

UNIVERSITÀ DI PISA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE

Tesi di laurea specialistica

Felicità e mercato nel pensiero di Adam Smith

Candidato

Maria Antonietta D'Agostino

Relatore

Prof. Tiziano Raffaelli

Anno accademico 2011-2012

INDICE

Introduzione

3

Capitolo I. L'etica

1. Definizione di “felicità” e suoi presupposti teorici	8
2. Alcuni aspetti dell'antropologia di Hobbes	14
3. La “gara per la ricchezza”	19
4. L' “amore per il sistema”	27
5. La “mano invisibile”	33
6. Il concetto di Natura	39
7. Il grado appropriato delle passioni	46
8. Intenzionalità e coscienza	54
9. Lo spettatore imparziale	58
10. Il sistema etico di Smith	65

Capitolo II. L'economia

1. Un'antropologia della carenza come base dell'economia politica	70
2. Le fondamenta psicologiche di un'economia di mercato	77
3. Il concetto di lavoro e la “società di mercanti”	80
4. Commercio: fattore interstadiale o quarto stadio?	87
5. Proprietà e potere	93
6. <i>Consumabilità</i> o crescita?	101
7. L'impiego di capitale e la mano invisibile	108
8. Alcuni aspetti di politica commerciale	113

Capitolo III. La politica

1. Le funzioni del governo	118
2. Giustizia sociale e libertà	123
3. Il legislatore	129
4. Politica senza utopia	134

Conclusioni	138
-------------	-----

Bibliografia	147
--------------	-----

Introduzione

Nel Settecento, il tema della felicità ricorre instancabilmente nella trattatistica europea: *Réflexion sur le Bonheur*, *Épître sur le Bonheur*, *Sur la vie heureuse*, *Système du vrai Bonheur*, *Essai sur le Bonheur*, *Della felicità*, *L'arte di essere felici*, *Discorso sulla felicità*, *Die Glückseligkeit*, *Versuch über die Kunst stets fröhlich zu sein*, *Ueber die menschliche Glückseligkeit*, *Of Happiness*, *Des causes du bonheur public*, *La felicità pubblica*, *Of National Felicity* (Hazard 1963, p.23). Tale prolusione di scritti testimonia un ravvivarsi dell'interesse su un tema che, fino al Seicento, aveva grosso modo mantenuto la forma datagli dal paradigma antropologico di matrice aristotelica, in cui la collettività era sede e destinazione di una vita felice. Al contrario, a partire dal XVII secolo, è l'individuo ad essere alla base dell'interrogazione sulla felicità.

Sono sostanzialmente due le strade che vengono percorse per ridefinire la felicità: 1. lo sposalizio col pensiero di matrice epicurea a cui consegue una teoria edonistica della felicità; 2. una versione moralizzata di edonismo la quale, pur partendo dall'individuo, ne scopre potenzialità “socievoli”.

Fra i due tipi di soluzione non c'è differenza sostanziale: entrambe condividono l'abbandono definitivo della “ricetta” classica fondata sulla collettività, nonché lo stesso paradigma antropologico individualista fondato sull'idea che le realtà complesse siano disarticolabili in principi semplici e basilari. L'individuo, le sue passioni, i suoi interessi, i suoi rapporti con gli altri, in quanto dati elementari e autoevidenti, sono principi esplicativi in grado di spiegare l'origine di una struttura più complessa – la società – secondo una logica causa-effetto derivata dalle scienze esatte (Pesciarelli 1989b, p. XXXI).

È soprattutto in Francia e in Italia che tale spiegazione meccanicistica fa presa, insieme ad una teoria della felicità di matrice epicurea (1.). Contravvenendo ai divieti accumulati nell'etica della moderazione di tradizione classica e cristiana, si rivendica nel diritto all'espansione di sé la forma moderna della ricerca di felicità, che viene così a coincidere con la ricerca del piacere (De Luise-Farinetti 2001, p. XV). La felicità non è di un altro mondo, ma è ora e qui, e ognuno ha diritto a perseguire i propri desideri. Non ci si chiedeva più se si meritava la felicità, bensì se si otteneva la felicità cui si aveva diritto.

Nell'Italia del lumi i principali obiettivi polemici sono l'aristotelismo e lo stoicismo e il tema della felicità è declinato in chiave edonistica. Anche quando “felicità” si accompagna” ancora a “virtù” lo fa in senso utilitaristico. Per Verri (*Discorso sulla felicità*) la virtù è la base della felicità, dove “virtù” sta per “emanazione dell'interesse”, garantito da un calcolo accurato dei vantaggi e degli svantaggi cui si va incontro nelle azioni.

Sia in Francia che in Italia è questione dibattutissima la “pubblica felicità”. In che senso? L'espressione sembrerebbe suggerire una preoccupazione o quantomeno un'apertura (anti-privatistica) ad uno spazio comune e condiviso (e perciò politico) di felicità. Esiste allora un *bene comune* per la società, in cui ciascuno si possa riconoscere?

In realtà, spesso si tratta di una trasposizione su scala macroscopica - la società - di ciò che si considera essere “felicità” a livello microscopico - individuo - e che in genere coincide col piacere. La società è concepita come una somma aritmetica, in cui gli addendi sono degli individui portatori di istanze materialistiche (i bisogni di sussistenza) e di infinitamente implementabili desideri (bisogni fittizi).

Potremmo allora definire la “felicità pubblica” come un “piano di vita preferibile ai più” o, per dirla con una massima che ricorre più volte negli articoli del *Caffè*, scopo primario dell'azione sociale è il perseguimento della “massima felicità per il maggior numero delle persone”.

All'opposto, nel contesto inglese-scozzese, molte ricerche tendono a dimostrare su base empirica, cercando di sfuggire all'innatismo, l'esistenza di disposizioni naturali alla socialità. Hutcheson, riprendendo la strada già tracciata da Cumberland, indica nella benevolenza l'unico fondamento della virtù e della “vera” felicità. Si tratta di una prospettiva che, benché fondata su assunti individualistici, non si chiude rispetto alla “naturalità” del fatto sociale e che riconosce l'importanza della storia per lo strutturarsi delle forme di associazione umana. In particolare nell'Illuminismo scozzese, viene posta attenzione alla società civile prima del momento regolativo politico, di tipo coercitivo, poiché in essa esiste già un tessuto normativo autonomo. Tale strada si apre a partire da Pufendorf e Leibniz, arriva a Vico, Montesquieu e Rousseau, e praticamente a tutta la scuola

scozzese di scienze sociali (Landucci 1972, p.146). A proposito della storia della società civile John Millar (*Hystory of Civil Society*) scrisse: “il grande Montesquieu indicò la via. Egli fu il Bacone di questa branca della filosofia, mentre Smith fu il suo Newton”.

Tra il 1752 e il 1764, Smith fu titolare della cattedra di filosofia morale a Glasgow. Il suo corso era diviso in quattro parti: teologia naturale, etica, giustizia e regolamenti politici. *Teoria dei sentimenti morali* (Tsm)¹ rappresenta la parte del corso riguardante l'etica e conobbe sei edizioni dal 1759 al 1790. Quest'opera ci dà l'occasione di soffermarci (capitolo I) sul rapporto fra morale e felicità, quindi sulla categoria stessa di finalità, che perde in centralità in corrispondenza al discredito delle “vere cause” da parte della scienza newtoniana. A partire da Hobbes si danno (almeno due) linee di frattura: fra virtù e felicità da un lato, tra felicità individuale e collettiva dall'altro (De Luise - Farinetti 2001, p.201). Smith tenta un approccio ricompositivo, dando però ormai per assodata la separazione fra felicità individuale e collettiva² e facendo definitivamente coincidere quella individuale con il benessere e la sicurezza del singolo, cioè con dei comportamenti orientati a soddisfare l'interesse personale e non una finalità etica universale, come era stato per lungo tempo il “bene” della comunità. Una ricomposizione di virtù e felicità è invece cercata in quei comportamenti individuali che sono virtuosi perché benevoli, cioè perché tendono intenzionalmente al bene collettivo. Virtù e felicità tornerebbero allora a coincidere ma, come vedremo, in una visione ideale - improbabile - della realtà sociale.

Nel II capitolo, prendendo in esame le *Lezioni di Glasgow* (Lg)³ e *La Ricchezza delle Nazioni* (Rn)⁴, ci soffermeremo soprattutto su alcuni aspetti etici ed antropologici legati al modo di strutturarsi della società intorno al modo di produzione capitalistico. Le tre classi che compongono la società (proprietari terrieri, mercanti e manifattori, lavoratori salariati) riflettono una disuguaglianza sociale che, nell'idea di Smith, il mercato può attenuare a livello distributivo, garantendo il minimo di sussistenza a tutti. Tuttavia, vedremo come l'interazione della psicologia e

1 Il testo *Teoria dei sentimenti morali* sarà d'ora in poi indicato con la sigla Tsm.

2 Cfr. parte VI di Tsm, in cui si fa una trattazione distinta dei due tipi di felicità.

3 Il testo *Lezioni di Glasgow* sarà d'ora in poi indicato con la sigla Lg.

4 Il testo *Ricchezza delle Nazioni* sarà d'ora in poi indicato con la sigla Rn.

dei comportamenti individuali con gli scambi di mercato abbia degli effetti diversi in base al contesto in cui si produce.

Nel capitolo III, considerando gli aspetti più propriamente politici dell'autore, vedremo come felicità e interesse pubblico, se appiattiti sulla logica dei bisogni soddisfaccibili dal mercato, rischino di perdere ogni connotazione politica, e di svuotare perciò le funzioni dello stato della loro finalità collettiva.

È in quanto pensatore, filosofo, che vogliamo guardare a Smith. Nella convinzione che egli abbia molto da dirci sui principi dell'esistenza in generale, sulla natura dell'uomo e della società, pensiamo che l'economia politica, la quale ha costituito praticamente la sua unica eredità, non possa prescindere da una comprensione critica di tali principi.

Capitolo I

L'etica

1. Definizione di “felicità” e suoi presupposti teorici

A partire all'incirca dalla metà del Settecento, la Scozia andò conquistando un posto di primo piano in Europa per le elaborazioni teoriche riguardanti il mondo umano, la realtà storico-sociale. Sulla scorta di Montesquieu, si assegnò nuova importanza al contesto sociale come contesto autonomo, retto da sue proprie regole: non più solo il luogo dell'artificiosità, dell'esplicarsi della volontà di un legislatore, bensì la base di partenza del processo di formazione delle leggi. Con Smith si ha il definitivo declino della coincidenza tra società civile e società politica (Pulcini 2010, p.172), superando il binomio - presente in tutto il giusnaturalismo - individuo/Stato.

L'università di Glasgow in particolare fu il centro di elaborazione di una filosofia morale il cui punto di partenza fu la tradizione giuridica europea, mediata dall'insegnamento di Carmichael. Secondo quest'ultimo lo studio della filosofia morale non era altro che lo studio della *natural jurisprudence*, quale dimostrazione dei doveri conseguenti alla conoscenza della Natura e delle circostanze della vita umana (Zanini 1997, p.35). Il riferimento alla natura sarà una costante nella scuola scozzese, a sottolineare il disinteresse per le questioni “metafisiche” di cui Hume fu la massima espressione. Egli, insieme ad Hutcheson, fu il filosofo la cui influenza su Smith è forse

più tangibile. La morale della simpatia di Hume verrà ripresa e criticata in Tsm, con sullo sfondo l'impostazione generale datane da Hutcheson. Questi, durante il suo insegnamento a Glasgow, introdusse un cambiamento fondamentale rispetto al predecessore Carmichael e, di riflesso, rispetto al razionalismo giusnaturalistico: al centro della riflessione etica non era più un soggetto volitivo, bensì i sentimenti di approvazione o disapprovazione che si danno in società (Lecaldano 1995, p.12).

In Tsm natura e società sono i capisaldi attorno ai quali ruota la riflessione sull'etica. Riflessione che è innanzitutto analisi empirica dei sentimenti dell'uomo, fra i quali possiamo annoverare anche un tipo di piacere che corrisponde a "felicità". Nel definire questo concetto, Smith si confronta col pensiero stoico.

Lo stoicismo è oggetto di un *revival* a partire dal XVI secolo. Motivo d'interesse potevano forse essere i presupposti di partenza, che molto assomigliano a quelli individualistici della filosofia moderna. Infatti, la filosofia stoica considera l'uomo indipendentemente dal suo centro normativo classico (la città) e lo vede spinto primariamente da tendenze autoconservative e dall'amore di sé. Solo in un secondo tempo, la ragione individuale, in armonia con quella del cosmo, assume l'autolimitazione come obiettivo e come prassi. Non a caso, in tutte le tradizioni morali che si confrontano con l'avvento della modernità capitalista, il problema della moderazione delle istanze egoistiche si traduce in un'immagine di uomo virtuoso come l'uomo di pochi bisogni (Ignatieff 1986, p.88). Inoltre, la razionalità viene descritta in termini il più vicini possibile al principio autoconservativo della vita animale.

Lo stoicismo non appariva perciò un modello notevolmente dissimile da quella tradizione di pensiero che, a partire dal Seicento, aveva cominciato a pensare alle società come ad un "corpo politico" né, come vedremo, dal sistema e dall'ordine della

Natura smithiani, che si fondano su principi prettamente biologici. I richiami allo stoicismo che Smith ci presenta hanno poi la funzione di “moralizzare” la posizione hobbesiana, poiché permettono di considerare l'amore di sé all'origine di una naturale tensione altruistica e solidale (De Luise-Farinetti 2001, p.272). Infatti il saggio stoico, partendo dagli appetiti primari, che lo spingono “al perseguimento della salute, della forza, del benessere e della perfezione in tutte le qualità della mente e del corpo, e al perseguimento di qualsiasi cosa in grado di promuovere ricchezza, potere, autorità” (Tsm, p.163), è ugualmente spinto alla contemplazione della felicità del cosmo (ivi pp.300-301; ivi, p.525).

Secondo gli stoici, per essere felici non occorre altro che vivere coerentemente, secondo natura, in base ai dettami della ragione (Tsm, pp.526-527). La felicità

“[...] consiste interamente per prima cosa nella contemplazione della felicità e della perfezione del gran sistema dell'universo, del buon governo della grande repubblica degli dei e degli uomini, di tutti gli esseri sensibili e razionali, e, in secondo luogo, nel compiere il proprio dovere, nell'agire appropriatamente nelle questioni di questa grande repubblica, per quanto piccola possa essere la parte a noi assegnata dalla saggezza divina” (ivi, p.533).

Nella pratica virtuosa del saggio, la ragione e la coscienza dirigono la prassi. Quest'ultima si basa sulla rinuncia ai propri interessi e alle proprie passioni, in conformità alla logica necessitante del cosmo. Si tratta di una concezione fondamentalmente statica della vita, che non concepisce i moti del desiderio, né l'utilità dell'azione orientata a un miglioramento. La razionalità individuale, che riflette quella cosmica, determina l'autosufficienza del saggio e ne è allo stesso tempo il riferimento normativo.

Fermo restando che la parte contemplativa gioca una funzione importante nella

smithiana definizione di felicità (ivi, p.81), quest'ultima deve poter essere anche “sentimentale”, deve cioè poter rispecchiare uno stato emotivo di gradevolezza, calma, rilassatezza, pace, allegria, armonia (ivi, pp.132-133). Il ridimensionamento delle istanze egoistiche, su cui si basa la tranquillità stoica, fungerebbe allora da preconditione per un'apertura relazionale, poiché è nell'apertura all'altro che si può dare “reciproca bontà” (ivi, p.446), indispensabile alla felicità. La parte più importante della felicità umana deriva infatti dalla coscienza di essere amati (ivi, p.135; ivi, p.258). Ma senza la rinuncia ai propri interessi e senza la partecipazione disinteressata alla sorte altrui non può darsi amore⁵.

Come vedremo in seguito, nello scambio simpatetico si dà la maggiore approssimazione a quest'ideale dal momento che, nella dialettica fra agente e spettatore, il proprio, individuale punto di vista viene mediato con quello dell'altro. Questa mediazione costituisce il primo passo di un'apertura agli altri, fondamento dell'amore, della benevolenza, della solidarietà. La simpatia infatti non ha luogo nei casi di passioni eccessive, specie se asociali, come possono essere l'invidia e l'ambizione sfrenate. Inoltre, si simpatizza più spontaneamente quando il grado di civilizzazione è abbastanza elevato da potersi permettere “sentimentalismi” (ivi, p.411; ivi, p.105).

L'autarchia stoica e l'amore disinteressato sono due modelli di felicità che, nella sintesi fattane da Smith, si completano a vicenda. Entrambi fondano la loro valenza su un concetto forte di coscienza: nel primo caso, la determinazione e l'autonomia dei propositi razionali sono origine e destinazione di una pratica di vita virtuosa; nel secondo, è sulla coscienza di essere amato e amabile che si fonda la felicità. Entrambi si basano su un desiderare fine a se stesso: l'uomo virtuoso desidera il bene di sé; l'uomo che ama, ama per amare e gode nel contemplare la felicità altrui.

⁵ Cfr. ad esempio ivi, p.181, dove si accenna al fatto che per amore si desidera di per sé la felicità altrui

Ma chi è quest'uomo virtuoso? Se è vero che la tranquillità può essere considerata una sorta di condizione di partenza che ci accomuna tutti, non importa il nostro status sociale (ivi, p.376), tuttavia a nessuno basta la tranquillità; i saggi e i virtuosi, costituiscono un'eccezione fra gli uomini. La realtà dell'uomo -che, come vedremo meglio in seguito, è la realtà dell'uomo nella società commerciale- tradisce nell'organizzazione sociale un'ansia continua per il cambiamento della propria condizione e un'attenzione -ingiustificata nell'ideale stoico- per oggetti che simboleggiano ricchezza e potere. La ragione, lenta e incerta (ivi, p.196), non basta a realizzare la promessa paritaria che è implicita nel “naturale stato di felicità” (ivi, p.271; ivi p.142). L'uomo è fatto per l'azione (ivi, p.244), ed è mosso da istanze egoistiche spesso di difficile dominio, che fanno della sua naturale propensione all'azione un irrazionale gioco d'azzardo, un sacrificio ingiustificato – se non nell'ottica dell'avidità e dell'ambizione - di ciò che sempre avrebbe a disposizione.

È interessante a tal proposito la scelta di questo aneddoto da parte di Smith:

“Quel che il prediletto del re dell'Epiro disse al suo signore può essere applicato a tutti gli uomini nelle normali situazioni della vita umana. Dopo che il re gli aveva elencato, nel giusto ordine, tutte le conquiste che si proponeva di fare, ed era giunto all'ultima di esse, il Prediletto disse: “E cosa si propone di fare sua maestà dopo?”. “Dopo” disse il re “mi propongo di divertirmi insieme ai miei amici e di cercare di esser un buon compagno di bagordi”. “E cosa vi impedisce di farlo ora?” rispose il Prediletto” (ivi, pp.315-316).

La continua dilazione della felicità è sintomo, per Smith, di una errata elaborazione razionale di ciò che realmente ci occorre per essere felici (cfr. § 2.), e cioè un apporto minimale di beni di sussistenza e una sana rete di relazioni sociali basate sull'amore e sulla solidarietà (ivi, p.210). Spesso, invece, la relazionalità diventa occasione d'ansia, e il confronto-competizione con gli altri la ragione di molti comportamenti acquisitivi, e

del valore delle cose che si ricercano affannosamente:

“ [...] l'ansia che abbiamo di ottenere tutti i vantaggi dei beni esteriori [...] è suscitata e stimolata più da questo desiderio [il desiderio di essere oggetti appropriati del rispetto altrui], che da quello di soddisfare tutte le necessità e comodità del corpo, che vengono sempre soddisfatte molto facilmente” (ivi, p.426).

Il compito della filosofia morale è allora quello di partire da un'analisi empirica del comportamento umano che soprattutto tenga conto del suddetto bisogno di approvazione sociale. Il panorama scozzese si confronta con una natura umana che dopo Hobbes rischia di essere ridotta al solo egoismo. La filosofia scozzese si propone invece di partire tanto dall'egoismo che dalla socievolezza che originariamente sembrano caratterizzare la natura dell'uomo, di presentare una fenomenologia del mondo umano articolata in bisogni, desideri e intenzioni. Da quest'origine composita, prende corpo la società come vivere insieme armonico. La filosofia morale cerca di spiegare come ciò possa avvenire.

Il modello di felicità che abbiamo prima presentato assume allora una precisa funzione nell'impianto teorico smithiano, che non è affatto quella di costituire una meta reale e perseguibile. Soprattutto, il ruolo che lo stoicismo svolge in termini di ispirazione non va confuso con le intenzioni “scientifiche” che Smith si prefigge nel guardare alla società. Egli ritiene che alla filosofia degli stoici “non possiamo rivolgere altra obiezione se non quella onorevole di insegnarci a puntare a una perfezione del tutto al di là della portata umana” (ivi, p.165); e “il piano e il sistema che la Natura ci ha dato per la nostra condotta sembra del tutto diverso da quello della filosofia stoica” (ivi, p.555). Nessuno è infatti capace dell'apatia e del sacrificio dei propri interessi a partire

dalla sola propria ragione⁶.

Il modello stoico è piuttosto un riferimento per tutti quei pensatori che, senza rinunciare ai presupposti individualisti della nuova concezione antropologica aperta con Hobbes, vogliono comunque preservare la possibilità che gli uomini si relazionino fra loro pacificamente e in modo spontaneo, non coercitivo. Rifondare l'*ethos* a partire da istanze individualistiche e non più comunitarie fa infatti sorgere la problematica della tensione fra individualità (egoismo) e relazionalità (socievolezza), all'origine della riflessione sulla natura dell'uomo e della società che ci accingiamo a presentare.

2. Alcuni aspetti dell'antropologia di Hobbes

Come dicevamo nel paragrafo precedente, la società è uno dei capisaldi della filosofia morale scozzese, che si proponeva di mostrare la naturalità della socievolezza in luogo dell'esclusività delle passioni egoistiche. In tal senso, le basi essenzialmente solipsistiche ed egoistiche della visione dell'uomo hobbesiana costituirono forse il bersaglio polemico più visitato.

Nello stato di natura hobbesiano gli individui sono lasciati a se stessi senza che però possano ricavare dal loro isolamento i mezzi per sopravvivere. Rispetto al bene primario che è la vita, l'uomo non è più dotato dell'animale, anzi: la sua condizione di partenza è notevolmente svantaggiata, poiché si trova a dover fronteggiare una strutturale carenza

⁶ Cfr. anche Tsm, p.530; Tsm, p.527: “[...] sembra che gli Stoici considerassero inappropriata ogni passione che esigesse la simpatia dello spettatore, o che gli richiedesse di modificare sotto qualche aspetto il naturale e ordinario stato della sua mente [...]. Sembra che ritenessero che un uomo di virtù non dovesse dipendere, per il perdono e l'approvazione, dalla generosità di coloro con cui viveva”.

istintuale. La ragione costituisce in tal senso il risultato degli sforzi dell'individuo per ovviare a questa mancanza, nella direzione di un potenziamento della propria dotazione mentale. Essa viene da Hobbes descritta nei termini di un “discorso”, cioè di una successione di pensieri, il più delle volte ordinati dall'immagine-guida di un effetto desiderato, o in base a una causa di cui si cerca di prevedere tutti i possibili effetti. La capacità di istituire legami utili ed efficienti fra i pensieri (che altro non sono che rappresentazioni prodotte dall'immaginazione) in modo da riprodurre un effetto desiderato, è comune all'uomo e all'animale ma, contrariamente all'uomo, l'animale non è interessato alla conoscenza delle cause. Perciò, ciò che li differenzia è la curiosità, piuttosto che la ragione, nonché il piacere mentale che deriva dalla previsione degli effetti che possono derivare dall'utilizzo di un oggetto posseduto. In effetti, “oltre alla sensazione, ai pensieri e alla serie di pensieri, la mente umana non ha altri movimenti, anche se, con l'aiuto del discorso e del metodo, queste stesse facoltà possono essere migliorate al punto da distinguere gli uomini da tutte le altre creature viventi” (Hobbes 2003 [1651], p.24). La ragione allora, che non è innata, né oggettivabile, coincide in un certo senso con il metodo stesso, con la procedura del calcolo, che si acquisisce con l'industria (ivi, p.38) e, così potenziata, può farsi scienza e diventare strumento peculiarmente umano di azione sul mondo:

“Mentre la sensazione e la memoria sono soltanto conoscenza del fatto, che è cosa passata e irrevocabile, la *scienza* è la conoscenza delle conseguenze, della dipendenza di un fatto da un altro. [...] vedendo come una cosa si produce, per quali cause e in quale modo, impariamo come produrre effetti simili quando vengano in nostro potere cause simili” (ivi, pp.38-39).

Scienza e previsione dipendono in ultima analisi dalla stessa funzione della mente, la

ragione, e quest'ultima è ricondotta alla funzione di legare fra di loro dei pensieri secondo un legame causa-effetto. La differenza fra uomo e animale, allora, non è sostanziale, ma solo funzionale: è l'uso che l'uomo fa dei suoi pensieri spinto da una passione - la curiosità - e non tanto la capacità di pensare, a distinguerlo dagli animali. Quest'uso della ragione è essenzialmente orientato ad ottenere un godimento futuro e non solo immediato. La ragione è ridotta perciò a calcolo (previsionale), il suo uso e il suo fine coincidono (ivi, p.38).

La spinta alla ricerca, alla scienza, all'invenzione viene dall'immaginazione: essa infatti fa pendant con la curiosità nell'alimentare continuamente il desiderio. Ora, l'appagamento del desiderio non arriva, come per il bisogno, nell'istante in cui la necessità è estinta (ad esempio, la fame tramite il cibo), ma in un certo senso non arriva mai, perché dipende da una categoria di piaceri molto particolare: i piaceri mentali, i quali “nascono dall'aspettativa indotta dalla prefigurazione del fine o della conseguenza delle cose” (ivi, p.44). In pratica, è come se la carenza strutturale dell'uomo trovasse il suo complemento nei beni esteriori, senza che però questa complementarietà arrivi mai a compiersi perché, mentre si appaga, il desiderio vive già di una nuova ricerca. Qual è allora l'oggetto di questa ricerca senza posa dell'uomo, cosa stimola un tale piacere di prefigurazione che non trova mai una fine? Secondo Hobbes si tratta di “un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro che cessa soltanto con la morte” (ivi, p.78). Se i bisogni trovano appagamento nella realtà, il desiderio di potere dell'uomo non lo trova mai, ma vive la realtà come un limite, una resistenza alla propria aspettativa di potere. Ma, nuovamente, se non c'è una fine a questa continua ricerca del desiderio è impossibile ravvisare un fine di quest'attività: il suo fine coincide di fatto con l'uso, con l'azione stessa, senza che se ne possa stabilire un atto ultimo, definitivo e

perciò definente il senso stesso della ricerca.

L'azione dell'uomo è allora frutto di una ragione e di un'immaginazione strumentali a desideri e passioni ed è primariamente volta a garantire la sopravvivenza quale bene originario. Una sfera di autonomia dell'uomo dal meccanismo della natura si dà solo nei termini di un desiderio di potere inappagabile. Al contrario, la prospettiva classica che pone nella ragione dell'uomo e nel vivere bene la massima realizzazione della sua natura è completamente rifiutata: per Hobbes, etica e politica possono ottenere lo statuto di “scienza” solo abbandonando le categorie della tradizione aristotelica e, in primo luogo, la categoria della finalità. Nell'antropologia hobbesiana il bene coincide con il piacere e non esiste una gerarchia dei beni al di fuori dei fini che ciascuno persegue. Se così è, allora anche la felicità coincide con il piacere e, se non si dà nessun *summum bonum*, la virtù non ha alcun senso se non nell'occasione in cui viene (utilitaristicamente e tangibilmente) desiderata come piacere. Portando alle estreme conseguenze il relativismo di questa posizione risulta declassata e priva di senso la stessa distinzione mezzi/fini, poiché ogni cosa può ergersi a fine per il semplice fatto di essere desiderata; inoltre, i fini che un individuo persegue possono differire da quelli che un altro può desiderare; infine, la felicità si slega completamente dalla moralità, poiché può essere desiderato un bene per me che è un male per un altro. L'unica fonte di obbligazione, l'unico movente dell'uomo sarebbe il calcolo relativo alla massimizzazione del piacere e la riduzione al grado zero del dolore.

La società diventa allora il luogo del calcolo prudenziale che ciascuno fa a suo beneficio, tenendo conto strumentalmente degli altri.

“[...] Guardare gli altri che stanno dietro è gloria. [...] Sforzarsi di superare chi sta immediatamente

davanti, emulazione. [...] Superare continuamente quelli davanti, è felicità. E abbandonare la pista è morire” (Hobbes 1968 [1650], pp.75-76)

Le passioni in questione hanno un'origine comparativa e competitiva. L'assurdo è che la felicità venga definita come successo e sopraffazione, cioè che si concretizzi nell'atto di provocare l'infelicità di qualcun altro. A ben vedere, tutte queste passioni che delineano una relazione competitiva, hanno un ritorno solo individuale e mai collettivo. In pratica la relazionalità ha la stessa funzione del bene esteriore per il desiderio: essa è un mezzo per ovviare agli svantaggi delle mancanze istintuali.

