienze diverse ma sono fatti di una stessa coscienza. A ha in sé non A che è B, questo ha in sé non B che è C.

continuità con Hobbes, un altro che mi sta “sopra” o “sotto”, non “a fianco”, da eguale. Nella sfera pubblica, in altre parole, la relazione diretta e personale con l’altro è per Smith sinonimo di mondo feudale, e come tale va superata da una nuova socialità, anonima e mediata, che per Smith è più civile perché libera dalla dipendenza, dalla benevolenza e dal dono - munus degli altri⁹⁶.

Per tali ragioni, in Smith non c’è solo la constatazione che nella grande società l’amicizia non è sufficiente per vivere «Nella società civilizzata l’individuo ha continuamente bisogno della cooperazione e dell’assistenza di molte persone, ma la sua intera vita è appena sufficiente a procurargli l’amicizia di poche persone»⁹⁷ nel suo pensiero troviamo che la grande società commerciale consente una relazionalità più civile, una nuova forma di *philia*, moralmente più alta perché liberamente scelta⁹⁸.

In sintesi, Smith ricorre alla mediazione del mercato perché, a suo dire, la relazione non mediata è sinonimo di rapporto incivile, feudale, asimmetrico e verticale. Il mercato secondo Smith, consente di evitare questa relazione immediata incivile e di costruirne una umanamente più alta: quando il mendicante riesce a entrare nel negozio con denaro in mano, quando cioè riesce a scambiare alla pari con il venditore, quella relazione – proprio perché mediata dal mercato – è per Smith più umana rispetto alla relazione di dipendenza propria del mondo senza mercanti⁹⁹.

Smith ha in mente un’idea di società che tiene in considerazione l’utilità individuale; in Teoria di Sentimenti Morali l’autore ci ricorda che:

La beneficenza è meno essenziale della giustizia per l’esistenza della società. La società può sussistere, sebbene non nel modo

⁹⁶ L. Bruni, *La ferita dell’altro: economia e relazioni umane*, cit., p.42.

⁹⁷ Smith A., *The wealth of nations*, Oxford University Press, Oxford [1776] (1976), p.26

⁹⁸ Cf. *ibid.*

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p.43.

migliore, senza beneficenza; ma la prevalenza dell'ingiustizia la distrugge senz'altro¹⁰⁰.

Bruni fa osservare che di fronte a questa tesi la società può svilupparsi anche senza gratuità, ovvero il contratto può essere un buon sostituto del dono. Una tesi, questa, che guadagna sempre più consenso oggi nella società globalizzata. Il dono e l'amicizia sono faccende importanti nella sfera privata. Una economia senza gratuità non è un luogo vivibile, né tanto meno un luogo di gioia, soprattutto nelle società post-moderne, dove il confine tra privato e pubblico sta scomparendo: nella nostra società, se non viviamo la gratuità nella sfera pubblica (lavoro, politica, associazionismo), non la viviamo neanche in quella privata¹⁰¹.

In realtà accade sempre più che una relazione civile affidata al solo contratto di mercato sia insufficiente e pericolosa. L'errore di Smith, allora, è stato considerare la relazione interpersonale sempre incivile e asimmetrica, e quindi aver ritenuto che ogni relazione mediata sia più civilizzante della relazionalità immediata. Una relazionalità positiva dentro i mercati, dunque, è necessaria per la teoria economica; andare oltre Smith e immaginare una scienza capace di gratuità e di relazionalità non solo contrattuale e immune.

2.3.1 Le relazioni come beni: beni che l'economia tradizionale non riesce a vedere

Tra i maggiori temi che la scienza economica ha studiato, troviamo: produzione, consumo, investimento, capitale, lavoro, moneta, ricchezza, efficienza, incentivi, istituzioni, mercato. Il termine relazione, però, per la teoria economica è stato un tema marginale, come segnala L. Bruni:

Uno degli indicatori che oggi segnalano una crisi della teoria economica neoclassica è la sua incapacità di dar conto delle

¹⁰⁰A. Smith, *The theory of moral sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis [1763] (1978), p.86

¹⁰¹L. Bruni, *La ferita dell'altro: economia e relazioni umane, cit.*, pp.45-46.

relazioni umane a motivazione intrinseca. In particolare, nella scienza economica convenzionale non c'è spazio per le relazioni non strumentali, quindi non c'è spazio per quelli che sono ormai chiamati *beni relazionali*¹⁰².

Il termine bene relazionale è un concetto sempre più usato nelle scienze sociali, ma ancora troppo giovane per avere una definizione univoca, neanche tra i soli economisti¹⁰³.

La ragione di questa incapacità è presto detta: il bene relazionale nasce, lo vedremo tra breve, da motivazioni non strumentali (gratuità), ma la teoria economica neoclassica tratta i beni come mezzi, mai come fini in sé. L'economia contemporanea vede individui che scelgono, ignorano le relazioni che stabiliscono. Le relazioni si inseriscono solo in un secondo momento dell'analisi, e per questo non possono essere strumentali. Se vogliamo studiare in economia le relazioni non-strumentali, e dobbiamo farlo, allora occorre avere i giusti attrezzi: c'è bisogno di una scienza che sia da subito relazionale¹⁰⁴.

La visione di felicità si ricollega direttamente alla tradizione classica aristotelico – tomista, il cui assunto antropologico di base è la necessità di relazioni interpersonali non strumentali per una vita buona o felice. Per questo una tale teoria della felicità, o della fioritura umana, è quella di bene relazionale¹⁰⁵.

2.3.2 *Beni relazionali*¹⁰⁶

L'elemento (forse l'unico) che i vari autori dei beni relazionali hanno in comune è il concepire la relazione come il bene: il rapporto tra i soggetti

¹⁰² *Ibid.*, p.153.

¹⁰³ L. Bruni, *Felicità e Beni Relazionali*, Facoltà di Economia Università Bicocca, Milano 2011, p.4.

¹⁰⁴ L. Bruni, *La ferita dell'altro: economia e relazioni umane*, cit., p.153.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p.153.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, pp.154-167

non è un mezzo (per ottenere beni e servizi, come si afferma nella teoria economica standard, ma il fine stesso).

Le caratteristiche-base di un bene relazionale le troviamo in Luigino Bruni, e qui sotto le presentiamo graficamente, successivamente daremo spiegazioni di ognuna:

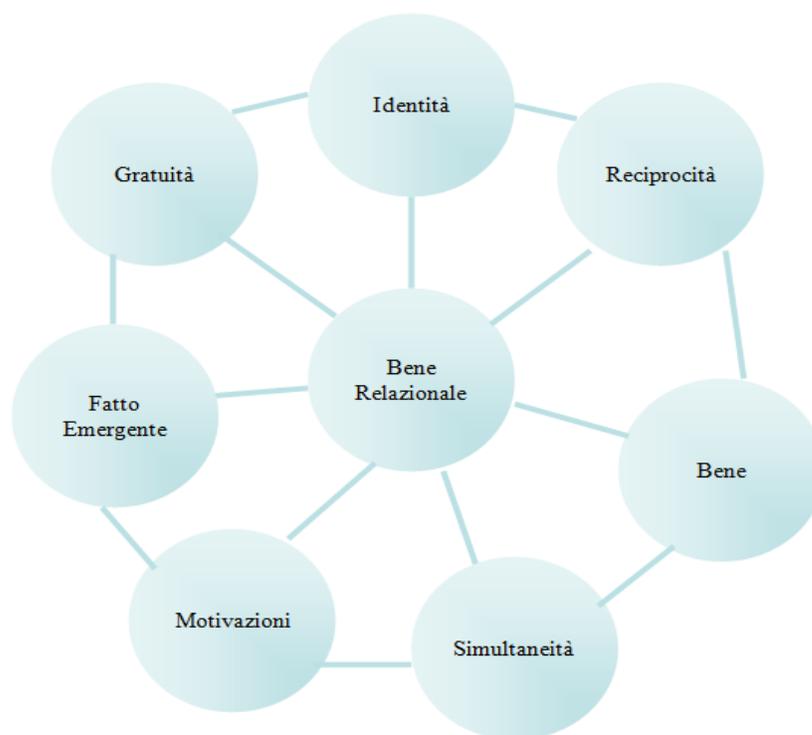


Fig. 8: Caratteristiche dei beni relazionali¹⁰⁷

Identità: l'identità delle singole persone coinvolte è un ingrediente fondamentale. Per questo Caroline Uhlaner afferma che i beni relazionali non sono mai anonimi e indipendenti dal volto dell'altro. Sono *identity-dependent*.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, pp. 159-153.

Reciprocità perché beni fatti di relazioni, essi possono essere goduti solo nella reciprocità:

L'attività vicendevole, il sentimento reciproco e la mutua consapevolezza sono una parte tanto profonda dell'amore e dell'amicizia che Aristotele non è disposto ad ammettere che, una volta tolte le attività condivise e le loro forme di comunicazione, resti qualcosa degno del nome di amore o di amicizia¹⁰⁸.