La relazione sociale può diventare vantaggiosa solo se diventa occasione di dominio e di potere, di sopraffazione di un individuo su un altro. Se, ancora con Cartesio, l'uomo poteva porre in maniera attiva un freno alle sue passioni (attraverso la stima di sé e la generosità), l'individuo hobbesiano, i cui sforzi sono principalmente indirizzati alla propria conservazione, è un individuo la cui vita è caratterizzata da un moto continuo ed inquieto e dal rinnovarsi costante del desiderio. Per la sua sopravvivenza, egli è chiamato all'espansione, ad organizzare il mondo fuori di sé in forme che gli siano confacenti. Ma quest'attività produce felicità solo se non ha limiti:

“la felicità è un continuo progresso del desiderio da un oggetto a un altro, dove il raggiungimento del primo non è altro che la via per il conseguimento del secondo. La causa di questo è che l'oggetto del desiderio umano non consiste nel goderne una sola volta e per un singolo istante, ma nell'assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro” (Hobbes 3003 [1651], p. 78).

Primo fra tutti cade il limite aristotelico-stoico-cristiano-giansenista al perseguimento del piacere. Hobbes sancisce l'originarietà (atomica) dell'individuo rispetto alla

comunità, e un continuo movimento competitivo dell'individuo verso gli altri. L'identità individuale si definisce solo in relazione a quella dell'altro, rivale e nemico. La gloria è trionfo sugli altri, la vita stessa volontà di sopraffazione. Tutte le forme del desiderare hanno origine comparativa e, nella loro illimitatezza, sono espressione di un desiderio di potere e di dominio sugli altri, in cui l'aggressività compensa la mancanza e la fragilità strutturali (Pulcini 2010, p. 144). Nello sforzo continuo di superare gli altri, gli uomini si differenziano dagli animali: mentre l'animale trova appagamento ai suoi bisogni, l'uomo non cessa mai d'immaginare scenari di felicità futura in cui si lascia indietro gli altri.

3. La “gara per la ricchezza”

L'antropologia di Hobbes che abbiamo sinteticamente esposto si basa sul presupposto che si possa astrarre da tutte le concrezioni sociali, storiche, etc., e parlare della natura dell'uomo in astratto (stato di natura). Pur ammettendo che questa procedura possa essere valida, il punto di partenza, quello da cui si comincia ad astrarre, rimane pur sempre l'uomo calato nel contesto sociale in cui vive, e i suoi comportamenti sono la reazione o il frutto dell'interazione con il suo contesto di appartenenza. Soprattutto, il desiderio di potere, ma anche l'individualismo stesso, invece di tratti naturali e universali della natura umana, andrebbero considerati il frutto di un processo storico.

Anche Tsm rappresenta un tentativo di far capo ai tratti universali della natura umana, come necessaria propedeutica a una comprensione delle conseguenti forme del vivere

associato. Con la differenza però che nel complesso dell'opera smithiana -anche se non in maniera molto evidente in Tsm- è presente un tentativo di contestualizzazione storica, nella forma di dialettica fra presupposti naturali di partenza da una parte, e istituzioni, eventi e concretizzazioni storiche dall'altra.

Nella fattispecie, Smith ci presenta in Tsm una sorta di metafora della vita che per certi versi ricorda quella hobbesiana:

“nella gara per la ricchezza, gli onori e le promozioni, [l'individuo] può correre più forte che può, tendere al massimo ogni nervo e ogni muscolo per superare i suoi avversari. Ma se dovesse fare uno sgambetto o atterrare uno di loro, l'indulgenza degli spettatori verrebbe del tutto meno. Sarebbe una violazione della competizione leale, che essi non potrebbero ammettere” (Tsm, p.206)⁷.

Innanzitutto notiamo che qui non è in ballo un tipo di comportamento che connota l'atteggiamento dell'uomo in quanto tale -come era per Hobbes il desiderio illimitato di potere- bensì il comportamento dell'uomo di fronte alla ricchezza, agli onori e alle promozioni. Questi non sono semplici oggetti che desideriamo per soddisfare un bisogno primario, non sono beni che se acquisiti apportano un significativo miglioramento alla nostra lotta per la sopravvivenza, ma sono beni caricati di un significato simbolico, etichette che definiscono lo *status* sociale e che sono ricercati proprio per la loro significazione “secondaria”. Infatti:

“Qual è il fine dell'avarizia e dell'ambizione, della ricerca del benessere, del potere, del predominio? Forse soddisfare i bisogni naturali? Il salario del più umile lavoratore può soddisfarli: riesce a fornire cibo e abiti, il conforto di una casa e di una famiglia [...]. E' la vanità che ci interessa, non il benessere o il piacere. Ma la vanità è sempre fondata sul credere di essere oggetto di attenzione e approvazione” (ivi,

7 Il passo è ciceroniano, ma con modifiche radicali. Mentre l'obiettivo della corsa in Cicerone sono le cose utili, in Smith è in ballo la posizione sociale. La corsa ciceroniana ha ispirato tra gli altri anche Hobbes (Raffaelli 2001, p.23).

pp.150-151).

L'approvazione è per l'appunto il fulcro del desiderio acquisitivo rivolto a quei beni che definiscono la posizione sociale (beni posizionali). Infatti la corsa alla ricchezza non è sregolata, ma è appunto una “gara” con precise regole, la violazione delle quali porterebbe al discredito sociale⁸. La cosa importante -e che per Hobbes sarebbe inconcepibile- è che la sola disapprovazione sociale può già fungere da remora contro l'istinto di sopraffazione sull'altro, giacché “paragonati al disprezzo dell'umanità, tutti gli altri mali esteriori sono facilmente sopportabili” (ivi, p.167). Per Smith il senso stesso della competizione è la ricerca di approvazione, non trattandosi affatto di una lotta per la sopravvivenza, ma del piacere (psicologico) che proviamo quando le nostre azioni sono oggetto di approvazione da parte degli altri (Heath 1995, p.59). In primo luogo desideriamo ricchezza, onori e privilegi per il portato di stima sociale che essi possiedono; in secondo luogo l'interesse personale ed egoistico viene spontaneamente moderato dal timore di ricevere un riscontro negativo dalla società. In altre parole, se l'amore di sé e le altre passioni egoistiche sono molto forti, altrettanto lo sono quelle sociali (cfr. § 6.).

La ricchezza dunque è desiderata in quanto bene simbolico, bene posizionale. Alla base di questo desiderio c'è un'istanza non economica: il bisogno di approvazione sociale. Ne viene che non sempre il desiderio di miglioramento individuale si esprimerà nella ricerca della ricchezza, poiché ciò avviene tipicamente in una “società commerciale” consolidata, in cui la ricchezza diventa lo strumento primario per ottenere

⁸ Come vedremo meglio in seguito, gli *spettatori* si possono a buon grado considerare come i rappresentanti di una normatività sociale.

un elevato riconoscimento sociale. Non così in altre società. Sebbene Smith non approfondisca molto quest'aspetto in Tsm, è comunque consapevole che in altre situazioni il desiderio di affermazione individuale si esprimerebbe in forme diverse, definite dai valori dominanti, per esempio la forza fisica, la capacità militare, il potere politico (Triglia 1998, pp.40-41).

Dipenderà allora dalle condizioni storiche e sociali il grado in cui in una società si manifestano e sono approvate più di buon grado un certo tipo di passioni. Di base rimane sempre che in ogni epoca e in ogni società l'uomo ha una forte propensione all'affermazione personale e al contempo un forte bisogno di approvazione sociale e, in linea generale, l'amore di sé, quando diventa sopraffazione, viene sempre disapprovato. La "gara per la ricchezza" di Smith è simile alla "corsa per la vita" di Hobbes solo se non si tiene conto del rilevante particolare che la metafora della vita di Hobbes si basa sull'astrazione "stato di natura" e vuol ergere la competizione all'unico modo di rapportarsi dell'uomo verso i suoi simili, mentre quella di Smith descrive un caso particolare di comportamento avente buone possibilità di venir sempre moderato dal controllo reciproco che gli uomini operano l'uno sull'altro.

A guardar bene, i presupposti antropologici di Hobbes possono essere sintetizzati nella formula macphersoniana (Macpherson 1973) di "individualismo possessivo". L'uomo di Smith è invece un crogiolo di passioni sociali, egoistiche e asociali. Ciò vuol dire che, almeno in teoria, il germe della società è spontaneo e non necessariamente artificiale come in Hobbes, perché il riconoscimento reciproco e l'approvazione sociale svolgono un ruolo portante nel determinare e regolare l'azione dei singoli.

Rimane il fatto che anche in Smith la propensione al miglioramento della propria condizione è uno degli assi fondanti dei moventi umani, "il grande fine della vita

umana” (Tsm, p.150). Nella spinta all'azione in senso autoaffermativo gioca un ruolo importante l'immaginazione. Essa stimola un illimitato desiderio acquisitivo e un'irrazionale ammirazione nei confronti di chi è dotato di ricchezza e potere e degli oggetti che li simboleggiano:

“quando consideriamo la condizione del potente, in quei colori illusori in cui l'immaginazione tende a dipingerla, ci appare come l'idea astratta di uno stato perfetto e felice. È esattamente lo stato che delineiamo come fine di tutti i nostri desideri, quando sogniamo a occhi aperti o fantastichiamo” (ivi, p.152).

Se considerassimo razionalmente ricchezza e potere ci accorgeremmo della assoluta vanità in termini materiali del loro portato. Ma, come abbiamo già detto, non è una ricerca razionale o anche solo strumentale alla sopravvivenza quella che ci muove verso questi beni, bensì un'inclinazione all'affermazione individuale, al miglioramento della propria condizione, che Smith chiama “amore per la distinzione” (ivi, p.372) e che si esprime come ricerca dell'approvazione sociale. L'immaginazione ci fa credere che ricchezza e potere siano portatori di benessere e felicità, rendendoci perciò più accattivanti e rendendoci ciechi di fronte a ciò che è veramente felicità e benessere: “la gran massa degli uomini è composta da chi ammira e adula, spesso, cosa straordinaria, in modo disinteressato, la ricchezza e la grandezza” (ivi, p.169).

Ora, come abbiamo già mostrato nel paragrafo precedente, la felicità ha bisogno di pochissimo a livello materiale, e di un contesto appagante a livello di relazioni con gli altri. Quando ci rivolgiamo a ricchezza e potere alla ricerca della felicità siamo vittime dell'inganno della nostra immaginazione⁹. Possiamo supporre che in una società che

⁹ Nei paragrafi a seguire vedremo che quest'inganno ha comunque una precisa funzione nell'economia del “sistema Natura”.

incoraggia l'iniziativa e l'impresa individuale, questa inclinazione della natura umana a considerare ricchezze e agi - che altro non sono che beni superflui, comodità (ivi, p. 373) - come beni desiderabili di per sé, venga incoraggiata o comunque più difficilmente relativizzata. È nella società commerciale che di fronte alle possibilità che ci si propongono di ottenere l'approvazione altrui scegliamo quella dell'acquisizione di ricchezza e grandezza.

Generalmente, sono due le strade che possiamo percorrere per ottenere l'altrui riconoscimento: quella della saggezza e della virtù, e quella degli onori e della ricchezza. In entrambi i casi, è l'emulazione che ci guida nel modo di comportarci.

“Si presentano alla nostra emulazione due diversi caratteri: quello superbo, ambizioso e dichiaratamente avido, e quello umile, modesto, equo e giusto. Ci sono offerti due diversi modelli, due diverse immagini secondo le quali possiamo foggare il nostro carattere e il nostro comportamento, [...] l'uno che si impone all'attenzione di ogni sguardo vagante, l'altro che attira a mal pena l'attenzione di qualcuno [...]” (ivi, p.169).

Il fatto che la via virtuosa all'ottenimento dell'approvazione sia meno visibile comporta che la maggior parte degli uomini scelgano di indirizzare la loro naturale attitudine emulativa verso comportamenti meno morali ma facilmente riconoscibili.

Considerando allora la competizione in Hobbes come il palcoscenico della società commerciale e analogamente la “gara per la ricchezza” di Smith un caso particolare della dialettica amore di sé/bisogno di approvazione che si dà anch'essa nella società commerciale, possiamo meglio comprendere i problemi che, da un punto di vista etico, si pongono: la conflittualità tra bisogni e desideri; l'ansia e la competitività esacerbati da un contesto socio-economico che avvantaggia l'ascesa sociale di chi sa costruirsi una

buona posizione economica.

Già Locke aveva insistito sulla pervasività dell' *uneasiness*, una sorta di inquietudine legata alla realizzazione dei desideri: “ciò che determina immediatamente la volontà, di volta in volta, ad ogni azione volontaria è il disagio del desiderio, fissato su qualche bene assente: sia negativo, come la cessazione del dolore per chi lo sta provando, sia positivo, come il godimento di un piacere” (Locke 1972 [1690], vol. II, p.217). L'incolmabilità del desiderio diventa una minacciosa condizione costitutiva dell'uomo, al punto che “la vita stessa e tutti i suoi godimenti sono un peso insopportabile sotto la pressione continuata e irremovibile di un tale disagio” (*ibid.*).

Smith dal canto suo insiste molto sull'ansia generata da questa corsa alla ricchezza per la conquista di una posizione sociale in vista. In tal senso, l'immaginazione può stimolare l'ambizione fino a ergersi a movente stesso dell'azione: l'uomo povero e ambizioso immagina che i ricchi e i potenti siano più felici per l'infinità di cose superflue e lussuose che posseggono. Per ottenere le comodità offerte da ricchezza e grandezza quest'uomo “si sottopone nel primo anno, anzi, nel primo mese, di applicazione, a una fatica fisica e una tensione mentale maggiori di quelle che avrebbe dovuto sopportare in tutta la vita per la mancanza di quelle comodità” (Tsm, pp.370-371). In effetti, “[...] la posizione [...] è lo scopo di metà delle fatiche della vita umana [...]” (ivi, p.161).

Che un altro tipo di società, anche ideale, possa far emergere inclinazioni più socievoli e solidali, non interessa a Smith: egli compie un'analisi “realistica” della natura dell'uomo, calata nella realtà in cui vive. C'è però un giudizio di valore forte in quest'analisi “realistica” della società che emerge soprattutto dal seguente passo:

“la natura ha saggiamente giudicato che la distinzione dei ranghi, la pace e l'ordine della società, avrebbero avuto una sede più sicura nella semplice e tangibile differenza di nascita e di ricchezza che su quella invisibile e spesso incerta di saggezza e virtù” (ivi, p.447-448).

O ancora:

“la nostra ammirazione per il successo si fonda sullo stesso principio del nostro rispetto per la ricchezza e la grandezza, ed è allo stesso modo necessaria per stabilire la distinzione dei ranghi e l'ordine della società” (ivi, p.490).

In altre parole, una società ordinata e in pace è una società fondata sulla disuguaglianza. Per Smith è importante che una società che abbandona l'ordine basato sui ranghi possa stabilire un altro criterio d'ordine: che questo venga svolta dalla ricchezza nella forma della disuguaglianza sociale per Smith va bene, tanto più che egli è convinto che lavoro e ricchezza conducono in ogni caso a una qualche forma di giustizia distributiva (cfr. § 5), in cui tutti ugualmente hanno di che sopravvivere e anche qualcosa in più (Tsm, p.150). La tensione e l'infelicità generate dal confronto fra ricchi e poveri sono allora solo un inganno dell'immaginazione? O non è proprio il desiderio illimitato di beni posizionali a costituire la vera emergenza (morale) della società commerciale?

Non è facile ricavare dal testo di Smith una risposta a queste domande. In effetti, alla base della riflessione etica di Smith c'è il rifiuto di cercare risposte al di fuori dello stesso processo che si sta descrivendo empiricamente. Tale approccio riflette il clima d'opinione galileiano-newtoniano e la generale tendenza a ridurre il discorso normativo

al discorso descrittivo, a ridurre cioè l'etica ai comportamenti effettivi rilevabili in una data società. Come vedremo meglio in seguito, si crea un corto circuito fra norma e fatto presente in tutta l'opera: da una parte la volontà di attenersi ai fatti, dall'altra il giudizio su questi fatti che non è mai portato a compimento per timore di creare un piano di oggettività parallelo alla realtà stessa.

In generale, vedremo che Smith cercherà di dare una risposta ai quesiti etici che emergono dall'analisi della società commerciale percorrendo due strade: a) da una parte troverà il modo di valutare positivamente la spirale del desiderio con la teorizzazione di una Natura che determina finalisticamente l'ordine del mondo e che si prende gioco dell'uomo nella sua capacità di prevedere e di porsi lui stesso degli scopi (cfr. § 5.); b) dall'altra, enfatizza il ruolo della coscienza individuale, il dominio di sé e il senso del dovere, riponendo nel momento etico dell'autovalutazione un grande potere limitativo (cfr. § 9.).

4. L' "amore per il sistema"

Abbiamo accennato al fatto che l'immaginazione inganna l'uomo nel figurargli ciò che può procurargli felicità e benessere e che, sulla base dell'amore per la distinzione, fantasie e desideri stimolano l'uomo all'azione.

C'è però un'altra disposizione della natura umana, anch'essa in stretta relazione con l'immaginazione e con l'azione: l'amore per il sistema. Essa ha che fare con ciò che procura o meno piacere, attrazione, interessamento nell'uomo, e che perciò lo induce ad

agire. Costituisce in un certo senso un'inclinazione più basilare dell'amore per la distinzione (la quale si rivolge verso oggetti simbolici): invece di rivolgersi ad una "secondaria" e sociale significazione degli oggetti, si presenta come una sorta di atavico piacere per la macchina, per il funzionamento.

Contro il riduzionismo umano del piacere all'utilità, Smith fa notare che se provassimo piacere solo per le cose utili, non si spiegherebbe, ad esempio, la passione per le cose futili, o il fatto che nelle produzioni artistiche non stimiamo affatto l'utilità (ivi, pp.367-368). Non si spiegherebbe soprattutto la fatica (ivi, p.374) cui ci sottoponiamo per raggiungere degli obiettivi che non aggiungono nulla alla "tranquillità della mente" e al "benessere del corpo". C'è una forma di piacere che è disgiunta dall'utile e da un ritorno di tipo materiale. Ci sentiamo attratti dall'ordine e dal funzionamento, da quegli oggetti le cui parti sono disposte nella maniera più opportuna e idonea. Smith chiama questa attrazione "amore per il sistema", "riguardo per la bellezza dell'ordine e dell'arte della progettazione" (ivi, p.376).

Questa passione si manifesta soprattutto nei confronti della ricchezza e del bene pubblico. Nel caso della ricchezza, l'immaginazione ci fa guardare ai ricchi e ai potenti come all'ideale di uno stato perfetto di felicità (ivi, p.370). A causa di quest'inganno, un uomo è capace di servire coloro che odia e ossequiare coloro che disprezza, sacrificando a questa inesistente tranquillità futura la tranquillità presente (ivi, p.371). Nel guidare il desiderio al superfluo, l'immaginazione non segue un criterio d'utilità, bensì d'osservabilità: tanto più una cosa attira gli sguardi altrui e l'approvazione simpatetica, tanto più essa sarà ricercata per gratificare l'amore della distinzione (un palazzo è più evidente di uno stuzzicadenti) (ivi, p.371).

Non è quindi solo perché immaginiamo che la ricchezza garantisca una maggiore

quantità di mezzi idonei al raggiungimento della felicità (ivi, p.372) che ne abbiamo una così alta considerazione e stima. In realtà, siamo attirati dalla sua complessità e visibilità (ivi, p.378): è la natura di congegno, la complessità e al contempo l'idoneità dei mezzi rispetto al fine che ci attira. Il potere e la ricchezza sono infatti “enormi e operosi congegni inventati per produrre qualche insignificante comodità per il corpo” (ivi, p.373).

“se consideriamo la reale soddisfazione che tutte queste cose riescono a offrire, per se stessa e separata dalla bellezza di quella disposizione di cose fatta per promuoverla, apparirà sempre disprezzabile e insignificante. Ma raramente la vediamo in questa luce astratta e filosofica. Nella nostra immaginazione, la confondiamo naturalmente con l'ordine, col regolare e armonioso meccanismo del sistema, con la macchina o i beni per mezzo dei quali viene prodotta. I piaceri della ricchezza e della potenza, considerati in questa complessa luce, colpiscono l'immaginazione come qualcosa di grande, bello e nobile, il cui raggiungimento vale tutta la fatica e tutta l'ansia che siamo così disposti a dedicargli” (ivi, p.374).

Se davvero ricercassimo queste cose solo per l'utile, non sarebbero necessari fasti e lussi: è invece evidente che questi beni, che guardati dal punto di vista della loro funzione materiale sono sproporzionati rispetto al fine, assumono un altro aspetto se la loro ridondanza può avere un valore di per sé, perché appare all'immaginazione complessa e ben relata. È come se il principio di economia della natura (ivi, p.196) non valesse in quest'ambito¹⁰.

Il fatto è che, soprattutto a livello politico, a livello dei beni che costituiscono oggetto di pubblico interesse, in generale a livello dei rapporti sovraindividuali, Smith non sembra giudicare l'individuo capace di un interessamento che vada oltre i rapporti personali, né di una determinazione razionale che lo spinga ad agire in base alla considerazione del fine (che in ambito politico sarebbe la felicità pubblica). La ragione,

¹⁰ Come vedremo, la Natura ottimizza anche questa dinamica apparentemente dispersiva (cfr. § 5. - § 6.).

infatti, non gioca alcun ruolo nel determinare l'azione o i moventi degli uomini, perché ad avere un ruolo direttivo sono l'immaginazione e le passioni. Ma il raggio di dispiegamento di quest'ultime è limitato alla cerchia di persone e oggetti più prossimi all'individuo. Che un uomo possa appassionarsi alla sorte dell'umanità è del tutto improbabile. La passione politica, lo spirito civico, e anche le leggi che favoriscono il buon funzionamento dell'economia vanno allora spiegate diversamente dalla considerazione della finalità politica, vanno cioè avvicinate alla natura dell'uomo e alla natura delle sue inclinazioni.

L'amore per il sistema svolge la funzione di spiegare come ci possa essere passione per delle questioni non di stretto interesse personale. Esso costituisce in un certo senso un andare oltre di sé di tipo più generale e spersonalizzato rispetto alla simpatia. Agisce infatti non più a livello interpersonale, ma sovraperonale:

“quando un patriota si impegna per migliorare qualche aspetto dell'ordine pubblico, la sua condotta non sempre è dettata dalla pura simpatia per la felicità di quelli che raccoglieranno i benefici [...]. La perfezione dell'ordine pubblico, l'estensione del commercio e delle industrie [...] fanno parte del grande sistema di governo, e gli ingranaggi della macchina politica sembrano muoversi con più armonia grazie a loro. Ci fa piacere contemplare la perfezione di un sistema così bello e imponente, e siamo in ansia finché non eliminiamo ogni ostacolo che possa minimamente disturbare o intralciare la regolarità dei suoi movimenti “ (ivi, pp.376-377).

Quando si parla di patriottismo non bisogna dunque pensare né all'altruismo, né alla benevolenza: è per amore del sistema che siamo portati ad agire in funzione di interessi collettivi, siamo cioè pur sempre mossi da una passione, dal piacere (individuale) che quel tipo di azione ci dà, e non dal desiderare l'interesse collettivo di per sé. Il piacere che proviamo è un piacere contemplativo¹¹, ma non del fine per cui il sistema politico è

¹¹ A tal proposito, Campbell (1975, p.76) parla di “utilitarismo contemplativo”, cioè di un

concepito (la felicità e il bene pubblici), bensì dell'ordine e del funzionamento della macchina politica. Il paradosso è che le passioni civiche, pubbliche, non sono “pubbliche” nella loro “intenzione” originaria, non sono cioè rivolte al perseguimento di un bene comune, ma finiscono ugualmente per fare l'interesse comune.

Il sistema oggetto di contemplazione non è alcun sistema progettato o pensato dall'uomo, ma è il buon e ordinato funzionamento delle cose che ha voluto la saggezza della natura, e che ha corso spontaneo. Diverso è infatti lo “spirito di sistema” che anima coloro che sembrano “[...] ritenere di poter sistemare i membri di una grande società con la stessa facilità con cui sistema i pezzi su una scacchiera” (ivi, p.460). Invece la società, composta di una miriade di attori, ognuno mosso da un proprio principio di movimento, non è assoggettabile a una direzione dall'alto. È questo anche l'errore dei fisiocratici e di Quesnay, cioè quello di non considerare che “[...] nel corpo politico, lo sforzo naturale che ogni uomo fa continuamente per migliorare la sua condizione è un principio di conservazione capace di prevenire e correggere, in molti casi, i cattivi effetti di un'economia politica in qualche misura parziale e oppressiva” (Rn, p.560).

In un'ottica in cui fosse la causa finale a costituire la ragione dell'azione, i mezzi dovrebbero sempre costituire un rimando al fine: “tutti i governi [...] vengono valutati solo in proporzione alla loro tendenza a promuovere la felicità di coloro che vivono sotto di essi. Questo è il loro unico uso e fine” (Tsm, p.377). Che l'uso venga qui equiparato al fine non vuol dire, come per la ragione in Hobbes, che non esistono fini ma solo usi, bensì che in un'ottica finalistica le ragioni del fine devono già insediarsi nel mezzo, così che il fine si distingue dall'uso essenzialmente perché è la fine, il risultato di quei mezzi che hanno portato alla sua realizzazione. Ma questa dimensione non si

apprezzamento estetico dell'utilità.

realizza praticamente mai:

“ [...] per un certo spirito di sistema, per un certo amore dell'arte e dell'inventiva, a volte sembra che valutiamo più i mezzi che il fine, e che siamo ansiosi di promuovere la felicità dei nostri simili più con l'intento di perfezionare e migliorare un certo sistema bello e ordinato, che per un immediato senso o sentimento di ciò per cui essi soffrono e gioiscono” (ivi, p.377).

L'amore per il sistema scinde l'uso dal fine, e allontana quest'ultimo dal desiderio, facendo dell'uso, del mezzo, l'unica dimensione realmente vissuta, desiderata, dagli uomini. Uso e fine dovrebbero coincidere anche in un senso emotivo: la felicità pubblica, intesa proprio in senso sentimentale, dovrebbe essere l'uso e il fine dei governi. Invece, è tramite un'altra passione, l'amore per il sistema, che si arriva a ottenere lo stesso fine.

In termini psicologici e comportamentali, questa disposizione, unita all'amore per la distinzione, conduce a delle conseguenze di non poco conto. Infatti, l'inganno di cui abbiamo visto essere promotrice l'immaginazione, porta a desiderare per se stessi non i fini, bensì i mezzi. Ciò vuol dire che quelle due dimensioni che nel pensiero premoderno erano costantemente congiunte -la desiderabilità di per sé e il fine- sono inesorabilmente scisse.

La finalità non è però esclusa dall'ordine della cose: essa continua ad esistere, ed anzi si realizza deterministicamente nel sistema della Natura (cfr. § 7.), ma l'insieme dei mezzi atti a perseguirla non è più della stessa natura del fine, la congruità e la consapevolezza del legame che lega reciprocamente mezzo e fine si è definitivamente rotta. Con la ragione dell'uomo (o piuttosto con l'immaginazione) i mezzi si “sopravvalutano”, sono oggetto di una considerazione che normalmente andrebbe

destinata ai fini. Ontologicamente, nel sistema della Natura, mezzi e fini rimangono separati, ognuno con la sua funzione specifica. È la ragione dell'uomo che non è più in grado di rispecchiare l'ordine del mondo, la ragione oggettiva delle cose e, avvalendosi di una ragione solo soggettiva, s'inganna circa i processi che regolano la vita. In tal modo, Smith erge il funzionamento meccanicistico a ordine, il congegno a bellezza, la contemplazione della macchina governativa al senso dell'azione politica.

5. La “mano invisibile”

Abbiamo visto che l'azione dell'uomo è spiegata in base a dei moventi passionali che, soprattutto per ciò che riguarda ricchezza, potere e politica, sono da identificarsi con l'amore per la distinzione e l'amore per il sistema. Abbiamo inoltre visto che queste due passioni sono enfatizzate dall'immaginazione, che crea ingannevoli prospettive di benessere e felicità, ancorando l'azione al perseguimento di oggetti strumentali, desiderati però come valori in sé conclusi.

Uscendo dalla sfera del desiderio individuale e guardando agli effetti di quest'agire di cui abbiamo preso in considerazione le cause, ci accorgiamo che l'esistenza di quest'inganno non è però negativa: è vero che esso costituisce un raggio delle aspettative individuali, ma risulta funzionale all'interesse collettivo. Abbiamo infatti da una parte un individuo che agisce per vanità e ambizione, dall'altra il risultato della sua azione, che viene canalizzata nel contesto in cui vive in modo tale da avere un tornaconto positivo per la collettività. Vediamo come.