Simultaneità: a differenza dei normali beni di mercato, siano essi privati o pubblici, dove la produzione è tecnicamente e logicamente distinta dal consumo, i beni relazionali si producono e si consumano simultaneamente; il bene è co-prodotto e co-consumato al tempo stesso dai soggetti coinvolti. Anche se la contribuzione alla produzione può essere asimmetrica (pensiamo ad una amicizia, una festa), nell'atto del consumo non è possibile il *free riding* (sfruttamento totale), perché il bene relazionale per essere goduto richiede che si lasci coinvolgere in una relazione con le caratteristiche che stiamo elencando. Quindi, per fare un esempio, pensiamo a una gita tra amici. Nel momento della produzione del bene relazionale (l'organizzazione della gita), l'impegno dei vari elementi può essere asimmetrico, ma se durante la gita qualcuno non prova a entrare in un rapporto di reciprocità, genuino, con qualcun altro, e quindi non produce un impegno (*effort*), avrà usufruito di un bene di mercato standard (la gita turistica), ma non avrà goduto di beni relazionali.

Fatto emergente: il bene relazionale *emerge* (come amano dire i sociologi, cf. Colozzi 2005) all'interno di una relazione. Forse la categoria di "fatto emergente" coglie più della categoria economica della "produzione" la natura di un bene relazionale. L'emergenza mette l'accento sul fatto che il bene relazionale è un *terzo* che eccede i "contributi" dei soggetti coinvolti, e che in molti casi non era neanche tra le intenzioni iniziali. Ed è per questa ragione che un bene relazionale può "emergere"

¹⁰⁸ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., p.624

anche all'interno di una normale transazione di mercato, quando, a un certo punto, e nel bel mezzo di un ordinario rapporto economico strumentale, accade qualcosa che porta i soggetti a dimenticare la ragione per la quale si erano incontrati, e il bene relazionale "emerge".

Gratuità: il bene relazionale è tale se la relazione è cercata giacché bene in sé, non usata per altro. Ecco perché, come dice la Nussbaum, il bene relazionale è un bene, dove la relazione è il bene, una relazione che non è un incontro d'interessi ma un incontro di gratuità. Il bene relazionale richiede motivazioni intrinseche nei confronti di quel particolare rapporto.

Bene: un modo sintetico per dire cosa sia un bene relazionale è insistere sul sostantivo. Esso è un *bene* ma non è una *merce* (nel linguaggio di Marx), ha cioè un *valore* (perché soddisfa un bisogno) ma non ha un *prezzo* di mercato (appunto per la gratuità).

Una volta però elencate queste caratteristiche non possiamo che rilevare la difficoltà di trattare le relazioni umane con la teoria economica. Infatti, l'economia guarda il mondo dalla prospettiva dell'*individuo che sceglie i beni*: la relazione gli sfugge per definizione, proprio perché in questo caso si parte da due o più, e l'altro non è primariamente né un bene né un vincolo. Se, infatti, mettiamo tutte le precedenti caratteristiche assieme, non abbiamo prodotto una definizione che soddisfa l'economista, né gli altri scienziati sociali, proprio perché troppo ricca e completa per essere utile. Ecco perché le singole discipline prendono, nel momento analitico, solo alcune delle caratteristiche della relazione umana e la definiscono *bene relazionale*. Forse, però, è questa parzialità l'unico modo per utilizzare la categoria nelle applicazioni concrete e di *policy*, dimensioni troppo importanti delle scienze sociali. Ogni tanto, però, è bene ricordarsi che la storia è più complessa.

2.3.3 Relazioni primarie e secondarie

Bene Primario: nel caso del bene relazionale primario, il ruolo della relazionalità è tuttavia essenziale (sostanza), perché le altre componenti non relazionali (accidenti) possano produrre utilità. In altre parole, se nell'ambito di classici beni relazionali primari, come i rapporti interfamiliari: $Br * (p1+p2.....)$.

Bene Secondario: il bene relazionale secondario può essere definito come un outcome che si somma alle altre componenti prodotte dall'interazione-incontro. Quindi, l'eventuale valore zero di tale outcome relazionale non annulla l'utilità che proviene da quel dato incontro: $(p1+p2+Br)$.

2.4 ALCUNI ECONOMISTI¹⁰⁹

L. Bruni mostra la visione di *Benedetto Gui e Carole Uhlaner*:

Chiamano dunque beni relazionali quelle relazioni che non possono essere né prodotti né consumati da un solo individuo, perché dipendono dalle modalità delle interazioni con gli altri e possono essere goduti solo se condivisi nella reciprocità¹¹⁰.

Nella teoria di Gui, che è quella più sviluppata dal punto di vista analitico, il bene relazionale è distinto dalle caratteristiche soggettive (dagli stati affettivi e dalle motivazioni) degli agenti. In particolare, Benedetto Gui

¹⁰⁹ Il tema trattato qui proviene da quanto sviluppato in: L. Bruni, *La ferita dell'altro: economia e relazioni umane*, cit., pp.150-175. e L. Becchetti,, *Oltre l'homo oeconomicus felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova Editrice, Roma 2009, pp.42-54.

¹¹⁰ L. Bruni, *La ferita dell'altro: economia e relazioni umane*, cit., p.154.

(2002) propone di analizzare ogni forma di interazione come un particolare processo produttivo, che chiama *incontro*.

In sintesi, per Gui e Uhlener i beni relazionali non coincidono con la relazione stessa: l'amicizia non è definibile un bene relazionale, ma un'interazione, un incontro, di cui il bene relazionale è solo una componente.

Nella seguente figura Gui (2002) preferisce chiamare *incontro* il rapporto «tra un venditore e un potenziale acquirente, tra un medico e un paziente, tra due colleghi di lavoro e, anche tra due clienti di un negozio», oltre ai tradizionali input (tempo, risorse, capitale umano...) e output (l'effettuazione di una trattazione, lo svolgimento di un compito produttivo, la fornitura di un servizio e altri) considerati, ampiamente, dalla teoria economica, che producono anche altri particolari tipi di output intangibili, di natura relazionale. Questi cambiamenti nel capitale umano dei soggetti interagenti sono, appunto, i beni relazionali, che Gui definisce beni di natura relazionale, perché co-prodotti per essere co-consumati dagli agenti.

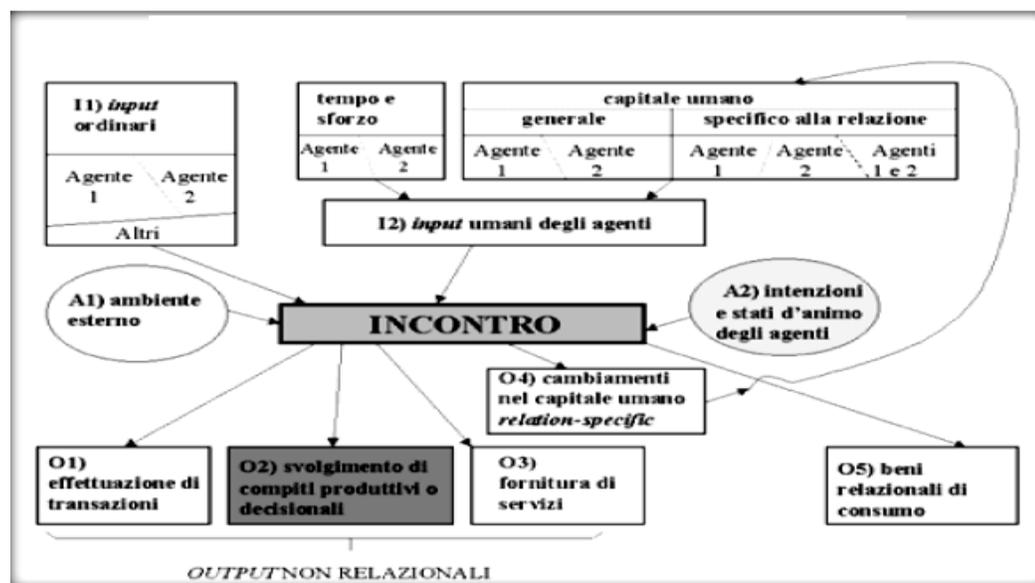


Fig. 9: L'incontro come processo produttivo

Il sociologo *Pierpaolo Donati* parla di beni relazionali all'interno di un approccio relazionale ai rapporti sociali, che intende essere diverso dai riduzionismi di olismo e individualismo. In questo contesto, i beni relazionali vengono definiti come effetti emergenti dell'azione, non l'effetto delle scelte dell'attore, né dell'ambiente ma il *prodotto o effetto delle relazioni concrete*, che possono modificare la volontà stessa degli attori.

Diversa ancora è la posizione di *Martha Nussbaum*, filosofa di formazione neo-aristotelica (ma attratta anche dal pensiero di Sen e Mill). Per la filosofa americana i beni relazionali sono quelle esperienze umane dove è *il rapporto in sé a costituire il bene*; la relazione inter-soggettiva, quindi, non è un qualcosa che esiste indipendentemente dal bene che si produce e/o si consuma.

La differenza dunque tra i *beni relazionali* in senso stretto e i beni nei quali la qualità della relazione che si instaura tra i contraenti è una caratteristica importante del bene e del suo valore (come in molti servizi alla persona), risiede nel fatto che nei beni relazionali è la *relazione in sé a costituire il bene economico*: sono «beni *di* relazione», la relazione è il bene e non strumento funzionale allo scambio economico.

Nei tre tipici beni relazionali, nell'amicizia, nei rapporti familiari e nell'amore reciproco, è dunque *la relazione* a costituire il bene: i beni relazionali nascono e muoiono con la relazione stessa. Precisiamo che nei beni relazionali il *perché*, la motivazione che muove l'altro, è un elemento essenziale (infatti come già ricordava Aristotele, l'amicizia che contribuisce all'*eudaimonia* non può essere mai strumentale)¹¹¹.

Robert Sugden, che negli ultimi anni sta offrendo importanti contributi alla teoria economica delle relazioni umane, ricorda che *i beni*

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p.156. Per questa ragione non risulta molto efficace ricorrere alla tradizionale categoria di "esternalità" per inquadrare i beni relazionali. Gui preferisce non farlo per salvare, da una parte, la natura di *bene*, e perché nelle esternalità la non intenzionalità è normalmente considerata una caratteristica essenziale, che invece è assente, in genere, nel bene relazionale (spesso quel particolare "clima" o sorriso in un determinato incontro è espressamente cercato, magari sostenendo costi).

*relazionali sono componenti affettive delle relazioni sociali, valutate in se stesse (e non strumentalmente, come mezzi per altri scopi)*¹¹².

Sugden propone un'analisi della *tecnologia* dei beni relazionali (e non tanto degli *inputs* e degli *outputs* dell'incontro) in termini di emozioni e stati affettivi, andando quindi oltre alla teoria classica della scelta razionale tutta centrata attorno alle preferenze e alle credenze. Sugden costruisce la sua teoria a partire da una rilettura, originale e rigorosa, della *Teoria dei sentimenti morali* di Smith, e la sua teoria del *fellow-feeling*, che per Smith (e Sugden) è una tendenza antropologica generale degli esseri umani, che è qualcosa di diverso dall'altruismo: l'analisi del *fellow-feeling* sviluppata da Smith è molto diversa dalle moderne teorie dell'altruismo.

Il *fellow-feeling* è dunque *reciproca simpatia*, Smith supponeva che l'essere umano provi piacere da tutte le forme di *fellow-feeling*. Riguardo ai beni relazionali, Sugden sostiene che essi derivino, nel suo quadro smithiano, dalla percezione di corrispondenza di sentimenti, e possono essere goduti in ogni attività congiunta, anche se la sua natura è anche economica. La conclusione è che il valore aggiunto e intrinseco della *sociality*, che nella teoria di Sugden è *il bene relazionale*, si ha quando le interazioni sociali permettono alle persone di prendere coscienza del loro *fellow-feeling*.

In tale approccio è meno importante distinguere tra *stato dei sentimenti* e *bene relazionale*, visto, quest'ultimo, come una componente distinta dai sentimenti dei soggetti, che Gui invece ha introdotto per salvare l'*oggettività* del bene relazionale, e per conformità alla teoria economica che vede i beni come qualcosa d'altro e di distinto dagli elementi soggettivi dei consumatori e produttori. La tecnologia di produzione dei beni relazionali coinvolgerebbe, per Sugden, l'immedesimazione con l'altro, l'espressione e la coltivazione della corrispondenza di sentimenti: senza

¹¹² R. Sugden, *Beyond sympathy and empathy: Adam Smith's concept of fellow-feeling*, University of East Anglia, 2002, p. 2.

questi elementi affettivo-sentimentali non c'è, per Sugden, produzione di beni relazionali. Importante è poi il discorso circa la “fragilità” dei beni relazionali che porta avanti M. Nussbaum:

Se le cose stanno, così allora queste componenti della vita buona sono destinate a non essere per nulla autosufficienti. Esse saranno invece vulnerabili in maniera particolarmente profonda e pericolosa¹¹³.

2.4.1 Che tipo di Bene? Non pubblico non privato?

Leonardo Becchetti ci segnala nel suo libro oltre l'omo oeconomicus, che per introdurre il valore delle relazioni nel linguaggio socio-economico, il termine bene relazionale sfugge alle classificazioni tipiche di beni economici standard. Come vedremo a continuazione, la principale classificazione che si ha di bene è nelle scienze economiche tra beni pubblici, beni privati e una gamma di beni intermedi. Come si introducono i beni relazionali in questa tassonomia?

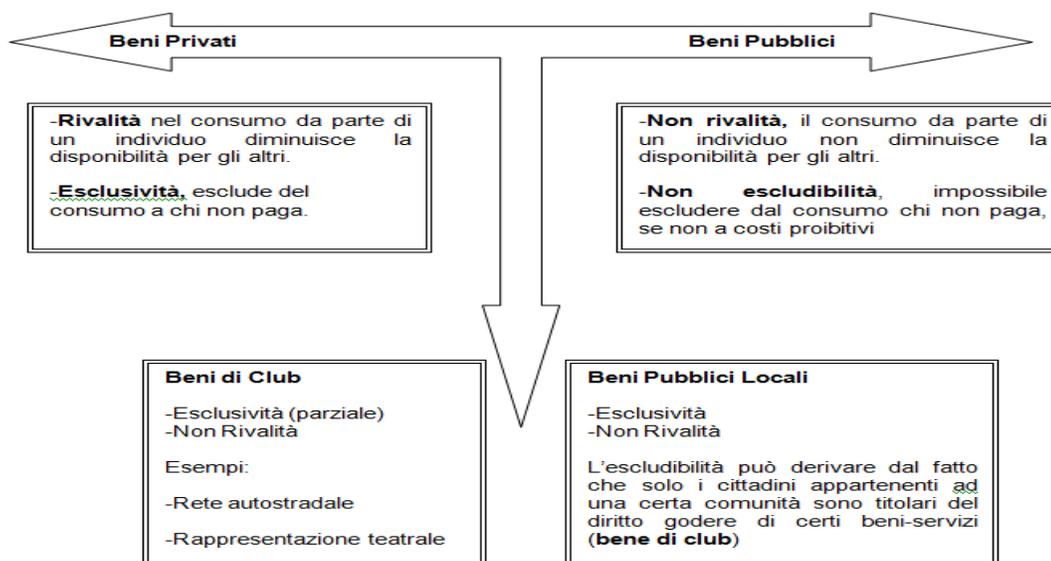


Fig. 10: Classificazione dei Beni Privati, Beni Pubblici e Beni Misti¹¹⁴

¹¹³ M. Nussbaum, *La fragilità del Bene*, cit., p. 624.

¹¹⁴ R. Frank, *Microeconomia*, Mac Graw-Hill Companies, srl, Milano 2007.

Benedetto Gui e Caroline Uhlaner definiscono i beni relazionali come *beni pubblici locali*. Sono beni pubblici in quanto sicuramente caratterizzati da non rivalità e non escludibilità (all'interno del gruppo che condivide un determinato bene relazionale come, ad esempio, i compagni di pallavolo). Sono locali perché solo quel gruppo di persone di quel territorio, che hanno investito in quel determinato bene possono utilizzare dei loro benefici. Infatti beni come l'amicizia o relazione affettiva crescono solo se c'è investimento congiunto e possono essere goduti congiuntamente. Secondo Smith nella Teoria dei Sentimenti Morali il valore della relazione dipende da due valori fondamentali: i) il sentire comune; ii) l'ammontare di tempo e di esperienze vissute insieme¹¹⁵.

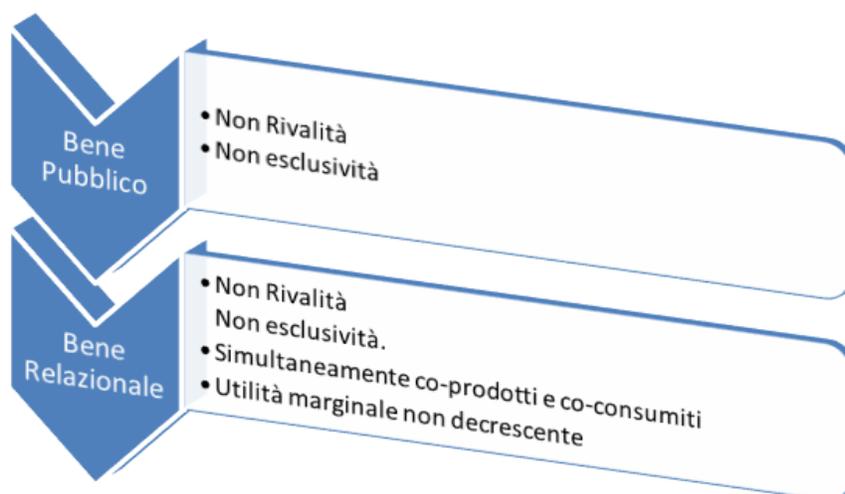


Fig. 11: Bene Relazionale e Bene Pubblico definito da Gui e Uhlaner

Abbiamo visto la classificazione nella scienza economica di questi tipi di Beni, a continuazione vedremo il rapporto tra reddito, beni relazionali e felicità, vedremo come si dimostra l'effetto positivo dei beni relazionali sulla felicità, che non sempre è evidenziata nella scienza economica.