Secondo Smith, il desiderio di migliorare la propria condizione è alla base dello

sviluppo, di quell'agire sul mondo che lo modifica a favore delle esigenze dell'umanità:

“ [l'inganno dell'immaginazione] all'inizio [...] ha spinto [l'uomo] a coltivare il terreno, a costruire case, a fondare città e repubbliche, a inventare e perfezionare tutte le scienze e le arti che nobilitano e abbelliscono la vita umana, che ha cambiato del tutto l'intero aspetto del globo, ha trasformato le foreste selvagge in pianure belle e fertili, ha fatto dell'oceano impraticabile e sterile una nuova fonte di sussistenza, e la grande via di comunicazione verso le diverse nazioni della terra” (ivi, pp. 374-375)¹².

In quest'umano faticare e lavorare per migliorare le condizioni estrinseche della propria vita, cogliamo un tratto di continuità con l'antropologia hobbesiana incentrata sulla carenza: originariamente, l'uomo si trova a dover fronteggiare una strutturale carenza istintuale, a cui può ovviare tramite un'azione previdente. Per Smith l'uomo “è fatto per l'azione, e per promuovere, attraverso l'esercizio delle sue facoltà, cambiamenti nelle circostanze esterne sia proprie che altrui, tali da sembrare i più favorevoli per la felicità di tutti” (ivi, p. 244).

L'industriosità di cui l'uomo è capace genera una diffusa abbondanza di prodotti della terra, e in genere di beni di sussistenza. Di fronte a tale abbondanza, la volontà di accaparramento di alcuni (i più forti, i più potenti, o i più ricchi) non costituisce un pericolo per i più deboli. A livello dei bisogni, tutta l'umanità conosce uguale soddisfacimento. Infatti:

“non serve a niente che il superbo e insensibile proprietario terriero ispezioni i suoi vasti campi, e che, senza pensare ai bisogni dei suoi fratelli, nell'immaginazione consumi da solo tutto il grano che vi cresce [...]. La capacità del suo stomaco non regge il paragone con l'immensità dei suoi desideri, e non è maggiore di quella del più umile contadino. Egli è costretto a distribuire il resto [...]” (ivi, p.375).

¹² Smith richiama qui un passo del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, per opporsi implicitamente alle conclusioni di Rousseau.

In pratica, il corso dell'industriosità e dello sviluppo non possono essere arrestati dall'avidità di nessun uomo ricco, potente, vanitoso poiché, anche nella più disuguale delle società, non esiste uomo che possa consumare più di quanto il suo stomaco possa digerire. Oltre un certo limite, dettato proprio dal corpo, un individuo non può accumulare a spese degli altri, e quello che egli continua ad acquisire pensando di fare la propria privata felicità finisce col fare la felicità collettiva. L'egoismo, portato oltre certi limiti, inganna se stesso: mentre cioè non profitta più al bene del suo soggetto, ridonda indirettamente a vantaggio della collettività (Limentani 1914, p.190).

Il corpo, l'uguale fisicità che ci contraddistingue in quanto individui di una stessa specie, si traduce allora in una legge di redistribuzione materiale: quello che io, individuo ricco e potente, non posso consumare, lo scambierò con i miei simili in cambio di un altro genere di beni, cioè i beni di lusso (Tsm, p.375). Così facendo, soddisfo la mia vanità, e soddisfo senza volerlo i bisogni materiali dei miei simili. La redistribuzione avviene a vantaggio di tutti. Infatti: “i ricchi [...] sono condotti da una mano invisibile a fare quasi la stessa distribuzione delle cose necessarie alla vita che sarebbe stata fatta se la terra fosse stata divisa in parti uguali tra tutti i suoi abitanti [...]” (ivi, p.376).

Senza comprimere forzosamente i desideri di nessuno e senza che la struttura sociale di dominio del più potente sul più debole venga infranta, è garantita un'uguaglianza distributiva quasi perfetta. “L'ordine di problemi posto dalla mano invisibile è quello della risoluzione aconflittuale degli atti individuali in un sistema sociale che risulta inintenzionalmente ordinato” (Fiori 2001, p. X).

Da uno studio del rapporto fra la diffusione di certe metafore e le concezioni politiche,

Mayr (1988) dimostra che fra il XVII e XVIII secolo l'uso delle metafore dell'orologio e della bilancia è in rapporto alle teorie politiche rispettivamente del continente e dell'Inghilterra: nel primo caso, si tratta di teorie centralistiche di governo, a sostegno della monarchia assoluta nella versione del dispotismo illuminato; nel secondo, di concezioni liberali che sfociano nella teorizzazione della monarchia "limitata", che a sua volta apre la strada alla teoria della separazione dei poteri. Ciò che le due metafore hanno in comune è il tentativo di definire una nozione ancora amorfa: quella di sistema come insieme complesso ma ben integrato, composto di molte parti. Nel caso dell'orologio, tale sistema è organizzato attorno a un centro direttivo; nel caso della bilancia, la metafora si sforza di rendere conto della tendenza spontanea di certi sistemi a conservare una posizione di equilibrio. Quest'ultima metafora conosce un'evoluzione che, dai primi tentativi di spiegare il mantenimento dell'equilibrio attraverso l'intenzione di un agente (Dio, ad esempio), si affida progressivamente ai meccanismi di regolazione automatica o a feedback.

“Il concetto di regolazione automatica si era sviluppato nella discussione di diversi problemi sociali, svoltasi in Inghilterra nei secoli XVII e XVIII. Un sistema a regolazione automatica ha la caratteristica propria di mantenere da solo la propria stabilità nonostante disturbi dall'esterno e senza l'aiuto di un'autorità superiore - in virtù della sua peculiare struttura. Le interazioni dinamiche fra i suoi elementi formano una catena circolare di rapporti causa-effetto, che definiscono un rapporto chiuso a feedback, che è salvato dal divenire un circolo vizioso da un mutamento di segno (che trasforma un aumento in una diminuzione, e viceversa) del segnale durante il suo giro completo intorno al circuito” (Mayr 1988, p.306)

La nozione di regolazione automatica ci torna utile ai fini dell'approccio alla metafora della mano invisibile di Smith. Essa infatti sembra avere una forte analogia coi meccanismi a feedback, poiché ottimizza le azioni mosse da *self interest*, quindi di

segno negativo rispetto al sistema – società, trasformandole da azioni anti-sistemiche in azioni pro-sistemiche. In tal senso, l'eterogenesi dei fini, in quanto processo in cui i principi del sistema sono eterogenei rispetto agli scopi che causano le azioni umane, è il meccanismo a feedback per eccellenza, poiché concepisce comunicazioni di ritorno fra le parti e l'intero attraverso un cambiamento di segno (le azioni mosse da self interest finiscono per fare l'interesse collettivo).

Per Smith il meccanismo autoregolativo che ottimizza a favore della collettività le inclinazioni egoistiche e rapaci di pochi ricchi e potenti costituisce l'importantissima base materiale del diffondersi di passioni di carattere più socievole e umanitario. Costituisce in altre parole la base della civiltà: “[nella] generale sicurezza e felicità che prevale in epoche di civiltà e belle maniere [...] la povertà può essere facilmente evitata [...]. L'astinenza dai piaceri diventa meno necessaria, e la mente è più libera di rilassarsi, e di lasciarsi andare alle sue inclinazioni naturali” (Tsm, p.409).

Al contempo, da Rn sappiamo che questo processo di sviluppo che Smith ci sta descrivendo è quello che porta alla società commerciale. Proprio lo scambio di generi di prima necessità con generi di lusso segna il momento di passaggio da una società divisa in ranghi a una società divisa in classi (la società commerciale)¹³. Non v'è dubbio che lo sviluppo per Smith coincida con il processo di civilizzazione, cioè che la società commerciale coincida con un'epoca di “civiltà e belle maniere”, sulla base di una “liberazione” dalla materialità della vita, reso possibile dallo sviluppo.

Ma come può la stessa società che si permette sentimentalismi incentivare al contempo la competizione, gli stati d'ansia, l'arrivismo (cfr. § 2.)? La liberazione dal bisogno costituisce davvero una promessa di libertà se la società continua a rimanere

¹³ Salter (1992, p.453) fa notare che Smith, contrariamente a Marx, si sofferma non sul modo in cui il surplus economico si viene a formare, ma sulle forme in cui viene consumato. In Rn, il commercio l'ha vinta sull'autorità del potere feudale attraverso il consumo (cfr. Rn, III libro).

disuguale e questa disuguaglianza a creare bisogni fittizi sfruttando l'attitudine emulativa e il desiderio degli uomini di migliorare la propria condizione (cfr. § 2.)?

Rousseau (a cui Smith sembra fare implicito riferimento nel passaggio sulla mano invisibile che abbiamo preso in considerazione) espresse con chiarezza il concetto che il desiderio di migliorare la propria condizione sia in realtà il desiderio di porsi sopra gli altri (Raffaelli 1994, p.210), evidenziando la natura solo competitiva e posizionale, simbolica della ricchezza. Ottimisticamente, Smith sembra invece sottovalutare il fatto che il processo di civilizzazione produca una socievolezza solo emulativa, in cui a prendere il sopravvento sarebbero appunto le passioni egoistiche¹⁴. In quest'ultimo caso, la liberazione dal bisogno condurrebbe alla schiavitù del desiderio, in una spirale emulativa in cui il porsi al di sopra degli altri sarebbe l'unico fattore di relazionalità. L'uguaglianza di risorse si pagherebbe al prezzo della disuguaglianza sociale, e si risolverebbe non in una liberazione, ma in una compressione delle passioni sociali, del bisogno di amore e solidarietà, sopraffatte da un'ansia continua e irrefrenabile, dalla proiezione dell'immaginazione sul futuro e su oggetti di un desiderare incolumabile. Come scrisse Montesquieu, “si può dire che le leggi del commercio perfezionano i costumi, per la stessa ragione che queste medesime leggi li possono rovinare. Il commercio corrompe infatti i costumi puri [...] raffina e rende più miti i costumi dei barbari” (Montesquieu 1973 [1748], vol. I, p.528). In altre parole, è a seconda dei contesti che si possono valutare gli esiti positivi o negativi dello “spirito del commercio”.

Del resto, la possibilità che l'incremento del benessere individuale non si traduca in un

14 Da un'analisi delle sei edizioni di Tsm, Dickey (1986, p.486) e Mizuta (1975, p.128) convergono nel ritenere che Smith si sposta progressivamente verso una visione più complessa della società, in cui l'armonia spontanea e l'ottimismo sulla società civile che ne consegue vengono rimpiazzati dalla preoccupazione sulla reale possibilità di legami “etici” fra gli individui.

omogeneo incremento del benessere collettivo è contemplata in Rn, osservando la realtà plurisecolare delle istituzioni europee: l'emergere di certi comportamenti egoistici, o l'instaurarsi di una civiltà raffinata dipendono dalla dialettica fra istituzioni e dinamiche economiche, fra contesto storico-sociale preesistente e innovazione economica. La contestualizzazione storica alla Montesquieu è però una chiave interpretativa assente in Tsm, in cui la “mano invisibile” rispecchia ancora quella concezione dell'armonia prestabilita rappresentata metaforicamente dalla macchina o dal corpo, in cui l'ordine è il punto di partenza e non quello di arrivo (Fiori 2001, p.68). Vediamo dunque di chiarire quale idea dell'ordine e della natura ci viene presentata da Smith.

6. Il concetto di Natura

Fin'ora abbiamo visto che il desiderio, pur dirigendosi verso scopi strumentali, in alcuni casi è deviato dall'immaginazione nell'ingannevole impressione che non ci sia altro scopo oltre all'oggetto di desiderio, e a perseguirlo perciò come fine a se stesso. Ciononostante, per un meccanismo di eterogenesi dei fini, si realizzano delle precise finalità, indipendenti dalle percezioni del desiderio e dalla ragione dell'uomo. L'inganno dell'immaginazione è allora strumentale al “sistema della Natura”. Infatti:

“Riguardo a tutti quei fini che per la loro particolare importanza possono essere considerati, se mi è concessa l'espressione, come i fini che la natura privilegia, essa non solo ha dotato il genere umano di un desiderio di realizzare il fine che lei propone, ma lo ha dotato anche di un desiderio di servirsi proprio degli unici mezzi utili a realizzarlo, che vengono desiderati per loro stessi, indipendentemente dalla tendenza a realizzare il fine (Tsm, p.196).

Per “natura” dobbiamo qui intendere innanzitutto l'ordine cosmico che comprende insieme il mondo fisico e il mondo morale, in continuità con la tradizione di pensiero precedente (Prete 1977, p.36). Va inoltre tenuto conto del cambiamento del clima d'opinione che, nel Settecento - soprattutto francese e britannico - si caratterizza per il rifiuto del razionalismo aprioristico attribuito a Cartesio e per l'esplicita preferenza per i principi della scienza newtoniana. La “nuova scienza” fa riferimento alla Natura come alla realtà vera, esterna al soggetto conoscente, extramentale. Soprattutto con Hume, la capacità della ragione umana di rispecchiare la Natura, la realtà delle cose, viene messa fortemente in discussione. La Ragione diventa allora il contraltare della Natura, cioè il simbolo di quel teorizzare dell'uomo che, partendo dalla propria realtà interiore, crea spiegazioni a priori spacciandole per oggettive. Al contrario, il “naturalismo” humiano nega ogni possibilità di esprimersi in maniera definitiva circa ciò che è oggetto di conoscenza e riconduce il pensiero alla mente, sulla base della riduzione della ragione a dotazione materiale dei corpi umani. Analogamente agli altri esseri viventi, corpi materiali dotati d'istinto, l'uomo possiede come meccanismo regolatore la mente. La capacità di quest'ultima di guidare l'azione alla sopravvivenza fa supporre che l'immaginazione (più che la ragione) sia stata programmata dal suo artefice divino in conformità alle leggi che governano la realtà extramentale, e che sono quelle della sopravvivenza e della propagazione della specie (Cremaschi 1984, pp.32-33).

Non è comunque lo scetticismo humiano a fungere da *trait d'union* del variegato panorama settecentesco che si ispira a Newton: pensatori che si dicono newtoniani possono mantenere una posizione ontologica forte di tipo cartesiano, o conciliare

l'approccio empirista con un impianto di tipo deistico e neoplatonico (quest'ultimo è soprattutto il caso dell'Inghilterra). Si può però ravvisare una comune problematica: quella del rapporto fra scienza e teleologia e fra scienza e ontologia; rapporto che si fa ambiguo perché, nonostante sia diverso l'approccio epistemologico alla realtà, non è venuta meno la convinzione che questa sia ordinata secondo una precisa teleologia, anche se inattuabile dalla ragione umana. Potremmo dire che l'oggettività, non essendo più prerogativa della ragione umana, rimane prerogativa della realtà. È uno dei grandi problemi del Settecento quello di conciliare il finalismo col meccanicismo della natura. Il deismo costituì un buon compromesso fra finalismo e meccanicismo perché forniva un orizzonte teleologico senza inficiare l'autonomia della catena causa-effetto che regola il mondo.

Il discorso si fa però più complicato quando si tratta di conciliare cause efficienti (meccanicismo) e cause finali (teleologia) in campo etico, in un campo cioè in cui i protagonisti sono gli uomini, consapevoli e razionali (Preti 1977, p.155). La smithiana teoria dei sentimenti morali rappresenta per l'appunto un tentativo di estendere i principi della nuova scienza alla natura umana - rifacendosi al comportamento effettivo degli uomini per dare conto delle norme etiche – muovendosi allo stesso tempo nel quadro del “sistema della Natura” e della “Provvidenza”¹⁵. Cominciamo col vedere quali sono le conseguenze etiche di un tale approccio.

Come abbiamo già avuto modo di accennare, la Natura incoraggia determinate inclinazioni che sono a volte in contraddizione con quelle che potrebbe raccomandare la ragione. Ad esempio, la ragione avanza in genere istanze egualitarie di natura sociale e giuridica, mentre la Natura ci spinge ad approvare i ricchi e i potenti, nonché la

¹⁵ Diversi commentatori (Macfie, Medick, Haakonssen, Raphael) hanno giudicato l'impianto teleologico di Tsm quasi un artificio retorico (Kleer 1995, pp.139-142).

divisione in ranghi della società (Tsm, p.154). La Natura incentiva l' "irregolarità del sentimento" (ivi, p.243) nel giudizio morale (favorisce cioè l'approvazione dell'esito di un'azione invece che del suo proposito) e questa "irregolarità" è necessaria alla conservazione della società (ivi, p.243). Ciò non toglie che la necessità naturale può talvolta essere "immorale": "il corso naturale delle cose decide in favore del disonesto, i sentimenti naturali dell'umanità in favore dell'uomo virtuoso" (ivi, p.346), anche se può essere immorale e ingiusto "che un grande gruppo di uomini debba prevalere su uno piccolo; [...] che coloro che si impegnano in un'impresa con previdenza e con tutta la preparazione necessaria debbano prevalere su chi è impreparato [...]" (ivi, p.347). La razionalità, la giustizia e la moralità non sembrano afferire direttamente alla sfera "naturale", mentre invece sono "[...] l'autoconservazione e la propagazione della specie [...] i grandi fini che la Natura sembra essersi proposta nel generare tutti gli animali" (ivi, p.196). Questi fini si realizzano tramite gli "istinti originari e immediati" (ivi, p.196) che sovrintendono il mondo animale. La Natura agisce organicamente, inconsapevolmente.

La maggiore attenzione che nel Settecento viene dedicata al funzionamento degli organismi viventi agevola la fondazione di un tale orizzonte interpretativo, poiché i principi che regolano la vita non hanno bisogno per funzionare della costante sovrintendenza della ragione. Il tratto di contiguità fra uomo e Natura è costituito proprio dalle sue attitudini sub-razionali, istinti e passioni. Se Hobbes aveva fatto dell'antropologia un capitolo della fisica, Smith opera una riduzione altrettanto forte della natura dell'uomo al sistema della Natura. L'ordine e il sistema che la caratterizzano sono lungi dal rispecchiare la razionalità classica che coincide con il bene morale e con la virtù.

Come vedremo meglio in seguito, la moralità si sottrae in parte a questo determinismo naturalistico. Per ora limitiamoci a notare che se l'uomo avverte l'immoralità e l'ingiustizia di determinati avvenimenti è in virtù della sua coscienza e dei suoi sentimenti morali, e che tuttavia egli non può, vincolato com'è al sistema della Natura, essere completamente padrone delle proprie azioni. Gli agenti morali compaiono allo stesso tempo come soggetti e come oggetti: come soggetti nella misura in cui agiscono e pensano di poter regolare e prevedere le conseguenze del loro agire; come oggetti nella misura in cui le loro azioni, nella rete di interdipendenze sociali, vengono valutate e operano diversamente da come l'agente aveva inteso (Fiori 2001, p.118).

Torniamo per un momento a prendere in considerazione il fatto che la Natura rema contro i sentimenti morali dell'umanità e analizziamo il seguente passo: “[...] sebbene le regole che [...] dirigono [lo scorrere naturale delle cose] sembrano stabilite per i migliori e più saggi fini, esse a volte producono effetti che sconvolgono tutti i suoi [dell'uomo] sentimenti naturali” (Tsm, p.347). Notiamo che viene introdotto un elemento dissonante rispetto al “naturalismo” cui abbiamo fin'ora fatto capo, ovvero la *saggezza* dei fini che la Natura persegue. Non solo: la Natura mira “alla felicità e alla perfezione della specie” anche quando giudichiamo moralmente un'azione solo in base all'esito (senza tenere conto delle intenzioni) (ivi, p.243). Ma quale saggezza e quale felicità possono essere attribuite all'organico e inconsapevole corso della Natura? Come può cioè la Natura stimolare l'azione individuale in senso autoconservativo e allo stesso tempo mirare a degli scopi etici? Cropsey (1975, p.144) definisce tale difficoltà un caso equivoco della teoria morale di Smith.

Proviamo a dare una risposta a tale problematica, tenendo conto del fatto che il piano della Natura è “diretto” dalla Provvidenza divina: Dio, saggiamente e benignamente, si

pone come scopo la felicità dell'uomo e di tutte le altre creature sensibili e razionali (ivi, p.462; ivi, p.464; ivi, p.465).

È di derivazione stoica l'idea che “tutti gli avvenimenti di questo mondo [...] sono diretti dalla provvidenza di un Dio saggio, potente e buono [...]” (ivi, p.528). Ma sembrerebbe deistica l'accezione in cui Smith intende il rapporto fra Natura e Dio, nel senso che questi “dirige” la macchina dell'universo (ivi, p.464) con l’“intento originario” della felicità delle creature sensibili e razionali, imprimendo il moto a un meccanismo che, dopo l'atto iniziale, funziona autonomamente.

Il problema è costituito dall'attribuzione a Dio (e alla Natura) di quegli attributi (felicità, saggezza, benevolenza) che non rientrano, se non in modo ambiguo, nella sfera della religione naturale (deismo). Perché cioè attribuire ad un Dio orologiaio, e ad una Natura vitalistica, finalità come felicità, saggezza e giustizia? Il problema della giustizia è in parte risolto con la contestualizzazione psicologico-storica fattane da Smith, cioè con l'ammissione che, oltre il piano filosofico della religione naturale, esiste quello delle religioni storiche che trovano il loro fondamento in certe inclinazioni della natura umana¹⁶. La giustizia è quindi strumentale al piano della Natura, perché necessaria alla conservazione della specie uomo (ivi, p. 244). Felicità e saggezza rimangono invece ad indicare la teleologia della macchina dell'universo. Abbiamo però visto che la finalità della Natura altro non è che la conservazione e la propagazione delle specie viventi. La Natura che tende alla massima felicità sarebbe allora una proposizione passibile di un'interpretazione utilitarista (Campbell – Ross 1981, p.110): se saggezza e felicità

¹⁶ Sulla base di ciò che naturalmente siamo portati a credere, Dio è un “grande vendicatore dell'ingiustizia” (ivi, p.349), e della sua punizione abbiamo un gran timore. Le religioni hanno infatti la loro origine storica nella tendenza (storica) dell'uomo “ad attribuire a quegli esseri misteriosi, qualsiasi essi siano, e che in ciascun paese costituiscono gli oggetti dei nostri timori religiosi, tutti i loro sentimenti e passioni” (ivi, p.339). Ciò non poteva essere altrimenti, perché “per la Natura era troppo importante, ai fini della felicità umana, che i terrori della religione rinforzassero il senso del dovere” (ivi, p.340).

vanno in ultima istanza ricondotti a questi principi di conservazione e sopravvivenza che regolano la Natura, la felicità consiste nella soddisfazione (sovraindividuale, riguardante la specie) di un anelito vitale, e la saggezza è tale al massimo perché è riferita originariamente a Dio¹⁷.

Un possibile significato non vitalistico di felicità e saggezza può forse darsi nella coscienza morale degli uomini, incerta e labile, “[...] siamo portati a credere in uno stato futuro, non solo per debolezza, per le speranze e le paure della natura umana, ma anche per i più nobili e migliori principi che ci appartengono, per l'amore della virtù e per l'odio del vizio e dell'ingiustizia” (ivi, p.348). È allora sulla natura di questi “nobili e migliori principi” che cercheremo di far chiarezza nei paragrafi successivi.

Registriamo intanto a livello dell'io come uno smarrimento e una divisione, fra quella parte di sé che lo lega alla Natura, e un'altra parte che non vi può essere completamente ricondotta. L'uomo figura a un tempo quale mezzo e quale fine. Quale fine perché la natura è disposta in vista del raggiungimento della felicità delle creature razionali; quale mezzo perché di questa felicità egli è strumento inconsapevole. Il fine della natura è eudemonistico, ma quello dell'uomo lo è solo nel senso che non può far altrimenti che assumere il fine che la natura ha predisposto per lui (Limentani 1914, p.157).

Potremmo dire che il sistema e l'ordine della Natura rappresentano un tentativo di fondare un nuovo tipo di ordine basato sempre più sulle cause efficienti invece che sulle cause finali rispetto alle metafore dell'ordine che hanno predominato in precedenza, come quelle dell'armonia prestabilita e della provvidenza. Entrambi coesistono in Tsm, rispecchiando da una parte la tradizione di “filosofia newtoniana”, deista e neoplatonica (Cremaschi 1984, p.30), e l'ambiguità a livello dei presupposti ontologici di tutto il

¹⁷ La saggezza della Natura viene esplicitamente riferita a scopi “vitali” per esempio in Tsm, pp. 302-303.

newtonianismo (ivi, p.34), dall'altra un'indecisione che potrebbe rappresentare la difficoltà di padroneggiare in pieno gli strumenti interpretativi che provenivano dalle scienze della natura (Fiori 2001, p.11).

7. Il grado appropriato delle passioni

“Trattando dei principi della morale, ci sono due questioni da considerare: in primo luogo, in cosa consista la *virtù*, ovvero quale sia il tipo di indole e il modo di condotta che costituiscono il carattere eccellente e degno di lode, il carattere che è oggetto naturale di stima, onore e approvazione. In secondo luogo, quali siano il *potere* o la *facoltà della mente* che ci raccomandano tale carattere, qualsiasi esso sia, ovvero, in altre parole, come e per quali mezzi avvenga che la mente preferisca un modo di condotta a un altro, chiami l'uno corretto e l'altro scorretto, consideri l'uno oggetto di approvazione, onore e ricompensa, l'altro di disapprovazione, biasimo e punizione” (Tsm, pp.513-514).

Sono queste le due prospettive che cercheremo di mettere in luce: che cosa è *virtù*; e quale *facoltà della mente* ci permette di apprezzarla (cfr. § 8.). Cominciamo col notare che la virtù si definisce in rapporto all'approvazione da una parte, e alla mente dall'altra. A partire da Hobbes, infatti, il termine “virtù” cessa di avere un riferimento oggettivo, e acquista un significato solo comparativo, come quel qualcosa che introduce una differenza fra me e gli altri (Tsm, p.257): come le passioni, le virtù pongono una relazione con qualcos'altro di esterno al soggetto, immettendo nella loro dimensione la socialità. Inoltre, la relazione fra virtù e mente non è casuale: abbiamo visto nel paragrafo precedente come il determinismo della Natura costituisca praticamente l'unico riferimento euristico, scisso al contempo dalla Ragione, in particolar modo dalla ragione dell'uomo. La morale si situa invece in un ambito autonomo rispetto a quello della

Natura, le cui caratteristiche dobbiamo ora cercare di definire, e i cui confini rimangono comunque delimitati dalla Natura stessa.

Un'azione può essere suscettibile di giudizio in base all'appropriatezza (cfr. argomentazione a seguire) e al merito (cfr. § 8.) del sentimento che l'ha provocata. Ciò vuol dire valutare il sentimento rispettivamente in rapporto alla causa che l'ha suscitato e al fine che si propone o effetto che tende a produrre (Tsm, p.96; Tsm, p.179).

Presupposto di qualunque atto di giudizio è comunque l'esistenza stessa della società. Contrariamente ad ogni ipotesi di stato di natura, secondo Smith, l'uomo non può vivere isolatamente, senza una realtà sociale che lo sostenga e ne garantisca la sopravvivenza. Ma non è solo su una base materiale e strumentale che egli ricerca l'altrui legame, bensì anche su una base "sentimentale" e fine a se stessa: la sua più grande felicità consiste nell'essere amato (ivi, p.135) ed egli prova un piacere, del tutto fine a se stesso, nel simpatizzare con gioie e dolore altrui. Il genere umano è, infatti, per natura simpatetico (ivi, p.102).

Per "simpatia" Smith intende un complesso processo immaginativo che non ha come oggetto una percezione, bensì una situazione. Chi simpatizza con qualcun altro non si limita (humianamente) a ravvivare l'emozione già sentita dalla persona principalmente interessata, ma discrimina tra i sentimenti e le passioni altrui quelli che, se fosse nella sua stessa situazione, potrebbe approvare o meno. Quest'immaginario "scambio di situazione" è reciproco: l'agente compie uno sforzo su di sé per agire o valutare la propria azione nel modo più imparziale, e lo spettatore compie uno sforzo analogo per mettersi nei panni dell'agente (ivi, pp.103-104). Su questo scambio si basa l'armonia stessa della società (ivi, p.103).

Se, per ipotesi, consideriamo un individuo completamente isolato dai suoi simili,

dobbiamo supporre che egli viva in una perenne immediatezza ed esteriorità, in cui le sue facoltà superiori- quelle che mediano e elaborano l'esperienza- sono annichilite dal costante ripresentarsi di occasioni esteriori di sensibilità, e dall'assenza di corrispettive occasioni di interiorizzazione. Questo perché pensare al proprio carattere o all'appropriatezza dei propri sentimenti significa riflettere su se stessi, riflessione che non può darsi in assenza di un altro che funga da specchio. La nostra prima esperienza di giudizio non è mai infatti riferita a noi stessi bensì agli altri. Solo in un secondo momento, riconoscendo che gli altri possono parimenti giudicare noi, riflettiamo sul nostro aspetto esteriore (ivi, p.255), quindi sulle nostre azioni (ivi, p.256). Il fatto che in presenza d'altri le passioni possano diventare oggetto di riflessione, cioè che possa esistere un secondo grado, mediato, rispetto all'immediatezza, costituisce la ragion d'essere della società (ivi, pp.253-254). In pratica, in assenza della società non esisterebbe la possibilità del giudizio, fondamento di qualunque discorso normativo.