¹¹⁵ L. Becchetti, *op. cit.*, pp.42-47.

Sappiamo, per il paradosso di Easterlin (1995, 2000), che la relazione reddito e felicità assume un profilo non lineare, ponendo l'accento come incrementi successivi di reddito determinino aumenti di felicità via via decrescenti. Questo paradosso può anche essere spiegato tra reddito e beni relazionali¹¹⁶.

In economia siamo abituati a considerare giustamente come salario orario che corrisponda a costo-opportunità di un'ora di tempo libero. Ovvero tanto più alto il salario, tanto maggiore sarà il costo monetario connesso con la rinuncia ad un'ora di lavoro per godere di un'ora di tempo libero. Dunque nulla impedisce a un individuo, che ha a cuore i beni relazionali, di lavorare un po' di meno, sfruttando il fatto che la sua maggiore produttività gli consente comunque di ottenere un salario complessivo soddisfacente¹¹⁷.

Usando il linguaggio degli economisti vediamo nella seguente figura i due effetti *reddito* e *sostituzione* che accade al aumentare il salario:

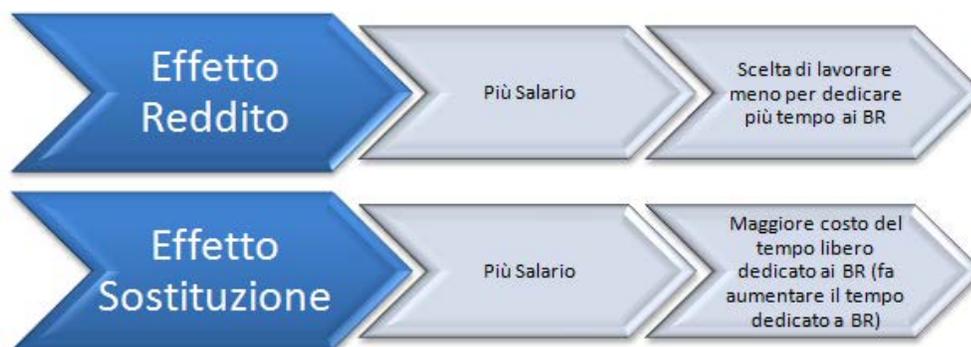


Fig. 12: Beni relazionali rispetto agli effetti Reddito e Sostituzione

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 47-48.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, p.50.

Da questi due effetti si può affermare che una crescita del salario può fare aumentare il tempo dedicato ai beni relazionali? La difficoltà di questa conclusione che annullerebbe ogni paradosso ed effetto negativo tra reddito e beni relazionali, è che cade nella visione dell'uomo individualista e non considera le caratteristiche peculiari dei beni relazionali, beni che devono essere co-prodotti e co-consumati¹¹⁸.

Non basta che un individuo singolo che ha a cuore i beni relazionali faccia prevalere l'effetto reddito sull'effetto sostituzione. Affinché la sua soddisfazione di vita concernente la fruizione di beni relazionali aumenti veramente è necessario che anche gli altri individui necessari per la co-produzione e il co-consumo di quel bene relazionale facciano quella stessa scelta¹¹⁹.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, pp.50-51.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, pp.50-51.

CONFRONTO TRA I DIVERSI APPROCCI AI BENI RELAZIONALI

3.1 PREMESSA

In questo capitolo presentiamo la riflessione sui beni relazionali dei principali studiosi del tema, con un'analisi delle diverse teorie proposte, soffermandomi in particolare su i punti di accordo e di diversità tra i vari autori. In conclusione presenteremo alcune prospettive di future ricerche.

Il lavoro svolto nei primi due capitoli ha avuto un'impostazione di carattere filosofico – economico. Presenteremo l'analisi di beni relazionali nello stesso ordine, ma considereremo, oltre all'economia, anche altre discipline delle scienze sociali (in particolare la sociologia), che completano e arricchiscono l'argomento.

Iniziamo l'analisi introducendo alcuni quadri analitici sinottici, che dovrebbero svolgere il compito di offrire al tempo stesso una sintesi del discorso sin qui svolto nei due capitoli precedenti, e avviare la parte che può essere considerata il contributo più originale che questa tesi, vale a dire il confronto tra le diverse teorie sui beni relazionali oggi presenti nel dibattito scientifico, tenendo sempre al centro del discorso che andiamo a inaugurare la figura e il pensiero di Martha Nussbaum, che rappresenta una sorta di centro attrattivo focale di tutto il ragionamento che stiamo imbastendo in questo lavoro.

3.2 ALCUNI QUADRI SINOTTICI¹²⁰

Nel primo quadro analizzeremo la prospettiva di Martha Nussbaum con le categorie di: Bene e Relazione, tipi di beni relazionali e loro caratteristiche, infine particolarità ed applicazioni. I tre quadri successivi mostrano il pensiero degli economisti e dei sociologici studiati.

Prospettiva di Martha Nussbaum

Bene	Relazione
La relazione è il BENE.	La più forte relazione affettiva dell'essere umano è la <i>philia</i> (l'amicizia, l'amore) L'attività politica è amore alla città.
Tipi di beni relazionali	Caratteristiche
<i>Philia</i> : amore e amicizia Attività politica	Reciprocità Indipendenza Fiducia Fragilità
Particolarità	Applicazioni
E' nell'esistenza, nel rapporto con gli altri che la persona riscopre il valore e la ricchezza della vita. Se l'uomo vuole davvero essere indipendente, ha bisogno dei beni relazionali, perché solo in questo modo può giungere alla conoscenza di se stesso.	Per Nussbaum i beni relazionali permettono il dialogo tra le persone, insegnano a vivere con se stessi, con gli estranei, con chi appartiene ad un'altra razza, ad un altro sesso, ad un'altra religione, con persone diversi per età e temperamento, perché con ognuna di esse si possono condividere e riconoscere reciprocamente sensazioni, aspirazioni, valori umani.

¹²⁰ I dati presentati in questi quadri rappresentano una sintesi schematica di quanto esposto nei lavori di:

- M. Nussbaum *La fragilità del bene* 2004, *cit.*, pp. 623-666.
- L. Bruni, *La ferita dell'altro: economia e relazioni umane*, *cit.*, pp.150-175.
- P. Donati – R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp.46-77.

Prospettiva degli altri studiosi – 1

Autori	Bene	Relazione
Luigino Bruni	Terzo genus (genere) di bene economico non pubblico, non privato.	La relazione è il fine. Identità delle persone coinvolte. Simultaneità della produzione e del consumo dei beni. Centralità ricoperta dallo stimolo motivazionale di chi li produce.
Stefano Zamagni	Bene economico con utilità marginale crescente. Relazione alla quale è associato un valore positivo.	Valore del legame. Rendere il mercato, un luogo di felicità. Amicizia, rapporti familiari, amore sono assets relazionali.
Benedetto Gui	Beni locali pubblici. Il bene è il risultato di un processo positivo che nasce durante un incontro.	Interazione di natura comunicativa-affettiva.
Robert Sudgen	Il bene è un valore aggiunto, creato dal fare qualcosa assieme e non da soli.	Componenti affettive e sentimentali (fellow-feeling)
Caroline Uhlaner	Beni locali pubblici.	Interazione reciproca, non anonima.
Pierpaolo Donati	Beni comune Il valore è una funzione non soltanto degli individui, ma soprattutto delle loro relazioni.	Principio di coinvolgimento totale tra i soggetti, dove la reciprocità è imprescindibile.
Ivo Colozzi	Effetto emergente dell'interazione.	Interazione.