Fatta questa premessa, cerchiamo di definire cosa Smith intenda per appropriatezza. Le passioni originarie per Smith sono di tre tipi (non considerando quelle corporali e della consuetudine immaginativa, che partecipano in un grado trascurabile allo scambio simpatetico): egoistiche, asociali e sociali. Nessuna di esse è di per sé portatrice di un intrinseco valore positivo o negativo. Solo il loro manifestarsi in un determinato grado e la loro adeguatezza in rapporto alla causa che le ha suscitate possono essere la base dell'approvazione di uno spettatore che si suppone imparziale e ben informato. Questo triplice gruppo di passioni, se espresse nel suddetto grado, trova il proprio corrispettivo in un triplice gruppo di "virtù": prudenza, giustizia e benevolenza. Il grado appropriato consiste in genere "in una certa intensità media della passione" (ivi, p.111), che si colloca però "a un livello alto in alcune, basso in altre" (*ibid.*).

L'appropriatezza definisce quindi l'ambito dei sentimenti morali, cioè di quei sentimenti naturali che sono espressi in grado e modo tali da poter essere condivisi da uno spettatore imparziale. Ogni classe di passioni ha la propria virtuosa esplicazione: quelle egoistiche, nella misura dettata dalla prudenza, sono alla base del benessere, della sicurezza e della felicità individuali, cioè della cura della salute, delle fortune, del rango e della reputazione individuali. Le restanti virtù si definiscono in rapporto al grado in cui contribuiscono alla felicità degli altri, in un grado quindi in cui contano maggiormente le ripercussioni delle azioni, che rendono meritevole o meno un'azione.

L'azione compiuta da qualcuno suscita dei sentimenti di gratitudine o risentimento in chi ne subisce le conseguenze, a seconda che essa comporti dei benefici o dei danni. Questi due sentimenti predispongono a loro volta ad un'azione compensativa: in caso di gratitudine, si ricambia il bene che si è ricevuto (ricompensa); in caso di risentimento si ricambia il male che si è ricevuto (punizione) (ivi, pp.180-181). Come si può già intuire, lo scambio di cui si sta parlando non può essere quello immediato dello scambio di emozioni: dal momento che sono coinvolti gli attori sociali (e non solo l'individuo e i suoi moti interiori non ancora tradotti in azione) lo scambio simpatetico si fa indiretto (ivi, p.191), diventa necessariamente mediato e formalizzato, sì da garantire quel grado minimo di universalità e imparzialità che serve alla concordia sociale.

La ricompensa è un atto di beneficenza di tipo non coercitivo: benché infatti sia buona norma che il proprio benefattore venga ricompensato, la beneficenza non può essere estorta con la forza (ivi, pp.198-199) e la sua mancanza può al massimo provocare biasimo e disapprovazione (ivi, p.201)¹⁸. La punizione, invece, non solo è buona norma che venga inflitta a chi ha commesso un fallo, a chi ha attentato alla persona, alla proprietà, alla società, ma è un dovere, formalizzato e articolato nelle regole della

¹⁸ Tuttavia, anche per la beneficenza esistono forme di obbligo giuridico (cfr. pp.202-203).

giustizia, che è necessario rispettare. La giustizia è la virtù sulla quale si fonda l'esistenza stessa della società, è il pilastro che la sostiene:

“[...] non può sussistere società tra coloro che sono sempre pronti a ferirsi e offendersi l'un l'altro. Nel momento in cui comincia l'offesa, nel momento in cui si manifestano risentimento e animosità reciproca, tutti i suoi legami si spezzano e tutti i membri di cui essa è composta è come se fossero dispersi e sparsi lontano dalla violenza e dall'opposizione dei loro affetti discordanti. Se esiste una società di ladri e assassini, essi devono almeno, secondo un'osservazione banale, astenersi dal derubarsi e uccidersi l'un l'altro” (ivi, p.211).

Perché una società possa esistere bisogna che ci siano delle regole, e che queste regole siano universali e non discrezionali. Ricordiamo che alla base della giustizia c'è il risentimento, passione asociale. Se ognuno desse sfogo a questa passione, esisterebbe solo vendetta. Bisogna allora che il risentimento venga ridimensionato in modo da diventare condivisibile a livello della società, in un grado cioè che annulli la sua vocazione asociale: in assenza di riflessione e mediazione, non esisterebbe giustizia. Il grado appropriato di questo sentimento è invece l'indignazione (ivi, p.107; ivi, p.195).

Dal momento che la giustizia, più della beneficenza, necessita di formalizzazione e di rigore, essa si estrinseca in un'istituzione che agisce secondo una precisa razionalità politica, che si pone come scopo, attraverso la punizione, la correzione del criminale e l'esempio per il pubblico (ivi, p.183)¹⁹. In tal modo, però, la giustizia rischia di diventare una macchina autonoma che perde il contatto con la base simpatetica che caratterizza i rapporti umani. Proviamo a volte di fronte all' *estrema ratio* punitiva una “simpatia divisa” (ivi, p.131) fra una parte che simpatizza con il risentimento di chi ha subito il

¹⁹ Raphael (1972-73, p.79) fa notare come nel trattare della giustizia in Tsm Smith abbia soprattutto in mente la giustizia criminale, mentre nelle *Lezioni di Glasgow* sarà analizzato quasi esclusivamente il rapporto fra giustizia e proprietà.

torto, e un'altra che inorridisce di fronte alla violenza intrinseca nella punizione. È vero infatti che simpatizziamo con chi ha ragione di provare risentimento. Ma la brutalità della punizione non ci piace, nonostante sia utile (ivi, pp.125-127; ivi, p.215). Inoltre non riusciamo del tutto ad accettare la necessità di quella regola generale della giustizia che “quando la conservazione dell'individuo è incompatibile con la salvezza della moltitudine, nulla può essere più giusto che preferire i molti all'uno” (ivi, p.218). Freudianamente potremmo dire che questa scissione è il prezzo che si paga per ogni sublimazione, per barattare l'incontrollabile immediatezza della vita emotiva con un po' di sicurezza e benessere.

L'ultima classe di virtù deriva dalle passioni sociali. Della beneficenza abbiamo già trattato insieme alla giustizia, poiché “è evidente che gratitudine e risentimento sono [...] sotto ogni riguardo l'una la controparte dell'altro [...]” (ivi, p.195), nel senso che entrambi si basano su un meccanismo compensativo, anche se il primo sentimento riguarda una tendenza benefica, e il secondo punitiva. Le altre passioni benevole sono: generosità, umanità, gentilezza, compassione, amicizia reciproca e stima. L'eccesso di queste passioni non guasta mai (ivi, p.133). Per esse proviamo una “simpatia raddoppiata” (ivi, p.131) e anche al di là del grado medio dell'appropriatezza, queste passioni sono virtuose, anzi: la virtù della benevolenza consiste proprio nell'“eccellenza” (ivi, p.108), nel situarsi in un certo senso al di fuori del necessario scambio o controllo entro cui si situano invece le precedenti due virtù. La prudenza, infatti, si basa essenzialmente su un controllo delle passioni egoistiche, e la giustizia è “virtù negativa, che non fa altro che impedirci di danneggiare il nostro prossimo” (ivi, p.204). La perfezione della natura umana consisterebbe appunto nel “provare molto per gli altri e poco per noi stessi, trattenere il nostro egoismo e lasciarci andare alle affezioni

benevole” (ivi, pp.107-108). Queste si caratterizzano per la loro completa gratuità e libertà (ivi, p.199).

Cos'è allora che possiamo definire virtù, in senso pieno? Quell'azione che oltre a rispettare le normali regole dell'appropriatezza si caratterizza per una spiccata propensione verso la felicità altrui, ed è compiuta in maniera assolutamente gratuita, per amore e benevolenza. Possiamo considerare la virtù della benevolenza una sintesi delle due precedenti, o comunque un elemento che armonizza insieme le virtù. Prudenza e giustizia non accompagnate da benevolenza, non ottengono che una fredda stima da parte dello spettatore imparziale (ivi p.201; ivi, pp.203-204). Solo l'unione delle tre virtù fa la virtù, coadiuvata dal dominio di sé (ivi, p.466; ivi, pp. 471-472).

Ma qual è lo spazio dove realmente si esplicano le passioni sociali? La pratica di vita virtuosa promossa dalla benevolenza può diventare struttura fondante della società? In realtà, la socialità si fonda paradossalmente più sulle passioni egoistiche e asociali, che su quelle sociali. Quest'ultime sono un surplus virtuoso, che rende l'insieme più amabile e gradevole, ma che mai potrebbe da solo costituire le fondamenta della società.

Una società può infatti sussistere in maniera funzionale e col solo rispetto delle regole di giustizia e del “mercenario scambio di buoni uffici, secondo una concorde valutazione” (ivi, p.210), cioè senza che nessuno dei suoi membri si ponga intenzionalmente il proposito di promuovere l'interesse collettivo o il legame sociale. Certo, se la sola virtù fosse quella della giustizia, la società sarebbe un “grande deserto” (ivi, p.204). Se tutti si limitassero a ricambiare, non ci sarebbe mai spazio per la gratuità. Invece, “quando la necessaria assistenza è reciprocamente fornita dall'amore, dalla gratitudine, dall'amicizia e dalla stima, la società è fiorente e felice” (ivi, p.210). Ma questo è un ornamento non necessario (ivi, p.211), e che si realizza quando le

condizioni di civilizzazione lo permettono (ivi, p.411; ivi, p.105).

Nel dipingere una “società di mercanti” (ivi, p.210), Smith riduce la relazionalità a rapporti di tipo strumentale. Questo tipo di società non porta al riconoscimento di un bene comune (Pesante 1995, p.336), l'associazione e le norme del vivere insieme, diventano funzionali alle esigenze autoconservative dei suoi componenti. Il bisogno di stare insieme deriva, in un certo senso, dagli stessi presupposti antropologici hobbesiani: un individuo carente che dalla cooperazione ricava più strumenti per il suo benessere. Similmente, le basi della giustizia, di natura prettamente difensiva (Tsm, p.199), facenti leva sul timore della punizione e sulla paura della morte, ricordano l'antropologia hobbesiana:

“Gli uomini, sebbene naturalmente inclini alla simpatia, sentono così poco per un altro con il quale non sono in alcun particolare rapporto, rispetto a quanto sentono per loro stessi; la miseria di chi non è altro che un loro simile è di così poca importanza per loro rispetto a una convenienza personale anche minima; hanno un tale potere di danneggiarlo, e possono avere talmente tante tentazioni di farlo, che se il principio di giustizia non insorgesse dentro di loro in sua difesa, e li intimorisse fino a incutere rispetto per la sua innocenza, essi sarebbero sempre pronti ad assalirlo come bestie selvagge, e un uomo si avvicinerebbe a un gruppo di altri uomini riuniti come a un covone di leoni” (ivi, p.212).

La giustizia deve insomma essenzialmente proteggere e difendere l'individuo dalle passioni asociali dei suoi simili che, rispetto alle sociali, sono primordiali e distruttive. Quelle sociali, al contrario, attecchiscono solo là dove c'è già una struttura sociale forte. Una tale prospettiva fa della società un'associazione di uomini strumentale all'egoistico scopo della sopravvivenza. La sua evoluzione può, come non può, avere degli esiti virtuosi. L'armonizzazione delle diverse passioni che compongono la natura umana tramite la benevolenza, cioè tramite una pratica virtuosa di vita, rimane un'ideale di

perfezione, il cui raggiungimento non è affatto scontato.

8. Intenzionalità e coscienza

Dobbiamo allora concludere che la virtù consiste in un ornamento del fatto sociale, quest'ultimo inteso come legame utilitaristico? In realtà non è proprio così. Nel ripercorrere il modo in cui le passioni umane si “sublimano” in virtù, non abbiamo considerato un aspetto che è di difficile riduzione al movente passionale: l'intenzionalità, strettamente connessa all'altro aspetto che entra a far parte del giudizio, ovvero il merito.

Abbiamo fin'ora visto che il fatto sociale fa a meno dell'intenzionalità per essere spiegato perché “funziona” per necessità naturale. Per il fatto morale il discorso si fa più complesso. Anche se la virtù non può essere in contraddizione con le regole del vivere insieme (in particolar modo della giustizia), al contempo se ne distingue e se ne situa al di fuori.

In primo luogo, la virtù deve poter godere di alcuni tratti specifici che la distinguano dall'approvazione *tout court*, che può avvenire anche senza l'espressione di un giudizio sulla moralità dell'agente. Infatti, “per dare un esempio banale, mangiare quando abbiamo fame, in situazioni normali è certamente giusto e appropriato, e non può non essere approvato come tale da tutti. Tuttavia, niente sarebbe più assurdo che sostenere che si tratta di un atto virtuoso” (ivi, p.109). Qual è allora il discrimine fra approvazione sociale e approvazione morale?

Bisogna innanzitutto considerare attentamente gli elementi di cui si compone un'azione. Secondo Smith, questi sono tre: l'intenzione, gli aspetti esteriori in cui si concretizza l'azione, le sue conseguenze effettive (ivi, p. 222). L'esteriorità di un'azione non coincide con le sue conseguenze, infatti “chi spara a un uccello compie lo stesso movimento esteriore di chi spara a un uomo: entrambi premono il grilletto di una pistola” (*ibid.*). Questo vuol dire che se consideriamo l'azione scissa dalle sue conseguenze, dagli effetti che tende a produrre, essa non è suscettibile di nessun giudizio.

Ma, a considerare l'azione in base alle sue conseguenze dobbiamo tener conto dell'enorme influenza giocata dal caso, che a volte ha un peso tale da tradire completamente lo scopo per il quale quell'azione era stata concepita dall'agente, stravolgendone gli esiti. È chiaro allora che, secondo un criterio di responsabilità, l'agente non può essere giudicato che sulla base delle sue intenzioni. È nel giudicare quest'ultime che valutiamo meritevole o meno un'azione (ivi, p.223).

Ora, nella trattazione del senso del merito e del demerito (parte II) Smith inserisce la giustizia, che però costituisce un caso-limite per ciò che riguarda l'intenzionalità. Infatti, se la giustizia dovesse punire in base alle intenzioni sarebbe una sorta di tribunale dell'inquisizione, e non un'istituzione che si pone come scopo la tutela della società. Notiamo però in generale una certa reticenza da parte di Smith a dedicare uno spazio autonomo all'intenzionalità: la parte II, dedicata al merito, diventa un'occasione per appiattire la sfera delle intenzioni, la sfera decisionale, sul fatto, sulle conseguenze, sottolineando più volte che gli effetti di un'azione possono essere fortuiti. Già a livello linguistico, notiamo ad esempio l'equiparazione di fine ed effetto (ivi, p.96; ivi, p.179)²⁰.

²⁰ In questi passi, comunque, il riferimento al fine è implicito, poiché l'effetto è in qualche modo insito nell'intenzione con cui l'agente si muove.

A livello di analisi, Smith ci spiega in che senso l'intenzionalità manchi spesso di essere oggetto di considerazione sociale. In primo luogo, perché io posso propormi un fine, ma se non agisco per realizzarlo non posso essere meritevole di alcunché (ivi, pp.244-245). In secondo luogo, perché le conseguenze di un'azione spesso non coincidono con le sue intenzioni. In terzo luogo perché, pur volendo premiare il merito di un'azione, le sue intenzioni, l'obiettivo per cui era stata concepita, risulta spesso più urgente, al fine dell'ordine sociale, tenere in conto le conseguenze effettive che un'azione ha prodotto (ivi, pp.242-243). Inoltre perché siamo abbagliati dal successo, dalla ricchezza e dal potere, e le immagini di queste cose sbilanciano il giudizio dello spettatore imparziale a sfavore delle intenzioni (ivi, p.490). Infine perché l'ordine naturale delle cose non tiene conto del merito o del demerito (ivi, pp.346-347) (cfr. J 5.).

Conto tenuto di tutte queste condizionali, qual è lo spazio dove le intenzioni possono godere di considerazione sociale? Qual è la differenza fra fatto socialmente approvato e fatto morale? Se essa è costituita dal merito, almeno nella II parte, esso non emerge affatto come elemento determinante, perché spicca maggiormente l'esigenza di attenersi ai fatti piuttosto che quella di considerare le intenzioni e gli obiettivi di un'azione (Haakonssen 1981, p.63).

Guardando alla parte VII, che costituisce una sorta di ricognizione dei sistemi di filosofia morale, notiamo che mentre i sistemi antichi si definiscono per l'appropriatezza rispetto al fine (Tsm, p.516), i sistemi moderni godono al massimo di appropriatezza rispetto alla causa (ivi, p.558). Questa differenza epocale, sebbene non sottolineata adeguatamente dallo stesso Smith, ci sembra comunque importante per comprendere la difficoltà di espressione e riconoscimento che a livello sociale la finalità, l'intenzionalità

di un'azione, sembra incontrare. Potremmo dire che le etiche pre-moderne sono etiche dei fini. Quelle moderne, si distinguono per ricercare il loro valore nel legame (scientifico) causa-effetto. Il fine di un'azione diventa una questione marginale rispetto al meccanismo causale e materialistico. Al contrario, un'etica che si fonda su obiettivi, che guarda al perseguimento di uno scopo, e a questo scopo assegna un'importanza primaria, ha sicuramente al contempo la certezza che la prassi orientata a quel fine non possa costituire una deviazione importante rispetto al fine stesso. Questo perché azione e obiettivo dell'azione sono congiunti dalla ragione, intesa come il principio che fonda tanto la prassi che la destinazione finale. Un'etica invece in cui l'azione è lasciata al meccanismo imprescindibile di causa-effetto, può al massimo essere un'etica del controllo, non necessario, saltuario e impreciso, di un funzionamento già stabilito e non orientato al perseguimento di un fine “razionale” o “scelto” o “voluto”.

Il problema che ci si pone col sistema morale di Smith è quello di capire quando l'approvazione sociale è approvazione del merito. In effetti, una tale congiunzione, considerate tutte le clausole di cui sopra, non si dà facilmente. Dicevamo inoltre che la parte II, che avrebbe dovuto essere una trattazione del merito, viene invece principalmente dedicata alla giustizia, cioè a un'istituzione che per tutelare la società, si attiene ai fatti, benché l'azione possa avere conseguenze non intenzionali, fortuite.

È allora al di fuori di questa sfera, cioè al di fuori delle istituzioni e dell'approvazione sociale “istituzionalizzata”, che l'intenzionalità può forse diventare oggetto di riconoscimento: “in quanto il vizio e la virtù possono essere puniti o ricompensati dai sentimenti e dalle opinioni degli uomini, entrambi, secondo il comune corso delle cose, vanno incontro [...] a qualcosa di più dell'esatta e imparziale giustizia” (ivi, p.345). In effetti, al di qua delle istituzioni che le società si danno per mantenere pace e ordine, è

molto importante per un individuo non solo accedere all'approvazione in maniera contingente e casuale, ma sapere di meritarsi le lodi:

“L'uomo desidera naturalmente non solo di essere amato, ma di essere amabile, ovvero di essere un naturale e appropriato oggetto di amore [...]. Non desidera solo la lode, desidera esserne degno, cioè desidera essere oggetto naturale e appropriato di lode, anche se non lodato da nessuno” (ivi, p.259).

In altre parole, il più grande piacere per un uomo è quello che viene dalla corrispondenza fra riconoscimento sociale (che passa dall'azione) e coscienza del merito dell'approvazione (che passa dall'intenzione con cui si è compiuta l'azione). L'approvazione sociale scissa dall'autoapprovazione non fa il merito. È allora a livello di coscienza individuale che la virtù acquista una sua propria valenza e indipendenza, che si rende cioè autonoma da tutte quelle condizioni estrinseche che rendono impossibile una valorizzazione delle intenzioni. Dobbiamo cercare il peso reale che giocano le intenzioni non semplicemente a livello di approvazione sociale, ma di autoapprovazione (III parte).

La coscienza individuale assume allora un ruolo centrale nella definizione di uno spazio morale autonomo dall'approvazione sociale (Haakonssen 1981, pp.55-56). Nel paragrafo successivo vedremo appunto cosa Smith intenda per coscienza, e quale ruolo giochi la società nella formazione delle coscienze individuali.

9. Lo spettatore imparziale

Abbiamo visto che una delle condizioni necessarie affinché si dia virtù è l'esistenza di un contesto sociale in cui l'individuo possa rispecchiarsi (cfr. § 7.). Senza questa fondamentale mediazione, non esiste infatti attività di riflessione su se stessi, non si dà cioè possibilità di giudizio né sugli altri né su di sé. È questa pratica di riflessione-giudizio il fulcro della coscienza individuale. Essa conosce un processo di formazione che comincia sin dall'infanzia.

Da bambini, il desiderio di piacere agli altri è molto forte e al contempo sono molto prepotenti le passioni egoistiche e asociali, che rischiano di compromettere l'approvazione dei cari. Sin da subito, inizia quel processo di autolimitazione, di dominio di sé, che abbiamo visto essere indispensabile per lo scambio simpatetico, e che comporta l'adozione di un punto di vista quanto più imparziale possibile (Tsm, p.308). Autocontrollo e simpatia concorrono entrambi al processo immaginario dello scambio nel senso che il maggiore esercizio dell'uno pone minori esigenze all'altra (Raffaelli 2001, p.19). Nell'infanzia, l'approvazione che si cerca è universale, senza che ci sia ancora coscienza del fatto che il conflitto degli interessi individuali rende praticamente impossibile ottenere da tutti il massimo grado di approvazione (Tsm, p.283). Impariamo col tempo a bilanciare la parzialità degli interessi privati (propri e altrui) con l'osservazione di ciò che accade intorno a noi, facendo dell'esperienza un'occasione di riflessione interiore.

“Prima di poter fare un appropriato raffronto tra [...] opposti interessi, dobbiamo cambiare il nostro punto di vista. Non dobbiamo considerarli né dalla nostra posizione, né dalla sua, ma dalla posizione e con gli occhi di una terza persona, che non abbia particolari connessioni con nessuno dei due, e che giudichi con imparzialità” (ivi, p.292).

Questa “terza persona” è lo spettatore imparziale, frutto di un processo di interiorizzazione delle esperienze che facciamo nel corso della nostra vita in società, e che prende forma nella “persona” di un giudice interiore delle nostre e delle altrui azioni. In termini freudiani, potremmo pensare questa figura come un Super-Io, istanza psicologica che interviene a controllare e moderare le passioni e gli appetiti diretti contro la pace e la concordia della società.

Nella I parte di Tsm, dove si descrive lo scambio simpatetico, lo spettatore imparziale è descritto come un prodotto dell'immaginazione, cioè come l'atto dell'immaginarsi nei panni di qualcun altro e dell'esprimere una valutazione sulla base dello scambio simpatetico. Nella III parte, esso assume invece dei tratti più astratti e universali e, più che un prodotto dell'immaginazione, è considerato un prodotto sociale, frutto dell'interazione della psiche individuale col contesto sociale. Può accadere, infatti, che anche lo spettatore imparziale, in un dato contesto che incentiva un tipo di approvazione basato sullo status, sia soggetto ai simboli di ricchezza e potere (ivi, p.372)²¹.

D'altra parte, è vero anche che lo spettatore imparziale giunge a essere più sovrano della stessa società da cui ha appreso le regole, perché ne coglie l'universalità al di là della deviazione dal modello che ogni applicazione della regola rappresenta (ivi, p.283). Esistono infatti delle regole generali di condotta, la cui formazione è complementare a quella dello spettatore imparziale. “Le nostre continue osservazioni sulla condotta degli altri impercettibilmente ci conducono a formarci certe regole generali su ciò che è appropriato fare o evitare” (ivi, p.330). Le azioni degli altri spesso possono urtare i

²¹ Il ruolo che ricchezza e potere giocano nella formazione del giudizio etico spinge ad un'importante considerazione sociologica: le classi sociali superiori per ricchezza e potenza hanno una funzione predominante nel determinare l' *ethos* (Preti 1977, p.98).

nostri sentimenti naturali e, se vediamo che anche altri provano le nostre stesse emozioni, riceviamo una conferma dell'appropriatezza del nostro sentire. A quel punto, astraiamo dal sentimento, e ci diamo la regola generale di non assumere mai quel comportamento che ha prodotto una generale disapprovazione.

“Così, in modo naturale, formuliamo per noi stessi una regola generale, secondo la quale tutte le azioni come quelle vanno evitate, perché tendono a renderci odiosi, disprezzabili, punibili, a renderci gli oggetti di tutti quei sentimenti per i quali proviamo il più grande disprezzo e avversione. Al contrario, altre azioni richiamano la nostra approvazione, e noi sentiamo che tutti intorno a noi esprimono la stessa opinione favorevole su di esse. Ognuno è ansioso di onorarle e ricompensarle. Esse suscitano tutti quei sentimenti verso i quali per natura proviamo il più vivo desiderio: l'amore, la gratitudine, l'ammirazione dell'umanità. Diventiamo ansiosi di compiere le stesse azioni, e così in modo naturale formuliamo per noi stessi una regola di altro tipo, secondo la quale ogni opportunità di agire in questa maniera va attentamente perseguita” (ivi, p. 331).

Alla base delle regole generali di condotta ci sono dunque i sentimenti naturali, quando questi sono rispecchiati dal contesto sociale in cui si vive (e quando possono essere condivisi sono sentimenti morali). Il giudizio etico e le norme della vita in società hanno perciò origine dal basso, dipendono in ultima analisi dal sentimento, istanza originaria di ogni azione (ivi, p.96). Un oggetto o evento esterno provoca in noi un sentimento. Questo sentimento passa poi al vaglio di un altro tipo di “sensi”: le facoltà morali. (ivi, p. 341). Analogamente ai sensi, queste facoltà hanno un potere ricettivo nei confronti dell'esperienza:

“[le regole generali della moralità] si fondano in ultima analisi sull'esperienza di ciò che in particolari casi le nostre facoltà morali, il nostro senso naturale del merito e dell'appropriatezza approvano o disapprovano. Noi non approviamo o condanniamo all'origine azioni particolari perché al nostro esame

esse risultano in accordo o inconsistenti con una certa regola generale. Al contrario, la regola generale è formulata scoprendo per esperienza che tutte le azioni di un certo tipo, o caratterizzate in un certo modo, vengono approvate o disapprovate” (ivi, p.331).

Per induzione ricaviamo dall'esperienza in società delle regole di condotta. Eppure le facoltà morali sono identificate con un “senso naturale del merito e dell'appropriatezza” che è di difficile riconduzione a un dato empirico. Esse sono “principi attivi”, “generosi e nobili” che si oppongono ai “sentimenti passivi”, “meschini ed egoisti” (ivi, p.294). Si distinguono dalle altre facoltà e appetiti perché sono facoltà di giudizio, cioè giudicano e approvano qualunque altro principio della nostra umana natura (ivi, p.341). Il principio in base al quale giudicano è “l'amore per ciò che è onorevole e nobile, l'amore per la grandezza, la dignità e la superiorità della nostra natura” (ivi, p.295).

Similmente, anche lo spettatore imparziale assume una funzione e un'identità notevolmente più marcate rispetto a quelle di controllore/censore dei sentimenti naturali. L'uomo infatti sarebbe diviso fra una parte immortale e divina e una mortale e umana: fra una exteriorità che comprende i suoi sentimenti naturali (non necessariamente morali) e gli spettatori reali (che possono spesso peccare di parzialità); e una interiorità, la sua coscienza e la sua ragione, ovvero lo spettatore imparziale vicario e rappresentante di Dio per l'umanità (ivi, pp.285-286; ivi, p.295)²². Siamo come sdoppiati in una exteriorità centrifuga, costituita da sentimenti e passioni, e in un'interiorità centripeta, di natura semi divina. Le facoltà morali sono, in quest'ottica, lo strumento per eccellenza dell'uomo interiore e le regole che esse predispongono sono

²² Il contesto universitario a Glasgow era fortemente influenzato dalla Chiesa scozzese. È possibile che Smith cercasse, come i suoi predecessori, di rimanere in linea con le credenze etiche cristiane, nella versione che ne davano gli esponenti più moderati della Chiesa presbiteriana scozzese (Lecaldano 1995, pp.7-8).

leggi divine (ivi, p.342).

Siamo a questo punto messi di fronte a una grossa ambiguità: quella dell'origine insieme sociale (empirica) e divina (metafisica) delle regole generali di condotta e dello spettatore imparziale. La distinzione fra sentimenti (passivi) e principi (attivi), la presenza di facoltà che informano col loro giudizio il contenuto che proviene dai sentimenti, sembra evocare una dimensione aprioristica altrimenti condannata dal metodo empirico che Smith si è proposto di seguire. Da cosa dipende il nostro comportamento morale? Da una pratica acquisita nel tempo, o da alcuni principi naturali?

Secondo Haakonssen (1981, p.56) esistono due questioni separate: quella (reale) della socialità dell'approvazione, e della formazione delle norme sociali (pluralità di spettatori concreti); quella (ideale) dell'appropriatezza in senso assoluto, che può emergere solo dall'autovalutazione di uno spettatore imparziale, cioè dalla coscienza e dai suoi principi indipendentemente dai condizionamenti sociali. Lo spettatore imparziale servirebbe cioè a fondare la morale autonomamente dalla società.

In effetti, abbiamo notato in precedenza come riferendosi solo alla descrizione della società, e al meccanismo dell'approvazione sociale, non fosse semplice arrivare a definire quale fosse il fatto morale. Siamo perciò giunti alla considerazione che quest'ultimo assume consistenza quando l'azione è accompagnata dall'intenzione di essere compiuta, cioè dalla proposizione cosciente di un obiettivo, di un fine. A questo fatto di coscienza Smith sembra voler dare uno statuto autonomo fondandolo divinamente. Le facoltà morali sono allora “comandi e leggi di Dio” (Tsm, p.342). La presenza di questi principi morali contraddice però quella riconduzione dell'umanità al sistema della Natura che abbiamo visto nel § 6. Infatti, l'ambito della morale ci è stato

dato da Dio come limitatissimo ambito di autonomia dalla Natura (ivi, p.348).

In realtà, in un'analisi storica e filogenetica, la fondazione divina della morale si renderebbe superflua, perché sarebbe la stessa storia della socialità umana a spiegare il come e il perché di certe regole dell'approvazione. In quest'ottica, il senso delle facoltà morali, della ragione e della coscienza, dei principi, che sembrano ribaltare, in sede di autovalutazione, l'impianto empiristico altrimenti seguito, non andrebbe nella direzione aprioristica dell'innatismo: le facoltà morali sarebbero facoltà universali, nel senso che tutti abbiamo la disposizione a "riflettere" in noi stessi l'approvazione che riceviamo in società.

Il problema della contraddizione fra spettatore-prodotto-sociale e spettatore-semidio è allora anche quello dell'indecisione o confusione fra ontogenesi e filogenesi. Da una parte, Smith si attiene a una visione tradizionale e religiosa secondo cui la voce della coscienza rappresenta la voce di Dio ed è superiore al senso comune. D'altra parte, fonda la coscienza come effetto dell'approvazione e disapprovazione sociale (Raphael 1975, p.91).

La domanda: "l'approvazione nasconde una rete più complessa di norme e giudizi di valore sociali, sedimentatisi nel corso della storia sociale e culturale?", Smith non sembra porsi. Una contestualizzazione precipuamente storica delle norme etiche, cioè un tentativo di spiegazione filogenetica, è tentata da Smith nella parte V, senza che però giunga a conclusioni relativistiche degne di nota (Skinner 1979, p.65). In effetti, in Tsm, Smith non sembra accorgersi che il problema della formazione del giudizio etico non è solo psicologico e ontogenetico, ma anche storico e filogenetico (Limentani 1914, p.113).

Del resto, la società come origine e destinazione della morale non sembra bastare a

Smith: il riferimento subitaneo a dei principi ai quali gli uomini sentono per coscienza di dover tener fede (i principi morali), fa pensare che Smith non sia del tutto sicuro di poter fondare la morale solo sull'eterovalutazione, che senta il bisogno di oggettivare, sia solo in astratti principi, qualche norma di riferimento per l'agire dell'uomo. “Assegnando un alto valore alle regole generali e annoverando il riguardo a queste fra gli elementi nei quali si decompone il così detto senso morale, lo Smith rivela quella nostalgia di universalità che è caratteristica dell'etica empirica [...]” (ivi, p.132).

10. Il sistema etico di Smith

Eravamo partiti dall'accennare le difficoltà che l'ideale di felicità come autonomia e solidarietà incontra con l'avvento della modernità. Considerando la ricchezza come oggetto di un desiderio illimitato e evidenziando l'inganno legato al suo perseguimento, ci siamo confrontati con l'emergere di un nuovo tipo di società che permette di pensare e progettare la propria vita, di renderla migliore. Queste nuove possibilità offerte all'esistenza umana mettono in crisi l'idea di felicità fino ad allora dominante. Inquietudine e ansia diventano i soli fattori che, muovendo l'uomo all'azione, possono forse promettergli una felicità intesa come assenza di dolore e superamento del disagio iniziale.

Abbiamo allora guardato a Tsm come a un tentativo di arginare le conseguenze antropologiche dell' “individualismo possessivo” hobbesiano (Macpherson, 1973). La morale della simpatia e dell'appropriatezza di Smith, incentrata sulla Natura, si pone

come alternativa alla normatività della Ragione: un'etica basata sui moventi e sui dati empirici, invece che su idee della ragione. Il primato della natura sulla ragione comporta un forte ridimensionamento della razionalità degli esseri umani, che sembra doversi limitare a porre i mezzi in vista di fini dati (dalla Natura), mentre l'analisi psicologica dei moventi e delle cause dell'azione ingloba gran parte della teoria antropologica. Ancora Hobbes, aveva teorizzato la valenza e l'efficacia della ragione intesa come calcolo, affiancando all'illimitatezza del desiderare la certezza del piacere che deriva dall'utile, e della sua funzione di stimolo alla ricerca razionale di mezzi strumentali agli scopi del desiderio. Smith non sembra ritenere invece che possa essere assegnato un tale valore pratico alla ragione, nemmeno riducendola a ragione strumentale, asservita alle mozioni del desiderio. Nell'assecondare il desiderio siamo infatti vittime di un inganno da parte della nostra immaginazione.

Questa posizione antirazionalistica, d'altronde non perfettamente coerente²³, comporta una ridiscussione della categoria della finalità: abbiamo visto come la ragione umana non sia atta a perseguire dei fini, né le passioni e i sentimenti, riabilitati quali occasioni di azioni "moralì", riescono mai ad emanciparsi dal ruolo passivo di "moventi"²⁴. La finalità esiste infatti solo come "legge naturale", legge del "sistema della Natura", che predetermina l'ordine del mondo. Rispetto ai sistemi filosofici del Seicento, fondamentalmente razionalisti, è come se restasse il postulato di un ordine delle cose, senza che questo comporti necessariamente la fondazione di un sistema di valori (Cremaschi 1982b, p.160).

D'altra parte, l'impianto teleologico di fondo doveva servire a fornire un quadro

23 Abbiamo visto infatti come la coscienza riconquisti una certa importanza a livello di autovalutazione

24 Haakonssen (1981, p.47) sottolinea ad esempio che la morale della simpatia smithiana pensa all'azione come ad una *re-azione* a una situazione, e similmente il giudizio simpatetico si forma sull'articolata base dei diversi fattori che interagiscono a formare una situazione. La passione e l'azione corrispondente svolgono cioè solo una piccola parte nella formazione del giudizio, al contrario che in Hume.

interpretativo unitario, senza la corrispettiva implicazione di una destinazione morale, razionale, aprioristica. Dalla concezione meccanico-creazionista seicentesca si passa ad una spiegazione dinamico-naturalistica, grazie al contributo determinante di Newton e Leibniz (Fiori 2001, p.18).

La Natura, in accordo con il clima d'opinione settecentesco, è intesa semplicemente come il non artificiale ed è ritenuta misteriosamente orientata secondo un ordine ragionevole (Cremaschi 1984, p.111). Quest'ultimo si regge sul principio di conservazione degli individui e della specie alla quale appartengono e sul mantenimento della “maggior quantità possibile di felicità” per le creature razionali.

Ma di quale felicità può essere promotrice una Natura che non considera né meriti, né intenzioni, e che agisce sfruttando le attitudini sub-razionali dell'uomo? E di quale felicità possono godere gli esseri umani se, soggiogati dalla Natura e immersi in un vivere sociale complesso e fragile, trovano più naturale approvare l'efficienza di una condotta prudente, che la benevolenza di una condotta contemplativa²⁵? E quale felicità può venire da un desiderio che rincorre feticci e non ha mai tregua? Secondo Wolin (1996 [1960], p.456), “[...] l'idea che la natura promuova la felicità attraverso il circolo vizioso delle inquietudini umane contiene i primi segni di un crescente senso di alienazione dell'uomo nei suoi confronti e conferisce una sorta di frenesia alla sua attività”.

Il problema della scissione Ragione/Natura si ripercuote perciò a livello individuale e constatiamo su più piani uno smarrimento dell'io: in un desiderare senza coscienza di ciò che si sta perseguendo, nella spersonificazione di fronte alla macchina della giustizia, in un'intenzionalità che fatica a conquistare l'approvazione sociale.

25 “Vediamo spesso le rispettose attenzioni del mondo rivolte in modo più deciso verso il ricco e il potente, piuttosto che verso il saggio e il virtuoso” (ivi, p.168).

Il processo di formazione dei giudizi fornisce un quadro psicologico della socievolezza umana, senza essere perciò stesso fondativo di un oggettivo quadro di riferimento di norme etiche. Il centro del discorso normativo è l'individuo, il suo mondo interiore inteso come specchio dell'esperienza maturata in società. Questi ha definitivamente conquistato il centro del discorso morale, senza bisogno di far ricorso all'artificialità della legge: l'uomo, lasciato solo, è in grado di costruirsi un sistema minimo di società, che provveda quanto meno allo scambio -reciproco ed essenziale- di servizi.

L'intimità della normatività riflette perciò una concezione dei rapporti sociali secondo la quale, contrariamente alla prospettiva giusnaturalistica, non è la legge dello Stato il primo momento regolativo, quanto la società stessa. Questo legame sociale si realizza però in maniera eterogenea rispetto alla coscienza degli individui, le cui intenzioni solo raramente convergono con gli scopi del sistema che regolano il mondo. Nella società, nella rete complessa della vita, l'individuo e le sue relazioni morali non costituiscono il centro, bensì la periferia. Il processo storico che culmina nello stadio commerciale si qualifica infatti per l'emergenza da un lato dell'individuo indipendente e autointeressato e, dall'altro, di una società costituita da un complesso sistema di interdipendenze (Fiori 2001, p.44). È interessante evidenziare come l'individuo moderno, pensato dalla tradizione liberale come il fondamento della nuova società di mercato, l'unità inscindibile dalla quale far cominciare ogni analisi, si presenti in Smith come un'entità divisa. Alla totalità originaria dei singoli si è sostituita la totalità sociale, fatta di soggetti separati, costitutivamente parziali (ivi, p.195).

A livello dei rapporti interumani, l'adozione del punto di vista dello spettatore imparziale, comporta una limitazione delle istanze egoistiche e costituisce un tentativo

di “premiare”, almeno a livello di coscienza individuale, il merito delle intenzioni. L'indecisione circa lo status dello spettatore imparziale riflette però l'indecisione teorica smithiana fra un'ideale di perfezione in cui l'uomo, seguendo le sue facoltà razionali, in maniera pressoché spontanea interpreterebbe e attuerebbe la razionalità del cosmo, e la realtà non ideale, in cui agiscono istanze tutt'altro che razionali, che pur fanno parte di un sistema, quello della Natura, che le canalizza al perseguimento dei suoi fini.

In conclusione, la vera felicità, quella che deriva da pratiche di benevolenza, amore e solidarietà, rimane un ideale, perché ha il sopravvento il *modus vivendi* della società commerciale, perché cioè funzionalità e ordine, da mezzi che sono, vengono elevati a fini. L'uguaglianza giuridica viene considerata solo un'astrazione della Ragione, dal momento che l'esito naturale cui conduce la struttura passionale dell'uomo di Smith è la gerarchia sociale (Raffaelli 1994, p.211), cioè dal momento che la Natura ci prescrive l'ammirazione per i potenti (Fiori 2001, p.154) e la socievolezza, dato empirico, dato di fatto, rimane un fattore emulativo e non solidaristico (Raffaelli 1994, p.209).

Capitolo II

L'economia

1. Un'antropologia della carenza come base dell'economia politica

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato alcuni aspetti relativi alla morale di Adam Smith, fondata sulla constatazione empirica che i rapporti umani sono in primo luogo relazioni simpatetiche, dove la simpatia è la tendenza dell'immaginazione a mettersi nei panni dell'altro per “sentire” le ragioni della sua azione in una data situazione. Investendo l'immediatezza dei rapporti umani, la simpatia è un tratto antropologico essenziale della morale smithiana. Ci rivolgiamo ora alle *Lezioni di Glasgow* (Lg) e alla *Ricchezza delle nazioni* (Rn) per individuare altri aspetti antropologici più prettamente legati alla dimensione economica dell'attività umana.

Sorvoliamo per il momento sulla definizione di economia politica come “ramo della scienza dello statista e del legislatore” (Rn, p.371) e soffermiamoci su quelli che, secondo Smith, sono due dei suoi compiti: promuovere il consumo a basso prezzo ed incoraggiare la produzione (ivi, p.615).

Esiste una correlazione fra una produzione che, procedendo a buon ritmo, genera abbondanza e il consumo a basso prezzo, essendo questi due termini “[...] in un certo senso sinonimi, dal momento che il basso prezzo è una conseguenza necessaria dell'abbondanza” (Lg, p.425). In tal senso, “[...] sarà bene definire [...] quali siano i beni che *dovrebbero* abbondare in un paese” (*ibid.*), dove *dovrebbero* rimanda a una

dimensione normativa la cui base sono “[...] i bisogni e le esigenze naturali del genere umano” (*ibid.*). Diventa a questo punto centrale chiarire quali siano questi bisogni ed esigenze. I “beni che *dovrebbero* abbondare in un paese” ci forniscono già un’indicazione in tal senso.

Dalla definizione di ricchezza che abbiamo in apertura di Rn sappiamo che essi sono le “cose necessarie e comode della vita”²⁶ e che una società ricca e civile si distingue per garantire (naturalmente) l’accessibilità universale a questi beni (Rn, p.63). Inoltre, una società “ricca e progredita [è una società] in cui tutti i vari ordini del popolo accrescono ogni giorno di più la spesa per le loro case, per i loro mobili, per il loro nutrimento, per il loro vestiario e per il loro equipaggio [...]” (ivi, p.663). Essa si distingue dallo stadio “rozzo e primitivo” non perché vive nell’abbondanza, oltre che di beni per il sostentamento, anche di beni superflui, ma perché quest’ultimi, che l’uomo ricerca da sempre²⁷, sono ora a disposizione di tutti e potenzialmente sempre moltiplicabili, senza richiedere ingenti sacrifici individuali. L’economia appare perciò come un’attività volta non solo al conseguimento dei mezzi di sussistenza, ma anche all’acquisizione di beni “di comodo”.

La comodità in particolare si intreccia con la riflessione sui bisogni della vita umana. La tendenza è quella di naturalizzare quest’aspetto come parte della strenua lotta dell’uomo contro la natura per la sopravvivenza, lotta che iscrive la specie umana in un processo storico connotato da progressive conquiste. In Locke, ad esempio, diventa esplicita una visione del rapporto uomo-natura in cui l’uomo è attività creatrice e la

26 L’espressione traduce *necessaries and conveniences of life*, formula che già ai tempi di Locke era molto diffusa fra gli eruditi e non. L’origine appartiene alla tradizione giuridica e data ai tempi di Cicerone (Caruso 1995, p.40).

27 I beni di comodo fanno parte delle necessità della vita anche “nelle nazioni selvagge di cacciatori e pescatori” (RN, p.63). Inoltre, ai tre grandi bisogni dell’umanità (cibo, abbigliamento e abitazione) si aggiunge un desiderio di eleganza e raffinatezza connaturato all’uomo (LG, p.433). Cfr. argomentazione a seguire.

natura *res extensa* inerte. Il lavoro è *forza* che, incorporandosi nella materia, si trasforma in *energia* (Cremaschi 1984, p.185).

La lotta per il superamento dello stato di necessità originario viene assunta da Smith come tratto antropologico fondante dell'economia. Possiamo sintetizzare in tre punti lo stato di necessità che costituisce l'habitat dell'animale-uomo smithiano:

a. una dotazione fisica e istintuale minimale a cui si affianca una dotazione mentale molto superiore a quella di qualunque altra specie vivente:

“L'uomo ha ricevuto dalla generosità della natura la ragione e l'ingegnosità, un temperamento artistico, una capacità di inventiva, di apprendimento e di evoluzione di gran lunga superiori a quelle dispensate agli altri animali, ma è, nel medesimo tempo, il più debole e il meno ricco di risorse per quanto riguarda i mezzi di sostentamento e le comodità della vita” (Lg, pp.425-426).

b. la lotta contro la natura per il sostentamento, ottenuto in seguito a lavoro e fatica sul “materiale” che si trova in natura:

“[...] l'uomo, di struttura più delicata e di costituzione più debole, non trova nulla che sia adatto alle sue esigenze senza che si renda necessaria una qualche forma di miglioramento e di manipolazione per adattarla al suo consumo [...] (ivi, p.426)”.

c. la dipendenza dai suoi simili:

“gli altri animali vivono in completa indipendenza dagli altri [mentre] l'uomo ha continuamente bisogno della collaborazione altrui” (ivi, p.443)

L'insufficienza dell'uomo a se stesso è, volendo generalizzare, un tema che accomuna tutto il pensiero filosofico. Tuttavia, la risposta moderna a questo problema si

concretizza nella posizione di un'insufficienza di carattere primariamente fisico e individuale. L'insistenza sulla strutturale debolezza dell'uomo implica una definizione della natura umana, di ciò che *siamo*, sulla base di ciò che *non abbiamo*, perché insiste sul vuoto e l'incompletezza caratteristici degli esseri umani come specie (Ignatieff 1986, p.10). Da una parte, i bisogni vengono ridotti alla materialità di certi istinti che l'uomo condivide con l'animalità in generale (fame, sete, etc.); dall'altra, i tratti distintivi dell'uomo come specie vengono posti in istanze e inclinazioni del desiderio, che hanno il carattere di inappagabilità, di motori di un'azione in continua espansione. Primo fra tutti il desiderio di andare oltre il limite posto dai bisogni.

“Il desiderio del cibo è limitato dalla limitata capacità dello stomaco di ogni uomo, ma il desiderio di comodità e ornamenti negli edifici, negli abiti, nell'equipaggio per la carrozza e nel mobilio, sembra non avere limiti né confini precisi” (Rn, p.183).

Il binomio bisogno/soddisfazione può valere fin tanto che il bisogno è di tipo materiale, esauribile. Al contrario, l'abbondanza di beni sul mercato può potenzialmente essere infinita, poiché fa leva su desideri anche non strettamente materiali.

Da un punto di vista psicologico, il quadro che emerge non è lontano da quello hobbesiano: “l'uomo è un animale inquieto, ha molti bisogni ed esigenze, e vive in continua preoccupazione ed ansietà per la ricerca del suo sostentamento” (Lg, p.464). L'appagamento dei bisogni primari non è immediato perché i beni che li soddisfano sono scarsi, o comunque non immediatamente fruibili²⁸.

La scarsità non è un elemento presente nella riflessione sui bisogni prima che questa incontri l'economia politica (Wolin 1996 [1960], p.460). Quest'ultima provvede in un

²⁸ L'uomo non si adatta direttamente né al cibo così com'è in natura, né al clima, ma necessita di accorgimenti per renderli confacenti alle proprie esigenze (Lg, p.426)

certo senso a che l'abbondanza si sostituisca alla scarsità, di modo tale che i mezzi di sussistenza possano essere garantiti a tutti²⁹.

In Lg, il passaggio dalla scarsità all'abbondanza, dallo stadio primitivo alla civiltà, è descritto nei termini di un superamento dei tre limiti principali dello stato originario: a. la carenza di mezzi di sostentamento viene superata attraverso l'ingegno; b. la natura viene sottomessa attraverso il lavoro; c. la dipendenza dai propri simili viene ottimizzata con la divisione del lavoro, strumentale ai bisogni dell'individuo.

Il comportamento determinante questo cambiamento è l'industriosità. Quest'ultima non è semplicemente la reazione a una carenza strutturale: essa non si darebbe senza un'altra componente essenziale, di natura desiderativa, quindi potenzialmente inappagabile e inesauribile: il desiderio di eleganza e di raffinatezza (Lg, p.433). Infatti, dovendo l'uomo incessantemente industriarsi per migliorare le sue condizioni di vita, sviluppa una sorta di gusto per il miglioramento:

“[...] la stessa natura e le stesse inclinazioni che lo hanno spinto ad escogitare questi miglioramenti [abiti e ripari] inducono l'uomo a raffinatezze anche maggiori. Il suo sistema di vita finisce con l'apparirgli rozzo e sgradevole e non riesce più a soddisfarlo: egli cerca ulteriori comodità e raffinatezze” (ivi, p.427).

A guidarlo in questa ricerca di eleganza e raffinatezze è un preciso gusto estetico: “fra tutti gli animali della terra, soltanto l'uomo tiene conto negli oggetti di fattori che non hanno alcuna importanza in relazione alla sostanza e che non portano alcun vantaggio reale nel soddisfare le esigenze naturali” (ivi, p.429). Si tratta di

²⁹ Senonché, come abbiamo visto in Tsm, difficilmente la felicità rappresenta lo stato psicologico dell'individuo nella società commerciale, mentre predominano l'ansia e l'inquietudine. In Tsm Smith pone esplicitamente il primato del dolore sul piacere (Tsm, p.140), inteso come perenne fuga dal dolore. Il piacere è ricercato, ma mai raggiunto. Piacere e felicità, al pari degli oggetti del desiderio, possono solo essere anelati.

“ [...] colore, forma, varietà o rarità, ed imitazione, [che] sembrano essere alla base delle preferenze e di tutte le distinzioni minuziose e, per i più saggi, anche frivole fra oggetti altrimenti uguali, per il cui conseguimento l'umanità si dispera e si affanna più che per tutte le altre cose, e per soddisfarle sono state create mille arti. Per amor loro l'uomo finisce con l'adottare abitudini ed usanze per quanto riguarda l'alimentazione, l'abbigliamento e l'abitazione, che non hanno alcun rapporto con la comodità e sono spesso l'opposto delle finalità originarie che ci si proponeva di soddisfare con quegli oggetti, per cui anzi spesso ci vestiamo, ci nutriamo ed alloggiamo in modo non sempre consoni ai principi della comodità, della salute, della convenienza e del calore” (*ibid.*)

Cibo, indumenti e abitazione sono i nostri bisogni originari (*ibid.*), le nostre finalità essenziali. Eppure il desiderio di eleganze e raffinatezze può, in alcuni casi, diventare “prima finalità” al posto di questi bisogni. L'ergersi a fine di un'istanza desiderativa implica l'eterno riprodursi dello stesso fine: “ogni attività è, è stata e sarà finalizzata fino alla fine del mondo ad accrescere e moltiplicare gli oggetti del desiderio umano” (*ivi*, p.486).

Come vedremo meglio nel § 5, il campo di dominio dell'economia non si esaurisce in quello dei beni di sussistenza.

“L'economia politica, mirando alla “ricchezza delle nazioni” e anche alla soddisfazione di bisogni sempre meno urgenti, procede oltre le colonne d'Ercole della *pleonexia* antica. Sposta così, implicitamente, i confini della limitazione o dell'autolimitazione dei desideri, provocando mutamenti radicali nella loro organizzazione, poiché non tende semplicemente a soddisfarli, quanto a moltiplicarli” (Bodei 2003 [1991], pp.16-17).

Il campo di applicazione dell'economia politica, che ha come scopo la ricchezza delle nazioni, è quello di una società che, a seguito dell'accumulazione di capitale e dell'estensione dei mercati, si fonda sulla divisione del lavoro, e che conosce l'indipendenza dalla necessità, pur vivendo in una rete di interdipendenze che non era mai stata più complessa. La competizione fra uomo e natura è superata trasferendo la dipendenza dalla natura al lavoro altrui: da una dipendenza naturale ad una artificiale.

Abbondanza e libertà rendono perciò “civile” la società, poiché la liberano dal vincolo della carenza e della scarsità naturali, in cambio di una maggiore libertà per gli individui di scegliere tra bisogni e desideri. La società commerciale costituisce perciò una liberazione *dal* bisogno e una liberazione *del* desiderio, la realizzazione perfetta delle tendenze insite nella natura dell'uomo³⁰.

Fatte queste premesse, vediamo quali beni dovrebbero abbondare in un paese:

“Per cose necessarie, io intendo non solo quelle indispensabili per mantenersi in vita, ma anche tutto ciò di cui, secondo gli usi del paese, è considerato indegno che la gente rispettabile, anche dell'ordine più basso sia priva [...]. Perciò sotto l'espressione cose necessarie, io comprendo tutte le cose che sono state rese necessarie per gli strati più bassi del popolo non solo dalla natura ma anche da norme di decoro riconosciute” (Lg, p.708).

Il termine “necessità” viene usato non per indicare i bisogni fondamentali (cibo, vestiario, abitazione) bensì la sfera di beni relativi al “costume”, le “necessità culturali”. Questa ridefinizione del concetto di cose necessarie, nonché l'inserimento acritico delle comodità nella sfera dei bisogni, implica un mutamento sostanziale nella concezione stessa del bisogno e della sua natura “anelastica”, poco plastica e ineludibile (Bodei 2003 [1991] p.17). I desideri, invece di essere posti in opposizione ai bisogni, sono *necessari* tanto quanto il cibo, i vestiti, l'alloggio. Il bisogno fornisce il desiderio del linguaggio della giustificazione, vincolato dall'idea della necessità o dell'essenzialità. Di per sé invece il desiderio non sarebbe neppure vincolato dall'idea dell'utilità (Ignatieff 1986, p.21). La giustificazione in termini di bisogni dei desideri fa sì che i lussi di pochi diventino gradualmente necessità di tutti (ivi, p.88). L'atto di dare ai desideri la veste dei bisogni costituisce un paradosso. I bisogni infatti si richiamano alla ribellione contro le

30 Smith non considerava che da una scarsità (dipendenza) naturale si potesse in tal modo giungere a una scarsità (dipendenza) sociale altrettanto limitante e necessitante.

necessità, vogliono eliminarle. Allo stesso tempo, ogni istanza del desiderio diventa carenza umana e, quindi, pretende un soddisfacimento necessario (Illich 2009, p.98).

Forse è la natura stessa delle cose che non ci permette di fare di necessità virtù: “i principi dello spirito umano che risultano più benefici per la società non sono affatto segnalati dalla natura come più onorevoli. La fame, la sete e gli appetiti del sesso sono i grandi pilastri su cui si regge la specie umana. Tuttavia quasi tutte le loro manifestazioni suscitano disprezzo” (Lg, p.695)

Secondo Marx, non è vero che i bisogni primari hanno di per sé una natura antisociale o sgradevole, ma è la società che si regge sulla proprietà privata a renderli disumani e negletti, quindi da superare per dare spazio a un altro tipo di bisogni: raffinatezze, capricci, in poche parole all'arbitrio del desiderio:

“[...] in parte l'estensione dei prodotti e dei bisogni si fa schiava – schiava *ingegnosa* e sempre *calcolatrice* – di appetiti disumani, raffinati, innaturali, e *immaginari*; la proprietà privata non sa fare del bisogno grossolano un bisogno *umano*, [...] [fondamentalmente perché] il raffinamento dei bisogni e dei loro mezzi, da un lato, produce un imbarbarimento animalesco, e una completa, rozza, astratta semplificazione dei bisogni, dall'altro lato [...]” (Marx 1968 [1844], p.128).

Ridurre i bisogni primari a istinti asociali e di mera sopravvivenza è il primo passo verso la teorizzazione di una natura dell'uomo carente, manchevole innanzitutto di bisogni relazionali, sociali, ma anche semplicemente dell'umanità del muoversi, del cibarsi, etc. Oltre i miserevoli istinti di sopravvivenza si dà un altrettanto egoistico desiderio, che può spingersi fino al lusso, colmo dell'inutilità e perciò antitetico al bisogno stesso.

2. Le fondamenta psicologiche di un'economia di mercato

Nella parte di questo lavoro dedicata a Tsm, abbiamo sottolineato l'importanza dell'antropologia hobbesiana in quanto riferimento polemico nell'illuminismo scozzese. Soprattutto, sono occasione di critica quegli aspetti che pongono Hobbes in continuità col pensiero giusnaturalista e, in particolar modo, la marcata dicotomia fra individuo e stato la quale, individuando il primo momento associativo nella costrizione statale, limita il senso di società a quello di unione politica.

L'individuo e i suoi bisogni rimangono comunque al centro del pensiero successivo a Hobbes. Nel paragrafo precedente abbiamo visto come nel caso di Smith le esigenze individuali nello sviluppo della società assumano la forma di bisogni plasmabili e moltiplicabili. Originariamente, l'individuo si trova in uno stato "rozzo e primitivo", in cui è solo con se stesso e provvede da solo ad ogni cosa.