Prospettiva degli altri studiosi – 2

Autori	Tipi di Beni Relazionali	Caratteristiche
Luigino Bruni	<p><i>Primario:</i> interazione con una forte valenza relazionale: famiglia, amicizia. $Br^*(P1+P2+.....)$ <i>Secondario:</i> che assomma alle altre componenti prodotte dall'interazione incontro ($P1+P2 +Br$)</p>	<p>Identità Gratuità Fatto emergente Simultaneità Motivazioni Reciprocità</p>
Stefano Zamagni	<p>Assets Relazionali: Amicizia, rapporti familiari, amore.</p>	<p>Reciprocità come dimensione di sussidiarietà</p>
Benedetto Gui	<p>Assets relazionali: Informazioni che diventano conoscenza comune per una determinata coppia di agenti e che consentono un coordinamento e una comunicazione più efficace.</p>	<p>Oggettive, intrinseche alle modalità di svolgimento dell'interazione che prescindono dalle emozioni che ciascun soggetto trae, emergono da un'interazione che non sono solo individuali.</p>
Robert Sudgen		<p>Le motivazioni che spingono gli individui ad agire seguendo la norma della reciprocità tendono ad auto rinforzarsi attraverso la coltivazione dei sentimenti positivi veicolati nelle relazioni interpersonali.</p> <p>Fiducia generalizzata nata da un comportamento imitativo.</p>
Caroline Uhlaner	<p>Beni relazionali di consumo; il soggetto ottiene un vantaggio immediato.</p> <p>Beni relazionali strumentali; l'utilità individuale è mediata dalla creazione precedente di un bene pubblico.</p>	<p>Beni fruiti assieme ad altri.</p> <p>Nessun oggetto materiale è in sé un bene relazionale.</p>
Pierpaolo Donati	<p><i>Primario:</i> riferiti a relazioni faccia a faccia; nella famiglia, nei piccoli gruppi amicali e di vicinato.</p> <p><i>Secondario:</i> riferiti a relazioni associative non impersonali, nelle formazioni di privato sociale...</p>	<p>Non sono escludibili.</p> <p>Non sono frazionabili né immaginabili come somma di beni individuali.</p> <p>Emergono se la reciprocità opera in maniera piena ed incondizionata.</p>
Ivo Colozzi	<p>I beni relazionali sono l'appartenenza, la fiducia, la cooperazione, la solidarietà.</p> <p>Individuati nelle organizzazioni del terzo settore che sono prodotte grazie all'intensificazione delle reti sociali che accrescono, in una seconda fase, fiducia e senso di appartenenza.</p>	<p>Capaci di far scattare processi di assunzione di responsabilità che collegano attori, reti e risorse</p>

Prospettiva degli altri studiosi – 3a

Autori	Particolarità	Applicazioni
Luigino Bruni	<p>I beni relazionali, poiché fatti di relazioni, possono essere goduti solo nella reciprocità; sta qui la loro bellezza e la loro vulnerabilità: dipende dalla risposta dell'altro.</p> <p>Hanno la particolarità di essere beni con motivazione intrinseca di gratuità.</p> <p>Sono beni co-prodotti e consumati allo stesso tempo dai soggetti coinvolti.</p> <p>L'altro con cui s'interagisce non è un bene (merce), né un vincolo.</p>	<p>La vita buona che la relazionalità personalizzata promette va associata alla possibilità sempre presente della sofferenza.</p> <p>Da questa prospettiva l'economia civile vede l'impresa come comunità aperta e universale.</p> <p>Nell'era della globalizzazione si cerca un nuovo rapporto tra mercato e società che non separi, ma riunifichi, che renda possibile la felicità anche quando lavoriamo, produciamo, consumiamo o risparmiamo.</p>
Stefano Zamagni	<p>Gran parte della ricompensa derivante dalle relazioni interpersonali è intrinseca: la ricompensa è la relazione stessa.</p> <p>Comprendiamo allora perché il consumo dei beni relazionali presuppone l'esercizio della reciprocità.</p> <p>Da ciò dipende anche la loro fragilità perché l'uomo non può dominarli individualmente come può fare con i beni privati, poiché la relazionalità dipende anche dalla libertà degli altri.</p>	<p>A parità di efficienza ed efficacia, si devono preferire le istituzioni più ricche di rapporti interpersonali.</p> <p>Dove la reciprocità si intende come la terza dimensione della sussidiarietà.</p> <p>L'unione tra l'economia civile ed il terzo settore contiene gli esempi più stimolanti delle caratteristiche che i beni relazionali possono assumere.</p>
Benedetto Gui	<p>Il fenomeno del free riding, (ogni volta che qualcuno, pur investendo poco in termini di input di tempo, di intensità) beneficerebbe di un identico quantitativo di BR rispetto a chi investe di più.</p> <p>Un passo avanti nella teoria economica è affermare che BR sono oggetti di valore intangibile, non contrattabili e inseparabili dalla relazione interpersonale che in essi si crea.</p>	<p>Per l'autore la responsabilità politica deve creare le condizioni perché possa aver luogo in maniera adeguata un'accumulazione di assets relazionali da parte dei cittadini.</p>

Prospettiva degli altri studiosi – 3b

Autori	Particolarità	Applicazioni
Robert Sudgen	<p>Sudgen prospetta solo un inserimento delle componenti affettive dentro le relazioni interpersonali. (alla Gui)</p> <p>Lo scopo è di capire il meccanismo attraverso il quale le relazioni interpersonali generano stati affettivi ed eventualmente di capire come questi sentimenti sostengono le norme di cooperazione.</p> <p>I sentimenti, è chiaro, sono di natura complessa, ma sono pur sempre arbitrari e, soprattutto, individuali.</p>	<p>Il contributo di Sudgen aiuta a spiegare come le relazioni interpersonali possano essere fonti di valore sia direttamente, attraverso sentimenti di piacere che aiutano a mantenere il livello di benessere psichico, sia indirettamente, aiutando a sostenere le motivazioni che spingono ad avere fiducia negli altri.</p>
Caroline Uhlaner	<p>Il problema fondamentale è quello di capire perché gli individui partecipino attivamente alla vita politica.</p>	<p>Si tratta di spiegare, attraverso un modello centrato sulla razionalità individuale, la mobilitazione dei cittadini alle elezioni e all'interno dei gruppi di rivendicazione politica.</p>
Pierpaolo Donati	<p>Sono beni che non hanno un proprietario e che nemmeno sono della collettività genericamente intesa. Sono i beni della socievolezza umana, beni cruciali per l'esistenza della stessa società.</p>	<p>L'autore ha individuato nella produzione dei BR la mission che distingue il terzo settore dagli altri sistemi sociali.</p>
Ivo Colozzi	<p>Non è possibile comprendere le proprietà emergenti delle relazioni sociali attraverso gli elementi individuali di un sistema, perché tali proprietà sono intrinsecamente collettive.</p> <p>I BR in questa visione vengono a collocarsi all'esterno dello Stato e del mercato. Sono presenti nella famiglia e nel privato sociale e derivano dalla capacità di rigenerare BR.</p>	<p>I BR sono caratteristici dei sottosistemi dei mondi vitali e dell'associazionismo e grazie alla presenza di queste famiglie e privato sociale possono far valere la propria forza e rilevanza nel sistema sociale complesso.</p> <p>Un'organizzazione non profit genera BR grazie alle proprie specifiche caratteristiche organizzative e configurazioni relazionali.</p>

3.3 I PRINCIPALI PUNTI COMUNI

Tra questi autori sono presenti alcuni punti comuni.

La Relazione:

Per Nussbaum, Bruni e Zamagni la relazione è il fine; è presente nei vincoli più stretti, con persone che hanno un'identità e vogliono e cercano nello stesso tempo il bene l'un dell'altro.

In Bruni e Zamagni, in particolare c'è un intento di creare nel mercato un luogo di felicità, dove le virtù civili convivono con quelle private, superando la dicotomia, originata dalla modernità, tra il pubblico e il privato.

La Nussbaum, nella sua lettura aristotelica, coglie e legge che l'essere umano è essenzialmente *relazione* con le caratteristiche di reciprocità e d'indipendenza che comportano una maggiore conoscenza di se stesso; è in questo modo che l'essere umano raggiunge la sua *eudaimonia*, la sua vera felicità.

Per Gui e Sudgen esiste un punto in comune nel guardare la relazione come interazione comunicativa–affettiva. Sudgen puntualizza e approfondisce il pensiero di Smith sulla componente della *fellow feeling*.

Uhlener condivide la visione di Gui nel vedere la relazione come interazione di carattere reciproco che non può essere anonima.

Per Donati e Colozzi è presente l'interazione come coinvolgimento totale tra i soggetti che hanno la reciprocità come elemento indispensabile.

Possiamo, quindi, affermare che in questi autori è presente la non strumentalità della relazione, anche se per Uhlener lo scopo iniziale della sua ricerca era scoprire perché e in che modo gli individui partecipino attivamente alla vita politica, attraverso un modello centrato sulla

razionalità individuale, sulla mobilitazione dei cittadini alle elezioni e all'interno dei gruppi di rivendicazione politica.

Il Bene

Nel concetto di bene possiamo trovare più differenze che somiglianze; ciò si spiega per l'approccio alle diverse discipline.

Solo in Gui e Uhlener possiamo vedere i beni relazionali come Beni Pubblici locali.

Tipi di Bene Relazionale

In Bruni e Donati troviamo una distinzione dei beni classificati da loro come *primari* e *secondari*, sebbene i contenuti della "primarietà" o "secondarietà" dei beni siano diversi nei due autori.

Caratteristiche

La caratteristica comune a tutti gli autori sono la reciprocità e la socializzazione. Sono beni prodotti e consumati assieme, anche se nella socializzazione l'idea di reciprocità può essere implicita.

Applicazioni

La visione della Nussbaum è di carattere universalistico e concorda con l'idea che ha degli esseri umani in relazione. Anche i lavori posteriori sui temi dello sviluppo umano, della giustizia sociale, della libertà e delle emozioni pubbliche evidenziano tale prospettiva di relazione.

La visione di Bruni e Zamagni, sulle applicazioni di questi tipi di beni si applica nell'economia civile, che vede l'impresa come comunità aperta e universale, che cerca un nuovo rapporto tra mercato e società, che non separi, ma riunifichi, che renda possibile la felicità anche mentre si lavora, si produce, e si consuma.

Per Gui e Uhlener l'applicazione si attua con maggior evidenza nella responsabilità che ha la politica di creare condizioni perché possa aver luogo in misura adeguata un'accumulazione di assets relazionali da parte dei cittadini.

Donati, ha individuato nella produzione di beni relazionali la "mission" che distingue il terzo settore dagli altri sistemi sociali; Colozzi condivide questa visione, sostenendo che un'organizzazione non profit genera beni relazionali grazie alle proprie caratteristiche organizzative e relazionali.

3.4 PUNTI DIVERGENTI

L'approccio di Martha Nussbaum, come è stato presentato nel primo capitolo, è assai diverso da quello degli altri autori, perché lei pone come base il pensiero filosofico di Aristotele che dà un valore di Bene alla Relazione.

Nussbaum dà una visione diversa ed affascinante di Aristotele e dei classici greci, contestualizzandola ai nostri tempi e offrendo un'analisi delle attività eccellenti dell'essere umano (virtù).

Uno di questi beni che danno origine alla *relazione* è l'attività politica, nella quale Aristotele vede una vita degna di essere vissuta e costruita da azioni volontarie e sole con eccellenza di virtù.

Aristotele sostiene che le nostre convinzioni e le nostre esperienze fondamentali di valore determinano quello che noi possiamo scoprire del mondo e di noi stessi.

Per Aristotele i Philoi sono i più grandi beni esterni; a quest'argomento ha dedicato tempo e lavoro più di quanto non ne abbia dedicato ad altri temi. Per lui la *philia* comprende le più forti relazioni affettive dell'essere umano; comprese le relazioni emozionali ed affettive.

Fin dall'inizio ha privilegiato le relazioni umane. La *philia*, infatti, non pone l'accento sul desiderio intenso e passionale, ma sull'aiuto disinteressato, sulla condivisione e reciprocità, vissute con equilibrio ed armonia.

L'amore è nella sua essenza una relazione con qualcosa di esterno e di separato; egli valuta questi elementi come essenziali per benefici dell'amore, ma anche come fonte di grande vulnerabilità. La *philia* richiede che l'affetto sia reciproco, vuole che le due parti siano separate e rispettino la reciproca separatezza, che i philoi che si conoscono provino emozioni reciproche, desiderino il bene reciproco, agiscano per il bene l'uno dell'altro e sappiano che tra di loro esiste questo legame di pensieri, emozioni, azioni.

Non è da trascurare la critica che Nussbaum fa ad Aristotele riguardo alla posizione della donna nelle istituzioni sociali. Nussbaum studia le circostanze storiche e culturali in cui Aristotele, maschio eterosessuale, è vissuto, la cultura di allora dove le donne erano quasi senza istruzione, private dello sviluppo necessario per diventare compagne degne nelle attività connesse ai principali valori umani.

Nussbaum dice che Aristotele, nella sua valutazione sulle donne, ha sbagliato non nel metodo bensì nella sua applicazione, segnala che l'analisi di Aristotele è pesantemente insufficiente.

La sua indagine sulla potenziale eccellenza femminile è notoriamente sommaria e sbrigativa. Non tiene conto delle capacità delle donne perché è povero di elementi circa la capacità delle donne di realizzare una scelta morale pienamente adulta negando loro anche la possibilità di partecipare alla *philia* più alta.

Nussbaum afferma che Aristotele nel giudizio verso le donne non abbia mostrato sufficiente sensibilità e acutezza di pensiero.

Se avesse dedicato alla psicologia delle donne, alla loro fisiologia, anche una frazione del tempo dedicata ad altri temi, il suo metodo avrebbe dato risultati migliori e più costruttivi.

Il fatto che questo non sia avvenuto, nemmeno in un uomo così giudizioso e giusto come Aristotele (necessariamente uomo del suo tempo), ci mostra quanto siano potenti e forti i pregiudizi sessuali nel prospettare una visione del mondo.

Le differenze si manifestano di più nella specificità di ogni disciplina e nel metodo con cui sono studiate e utilizzate. Anche all'interno degli stessi economisti si riscontrano ovviamente delle differenze, che si possono concretizzare anche con due programmi di ricerca distinti, dove tra i due possono coesistere intersezioni e promiscuità.

Benedetto Gui definisce questi beni partendo da una tipica definizione economica di bene e vuole inserire nel dibattito economico la dimensione della relazione interpersonale e dove il nuovo concetto di bene relazionale diviene il risultato di un *processo produttivo* che nasce dall'incontro.

Robert Sudgen parte da un pensiero centrato nella fellow-feeling (reciproca simpatia), analizzando Adam Smith nella *Teoria dei Sentimenti Morali* (1759). Sostiene un'interessante critica alla teoria economica che dà molta importanza alle curve d'indifferenza che analizzano il comportamento degli esseri umani in forma individualistica, impersonale e strumentale.

Sudgen nel bene relazionale individua la presenza di aspetti di *socializzazione*, che non sono determinati dalla ragione, ma sorgono spontaneamente per una componente di natura psicologica.

Stefano Zamagni, "padre" dell'economia civile, mostra elementi particolari dei beni relazionali: li chiama beni economici, anche se non precisa di che tipo sono; Zamagni li spiega come beni di utilità marginale

crescente (che aumentano con il loro consumo), diversamente da quello che succede con i beni privati.

È interessante la sua analisi sul pericolo in cui incorrono i beni relazionali che possono essere sostituiti da falsi beni relazionali (amici “virtuali” che offrono ore di ascolto, una relazione con uno di cui non si conosce la vera identità...).

La società attuale ne offre molti che sostituiscono quelli relazionali veri ma di natura fragile, importantissimi per creare la felicità umana che consiste nel *fiorire e crescere con gli altri*.

D'altra parte Zamagni presenta altri beni di carattere posizionale, che spiazzano i beni relazionali. Per questi beni posizionali è necessario avere un alto reddito per acquistarli, diminuendo le ore investite in amicizia, volontariato e in altre attività dove si producono i beni relazionali: la felicità. In questa maniera si incorre nel “Paradosso di Easterlin” (rapporto complesso e non lineare tra reddito e felicità soggettiva) presente nelle nostre società.

Donati segnala che per parlare di Bene bisogna partire da un chiarimento preventivo e cioè che l'idea di bene non ha un carattere etico - normativo a priori. «È invece il risultato di una riflessività sociale molto sviluppata»¹²¹. Donati, segnala che il concetto nasce della dicotomia introdotta dalla modernità, quella fra *pubblico* e *privato*, che separa ogni tipo di bene nell'uno o nell'altro dominio. Donati, si chiede se non c'è nulla in mezzo tra pubblico e privato, nel momento che la modernità ha costretto a dividere beni sociali come pubblici oppure privati, genera degli evidenti vuoti. Donati, si chiede è importante rintracciare, quei beni in cui si esprime

¹²¹ P. Donati - R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, cit., p.15.

la socievolezza delle persone e delle reti sociali senza che debbano essere per forza ascritte al campo pubblico o privato¹²².

Lui definisce i beni relazionali come beni comuni, emergenti dalle relazioni sociali e costituiti da queste stesse relazioni si creano in una relazionalità sociale, dove il bene è l'effetto emergente dell'azione, non l'effetto della scelta dell'attore, né dell'ambiente ma il prodotto o effetto delle relazioni concrete, che possono modificare la volontà stessa degli attori¹²³.

3.5 FUTURE RICERCHE

Dopo questo nostro primo approccio sulla conoscenza del Bene Relazionale, abbiamo intravisto alcune piste per futuri approfondimenti.

- Approfondire le ricerche di Martha Nussbaum sul metodo, sulle apparenze e convinzioni aristoteliche e i suoi lavori sulle capacità umane, le emozioni negli Stoici e tutto l'universo degli studi che girano intorno al tema delle relazioni interpersonali.
- Approfondire le ricerche di Luigino Bruni sui Beni Relazionali: il suo modello dinamico e la sua lettura della tradizione economica nel territorio non esplorato delle relazioni interpersonali con particolare riferimento ad alcuni dei suoi lavori:
- *Hic sunt leones: interpersonal relations as unexplored territory in the tradition of economics (2005)*;
- *Dynamics of Relational Goods (E. Randon, L. Bruni and A.K. Naimzada -2008)*.

¹²² Cf. *ibid.*, p.16.

¹²³ Cf. *ibid.*, pp.47-48 e L. Bruni, *Felicità e Beni Relazionali* Facoltà di Economia Università Bicocca, *cit.*, p.5.