"Ognuno cerca di provvedere con la propria attività ai suoi bisogni occasionali via via che si presentano. Quando ha fame va a caccia nella foresta; quando gli si è consumato l'abito si veste con la pelle del primo grosso animale che uccide; quando la sua capanna comincia ad andare in rovina, la ripara come può, con gli alberi e con la torba più a portata di mano" (Rn, p. 260)

Fin quando l'uomo rimane nello stadio primitivo, nulla lo distingue dall'animale: non pensa che alla soddisfazione immediata dei propri bisogni. Egli resterebbe confinato in questo eterno presente e isolamento se non esistesse in lui anche la facoltà della "ragione", che lo porta a considerare "conveniente" la cooperazione coi propri simili:

"In una tribù di cacciatori o di pescatori, un individuo fa per esempio archi e frecce con più rapidità e destrezza degli altri e li dà spesso ai suoi compagni in cambio di selvaggina o bestiame. Alla fine si accorgerà che in questo modo può avere più bestiame e selvaggina di quanta ne avrebbe se fosse andato a caccia di persona, sicché in base al semplice interesse egoistico la fabbricazione di armi e frecce si

trasformerà nella sua occupazione principale ed egli diventerà una specie di armaiolo” (ivi, p.73).

Tali forme primitive di scambio rappresentano anche la prima occasione di relazione fra gli uomini. Le forme della società si evolvono cioè a partire da quest'originario fondamento: lo scambio di beni strumentale alla sussistenza degli individui.

Dicevamo che è la facoltà della “ragione” a far uscire l'individuo da se stesso per cercare la cooperazione altrui. In realtà, si tratta in primo luogo di un'istanza non propriamente razionale, la “propensione della natura umana a trafficare, barattare e scambiare una cosa con un'altra” (ivi, p.72), che in Lg Smith riconduce alla facoltà della ragione nella forma dell'inclinazione a persuadere³¹:

“gli uomini cercano sempre di persuadere gli altri a condividere la loro opinione anche quando la questione non riveste per loro alcuna importanza [...]. In tal modo si acquisisce una certa abilità e prontezza nei propri affari, ovvero, in altre parole, nel controllo degli altri uomini” (Lg, p. 449).

Lo scambio è a tutti gli effetti un contratto teso a trovare un accordo vantaggioso per entrambi i contraenti (Rn, p.72), e si ottiene attraverso la persuasione: chi ha un bisogno cerca di convincere chi può soddisfarlo che a farlo in cambio del bene x fa il suo interesse. Il bisogno quindi non viene soddisfatto per benevolenza, bensì perché la sua soddisfazione comporta un vantaggio per qualcun altro. Il fatto che la soddisfazione del bisogno sia legata alla convenienza pone al centro del rapporto di scambio il linguaggio, inteso innanzitutto come *ars rethorica* (Lg, p.449), arte della persuasione. Quest'ultima funge in un certo senso da strumento di autoaffermazione poiché, declinata con l'inclinazione allo scambio, contribuisce ad instaurare una relazione competitiva, ma

³¹ In Rn (p.72) Smith invece sospende il giudizio circa la dipendenza di questa propensione dalla facoltà della ragione e della parola.

non violenta, autoaffermativa e allo stesso tempo confacente ai bisogni di entrambi i contraenti del rapporto.

Se da una parte l'atto di scambiarsi beni è un'attività strumentale alla sopravvivenza, dall'altra non si esaurisce in questo: in esso si esprime un aspetto della natura razionale dell'uomo, quello persuasivo, e si fanno avanti non solo i bisogni, ma anche gli interessi personali, le convenienze degli individui. Potremmo dire che l'economia, più propriamente lo scambio, è strumentale e alla sussistenza e alla convenienza degli individui, in un modo che li mette gli uni in relazione agli altri in un rapporto competitivo.

3. Il concetto di lavoro e la “società di mercanti”

Nel § 1 abbiamo accennato al legame fra abbondanza e basso prezzo. In una società può darsi abbondanza solo se il lavoro è diviso in modo tale da aumentare la sua produttività. Al contrario, nello stadio rozzo e primitivo, dove non esiste divisione del lavoro, ciascuno per sé provvede ai propri bisogni, qualora si presentino. Il lavoro è in tal senso un'attività totalmente individuale, volta a garantire la sopravvivenza, e tale può essere qualunque azione volta a conseguire l'autoconservazione. Esso comincia ad essere socialmente diviso e programmato come effetto non intenzionale della propensione a scambiare (Rn, p.72). Il mercato quale luogo di scambio dà infatti la certezza che specializzandosi in una particolare attività lavorativa si potrà scambiare il prodotto in eccesso con altri beni utili. Gli individui sono così spinti a dedicarsi ognuno ad una diversa attività. La divisione del lavoro sarebbe allora quel processo che consiste nella differenziazione delle funzioni fra gli uomini. Le varie attività lavorative si

incontrano poi nel mercato, in un “fondo comune in cui ognuno può comprare qualsiasi parte gli serva del prodotto di talenti altrui” (Rn, p. 74).

In Rn è presente ancora un'altra accezione di lavoro e di divisione del lavoro. Nel capitolo iniziale, e soprattutto nel cap. VIII del I libro dedicato al salario, abbiamo infatti una descrizione del lavoro che sembrerebbe quella di forza-lavoro, cioè di merce che si vende come quantità di tempo e di sussistenze necessari alla sua esplicazione e riproduzione³². In fabbrica la divisione del lavoro, che determina il miglioramento di “arte, destrezza e intelligenza” (ivi, p.63), genera un consistente aumento della produttività e si caratterizza per un'organizzazione della produzione basata sulla specializzazione in una determinata attività (l'esempio addotto da Smith è quello della fabbricazione dello spillo, tratto dall' *Encyclopédie*).

Dall'analisi che Smith compie in particolare a partire dal II libro di Rn, sappiamo che la divisione del lavoro in quest'ultimo senso è la conseguenza dell'accumulazione di capitale e dell'estensione dei mercati. L'esistenza di un mercato ne è condizione necessaria, mentre l'ampiezza e l'estensione degli scambi è il fattore che crea la possibilità di aumentarla (ivi, p.453). Inoltre “finché non si accumula un certo capitale, non può esservi divisione del lavoro e senza divisione del lavoro vi può essere soltanto una minima accumulazione di capitale” (ivi, p.687).

Ricapitolando, in Rn si danno tre accezioni di lavoro, le quali corrispondono a tre diversi stadi della società: lavoro come attività esclusivamente individuale, strumentale alle esigenze di sopravvivenza dell'individuo nello stadio rozzo e primitivo; lavoro

³² “La domanda di uomini, come quella di ogni altra merce, regola necessariamente la produzione di uomini” (Rn, p.118). Questa citazione ci sembra indicativa di una riduzione dell'operaio salariato a merce. Tuttavia, il concetto di forza-lavoro non viene mai esplicitato da Smith. In molti passi di Rn, del lavoro si parla soprattutto in termini qualitativi, tanto è vero che l'aumento della produttività del lavoro è ricondotto ad un generale aumento dell’“arte, destrezza e intelligenza” (Rn, p.63), a sottolineare che la divisione del lavoro avviene progressivamente senza che il momento del lavoro in fabbrica costituisca qualcosa di qualitativamente diverso nel modo di concepire il lavoro. Similmente, il problema dell'accumulazione originaria in senso storico rimane solo adombrato (Caruso 1995, p.60).

come differenziazione funzionale dei mestieri; infine, lavoro come differenziazione-parcellizzazione dell'attività lavorativa e delle operazioni delle quali si compone. Questo processo di specializzazione si accompagna a una progressiva ottimizzazione della produttività del lavoro.

Possiamo osservare come solo l'ultima accezione di lavoro tenga conto di elementi storici, e cioè l'estensione dei mercati e l'accumulazione di capitale. Invece il lavoro nel primo senso presuppone l'astrazione dello stadio primitivo e, similmente, la divisione dei mestieri considera storicamente la società come costituita da tanti piccoli operatori di mercato, nella quale “[...] ogni uomo vive di scambi o diventa in una certa misura mercante [...]” (ivi, p.78)³³.

Vediamo più nello specifico.

“Nello stato primitivo e incivile della società che precede l'accumulazione dei fondi e l'appropriazione della terra, il rapporto tra le quantità di lavoro necessario a procurarsi diversi oggetti sembra sia la sola circostanza che possa offrire una qualche regola per scambiarli l'uno con l'altro” (ivi, p.95).

Nelle società primitive le merci si scambiano solo in base alle quantità di lavoro necessarie a produrle e non c'è differenza tra lavoro “contenuto” e lavoro “comandato”. Il valore di scambio rispecchia cioè una sola componente valoriale: il lavoro - nel senso di pena, disturbo, tempo, durezza, abilità³⁴ - che è stato necessario ad ottenere quella merce (in tal senso il lavoro è “contenuto” nella merce). Il valore in essa contenuto permette di acquistare/comandare una merce che ha un valore equivalente³⁵. Ora, nei

33 La “società di mercanti” potrebbe avere una pregnanza storica se riferita alle corporazioni del Medioevo. Tuttavia, la società medievale nel suo complesso è fondata su rapporti non circoscrivibili alle corporazioni e che per ciò che riguarda il lavoro e la terra sono piuttosto quelli feudali di vassallaggio e schiavitù.

34 Cfr. Rn, pp.82-83

35 Cfr. Rn, libro I, cap. V.

capitoli IV-VII del I libro di Rn, Smith presenta la sua teoria del valore, attraverso una triplice distinzione:

1. Valore d'uso e valore di scambio
2. Prezzo reale e prezzo nominale
3. Prezzo naturale e prezzo di mercato

Il valore d'uso indica l'utilità del prodotto; il valore di scambio il suo potere d'acquisto (Rn, p.81). Secondariamente, per stabilire il prezzo reale di una merce, cioè la misura reale del valore di scambio, si dovrebbe tener conto del lavoro che è occorso per produrla. Come accennavamo in precedenza, il lavoro viene descritto in termini qualitativi. In particolare, rappresenta “la pena e il disturbo” (Rn, p.82), quindi il sacrificio di libertà e felicità (Rn, p.84), necessari a procurarsi una merce. Ma come paragonare fra loro lavori diversi? Oltre al tempo impiegato va infatti considerata anche la durezza e l'abilità, non immediatamente quantificabili (ivi, p.83). La soluzione si trova all'ingrosso, sarà cioè il mercato a tenere più o meno conto di tutti questi fattori (*ibid.*). Ne risulterà che “ogni merce [...] viene scambiata, e quindi paragonata, più spesso con altre merci che col lavoro” (*ibid.*)³⁶. Il prezzo nominale non è altro che il prezzo reale così definito, espresso in moneta.

Dal canto suo, la terza distinzione, quella fra prezzo naturale e prezzo di mercato, implica un'analisi del valore di scambio più articolata rispetto a quella basata solo sul lavoro. Guardiamo innanzitutto alla definizione di prezzo di mercato: “prezzo effettivo

³⁶ A volte, Smith sembra prediligere un criterio più quantitativo per la misura del valore. In questo stesso capitolo, egli nota come la misura del prezzo reale possa essere ricondotta al grano (ivi, p.86). Oppure: “il prezzo reale può dirsi che consista nelle quantità di mezzi di sussistenza e di comodo che vengono cedute”.

al quale la merce si vende comunemente. Esso può essere al di sopra o al di sotto o esattamente uguale al suo prezzo naturale [...]. È regolato dal rapporto tra la quantità che viene effettivamente portata al mercato e la domanda di coloro che sono disposti a pagare il prezzo naturale della merce [...]”(ivi, p.101). Il meccanismo di domanda e offerta ha cioè il suo punto d'equilibrio nel prezzo naturale, così definito:

“quando il prezzo di una merce non è né più né meno di ciò che è sufficiente a pagare la rendita della terra, i salari del lavoro, e i profitti dei fondi impiegati nel coltivare, preparare, e portare al mercato la merce stessa, secondo i loro saggi naturali, quella merce verrà venduta per quello che si può chiamare il suo prezzo naturale” (ivi, p.100).

Questa terza distinzione ha senso solo considerando l'assetto della società capitalista. Essa infatti introduce tre fattori – lavoro, capitale, terra - necessari alla produzione, i quali conferiscono ai rispettivi proprietari – lavoratori, mercanti e manifattori, proprietari terrieri - un *titolo giuridico* a una quota del prodotto finale (Raffaelli 2001, p.62), ovvero il diritto rispettivamente al salario, al profitto e alla rendita.

Come vedremo meglio in seguito (cfr. § 5), profitto e rendita sono legati all'istituzione della proprietà privata, come del resto già ci fa notare Smith in questo passaggio del cap. VI, del I libro di Rn: “non appena la terra di un paese diventa tutta proprietà privata, i proprietari della terra, come tutti gli altri uomini, amano mietere dove non hanno seminato ed esigono una rendita anche per il suo prodotto naturale” (Rn, p.97). Questo perché “non appena la terra diventa proprietà privata il proprietario esige una quota di quasi tutti i prodotti che il lavoratore può coltivare o raccogliere su di essa. La sua *rendita* rappresenta la prima deduzione dal prodotto del lavoro impiegato sulla terra” (ivi, p.108). Similmente, il profitto è una quota del prodotto del lavoro che il capitalista pretende di avere per l'anticipazione del capitale. È definito generalmente in

maniera proporzionale al capitale impiegato e rappresenta un compenso per il rischio d'impresa. Deve inoltre esprimere una ricompensa sufficiente per chi si è preso la briga di impiegare i fondi (ivi, p.131). Come la rendita, esso costituisce una deduzione dal prodotto del lavoro (*ibid.*) poiché chi detiene il capitale si aspetta un profitto che viene detratto dal lavoro degli operai. Pertanto “il valore che gli operai aggiungono ai materiali si compone di due parti, una delle quali paga i loro salari, l'altra i profitti del loro datore sull'insieme dei materiali e dei salari che egli ha anticipato” (ivi, p.96).

Le tre componenti del prezzo naturale - salario, profitto e rendita - rimandano al fatto che nei costi di produzione è insito un elemento storico e psicologico, fonte delle “pretese” dei proprietari dei fattori, ciascuno dei quali apporta un elemento “naturale” del costo (Raffaelli 2001, p.64).

È importante sottolineare come, nel corso dell'analisi condotta da Smith, il valore di un bene sia individuato nel lavoro, mentre le altre forme di reddito (profitto e rendita) siano descritte come deduzioni dal salario. Infatti il lavoro è la prima proprietà, sulla quale si basano le altre due, e lo è in quanto diritto dell'uomo (Rn, p.150). Possiamo allora cercare di comprendere le due astrazioni - “stadio rozzo e primitivo” e “società di mercanti” - alla luce di queste considerazioni.

In una società di mercanti, tutti i suoi membri sono uguali non solo dal punto di vista dello scambio (ognuno è mercante), ma anche dal punto di vista del “diritto più sacro”: il lavoro. Questo diritto è sempre rispettato, poiché “nella situazione originaria che precede sia l'appropriazione della terra sia l'accumulazione dei fondi, tutto il prodotto del lavoro appartiene al lavoratore, che non ha né proprietario fondiario né padrone con cui spartirlo” (ivi, p. 107). Sappiamo invece che nella società capitalistica il reddito di due delle classi che compongono la società si basa su una detrazione dal salario, cioè

dalla naturale ricompensa per il lavoratore. Ciò vuol dire che, almeno da questo punto di vista, viene rotta quella perfetta corrispondenza fra lavoratore e lavoro che si dava nello “stato originario”. Ma quale società realizza questa perfetta corrispondenza? Il modo di produzione capitalistico, che “normalizza” in un certo senso questa rottura, è solo un'altra forma di organizzazione sociale che viola questa corrispondenza originaria. Pensiamo ad esempio alla società feudale: pur non essendoci ancora stata accumulazione di capitale, non esiste affatto uno stato egualitario tale da poter dire che ognuno è proprietario del proprio lavoro. Come vedremo meglio nel paragrafo successivo, la sovrastruttura di una società, i suoi rapporti di potere, la sua struttura delle relazioni, hanno un ruolo centrale nel definire la società.

Considerando la società capitalista divisa in classi, il mercato “naturale”, descritto come un luogo di scambio fra eguali, si diversifica in base ai rapporti fra lavoratori, capitalisti e proprietari terrieri: ad esempio, la merce-lavoro e la contrattazione del suo prezzo (salario), non avvengono liberamente e in modo egualitario (gli imprenditori hanno più forza contrattuale della classe lavoratrice); la teoria del prezzo reale e nominale, alla luce della struttura proprietaria, si diversifica in quella di prezzo naturale e di mercato. Pertanto, le caratteristiche della società commerciale in astratto e quelle della società capitalista possono essere pensate in maniera complementare, nel senso che antropologia e psicologia fanno da presupposto (naturale) alla realtà sociale (storica). La “società di mercanti” costituisce in fondo una figura per esprimere la natura psicologica delle relazioni umane: l'inclinazione a trafficare, la quale caratterizza ogni individuo, diventa veicolo di legame sociale, un legame strumentale ai bisogni individuali. Tale società presuppone un contesto in cui tutti sono ugualmente mercanti, e in cui i beni sono scambiati per l'intero loro valore, costituito dal lavoro, inteso come

fatica e sacrificio, e non ancora come forza-lavoro, cioè come merce. La logica deduzione da questi presupposti è uno scambio paritario di beni equivalenti. Al contrario, la società capitalista si basa su un surplus che nega questa “parità di principio”. Da una parte, abbiamo il lavoro come fondazione del valore; dall'altra, il capitale e la rendita come deduzioni dal salario, cioè come guadagni creati a spese del lavoro.³⁷

Benché l'intento di Smith sia forse quello di fondare antropologicamente il percorso dell'umanità verso il capitalismo, quest'ultimo determina un salto qualitativo rispetto al corso che la natura dell'uomo ci potrebbe far attendere, che è ancora quello dettato da una natura (astorica e pre-capitalistica) fondata sul binomio bisogni/soddisfazione. Secondo i presupposti antropologici smithiani, l'uomo è naturalmente spinto alla cooperazione e alla divisione del lavoro (nel senso di divisione dei mestieri). Invece, l'accumulazione di capitale e l'estensione dei mercati testimoniano l'intromissione di fattori storici, e di rivendicazioni di gruppi di potere, tali da far evolvere cooperazione e divisione del lavoro in operazioni mercificate e soggette a una detrazione dal valore del lavoro, a profitto del capitalista e della rendita del proprietario terriero. Nei paragrafi successivi analizzeremo alcuni aspetti di questa evoluzione, considerando più nel dettaglio il ruolo dei fattori storici.

4. Commercio: fattore interstadiale o quarto stadio?

³⁷ Secondo Pesciarelli (1989b, p. LXXXII), l'utilità dell'astrazione “società di mercanti” consiste nel tentativo di riconciliare le dicotomie sociali. Infatti, in una società capitalista è inevitabile che si crei un conflitto fra interessi individuali e interessi collettivi. L'idea di una “società di mercanti” fatta di tanti piccoli lavoratori indipendenti serve a ricomporre il rapporto strutturalmente dualistico e conflittuale fra individuo e società.

Abbiamo voluto presentare questa ricostruzione di Rn, di una società divisa in classi come risultato storico particolare e contingente che aveva come punto di partenza - substrato - una società in astratto composta da mercanti, perché volevamo sottolineare soprattutto due aspetti:

a. Per Smith la società in astratto coincide con una società di mercanti; il tessuto connettivo che lega fra di loro gli uomini in qualunque momento storico è lo scambio, la propensione a trafficare e a persuadere. Ciò vuol dire che il tratto antropologico comune riscontrabile in ogni società è la dimensione di mercato delle relazioni umane, l'uomo come mercante.

b. La storia congetturale, cui normalmente si associa insieme alla scuola scozzese anche il nome di Smith, va rivista sotto questo aspetto, cioè considerando che il fondo comune costituito dalle inclinazioni dell'uomo costituisce *e insieme non* costituisce una garanzia di linearità: la natura (sia dell'uomo che della storia) è cioè un elemento fondamentale nel determinare il corso degli eventi, ma essa da sola non è determinante, se non dialogando con altri aspetti (sociali, istituzionali, etc.) che compongono le società, in particolar modo le forme di governo e le forme della proprietà.

Ci soffermiamo ora sul punto b., cioè sugli aspetti della teoria stadiale che in Rn Smith espone nel III libro.

La teoria dei quattro stadi si diffuse in Francia e in Scozia a partire dagli anni '50 del Settecento, soprattutto grazie ai contributi di Turgot e Smith. Rifacendosi a Montesquieu, venne elaborata una teoria socio-economica dello sviluppo, in cui il ruolo

chiave era rivestito dal modo di sussistenza. I quattro stadi si articolavano allora in caccia, pastorizia, agricoltura e commercio. Il carattere congetturale attribuito a tale schema evolutivo dipende dall'uso di elementi esplicativi non supportati da una base storica. Allo stesso tempo, i fattori storici sono presenti, soprattutto a partire dagli ultimi due stadi, in maniera predominante, tanto da deviare o “invertire” il corso naturale del progresso. Il caso di Smith è emblematico. Egli fa coesistere accanto al “corso naturale” della storia, un “corso innaturale”. In Europa infatti le istituzioni feudali della primogenitura, inalienabilità e servitù della gleba hanno arrestato il progresso dell'agricoltura, che avrebbe dovuto “naturalmente” stimolare la creazione di un mercato per lo sbocco delle eccedenze agricole, in cambio di prodotti manufatti. Infine, lo sviluppo delle manifatture sarebbe sfociato nel commercio interno, quindi a distanza. Il modo in cui l'Europa “uscì” dal feudalesimo rappresenta un fatto “innaturale”, benché esso costituisca una “rivoluzione della massima importanza” (ivi, p.366).

Lasciamo per il momento in sospeso la questione “uscita dal feudalesimo” e cerchiamo di collocare la società feudale all'interno della teoria stadiale. Escludendo la caccia e la pastorizia (la società feudale non è infatti una società il cui modo di sussistenza sia l'uno o l'altro) rimane da stabilire se si tratta di una società allo stadio agricolo o commerciale. Se per commerciale intendiamo una società in cui i rapporti di mercato si sono estesi anche alla terra e al lavoro, la società feudale non rientra in questo stadio. È allora una società agricola? Sì certamente, ma abbiamo come l'impressione che il modo di sussistenza, in questo caso l'agricoltura, non ci renda l'essenziale della società “feudale”, non ci sappia cioè descrivere la sua specificità.

Perché la società feudale assuma dei connotati più specifici dobbiamo riferirci alle sue istituzioni, ai rapporti di potere, alla struttura sociale, etc. Un discorso simile può valere

per qualunque società, poiché non basta il modo di sussistenza per avere una descrizione esauriente di un dato universo sociale, ma occorre che storicamente si renda conto anche della sua organizzazione sovrastrutturale.

Il problema è insito nel passaggio dallo stadio agricolo a quello commerciale. Quest'ultimo è infatti qualitativamente diverso dagli stadi precedenti, perché il commercio non è al pari della caccia, o della pastorizia, un modo di sussistenza, ma costituisce piuttosto una forma dei rapporti sociali basati sul modo di sussistenza dello stadio precedente: l'agricoltura. Pesciarelli (1989b, pp. XLVIII-LI) sottolinea che, mentre per gli stadi precedenti modo di sussistenza e settore delle sussistenze coincidono, con lo stadio commerciale il settore da cui si traggono le sussistenze rimane l'agricoltura, mentre il commercio assume a modo di sussistenza, ovvero: esso è quel settore che, pur non producendo direttamente sussistenze, ne accaparra in modo crescente la produzione. In altre parole, il modo di sussistenza diventa marginale rispetto al modo di produzione, intendendo con quest'ultimo il tipo di rapporti sociali fra gli uomini relativo alla sussistenza. Su una stessa struttura, che è quella garantita dallo stadio agricolo, la società può prendere strade diverse, trovare forme sovrastrutturali differenti. La società capitalista sembra connotarsi in tal senso come particolare sovrastruttura dello stadio commerciale.

In definitiva, gli stadi basati sul modo di sussistenza non coincidono con una lettura della storia basata sul modo di produzione³⁸. In Rn sono molti gli elementi che insistono proprio sul modo di produzione della società commerciale (basti pensare alla descrizione delle classi, del mercato dei beni e del lavoro). In particolare, la teoria della fuoriuscita dell'Europa dal feudalesimo dimostra una comprensione della storia in cui natura e storia, evoluzione per stadi e istituzioni storiche interagiscono dialetticamente.

³⁸ Salter (1992, p.440) fa ad esempio notare come la schiavitù può darsi ad ogni stadio.

Un ruolo fondamentale giocano le conseguenze non intenzionali delle azioni mosse da interesse personale:

“una rivoluzione della massima importanza per la pubblica felicità fu [...] compiuta da due diversi ordini di persone che non avevano la benché minima intenzione di rendere un servizio al pubblico. Soddisfare la più puerile vanità era il solo fine dei grandi proprietari; i mercanti e gli artigiani, molto meno ridicoli, agirono invece semplicemente in vista del loro interesse e in coerenza al principio di far girare il soldo ovunque ci sia un soldo da guadagnare. Né gli uni né gli altri immaginavano o prevedevano la grande rivoluzione che la stoltezza degli uni e l'operosità degli altri stavano gradualmente provocando” (ivi, p.366)

Per soddisfare la loro vanità, i signori cedettero alla tentazione dei beni di lusso proposti dal mercato, privandosi del potere militare che il loro reddito contribuiva a mantenere. Essi si autodistrussero, mentre commercio e manifatture gradualmente si espansero e “introdussero l'ordine e il buon governo, e con essi la libertà e la sicurezza degli individui, tra gli abitanti della campagna” (ivi, p.361).

Il commercio, quale istituzione che deve la sua origine a un'istanza psicologica, è qualcosa di più di uno stadio della società: esso è una causa costante nella storia, che produce effetti diversi a seconda del contesto storico-istituzionale in cui si trova ad operare. Nella storia “innaturale” dell'Europa, l'intensificazione ed estensione del commercio è in grado di generare un salto qualitativo nell'organizzazione della società, un cambiamento (artificiale) nel modo di produzione. Da *mezzo* di scambio, il commercio è in grado di ergersi a *fine*, interpretando il ruolo determinante che il modo di sussistenza giocava negli stadi precedenti. Esso diventa stadio a sé stante (e non più una semplice costante della storia) nella società con modo di produzione capitalistico.

Ecco allora che capiamo come la “società di mercanti”, della quale abbiamo trattato nel paragrafo precedente, costituisce un contenitore, una funzione di (x), piuttosto che

una società realmente, storicamente, esistente. Tale funzione si caratterizza per la propensione a scambiare dell'uomo, in ogni dove e in ogni epoca. Quest'inclinazione della natura umana è come un motore che spinge nella direzione della società commerciale, cioè di una società basata sulla divisione del lavoro e su un esteso mercato. Di qui alla società capitalistica il passo è breve. Ma la società capitalistica non è certo una promessa deterministica, bensì il risultato di un processo storico, in cui le istituzioni dell'uomo hanno lungamente dialogato con la naturale propensione allo scambio e con le forme di organizzazione che di volta in volta ha preso la società. Di regolare c'è uno schema dialettico o antagonistico ricorrente, cioè il fatto che la libertà, la dipendenza, il potere e l'influenza assumono varie forme, che tuttavia celano anche dei regolari rapporti reciproci antagonisti non legati allo stato specifico della società (Winch 1991 [1978], p.96).

Una volta che il cambiamento qualitativo si è realizzato, la società commerciale sembra porsi come punto d'arrivo di questo meccanismo antagonistico e, almeno nella visione di Smith, sembrerebbe che l'antagonismo si annulli nella creazione (artificiale) di una società fondata sulla divisione del lavoro: l'antagonismo fra uomo e natura viene superato dalla creazione di un surplus (di capitale e di beni); l'antagonismo fra progresso lineare e deviazioni/inversioni del corso della storia si risolve a favore dello sviluppo, dal momento che l'estensione della divisione del lavoro al mercato mondiale rende possibile per la prima volta nella storia dell'uomo un'espansione economica permanente (cfr. § 6.).

Superato il feudalesimo, e le forti dipendenze che esso comportava quanto a libertà d'azione e di movimento degli individui, lo sviluppo dell'economia che ne risulta retroagisce positivamente sulle stesse istituzioni, che a loro volta favoriscono lo

sviluppo economico. In tal senso, la quarta fase - la società mercantile - sembrerebbe l'ultima fase del tempo storico, l'apoteosi di una storia del progresso cominciata nelle brume del passato, tra i primi cacciatori e raccoglitori (Ignatieff 1986, p.121).

5. Proprietà e potere

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come per determinare le forme essenziali di una società, occorre considerare diversi aspetti che interagiscono fra loro dialetticamente (dalla psicologia individuale, al modo di produzione). Secondo Skinner, sono tre i piani che interagiscono dialetticamente nel determinare le forme essenziali di una società: le forze produttive, il tipo di organizzazione economica e lo schema di dipendenza e autorità (Salter 1992, p.439). Quest'approccio avrebbe il vantaggio di portare a galla anche il legame fra proprietà e potere come fattore determinante l'assetto di una società.