- Approfondire la conoscenza di A. Smith negli studi realizzati da Robert Sugden, in particolare nel lavoro: *Simpatia, Empatia, il concetto del Sentimento Reciproco di Adam Smith (Beyond sympathy and empathy: Adam Smith's concept of fellow-feeling, 2002)*.
- Approfondire la visione sociologica relazionale presentata da Pierpaolo Donati, Riccardo Solci, Ivo Colozzi e Riccardo Prandini, che mostrano come questi beni costituiscano una realtà sempre più rilevante nelle nostre società modernizzate, fatte di relazioni.
- Approfondire gli studi realizzati da Benedetto Gui ed altri: *From transactions to encounters: the joint generation of relational goods and conventional values* (Gui, 2005) - *Why interpersonal relations matter for economics* (Gui - Sugden, 2005) - *Happiness and relational goods: well-being and interpersonal relations in the economic sphere* (Gui – Stanca, 2010).

CONCLUSIONI

Tramite questo lavoro di tesi abbiamo individuato uno specifico linguaggio per trattare le relazioni interpersonali intese come beni relazionali, tanto nella filosofia, come nell'economia e nella sociologia. Esso ci ha aperto uno sguardo per analizzare le relazioni da diverse angolature a partire da alcuni concetti-chiave che qui richiameremo in fase di conclusione: la fiducia, la reciprocità, il bene, lo Smithiano *fellow-feeling*, l'innovazione.

1. La fiducia

È un punto che lega il pensiero filosofico di Martha Nussbaum con alcuni modelli sviluppati dall'economista Vittorio Pelligra. L'importanza della fiducia nelle relazioni sociali è dalla Nussbaum descritta come segue:

Le persone devono riuscire a fidarsi l'una dell'altra. In altre parole, esse devono essere in grado di ricevere le reciproche espressioni d'amore senza sospetti, gelosie o reazioni di autodifesa. [...] Forse perché la *philia* richiede un'apertura ed una ricettività che sono incompatibili con la paura¹²⁴.

Questa studiosa, seguendo il pensiero aristotelico, segnala che le persone che sono tradite sviluppano sentimenti di paura e, anche se la persona ha un buon carattere, questo elemento di sfiducia può in qualche modo minacciare la sua *eudaimonia*¹²⁵.

Anche Pelligra riconosce il valore attribuito da Aristotele alla *philia* come parte costitutiva della vita buona. La Nussbaum, però, introduce anche l'idea che un requisito importante della *philia* sia l'indipendenza, la libertà di azione, e l'impossibilità di controllare l'azione degli altri, elemento che lascia gli uomini in una posizione di vulnerabilità che si esprime nel

¹²⁴ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., p.646.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 685.

fatto che la fiducia può essere tradita. A questo Pelligra aggiunge, utilizzando la metodologia ispirata alla Teoria dei Giochi (cap. 2), che nel momento in cui qualcuno è disposto a rischiare, fidandosi dell'altro, innesca un circuito virtuoso che permette di superare la paura dell'altro e creare rapporti fiduciari che sono componenti essenziali della *philia*.

Riguardo alla proposta che fa Pelligra concernente la risposta fiduciaria, *trust responsiveness*, noi troviamo una sorta di capovolgimento della prospettiva della Nussbaum. Sebbene sia ben evidente la vicinanza delle loro idee, Pelligra porta a fare un passo in avanti nel comprendere come le relazioni possano instaurarsi attraverso il rafforzamento di dinamiche fiduciarie.

2. La reciprocità

Altro elemento essenziale della *philia*, secondo la Nussbaum, è la reciprocità, parola che evidenzia che non sia una relazione a senso unico. La *philia* richiede affetto reciproco che si manifesta nell'azione e nel rispetto della mutua indipendenza, esige che ciascuno desideri il bene dell'altro. Il *philos*, come nota Bruni rileggendo Aristotele, è un altro me stesso con cui creo conoscenza reciproca.

3. Smith e il *fellow-feeling*

Un ruolo rilevante, in questo percorso è stato rappresentato da A. Smith, figura importante nell'Economia, perché ha fatto da collegamento nell'analisi dei diversi studiosi citati in questo lavoro.

La teoria di Smith ha un ruolo ambivalente perché egli si è espresso da filosofo e da economista come si può notare nei suoi lavori *La Teoria dei Sentimenti Morali* e *La Ricchezza delle Nazioni*.

Bruni presenta lo Smith economista come colui chi si oppone al rapporto esistente nelle società pre-moderne di carattere asimmetrico nella relazione *padrone-servo*. Nell'idea di Smith è presente un rapporto tra

eguali, non tra uno che sta *sopra* e l'altro *sotto*, ma tra due persone che sono a fianco, dove, però, ognuno cerca la propria utilità individuale. Smith è convinto che una società civile è in grado di funzionare anche senza la gratuità e l'amicizia. Su questo punto Bruni manifesta una critica a Smith, osservando che non è possibile una vita civile senza un rapporto "*ferita-benedizione*" con l'altro, dove la relazione gioca un ruolo primordiale per una vita buona, dove il contratto e il mercato non sostituiscano *l'incontro, l'interazione, la relazione vera* con l'altro.

Con riferimento a Smith anche gli studiosi Pelligra, Gui, Sudgen e Zamagni, evidenziano la *fellow-feeling*, la simpatia reciproca.

Pelligra sottolinea la convinzione di Smith che gli esseri umani hanno un desiderio innato che gli altri abbiano una buona opinione di loro e che hanno una capacità di autovalutazione, *self-appraisal*, cioè che la natura ci ha dotati di un desiderio di lode, ma anche del desiderio di meritarsela.

Da parte sua Robert Sudgen invece, elabora in Smith i concetti di *Sympathy ed Empathy* cioè di *comprensione reciproca*, nella quale l'essere umano sperimenta piacere di fronte a tutte le forme di empatia e compassione.

La sua idea di "tecnologia di produzione" va riferita al farsi *uno con l'altro* a esprimere e coltivare *corrispondenza di sentimenti*. Per Sudgen i beni relazionali derivano da questa corrispondenza e possono esseri goduti in qualsiasi attività svolta insieme, anche di natura economica.

Per Sudgen il valore aggiunto è intrinseco alla dimensione sociale e costituisce il Bene Relazionale che si ottiene quando le interazioni sociali tra le persone permettono loro di essere consapevoli della loro mutua empatia.

Anche Zamagni riconosce a Smith il valore della visione dell'essere umano che è alla base dell'intera sua costruzione teorica. Essa è costruita

attorno alla categoria del *fellow-feeling*, cioè del bisogno innato nella persona umana d'immedesimazione con l'altro, nella corrispondenza di sentimenti con il prossimo.

Da questi tre autori possiamo concludere che la figura di Smith è rilevante nello studio dei Beni Relazionali anche dal punto di vista economico, oltre che da quello filosofico come risulta chiaro dalla prospettiva aristotelica per cui la vita in comune aveva un grande valore e costituiva il Bene. Ma c'è stato nella storia un lungo periodo governato dalla paura dei rapporti asimmetrici, dove la visione aristotelica è stata dimenticata. È interessante rileggere la storia per imparare gli insegnamenti e creare un presente e un futuro più ottimista.

4. Il Bene

L'idea del Bene è centrale nella nostra analisi partita dalla prospettiva filosofico-aristotelica della Nussbaum la quale indica nella *philia* e nella politica quei "beni esterni" che, invece, sembrano non essere indispensabili secondo la visione platonica che Aristotele rifiuta sostenendo che sia la relazione socio-politica sia la *philia* sono parti essenziali ed importanti per la vita buona.

Gli altri autori studiati, in particolare gli economisti, ancora non sono giunti ad un'unica definizione di bene relazionale. Gui vede il bene in modo indipendente alla relazione stessa, e ciò con l'intento metodologico di salvare la continuità della scienza economica che vede il bene distinto dall'atto del consumo e pertanto separatamente dalle persone che lo producono e consumano. Egli propone di analizzare ogni interazione come un particolare processo produttivo, che chiama "incontro". Per Gui, diversamente dalla Nussbaum, l'amicizia non è definibile come un bene relazionale, ma un'interazione, un incontro, di cui la relazione è solo una componente.

Per il sociologo Donati l'idea di Bene è di carattere sociale. Egli lo denomina Bene comune, che emerge dalle relazioni sociali ed è costituito

da queste stesse relazioni che si creano in una relazionalità sociale, dove il bene è l'effetto emergente dell'azione, non l'effetto della scelta dell'attore, né dell'ambiente ma il prodotto o effetto delle relazioni concrete, che possono modificare la volontà stessa degli attori.

A partire da queste tre posizioni del concetto di Bene con riferimento al Bene Relazionale, da parte di una filosofa (Nussbaum), di un economista (Gui) e di un sociologo (Donati), si deve notare che è in atto una evoluzione dal 1986 che si è allargata a diverse prospettive di analisi, creando una riflessione teorica che aiuta a definire l'idea dell'essere-umano-in-relazione di questo terzo millennio.

5. Rilevanza del Bene Relazionale nella vita politica

É interessante la sottolineatura che fa la Nussbaum, a partire dagli scritti aristotelici, dell'importanza della partecipazione all'attività in una comunità politica che, in generale, ha un necessario ruolo strumentale nello sviluppo del buon carattere. L'abitudine sviluppata sia all'interno della famiglia sia in un programma di educazione pubblica, è il fattore decisivo per acquisire la bontà. Soprattutto dall'educazione pubblica:

1. impariamo coerenza e uniformità;
2. abbiamo maggiore probabilità di ricevere una educazione corretta per quanto riguarda il valore umano;
3. possiamo più efficacemente aspirare all'eccellenza sociale che è una parte importante della vita umana.

Fa notare la Nussbaum che se la politica non avesse nessun valore, potremmo scegliere un'esistenza nella quale non si debba avere nulla a che fare con gli altri; allora non ci sarebbe bisogno di una concezione uniforme del bene¹²⁶.

¹²⁶ Cf. Nussbaum M. *La fragilità del bene*, cit., pp.627-8.

D'altra parte Gui sostiene che la politica pubblica può creare condizioni per un'accumulazione adeguata di *assets* relazionali da parte dei cittadini. Ad esempio la protezione o la creazione di luoghi d'incontro in cui possano essere effettivamente coinvolti tutti i cittadini e in un contesto non troppo anonimo. Anche la Uhlner condivide questo punto di vista manifestando la responsabilità che ha la politica di creare questi *assets* relazionali.

A sua volta, Donati sottolinea che nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una certa comunità non può essere separato dal vantaggio che altri pure ne traggono. La società esprime l'esigenza di nuovi beni comuni, ed è interessante la proposta di Donati di uno Stato relazionale che si articola e decentra in modo associativo sia verso l'alto (per esempio Unione Europea), sia verso il basso (comunità locali e organizzazioni della società civile). Quest'autore propone di passare da un *welfare state* tradizionale allo Stato sociale relazionale, sebbene questa proposta rimanga un concetto da approfondire.

Ciò che emerge da ognuna di queste prospettive disciplinari (filosofia, economia e sociologia), è che il bene relazionale vi appare come un elemento intrinseco per il buon vivere in comunità che deve essere perseguito a partire dall'insegnamento ai giovani, per poi continuare con la partecipazione all'attività politica, arrivando all'implementazione di effettive politiche pubbliche.

6. Rilevanza del Bene Relazionale nell'innovazione, nel terzo Settore, nel mondo dei servizi, del non profit

È interessante anche notare la posizione di Zamagni che ipotizza come il capitalismo stia, ormai, vivendo una transizione storica e come è accaduto nella prima rivoluzione si presenta oggi un netto spostamento delle attività di produzione da beni di mercato verso attività non monetizzabili con il conseguente rafforzamento del settore *non profit*.

Per questo egli propone la figura di imprenditori civili, ossia attori

che hanno la propensione al rischio e capacità di innovare, però anche la capacità di applicare strategie legate a *pratiche relazionali*. E coglie dalla posizione di Donati l'importanza della nascita di un mercato di qualità sociale, la cui caratteristica è di passare attraverso il capitale sociale per produrre beni e servizi.

Zamagni segnala che a parità di efficienza ed efficacia, si devono preferire le istituzioni più dense di rapporti interpersonali. Nella sua visione è fondamentale che: «non faccia il contratto ciò che può fare la reciprocità», una tesi che l'autore riprende da *La ferita dell'altro* di Bruni.

Gui poi suggerisce che un grande ruolo può essere svolto in qualche misura dalle famiglie, da servizi d'interesse collettivo, come gli asili nido, che vanno disegnati in maniera tale da promuovere l'instaurarsi di relazioni di cooperazione, cosa che, tra l'altro, potrebbe anche ridurre i costi di gestione.

Zamagni, infine, è convinto che l'economia reale possa diventare economia civile nel momento in cui un'impresa, un cliente, un consumatore, o anche la scelta individuale riescano a fare il salto di gratuità. L'applicazione della teoria dei beni relazionali è possibile quando le motivazioni degli agenti sono rivolte al bene, allora si creano luoghi comuni per il dialogo, la conoscenza reciproca, la fiducia, con relazioni sane nelle imprese, nelle famiglie, nelle città.

In questa età di crisi, che prima di essere finanziaria ed economica è una crisi delle relazioni, l'approfondimento della teoria dei beni relazionali, il riconoscere il loro diritto di cittadinanza anche nella sfera pubblica e politica (oltre che teorica) può rappresentare uno dei contributi essenziali per arrivare ad una scienza sociale a misura di quella realtà profondamente relazionale che chiamiamo persona.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

Bruni L., *La ferita dell'altro Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007.

Donati P. e Solci R., *I beni Relazionali che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Nussbaum M., *La fragilità del bene fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2004.

Pelligra V., *The Not-So-Fragile Fragility of Goodness: The Responsive quality of Fiduciary Relationship*, in Bruni, L. & Porta, P.L., *The Handbook of Happiness and Economics*, Elgar, Cheltenham 2006.

LETTERATURA SECONDARIA

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Testi a Fronte, Milano 2000.

-----, *Le tre Etiche*, Bompiani il Pensiero Occidentale, Milano 2008.

Becchetti L. *Oltre l'homo oeconomicus felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova Editrice, Roma 2009.

Bruni L. *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma 2008.

-----, *L'economia, la felicità e gli altri un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2008.

-----, *L'ethos del mercato*, Bruno Mondadori, Milano - Torino 2010.

Bruni L. - Zamagni S. (a cura di), *Dizionario di Economia Civile*, Ed. Città Nuova, Roma 2009.

Enciclopedia filosofica, *Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, G.C Sansoni, Firenze 1957.

Gui B., *Un'introduzione al sistema economico*, C.L.E.U.P Coop. Libreria Editrice Università di Padova, Padova 2007.

- , *Più che scambi incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni relazionali*. In: Sacco P and Zamagni S (eds) *Complessità relazionale e comportamento economico: Materiali per un nuovo paradigma di razionalità*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Gui B. e Sugden R., *Economics and Social Interactions*. Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Hausman D, *Fairness and trust in game theory*, London School of Economics, London 1998.
- Hirschleifer J, *Natural Economy Versus political Economy*, in « Journal of social and Biological Structures» 1(1978/4), pp.319-337.
- Nussbaum M., *L'intelligenza delle emozioni*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2004.
- , *Le nuove frontiere della giustizia*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2007.
- Pelligra V., *I Paradossi della Fiducia*, Il Mulino, Bologna 2007.
- , *Principi e Implicazioni per la Progettazione Istituzionale, Stato e Mercato*, vol. 65, 2002 p. 339.
- Smith A., *The wealth of nations*, Oxford University Press, Oxford [1776] (1976).
- Smith A., *The theory of moral sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis [1763] (1978), p.86
- Sudgen R., *Beyond sympathy and empathy: Adam Smith's concept of fellow- feeling*, *Economics and Philosophy*, 18(1): 63–87(2002).

INDICE

INTRODUZIONE	3
I - LE RELAZIONI UMANE NEL PENSIERO DI MARTHA NUSSBAUM	8
1.1 LA BELLEZZA DELLA VULNERABILITÀ UMANA	8
1.2 LA VIRTÙ ARISTOTELICA	11
1.2.1 <i>Definizione della virtù</i>	12
1.2.2 <i>Classificazione della virtù</i>	12
1.2.3 <i>Interpretazione della virtù dal punto di vista di M. Nussbaum.....</i>	14
1.3 I BENI RELAZIONALI	17
1.3.1 <i>L'attività politica</i>	19
1.3.2 <i>L'importanza della educazione per una proficua attività politica</i>	20
1.3.3 <i>Philia-amore e amicizia</i>	25
1.3.4 <i>Philia, vulnerabilità e perdita.....</i>	29
1.3.5 <i>Philia ed eros.....</i>	38
II - I BENI RELAZIONALI NELLE SCIENZE ECONOMICHE	43
2.1 INTRODUZIONE AL DIBATTITO ATTUALE SUI BENI RELAZIONALI.....	43
2.2 “LA FRAGILITÀ NON TANTO FRAGILE DEL BENE: LA QUALITÀ DELLE RISPOSTE DELLE RELAZIONI FIDUCIARIE” DI VITTORIO PELLIGRA.....	45
2.2.1 <i>Le Motivazioni</i>	45
2.2.2 <i>La semantica della fiducia</i>	48
2.2.3 <i>Teoria ed evidenza</i>	51
2.3 “LA FERITA DELL’ALTRO”E “FELICITÀ E BENI RELAZIONALI” DI LUIGINO BRUNI.....	59
2.3.1 <i>Le relazioni come beni: beni che l’economia tradizionale non riesce a vedere</i>	65
2.3.2 <i>Beni relazionali</i>	66
2.3.3 <i>Relazioni primarie e secondarie</i>	70
2.4 ALCUNI ECONOMISTI.....	70
2.4.1 <i>Che tipo di Bene? Non pubblico non privato?</i>	74

III - CONFRONTO TRA I DIVERSI APPROCCI AI BENI RELAZIONALI ..	78
3.1 PREMESSA.....	78
3.2 ALCUNI QUADRI SINOTTICI	79
3.3 I PRINCIPALI PUNTI COMUNI	84
3.4 PUNTI DIVERGENTI.....	86
3.5 FUTURE RICERCHE	90
CONCLUSIONI.....	92
BIBLIOGRAFIA.....	99
INDICE	101