Nel § 3., abbiamo accennato al fatto che in Rn, il lavoro è considerato il diritto più sacro. Le premesse di quest'approccio – particolarmente utili anche per comprendere l'analisi del valore elaborata nella stessa Rn – sono da rintracciarsi nell'eredità giusnaturalistica e di Locke in particolare. Nella seconda metà del '700, gli sviluppi della teoria del valore sulla quale andavano orientandosi gli studiosi di economia erano basati sull'idea che il lavoro conferiva valore alle merci in seguito al suo stesso impiego, e cioè in proporzione all'ammontare di sforzo sociale necessario a produrre quelle merci. Similmente, nella parte economica di Lg un elemento importante, comune anche ad Hutcheson, è la consapevolezza del ruolo fondamentale rappresentato per l'economia dall'estensione del diritto di proprietà dal frutto del proprio lavoro al frutto del lavoro

altrui o, se si vuole, del comando sul lavoro. Un concetto questo che era stato anticipato da Hobbes³⁹.

Al contrario in Lg, in particolare nella parte giuridica, troviamo un'altra analisi della proprietà, come diritto che si acquisisce con l'occupazione e che successivamente si evolve in accessione, prescrizione, successione e trasferimento volontario. Quest'approccio era più vicino a quello dei giusnaturalisti del continente, al quale si rifà per certi aspetti anche Hutcheson rifiutando espressamente la teoria lockiana (Winch 1991 [1978], p.82). Infatti, mentre per Locke la proprietà era essenzialmente l'assoluto diritto su qualcosa acquisito tramite il lavoro, per Grozio e Pufendorf essa indicava anche il diritto comune ad usare, nonché il diritto naturale di ogni uomo alla sussistenza (Hont, Ignatieff 1983b, p.35).

Guardiamo più da vicino a tale concezione della proprietà. In Lg, Smith affronta inizialmente il tema dal punto di vista del giusnaturalismo: la proprietà sarebbe un diritto naturale, che Pufendorf affianca alla reputazione e alla persona. Ma Smith puntualizza:

“possiamo osservare che l'origine della maggior parte dei così detti diritti naturali non ha bisogno di essere spiegata [sono cioè autoevidenti]. La proprietà è l'unico caso in cui l'origine dei diritti naturali non è del tutto evidente. Ad un primo esame non si capisce affatto perché, ad esempio, una cosa che può servire ad un altro come a me o addirittura più che a me, debba appartenere esclusivamente a me piuttosto che ad altri soltanto perché io ne ho il possesso; ad esempio non si capisce perché una mela, che senza dubbio è una cosa gradevole ed utile ad un altro come a me, dovrebbe appartenermi completamente ed esclusivamente, soltanto perché l'ho colta dall'albero” (Lg, p.13).

Cinque sono le cause da cui può trarre origine la proprietà: occupazione, trasmissione, accessione, usucapione, successione (ivi, p.14). L'occupazione riveste in un certo senso

39 Secondo Pocock (1985, p.119), si è di fronte a un processo in cui la proprietà dal possessore si sposta ai prodotti.

il ruolo di “causa prima”, e come tale è essenziale per comprendere l'origine della proprietà come istituzione (e non come diritto naturale). Di essa però Smith fornisce una giustificazione tramite il concetto di spettatore imparziale (ivi, p.17):

“la prima cosa da approfondire è [...] in qual modo avvenga che un uomo per il fatto di aver colto una mela possa vantare su quella mela dei diritti e un potere che gli permette di escludere gli altri e perché si pensa che gli si reca danno se questo oggetto gli viene sottratto. [...] In questa circostanza [...], lo spettatore [...] giustificerebbe il possessore originale” (*ibid.*)

Tale analisi può sembrare tautologica e costituire un'altra formulazione della naturalità della proprietà. Ciononostante, quest'argomentazione si ferma al possesso di quegli oggetti i quali, nel momento in cui vengono posseduti, sono anche consumati (ivi, p.255). L'appropriazione di ciò che immediatamente si consuma è in un certo senso anch'essa autoevidente e non necessita di particolare analisi.

Il vero problema si pone allora più “avanti” nelle tappe della storia, nel passaggio fra i primi due stadi. Infatti il salto fra di essi “[...] è il maggiore fra tutti, [...] e grazie ad esso la nozione di proprietà viene estesa al di là del semplice possesso a cui è limitata nello stadio precedente” (ivi, p.130). Questo passaggio è fondamentale perché le prime forme della proprietà possiedono già una caratteristica che resterà intatta nel corso dei secoli: quella di essere strumento di dominio e di potere:

“l'età dei pastori è quella in cui ha inizio il governo nel vero senso della parola. Ed è anche in questo periodo che gli uomini cominciano veramente a dipendere in modo considerevole l'uno dall'altro. L'appropriazione delle greggi e delle mandrie rende la sopravvivenza dei cacciatori molto incerta e precaria. Gli animali che sono più utili all'uomo, come buoi, pecore, cavalli, cammelli, ecc. e che sono anche i più numerosi, non sono più proprietà comune ma appartengono ad alcuni individui. Si creano allora le distinzioni fra ricchi e poveri [...]. In questa fase della società la disparità di ricchezza crea un divario nel potere e nell'influenza dei ricchi sui poveri maggiore di quanto non avvenga in qualunque altro periodo” (ivi, pp.248-249).

Tuttavia nell'età dei pastori, la proprietà della terra è ancora fortemente limitata ed essa non durava per un privato più a lungo del possesso effettivo dell'oggetto.

“Un campo su cui un uomo aveva fatto pascolare il suo bestiame era considerato suo soltanto finché vi restava effettivamente. Anche dopo l'avvento dell'agricoltura, ci volle del tempo prima che la terra fosse divisa in proprietà private. [...] Le origini della proprietà privata risalgono probabilmente ad individui che si trasferirono in abitazioni fisse e cominciarono a vivere insieme in nuclei urbani, cosa che probabilmente si verifica in qualunque società avanzata” (ivi, p.23).

Rimane il fatto che l'appropriazione duratura di mandrie e greggi segna già l'inizio dei rapporti di dipendenza fra gli uomini poiché gli animali, insieme alla terra, costituivano una risorsa comune il cui utilizzo viene negato dall'accaparramento di poche famiglie.

Il caso, approfondito da Smith, di una società “opulenta” con modo di produzione schiavistico è utile per comprendere il tipo di legame fra proprietà e potere.

“Opulenza e libertà, le due maggiori benedizioni di cui possano godere gli uomini, contribuiscono notevolmente ad accrescere l'infelicità di questa massa di uomini che costituisce la più gran parte della popolazione nella maggior parte dei paesi dove la schiavitù è ammessa. Un individuo sensibile perciò si augura che queste grandi benedizioni, incompatibili con la felicità della maggior parte del genere umano, non debbano mai realizzarsi se la loro condizione necessaria è la diffusione della schiavitù” (ivi, p.228).

L'idea di Smith è che una società costituita da un ceto proprietario, con forme di governo democratiche, la quale abbia anche un modo di produzione schiavistico, incentiva lo sfruttamento degli schiavi. Infatti:

“più arbitrario è il sistema di governo, meglio stanno gli schiavi, mentre più libero è il popolo, più miserabili sono gli schiavi. In una democrazia essi sono più infelici che sotto qualunque altra condizione di governo. Maggiore è la libertà degli uomini liberi, più intollerabile è l'oppressione degli schiavi” (*ibid.*)

In una società con modo di produzione schiavistico il governo, anche se democratico, rappresenta gli interessi dei proprietari di schiavi. “È difficile [quindi] che la schiavitù venga abolita da un governo democratico, poiché in questo caso i legislatori sono essi stessi padroni di schiavi” (*ivi*, pp.229-230).

La constatazione di Smith si estende non solo alle società schiaviste, ma a tutte le società che in genere strumentalizzano le funzioni statali agli interessi della classe più forte. “[...] In tutti i casi, le leggi e lo stato possono essere considerati come una alleanza dei ricchi per opprimere i poveri e conservare a proprio vantaggio la disuguaglianza nella distribuzione dei beni che sarebbe altrimenti eliminata dalle rivolte dei poveri [...]” (*ivi*, p.257)

Dove modo di produzione e governo esprimono il dominio del gruppo sociale più forte è facile che “il gusto del comando [...] innato negli uomini, un certo desiderio di tenere gli altri sotto di sé e il piacere che si ricava dall'avere persone a cui ordinare di lavorare piuttosto che essere obbligato a persuaderle a contrattare” (*ivi*, p.237), nonché “l'amore per il comando” (*ivi*, p. 230), prendano il sopravvento. È proprio “questo amore per il dominio e la tirannia [...] [che] impedirà che gli schiavi in un paese libero riescano mai a riconquistare la propria libertà” (*ibid.*).

In sintesi, in Lg Smith compie un'analisi storica dove risulta evidente che, da che mondo è mondo, il diritto ha protetto i proprietari-occupanti e non i proprietari-lavoratori. Quest'analisi conduce a una constatazione dei rapporti di dipendenza come

intrinsecamente legati all'istituzione proprietaria. In Lg Smith ha forse una posizione più radicale che in Rn. La denuncia alle forme di governo come forme di potere a difesa dell'istituzione-proprietà è molto forte (Lg, p.257), fino al punto da istituire un legame causa-effetto fra proprietà e rapporti di dipendenza⁴⁰. Al contrario in Rn Smith non si spinge mai a dichiarare la società commerciale, che per eccellenza si fonda sulla massima estensione della proprietà (oltre che della terra, anche del capitale e del lavoro altrui), una società in cui vigono rapporti di dipendenza fra le classi, anzi: essa, grazie all'abbondanza di beni e al lavoro salariato, costituisce proprio la liberazione dai rapporti di dipendenza. La disuguaglianza distributiva che vige nella società commerciale divisa in classi non è mai dichiarata ingiusta o lesiva dei diritti umani, anzi: Smith confina questo tipo di giustizia alla morale (Lg, p.8), quindi non al diritto, e pensa che in fondo una società di eguali non sia auspicabile (Lg, p.241) (cfr. § 2 capitolo III).

La società capitalista è secondo Smith il risultato di un processo in cui il mercato quale forza motrice della storia, generato dall'inclinazione a scambiare, riesce a scardinare i rapporti di dipendenza e subordinazione imposti dai potenti. Tale processo è il frutto dell'interazione storica fra diverse componenti della società. Commercio e ricchezza infatti non necessariamente sono portato di ordine, buon governo, libertà e sicurezza (Rn, p.361) poiché, ad esempio, ricchezza si può dare anche con un modo di produzione che si distingue per lo sfruttamento del lavoro (il lavoro degli schiavi è sfruttamento per eccellenza e, in tal caso, il commercio incentiva ancora di più questo sfruttamento). Nel corso della storia, il commercio è coesistito con assetti sociali in cui la libertà era assente. Affinché le società europee conquistassero la libertà è stata

⁴⁰ Meek (1971, pp.411-412) sottolinea come sia un tratto comune alla scuola storica scozzese quello di porre particolare attenzione alle reciproche interconnessioni fra proprietà e potere.

necessaria la rottura degli ordinamenti feudali, in cui ha giocato un ruolo essenziale la dialettica fra le istituzioni vigenti e i ceti emergenti legati alla classe mercantile. In tal senso la libertà è conseguenza dello sviluppo del commercio e delle manifatture (Forbes 1975, p.198; p.201). L'uscita dal feudalesimo nella forma della società capitalistica ha significato per l'Europa la conquista di un enorme beneficio: quello della scissione fra proprietà e potere.

L'analisi di Lg e di Rn sul ruolo dell'istituzione - proprietà nel generare dipendenza risulta in questo modo conciliabile. Non sarebbe cioè la proprietà di per sé a creare subordinazione, ma il suo legame col potere; legame che la società capitalista ha superato.

Esiste però un'altra differenza fra i due testi riguardante l'analisi della proprietà. Infatti, in Rn tale analisi è portata avanti nel contesto dell'astrazione “società di mercanti”, società nella quale ognuno è produttore e venditore dell'intero frutto del proprio lavoro, il quale costituisce “il fondamento originario di ogni altra proprietà” (Rn, p.150). Ora, forzando un po' il discorso smithiano dovremmo sostenere che, anche laddove esiste solo appropriazione della terra, esiste già un potenziale fattore di ingiustizia sociale, che viola il diritto sacro di ognuno sul proprio lavoro⁴¹. Tali implicazioni non sono affatto portate avanti da Smith⁴². Forse quello che gli premeva di più sottolineare attraverso l'astrazione “società di mercanti” non era tanto l'uguaglianza di fronte al diritto-proprietà-lavoro, bensì la positività del mercanteggiare rispetto al tiranneggiare dei più ricchi e più potenti, cioè nuovamente il grande pregio della società

41 Ad esempio, Myrdal (1981 [1953], p.87) nota che coerentemente questa analisi dovrebbe portare a una teoria socialista. Sia Winch (1991 [1978]) che Haakonssen (1981) tendono invece a sottovalutare queste possibili implicazioni, poiché individuano nel passo di Rn un'influenza lockiana che giudicano trascurabile, assegnando più importanza agli aspetti storici e sociologici della teoria della proprietà di Smith.

42 Marx imputa all'economia politica classica la responsabilità di una grave contraddizione: quella di assegnare al lavoro la funzione di fondazione del valore, giustificando allo stesso tempo la proprietà del lavoro altrui nella forma del profitto e della rendita, deduzioni dal salario.

commerciale in termini di libertà.

In ogni caso, la proprietà è un elemento essenziale nello studio della società condotto da Smith. Essa non costituisce un diritto naturale, ma ha un preciso atto di nascita. Dal momento che qualcuno si arroga il diritto su qualcosa al di là del suo consumo immediato, la proprietà fa la sua comparsa nella storia e le istituzioni e le forme politiche si costruiscono attorno alla giurisdizione della proprietà. Una volta che la proprietà entra a far parte dei rapporti sociali, la teoria stadiale diventa insufficiente ad esaurire il discorso sulla storia delle società, ed occorre un approccio poliedrico che soprattutto tenga conto di come le istituzioni umane hanno interagito, giuridicamente e politicamente, con la proprietà. Il salto qualitativo fra stadio agricolo e stadio commerciale si può forse spiegare anche in questi termini, cioè considerando il fatto che il commercio per affermarsi come stadio evolutivo a sé stante ha dovuto dialogare con tanti fattori istituzionali della società e non solo col suo modo di sussistenza.

In altre parole, per le società avanzate, che hanno già attraversato tutti gli stadi precedenti a quello agricolo, si rende superflua la descrizione del modo di sussistenza, che diventa marginale rispetto al modo di produzione. Sono allora i rapporti di produzione, insieme alle forme della proprietà, ad essere in grado di rendere precipuamente conto della società in termini sociali ed economici. La vera novità nella storia dell'umanità, che ha conosciuto anche andamenti ciclici, è il modo di produzione capitalistico, in cui ricchezza e potere, proprietà e potere sono finalmente scissi. La società capitalista è una società commerciale che invece, ad esempio, della schiavitù o di rapporti di tipo feudale, si basa sul lavoro salariato e che si distingue per la proprietà di capitale e di lavoro (proprio e soprattutto altrui). Smith accoglie con molto favore la congiuntura storica che ha prodotto questo particolare legame fra propensione a

scambiare e modo di produzione capitalistico. E questo perché ne vede molti vantaggi, soprattutto rispetto agli effetti decisamente più negativi che ricchezza e opulenza producono se connessi ad altri modi di produzione, come quello schiavistico.

6. Consumabilità o crescita?

Nel § 1 si è visto come la riflessione sui beni che costituiscono la ricchezza della società capitalista sia alla base del concetto di “indipendenza” per Smith, poiché l'abbondanza – che naturalmente dovrebbe distribuirsi a tutti - costituisce una sorta di riscatto dalla carenza strutturale: l'uomo soddisfa i suoi bisogni primari e può permettersi anche delle merci di “piacere”, che soddisfino cioè il suo gusto estetico. Ma che tipo di realtà economica presuppone una società basata sull'abbondanza?

Per rispondere a questa domanda vogliamo mettere innanzitutto a confronto due accezioni del concetto di “ricchezza” che troviamo in Rn: a) quella in apertura di Rn come rapporto tra il flusso di beni che attraversano una nazione e i suoi abitanti (Rn, p. 63); b) quella di ricchezza, nel senso di continuo aumento del fondo destinato al consumo, quale prerogativa di un'economia in crescita (ivi, pp. 111-114).

a) Nel § 1 si è visto che la natura dei beni che fanno la ricchezza della nazione è quella di “cose necessarie e comode”. Un paese ne sarà più o meno provvisto “nella misura in cui sarà maggiore o minore il rapporto tra [...] [il] prodotto [del lavoro], ovvero tra ciò che si compra con esso, e la quantità di persone che lo devono consumare” (ivi, p.63). Tale rapporto coincide con ciò che oggi chiamiamo “reddito pro capite”. La “ricchezza

delle nazioni” si definisce dunque in base alla disponibilità di merci in rapporto al numero di cittadini.

b) Ora, Smith sostiene che l'aumento del fondo destinato al consumo è, insieme all'aumento del capitale, ciò che fa la ricchezza di una nazione (ivi, p.111). Infatti, una nazione può dirsi ricca solo se il fondo destinato ai consumi si mantiene e *aumenta* (ivi, p.265). Ciò implica non solo che il reddito in rapporto agli abitanti sia stabile, ma anche che cresca. Solo un'economia in crescita è in grado di garantire salari elevati e un'ampia offerta di lavoro, i quali sono allo stesso tempo effetti necessari e sintomi naturali dell'aumento della ricchezza nazionale (ivi, p.113). “Inversamente la scarsità dei mezzi di mantenimento dei poveri che lavorano è il sintomo naturale di una situazione stazionaria, mentre il fatto che i poveri muoiano di fame è il sintomo naturale di una situazione in rapido regresso” (ivi, pp.113-114)⁴³. L'America del Nord la quale, nota Smith, è meno ricca dell'Inghilterra, ha un tasso di crescita sicuramente più elevato della madrepatria, il che la rende più fiorente, poiché “procede con maggiore rapidità all'acquisizione di nuove ricchezze” (ivi, p.111). Soprattutto, “i salari del lavoro [...] sono più alti nell'America del Nord che in qualsiasi regione dell'Inghilterra [...]. Se [...] il prezzo monetario del lavoro è più alto che nella madrepatria, il suo prezzo reale, il reale comando di cose necessarie e comode della vita che conferisce al lavoratore deve essere ancora maggiore” (*ibid.*).

Dal punto di vista di a) possiamo fare la seguente deduzione: un'economia prospera, cioè in crescita, implica non solo che ci sia la disponibilità al consumo (nel senso di flusso di beni), ma anche la possibilità di consumare per la gran parte della popolazione; possibilità che è l'effetto degli elevati salari. a) e b) non sono perciò in contraddizione,

⁴³ La Cina dei bassi salari è l'esempio di un'economia stazionaria (ivi, p.112); il Bengala è in regressione dati gli alti tassi di mortalità e la fame diffusa (ivi, p.113).

in quanto la prima accezione rimanda alla disponibilità di beni sul mercato e la seconda aggiunge il fattore crescita, cioè il continuo rinnovarsi dell'attività produttiva, condizione necessaria affinché si mantenga il fondo destinato al consumo.

Ora, il processo di crescita dei beni sul mercato presuppone che all'aumento di questi corrisponda un aumento dei fondi investiti nella produzione. Infatti, ciò che garantisce l'aumento continuo del fondo destinato al consumo (e insieme l'aumento della capacità d'acquisto del lavoratore – consumatore) è l'aumento degli investimenti produttivi. Tale aumento dipende dall'impiego di capitale.

Il capitale è di due tipi: circolante e fisso.

I capitali circolanti sono quei capitali impiegati per coltivare, manifatturare o comprare dei beni e rivenderli con profitto. Essi consistono in: moneta, fondo di viveri che sono in possesso del macellaio, dell'allevatore, dell'agricoltore, del mercante di grano, del birraio, etc, i quali si aspettano di trarre un profitto dalla sua vendita; materiali, sia completamente grezzi che più o meno lavorati, occorrenti per il vestiario, il mobilio e gli edifici e non ancora trasformati in un una di queste tre forme; prodotto, finito e completo, ma che si trova ancora nelle mani del mercante o del manifatturiere (ivi, p.265)

Tranne la moneta, i capitali circolanti vanno tutti a confluire nei capitali fissi o nel fondo destinato al consumo.

I capitali fissi sono quei capitali impiegati nel miglioramento della terra, nell'acquisto di macchine utili e di strumenti di lavoro, o in cose che danno un reddito senza cambiare di padrone. Essi sono: le macchine utili e strumenti di lavoro che lo facilitano e lo abbreviano; gli edifici che danno un profitto e al proprietario e alla persona che vi risiede, il quale per questo paga una rendita (negozi, magazzini, case di lavoro, fattorie,

etc.). Questi edifici sono come strumenti di lavoro; i miglioramenti della terra, ciò che è stato speso con profitto per dissodarla, prosciugarla, recintarla, concimarla e portarla alle condizioni più propizie per l'aratura e la coltura; le abilità utili (ivi, p.264)⁴⁴.

La vera differenza tra capitale fisso e circolante consiste nel tempo entro cui un capitale è reintegrato: mentre il primo aggiunge valore solo per successivi trasferimenti, nel corso del tempo, il secondo entra subito nel valore del prodotto (cfr. Rn, pp. 285-286).

Il capitale, fisso o circolante che sia, ha nella sua stessa natura la sua destinazione: quella di essere impiegato in lavoro produttivo. Infatti,

“[...] nessuna parte del prodotto annuo destinata originariamente a reintegrare un capitale viene mai indirizzata al mantenimento di lavoratori improduttivi, finché non abbia messo in moto tutta la quantità di lavoro produttivo a essa corrispondente, ossia tutta quella che essa può mettere in moto nel modo in cui essa è stata impiegata” (ivi, p.306).

Le condizioni sociali influenzano notevolmente l'impiego di capitale poiché è in primo luogo la sicurezza a permettere di proiettare la propria azione nel futuro, quindi di utilizzare un fondo capitale. Il presente è il tempo del consumo immediato; il futuro quello del profitto (ivi, pp.266-267).

Se il capitale produce il reddito del paese, tale funzione non sembrerebbe essere prerogativa del fondo consumato (ivi, p.263). Il fondo destinato al consumo rappresenta una sorta di deposito di beni che escono dal circolo economico e in tal senso erodono il reddito del paese⁴⁵. Tuttavia per Smith “mantenere e aumentare il fondo che può essere

44 È la prima formulazione di *human capital*, concetto che ritorna in Mill, Marshall e nella teoria economica contemporanea (Raffaelli 2001, p. 96).

45 “Dai tempi di Marx fino almeno a quelli di Keynes, il consumo era considerato una componente essenzialmente negativa del processo di crescita” (Glyn 2007 [2006], p.88).

destinato al consumo immediato è l'unico fine e l'unico scopo sia dei capitali fissi sia di quelli circolanti” (ivi, p.265). L'intenzione di Smith era forse quella di conciliare questi due aspetti della produzione: quello quantitativo di una produzione per l'uso e quello dinamico di investimenti e accumulazione. La finitezza del primo dipenderebbe, cioè, dall'infinita del secondo. Consumo e crescita sono due facce della stessa medaglia, entrambi inseriti in un quadro utilitaristico di una produzione volta a garantire l'abbondanza, quindi il consumo per tutti.

In altre parole, il reddito di un paese si definisce in base a due componenti essenziali: il fondo destinato al consumo e il capitale. Queste due componenti definiscono il fondo complessivo di un paese (*stock*). Allo stesso tempo, senza crescita e investimenti produttivi entrambe queste componenti costituirebbero fattori di erosione del reddito. Da una parte il fondo destinato al consumo non sarebbe rigenerato; dall'altra il capitale non investito produttivamente farebbe aumentare il saggio di profitto, che costituisce semplicemente accumulazione privata non destinata ad accrescere il reddito del paese.

Vogliamo ora riflettere sulla considerazione che un'abbondante disponibilità di beni e l'aumento di investimenti produttivi possano rendere conto della ricchezza di un paese, confrontando tale idea innanzitutto con gli aspetti antropologici che abbiamo già valutato nei paragrafi iniziali.

In una società in cui i desideri vengono stimolati e moltiplicati, la stessa concezione di ricchezza/povertà necessita di una ridefinizione, o quantomeno di una relativizzazione al contesto di moltiplicazione dei bisogni che abbiamo visto prodursi in una società con modo di produzione capitalistico. Come fa notare Marx,

“[...] potrebbero [...] esser [...] più grandi le differenze e le distanze *relative* dei redditi, dopodiché i contrasti tra ricchi e poveri si presenterebbero in forma più acuta. Infatti, ciò accade proprio *perché* la produzione complessiva cresce, e nella stessa misura in cui ciò accade aumentano pure i bisogni, gli

appetiti e le pretese, e la povertà *relativa* può dunque aumentare, mentre diminuisce quella assoluta” (Marx 1968 [1844], pp. 21-22).

Abbiamo già visto come in Tsm Smith dia un'importanza fondamentale al fattore comparativo nelle relazioni umane. Tuttavia, tale dato non assurge a punto di partenza per una definizione della ricchezza che tenga conto dell'ampiezza della forchetta che divide i ricchi dai poveri. Nella logica di Smith, una società in cui ognuno può accedere ai mezzi di sussistenza può definirsi “ricca”. In tal modo, però, non si tiene conto della posizione e dei beni ad essa associati, i quali concorrono anch'essi a definire la ricchezza.

La sussistenza non può essere considerato l'unico fattore per definire la ricchezza di un paese a maggior ragione perché il modo di produzione capitalistico tende a prendere un'altra strada rispetto a quella di una produzione che si esaurisce nella soddisfazione di bisogni. Il meccanismo espansivo su cui si basa la crescita implica una produzione di beni superflui tale da rendere necessaria un'analisi della ricchezza relativa.

Il rapporto fra ricchezza e crescita non impedisce a Smith di ribadire l'aspetto utile dell'economia.

“Infatti qual è lo scopo ultimo di tutto ciò che una nazione possiede? Niente altro se non il sostentamento del popolo. E come si soddisfa questo scopo? Con il consumo. È proprio la *consumabilità* di una cosa ciò che la rende utile [...]. Il solo beneficio dell'industriosità è la produzione dei beni necessari alla vita. Se non se ne fa uso, qual è il vantaggio della più grande abbondanza?” (Lg, pp.500-501).

Eppure, il consumo di questi beni necessari è un consumo che si rinnova sempre, infinito, poiché potenzialmente qualunque cosa aggrada al nostro gusto può diventare necessaria. Tale considerazione stravolge il senso strumentale dell'industriosità appena

citato poiché “tutta l'industriosità della vita umana non è rivolta al soddisfacimento delle nostre tre umili necessità: cibo, panni e riparo, bensì a procurare le comodità della vita secondo la raffinatezza e la sensibilità del nostro gusto” (ivi, p.640).

Produzione *per l'uso* diventa allora un concetto ambiguo, poiché non sono le esigenze reali dell'uomo ad essere il fine, bensì i beni stessi, oggetti del desiderio: “ogni attività è, è stata e sarà finalizzata fino alla fine del mondo ad accrescere e moltiplicare gli oggetti del desiderio umano. Cioè beni e moneta: i beni come fine e la moneta come mezzo” (ivi, p.486).

Questo “accrescere e moltiplicare” infinito (“fino alla fine del mondo”) e l'individuazione della destinazione finalistica nei beni è indice di un cambiamento epocale nella concezione dei rapporti fra uomo e natura. Da quest'ultima non si traggono semplicemente i mezzi per il sostentamento, ma questi mezzi si ergono a fini, nel senso che il sostentamento passa in secondo piano rispetto all'atto stesso di acquisire continuamente mezzi⁴⁶.

D'altronde in Smith permane la convinzione che, nonostante la tendenza inflattiva del consumo e del profitto, l'economia non debba perdere la sua funzione (pre-capitalistica) di garantire le condizioni d'esistenza dell'uomo. Egli non sembra cogliere il destino che l'equiparazione “beni = fine” porta con sé. Il punto è che l'affermazione “i beni sono il fine” nega la limitazione del consumo al sostentamento: i beni dovrebbero essere solo un mezzo se il fine fossero l'uomo e i suoi bisogni. Invece la riduzione dei bisogni dell'uomo all'offerta *del* mercato, implica anche che essi vengano definiti *dal* mercato, e in tal senso che vengano continuamente moltiplicati affinché il consumo di sempre

46 “Gli strumenti servono inizialmente a soddisfare dei bisogni; poi i bisogni servono a possedere e ad usare gli strumenti; e quando il sistema dei bisogni ostacola in qualche modo il sistema degli strumenti, è il primo sistema, non il secondo, ad essere modificato” (Severino 1989, p.69).

nuovi oggetti possa costituire fonte di sempre nuovi profitti⁴⁷. Infatti, “[...] l'accumulazione, traducendosi in investimento, rappresenta il primato dello scambio sull'uso. Lo scambio non è più un mezzo sociale per facilitare la circolazione dei beni prodotti e finalizzato al consumo individuale, ma il fine reale per cui si producono valori d'uso” (Iacono 2003 [1982], p.145).

In sintesi: da una parte abbiamo un'estensione (ideologica) del concetto di necessità (cfr. §1.), che “naturalizza” le comodità, dando un fondamento antropologico al desiderio come costitutivamente inappagabile e perciò infinito, insieme all'idea che nella transazione economica i beni sono il fine (Lg, p.486) (e non ad esempio la felicità, che, in base alla definizione di Tsm, ha bisogno di pochi beni); dall'altra, l'idea che quest'apertura al superfluo e all'infinita non intacca il razionale e utile senso dell'economia. Nonostante i presupposti che aprono all' “infinita” del desiderio, quindi ad una possibile base antropologica per spiegare la dinamica inesauribile del capitalismo (il quale si basa su un comportamento teso al risparmio, alla produzione e agli investimenti), Smith resta convinto che la destinazione dell'economia è la *consumabilità*.

7. L'impiego di capitale e la mano invisibile

In questo paragrafo la problematica alla quale accenneremo è quella della scelta di

⁴⁷ “Originariamente il denaro è un mezzo per acquistare beni il cui possesso e consumo sono lo scopo del processo economico, in seguito, ponendosi come condizione universale per l'acquisizione di qualsiasi bene, l'acquisizione di denaro diventa il fine in vista del quale si decide se produrre o meno beni, se soddisfare o meno bisogni” (Galimberti 2002 [1999], p.328).

come impiegare il capitale e delle ripercussioni di tale impiego sulla ricchezza del paese. Si tratta di esplicitare i presupposti del famoso passo sulla “mano invisibile” (Rn, p.391), quindi di rispondere alla seguente domanda: com'è possibile che la ricerca individuale di profitto produca il massimo benessere per il paese?

La ricerca di profitto è una traduzione economica del desiderio di migliorare la propria condizione. Abbiamo visto nel I capitolo come tale desiderio si traduca di fatto nella ricerca di una posizione sociale in vista. Non a caso, anche la scelta individuale del mestiere costituisce un'azione mossa fondamentalmente da tale desiderio, tanto è vero che il mercato del lavoro si sposta progressivamente verso impieghi in cui il saggio di profitto è più elevato, o verso impieghi che i valori dominanti considerano “nobilitanti”. “Se [...] un mestiere non procura nulla oltre il puro e semplice sostentamento, nessuno si sentirà indotto a dedicarvisi” (Lg, p.455). Ciò vuol dire che “in ciascun settore si deve permettere un profitto considerevole sul prezzo naturale, altrimenti nessuno vi si impegnerebbe” (ivi, p.465). Discutendo di una legge tesa a limitare l'allontanamento dalle professioni cosiddette umili, Smith nota che:

“il motivo di questa legge era che poiché tutti cercano di migliorare fino a raggiungere quella che chiamiamo una condizione di gentiluomo, si temeva che i mestieri più umili sarebbero stati disertati. Ma in questa scalata generale al successo, quando qualcuno sale, altri sono destinati fatalmente a scendere, e costoro possono svolgere i lavori più umili altrettanto bene di chiunque altro. In tal modo il corso naturale delle cose procurerà o lascerà abbastanza mani per i lavori più umili e se si lascia che le cose seguano il loro corso naturale non vi è gran pericolo che qualche ramo dell'attività sia troppo affollato o scarseggi di manodopera” (ivi, p.448).

Sappiamo già da Tsm che Smith non contempla società che non sia gerarchica. Il modo in cui la corsa alla ricchezza lascia che qualcuno rimanga “sconfitto” e resti ad

occuparsi delle attività più umili, non interessa Smith, che lo considera “naturale”. “Naturale” in che senso? Una volta che la società commerciale offre la possibilità di scegliere fra lavori più o meno umili, in che modo agisce questo “corso naturale”? Una risposta può essere ricercata proprio nella metafora della “mano invisibile”.

Anche questo concetto è stato preso in analisi in Tsm, e sappiamo quindi che riguarda gli effetti non intenzionali e positivi per la collettività dei comportamenti individuali e ego-interessati. Nel caso di Rn, il comportamento individuale in questione è quello del possessore di capitale:

“ogni individuo si sforza continuamente di trovare l'impiego più vantaggioso possibile per qualunque capitale di cui possa disporre. In effetti, è al suo proprio vantaggio che egli mira, e non a quello della società. Ma la considerazione del suo proprio vantaggio, lo porta naturalmente, o meglio necessariamente, a preferire l'impiego più vantaggioso per la società” (ivi, p.389).

L'individuo, in genere, non intende

“perseguire l'interesse pubblico, né è consapevole della misura in cui lo sta perseguendo, [ma] [...] è condotto da una mano invisibile [...] a perseguire un fine che non rientra nelle sue intenzioni [...]. Perseguendo il suo interesse, egli spesso persegue l'interesse della società in modo molto più efficace di quando intende effettivamente perseguirlo” (ivi, p.391).

Nel passo appena citato la metafora della mano invisibile rimanda al funzionamento del meccanismo a retroazione tipico dei sistemi a feedback: un'azione di segno negativo si ripercuote con segno positivo sul sistema (cfr. I capitolo, § 5). Nell'esempio di Smith, l'intenzionalità dell'agente è di segno negativo rispetto allo scopo del sistema, cioè l'interesse pubblico. Ma tanto più questa intenzionalità è contraria all'interesse pubblico, quanto più essa si ripercuote positivamente sullo stesso. Proviamo a rendere conto di tale meccanismo nel contesto della società capitalista.

Il funzionamento della mano invisibile non si comprenderebbe se non analizzando certi presupposti del pensiero smithiano. Un ruolo fondamentale è rivestito dall'agricoltura, prima tappa del “corso naturale” dello sviluppo di un paese. La convinzione di Smith è che la terra fornisca in ogni caso una rendita poiché essa, insieme al bestiame, lavora con l'uomo (ivi, p.328), aggiungendo valore al suo lavoro. Inoltre, “[...] qualsiasi progresso nelle condizioni della società tende, direttamente o indirettamente, a elevare la rendita reale della terra, a incrementare la ricchezza reale del proprietario terriero, il suo potere d'acquisto del lavoro o del prodotto del lavoro di altre persone” (ivi, p.249). Ad esempio, “tutti i miglioramenti nelle capacità produttive del lavoro che tendono direttamente a ridurre il prezzo dei manufatti, tendono indirettamente ad aumentare la rendita reale della terra [...] [perché] il proprietario della terra è messo [...] in grado di acquistare una maggiore quantità di quelle cose comode, ornamentali o di lusso, di cui ha bisogno” (ivi, p.250), invece di doverle lui stesso cercare di produrle sottraendo tempo ai lavori agricoli.

Per le ragioni suddette il settore che massimizza sia la produzione che il profitto è l'agricoltura. Tale redditività fa sì che, se il corso naturale di sviluppo di un paese non ha subito deviazioni, l'impiego privato di capitali s'indirizzi prima di tutto nell'agricoltura. Le manifatture e il commercio (prima interno e poi a distanza) attireranno capitali in un secondo momento, nella misura in cui si sviluppano attorno alla gestione delle eccedenze agricole. In pratica, “[...] la condizione necessaria e sufficiente perché l'identificazione [fra proprio vantaggio e vantaggio collettivo] avvenga è che la priorità indicata dalle possibilità di profitto corrisponda alla gerarchia degli impieghi di capitale quanto a contributo alla produzione nazionale” (Raffaelli 2001, p.132).

La concezione smithiana dell'agricoltura rispecchia una visione dell'economia ancorata alla terra e costituisce un monito affinché non si perda il senso materiale di essa. Le attività economiche non agricole dovrebbero ruotare attorno alla terra come gestione di un'eccedenza, e non monopolizzare - a profitto di mercanti e manifatturieri - la produzione. Troviamo che l'attenzione che Smith tributa alla terra come fonte originaria di rendita, ma anche come base imprescindibile del sistema economico, debba sicuramente attribuirsi alla teoria fisiocratica, e che a entrambi - alla fisiocrazia e a Smith - vada riconosciuto un forte senso del limite entro cui l'economia può darsi e quindi svilupparsi. Del resto, alla fine del libro IV di Rn, la discussione critica delle tesi fisiocratiche trova Smith d'accordo sui principi di fondo di tale teoria:

“[...] nel rappresentare la ricchezza delle nazioni come consistente, non nella ricchezza inconsumabile del denaro, ma nei beni di consumo che sono ogni anno riprodotti dal lavoro della società, e nel rappresentare la perfetta libertà come l'unico espediente efficace per rendere questa riproduzione la massima possibile, la [...] dottrina [della fisiocrazia] sembra essere, sotto ogni aspetto, tanto giusta quanto è generosa e liberale” (Rn, p.564)

L'economia non deve perdere il giusto senso del rapporto fra mezzi e fini: il denaro è solo un mezzo per acquistare beni di consumo e la terra l'origine e il limite dell'assetto produttivo del paese.

Fiori (2001, p.12) fa inoltre notare come la metafora della mano invisibile in Rn rivesta anche un'altra funzione: quella di spiegare come ordine e sviluppo possano darsi inintenzionalmente e per di più in condizioni di sub-ottimalità. È il caso delle società europee che si sono evolute in modo inverso rispetto al corso naturale. Anche in questo caso, le varie componenti della società, con interessi divergenti, convergono infine a formare un ordine proprio perché le azioni e le istituzioni, pensate per adempiere a

precise funzioni dall'individuo o da gruppi di individui, si autonomizzano dalla causa finale per cui erano state concepite e diventano cause efficienti all'interno di un sistema in cui la causa finale è quella del corso naturale e della società – mercato.

Il problema cui la mano invisibile cerca di dare risposta è quindi quello di come “i processi “reali” di mercato, pur entro condizioni di non ottimalità, si possano configurare come un ordine e non come un aggregato caotico di interessi conflittuali” (ivi, p.80). La storia europea testimonia l'importanza della dialettica fra natura e storia, fra corso naturale e istituzioni dell'uomo nello svilupparsi di un contesto sociale “innaturale”, ma pur sempre “ordinato”.

8. Alcuni aspetti di politica commerciale

Al di là della mano invisibile, la convinzione che il vantaggio dell'imprenditore venga a coincidere naturalmente col vantaggio del paese - e che quindi il libero commercio non arrecherebbe danni al benessere economico della società - è supportata da una considerazione ineccepibile per i tempi, ma dimostratasi assolutamente falsificabile con i primi investimenti sui trasporti, ovvero: secondo Smith i beni primari, relativi al sostentamento alimentare, non verranno mai esportati da un paese all'altro in una quota tale da minacciare agricoltura e allevamenti interni, perché il trasporto di questi beni deperibili è sconveniente.

In altre parole, per ciò che riguarda i beni di primo sostentamento, Smith è convinto che i flussi di importazione ed esportazione riguarderanno solo quei prodotti che per

motivi climatici e geomorfologici un dato paese non può produrre, o produce a prezzi molto più alti di un altro, e che quindi è costretto ad importare: per lui era impensabile che i fattori produttivi si muovessero fra gli stati (Raffaelli 2001, p.130). Ma anche senza spostare i fattori produttivi, una volta che il trasporto delle merci non sarà più soggetto a prezzi inibenti, anche i beni di primo sostentamento verranno scambiati da una parte all'altra del globo, provocando il crollo del primo settore nelle economie che non reggono la competizione⁴⁸.

Smith invece immaginava un'economia - mondo in cui ogni paese, giunto allo stadio commerciale, fosse il palcoscenico contemporaneamente di tutti quei settori che oggi chiamiamo primario, secondario e terziario. La disapprovazione delle politiche di regolamentazione del commercio interno ed esterno deriva anche dalla convinzione che la produzione si localizzi in base a dei criteri "naturali", "fisici": in Scozia si può produrre il vino a costi trenta volte superiori di quelli necessari in paesi con condizioni climatiche e del suolo più adatte, quindi la produzione di vino è un impiego di capitale "naturalmente" scartato in Scozia (Rn, p.393).

Lo sviluppo storico del capitalismo ha portato a una situazione sicuramente non prevista da Smith. Il mondo industrializzato e terziarizzato sfrutta lavoro e risorse di un enorme bacino di paesi sottosviluppati o in via di sviluppo, da cui attinge beni primari e secondari. La tendenza del capitale è quella di incentivare lo

"[...] spostamento di risorse, soprattutto del lavoro, da impieghi a bassa produttività a impieghi ad alta produttività. In genere, nel corso dello sviluppo economico di un paese, gli uomini e le donne abbandonano l'agricoltura, dove la produttività è bassa, per l'industria, dove generano un valore aggiunto maggiore [...]. Le economie "tradizionali", come fu quella europea nel secolo scorso e come è ancora oggi quella di alcune zone dell'Africa e dell'Asia meridionale, impiegano fino al 90 per cento della popolazione nell'agricoltura. Con lo sviluppo economico, la quota delle attività manifatturiere, estrattive e

48 "Una volta che i grandi investimenti per la costruzione di navi a vapore e di ferrovie dettero i loro frutti, interi continenti si aprirono ed una valanga di grano si riversò sull'infelice Europa" (Polanyi 1974 [1944], p.233).

di trasporto, che costituiscono il cosiddetto settore “secondario”, cresce a spese dell'agricoltura. Di solito essa raggiunge il massimo quando arriva ad occupare il 40-45 per cento della popolazione. Dopo di che comincia a declinare. A questo punto comincia ad aumentare l'occupazione nei servizi, il cosiddetto settore “terziario”, fino a quando, nella maggioranza dei paesi avanzati, non raggiunge il 50 per cento dell'occupazione totale. Nel frattempo, la forza lavoro impiegata nell'agricoltura si contrae a meno del 10 per cento, con una percentuale sul prodotto che è ancora più bassa”(Pollard 1999 [1997], pp.21-22).

Quelle che Smith considerava deviazioni dal corso naturale sono oggi la norma. Nel criticare le politiche imperialiste della Gran Bretagna, egli aveva forse la speranza che il capitale potesse ancora trovare un impiego alternativo, vantaggioso per tutti. Ad esempio, se la Gran Bretagna non si fosse allontanata dal corso naturale,

“invece di un grande commercio estero indiretto di consumo, [...] avrebbe probabilmente svolto un gran numero di piccoli commerci esteri diretti dello stesso genere [...]. [Invece] il monopolio del commercio con le colonie ha [...] indirizzato forzatamente una parte del capitale della Gran Bretagna dall'insieme del commercio estero di consumo verso un commercio di trasporto; e di conseguenza, dal sostegno in misura più o meno grande dell'attività produttiva della Gran Bretagna all'impiego esclusivo per mantenere in parte quella delle colonie, e in parte quella di altri paesi” (Rn, p.506).

Il monopolio è deprecabile perché aumenta il saggio di profitto mercantile e

“scoraggia il miglioramento della terra. Il profitto del miglioramento dipende dalla differenza tra ciò che la terra produce attualmente e ciò che, con l'applicazione di un certo capitale, la si può far produrre. Se questa differenza offre un profitto maggiore di quello che può essere ottenuto da un uguale capitale in qualsiasi impiego commerciale, il miglioramento della terra attirerà capitale da tutti gli impieghi commerciali; se il profitto è minore, gli impieghi commerciali attireranno capitale dal miglioramento della terra. Perciò, tutto ciò che innalza il saggio del profitto commerciale diminuisce la superiorità o aumenta l'inferiorità del profitto del miglioramento della terra” (ivi, p.512).

Inoltre, “in conseguenza del monopolio, l'aumento del commercio con le colonie non ha costituito tanto un'aggiunta al commercio che la Gran Bretagna esercitava fin da prima, quanto un totale cambiamento della sua direzione” (ivi, p.501). Lo spartiacque è rappresentato dall'Atto di Navigazione.

“Da che venne emanato [...], il commercio con le colonie è andato di conseguenza continuamente aumentando, mentre molti altri rami del commercio sono andati continuamente declinando. Le nostre manifatture destinate alla vendita all'estero, invece di essere rese adatte, come avveniva prima dell'Atto di navigazione, al mercato dei paesi vicini dell'Europa, o al mercato più lontano dei paesi del bacino del Mediterraneo, sono state rese adatte al mercato ancora più lontano delle colonie, cioè al mercato in cui hanno il monopolio invece che a quello in cui hanno molti concorrenti” (ivi, p.500).

Si crea allora un duplice effetto, cioè quello

“[...] di attirare capitale da tutti gli altri commerci, e di elevare il saggio di profitto a un livello un po' superiore a quello a cui sarebbe stato altrimenti in tutti i commerci [...]. Ma tutto ciò che in un certo paese aumenta il saggio ordinario di profitto al di sopra del livello al quale sarebbe altrimenti stato, assoggetta necessariamente quel paese a uno svantaggio assoluto e relativo in ogni ramo di commercio di cui esso non abbia il monopolio” (ivi, p.502).

Per questo, “l'Atto di Navigazione non è favorevole al commercio estero, né alla crescita della prosperità che da esso può derivare” (ivi, p.398).

La Gran Bretagna, perseguendo una politica di potenza, è in rotta con il corso naturale dello sviluppo economico, ed “è forse, dall'inizio del mondo, l'unico stato che, con l'estendersi del suo impero, ha solo aumentato le sue spese senza avere mai aumentato le sue risorse” (ivi, p.519). Questo perché “lo scopo di questo sistema è quello di arricchire una grande nazione piuttosto con il commercio e le manifatture che con il miglioramento e la coltivazione della terra, piuttosto con l'attività delle città che con l'attività della campagna” (ivi, p.523).

Smith mostra una lucidità estrema nel descrivere le conseguenze alle quali una politica commerciale come quella britannica può condurre, cioè a una guerra fra protezionismi che aizza l'ostilità fra le nazioni (ivi, p.400). Al massimo il protezionismo in un dato settore produttivo può essere utile fintantoché quel settore non raggiunge una

certa estensione e un certo grado di sviluppo, dopodiché conviene il libero commercio (ivi, p. 401). Ad esempio,

“quando una compagnia di mercanti intraprende, a sue spese e a suo rischio, l'allacciamento di un nuovo commercio con qualche nazione lontana e barbara, può non essere irragionevole costituirla in forma di compagnia per azioni e concederle, in caso di successo, il monopolio del commercio per un certo numero di anni [...]. Ma allo scadere del termine, il monopolio dovrebbe certamente cessare; i forti e le guarnigioni, se era stato necessario stabilirne, dovrebbero essere affidati al governo, il loro valore dovrebbe essere pagato alla compagnia e il commercio dovrebbe essere aperto a tutti i sudditi dello stato” (ivi, p.619).

È un intervento dall'esterno che sottrae capitale all'agricoltura, mentre “naturalmente” essa sarebbe sempre redditizia. Le deviazioni dal corso naturale, una volta attuate, prendono un altro corso, dalle imprevedibili conseguenze. È in tali situazioni che si rende necessario un intervento esterno e correttivo: quello del legislatore-uomo di stato. Questi, guidato dalla scienza del legislatore, può talvolta intervenire in materia di politica commerciale. L'Atto di Navigazione (1651) e i dazi doganali su merci la cui produzione interna è soggetta a tasse sono, ad esempio, casi di pertinenza “politica”. Il legislatore deve inoltre saper compiere valutazioni di politica commerciale, come quelle riguardanti i provvedimenti da adottare nel caso un paese vicino faccia uso di misure protezionistiche. In ciò consiste l'arte di “quell'insidioso e astuto animale, volgarmente chiamato uomo di stato o politico” (ivi, p.401).

Nel III capitolo cercheremo di analizzare le altre funzioni del legislatore e i compiti dello stato, nel tentativo di comprendere fino a che punto la scienza della società e dell'economia smithiana siano concepite per essere autonome rispetto a forme di intervento politico.

Capitolo III

La politica

1. Le funzioni del governo

“Secondo il sistema della perfetta libertà, il sovrano ha solo tre compiti da svolgere [...]: primo, il compito di proteggere la società dalla violenza e dall'invasione delle altre società indipendenti; secondo, il compito di proteggere, per quanto è possibile, ogni membro della società dall'ingiustizia o dall'oppressione di ogni altro membro della società stessa, cioè il dovere di stabilire una esatta giustizia; e, terzo, il compito di erigere e di conservare certe opere pubbliche e certe pubbliche istituzioni, la cui edificazione e conservazione non possono mai essere interesse di un individuo o di un piccolo numero di individui, dato che il profitto non potrebbe mai rimborsarne il costo a un singolo individuo o a un piccolo numero di individui, anche se può spesso rimborsarlo abbondantemente a una grande società⁴⁹” (Rn, p.571).

Introducendo il V libro di Rn, questo passo posto alla fine del IV libro va confrontato con i principi della *jurisprudence*, cioè con “la teoria delle norme in base alle quali dovrebbero essere retti i governi civili” (Lg, p.3). Tali principi sono: giustizia interna, *police*, entrate e difesa. Mentre il primo e l'ultimo sono contemplati anche nel passo citato di Rn, il tema della *police*, riguardante soprattutto la prosperità dello stato, ha costituito l'argomento trattato in gran parte di Rn e viene perciò omesso da quest'elenco dei compiti dello stato. Le entrate dello Stato sono invece affrontate nel II cap. del V libro. Il terzo compito del passo citato di Rn riguarda invece alcuni argomenti (gli effetti negativi della divisione del lavoro e la spesa per l'istruzione) che in Lg costituivano

49 Per “grande società” s'intendono qui le società per azioni che hanno ricevuto l'autorizzazione statale ad effettuare le opere pubbliche.

l'ultima sezione della *police*, e comprende anche la trattazione delle spese concernenti le opere pubbliche tese ad incoraggiare il commercio (strade, canali, servizio postale, coniazione, ambasciate, forti)⁵⁰.

L'attenzione che in questo V libro di Rn Smith dedica alle funzioni statali è sempre tesa a descrivere come lo stato possa sopperire alle spese che le sue funzioni richiedono. Il principio generale è il seguente: per far fronte alle spese di erogazione dei servizi deve valere quanto più possibile la regola del pagamento a spese dei fruitori, a seguito del servizio ottenuto. Tale principio dovrebbe evitare sprechi e corruzione, nonché ripagare in gran parte le spese alle quali lo stato fa fronte. Ad esempio, giudici ed insegnanti svolgono un lavoro migliore se il loro compenso è fatto dipendere dallo svolgimento effettivo della loro funzione; strade, ponti e qualunque altra opera pubblica può essere pagata proporzionalmente all'uso che l'utente ne fa, con beneficio anche dei più poveri i quali pagheranno sicuramente meno in rapporto al prezzo che invece è dovuto dai ricchi per il transito dei loro lussuosi mezzi⁵¹.

Leggermente diverso è il discorso sulla difesa, in cui è la “saggezza dello stato” (Rn, p.576) a dover provvedere a tale necessità collettiva la cui utilità si è separata, nella modernità, dall'interesse individuale. Infatti, mentre negli stadi primitivi ogni uomo assolve da sé alle funzioni militari - le quali sono in genere integrate nella struttura della società in modo da permettere continuità con i lavori relativi alla terra – nella modernità le attività manifatturiere hanno preso il sopravvento, mentre l'assetto istituzionale della società si evolve verso la stato-nazione. Quello del soldato diventa allora un mestiere specifico, che è compito dello stato retribuire.

50 Non affronteremo quest'ultimo aspetto di politica commerciale, poiché preferiamo dare più spazio alle altre funzioni dello stato.

51 Il beneficio per le classi meno abbienti non è altrettanto evidente nel caso della giustizia e dell'istruzione: non è infatti scontato che tutti possano pagare per questi servizi.

La questione della difesa viene posta in stretta correlazione con la giustizia interna, tesa a garantire sicurezza e libertà ai cittadini, anzi: è la sua continuazione su scala più estesa. Infatti: “per quanto salda possa essere la pace all'interno, la proprietà dei singoli non potrà essere sicura se non vi è protezione dalle offese esterne. Il pericolo esterno non è meno temibile di quello interno; poiché in questo caso non è minacciata soltanto la sicurezza dei privati ma l'esistenza stessa dello stato” (Lg, p.5). Sappiamo da Lg che la giustizia deve proteggere i diritti (naturali e acquisiti) di cui gli individui sono investiti in quanto esseri umani. La proprietà è uno di questi e, anzi, proprio nella difesa della proprietà sembra risiedere la nascita dei governi, nonché una delle loro funzioni primarie (cfr. Il capitolo 5). Non è però per utilità che i governi vengono istituiti, come vorrebbe la tradizione di pensiero che da Locke fa coincidere la nascita dei governi civili con il contratto sociale, ma sull'autorità sentita e riconosciuta dai più (Lg, p.404). Essa può essere di quattro tipi: qualità personali (fisiche e morali), età, fortuna e nascita (Rn, pp.586-587). Sono soprattutto le ultime due ad essere apprezzate fra gli uomini, in quanto criteri facilmente visibili e naturalmente autorevoli, poiché ranghi e ricchezza sono oggetto naturale di stima (cfr. I capitolo).

Nelle nazioni commerciali la soluzione al problema della difesa è, secondo Smith, l'istituzione di un esercito permanente. L'esercito permanente era questione molto dibattuta all'epoca. Lo schieramento *whig* era in genere contrario poiché temeva la possibilità che l'esercito instaurasse un potere alternativo a quello civile. Tale pericolo può essere evitato secondo Smith facendo coincidere il comando militare con quello statale:

“[...] quando il sovrano stesso è il generale, e i principali nobili e gentiluomini del paese sono gli alti ufficiali dell'esercito, quando cioè la forza militare è posta sotto il comando di coloro che hanno il massimo interesse a sostenere l'autorità civile perché loro stessi hanno la maggior parte di quest'autorità, allora un esercito permanente non può mai essere pericoloso per la libertà, anzi, in alcuni casi, può esserle favorevole” (Rn, p.583).

La preferenza di Smith per l'esercito permanente ha generato comunque molte discussioni, soprattutto perché dal 1762 al 1774 egli fece parte dell' Edinburgh Poker Club, insieme a Hume, Kames, Ferguson, e molti altri esponenti *whig*. Tale club aveva tra i suoi scopi sociali quello di promuovere l'istituzione di una milizia scozzese. Winch (1991 [1978], p.154 e sgg.) non ritiene però che il riconoscimento smithiano dell'effettiva superiorità dell'esercito permanente sulla milizia costituisca una ritrattazione dei valori che ispiravano il Poker Club. Le preoccupazioni civiche di Smith sembrano evidenti nel seguente passo, in cui della milizia si parla in termini educativi, in quanto restituirebbe al cittadino urbano qualità umane e morali. “Anche se lo spirito guerriero del popolo non fosse di nessuna utilità per la difesa della società, il governo dovrebbe sempre preoccuparsi seriamente per impedire che questo tipo di mutilazione dell'animo, di deformità e di bassezza che la codardia implica necessariamente, non si diffonda nella gran massa del popolo” (Rn, p.642).

La degenerazione e corruzione della “gran massa del popolo” è una questione che Smith affronta in seno ai compiti educativi dello stato (l'educazione dei giovani e l'istruzione degli adulti) ed è strettamente connessa alla visione delle condizioni di vita nella società commerciale.

“Con lo sviluppo della divisione del lavoro, l'occupazione della stragrande maggioranza di coloro che vivono di lavoro, cioè della gran massa del popolo, risulta limitata a poche semplicissime operazioni, spesso una o due. Ma ciò che forma l'intelligenza della maggioranza degli uomini è necessariamente la

loro occupazione ordinaria. Un uomo che spende tutta la sua vita compiendo poche semplici operazioni, i cui effetti oltretutto sono forse sempre gli stessi o quasi, non ha nessuna occasione di applicare la sua intelligenza o di esercitare la sua inventiva a scoprire nuovi espedienti per superare difficoltà che non incontra mai. Costui perde quindi naturalmente l'abitudine a questa applicazione, e in genere diviene tanto stupido e ignorante quanto può esserlo una creatura umana. Il torpore della sua mente lo rende non solo incapace di prendere gusto o parte a una qualsiasi conversazione razionale, ma anche di concepire un qualsiasi sentimento generoso, nobile o tenero e quindi di formarsi un giudizio corretto persino su molti dei comuni doveri della vita privata. Dei grandi e vasti interessi del suo paese egli è del tutto incapace di giudicare e, a meno che non ci si sia particolarmente preoccupati di mutare la sua indole, egli è altrettanto incapace di difendere il suo paese in guerra. [...]. La sua destrezza nel suo mestiere specifico sembra in questo modo acquisita a spese delle sue qualità intellettuali, sociali e militari. Ma in ogni società progredita e incivilita, questa è la condizione in cui i poveri che lavorano, cioè la gran massa della popolazione, devono necessariamente cadere a meno che il governo non si prenda cura di impedirlo” (Rn, p.638).

Ciò che lo stato può fare è sfruttare le parrocchie per istituirvi scuole il cui insegnamento potrebbe essere reso obbligatorio. Lo scopo di tale insegnamento dovrebbe essere sia professionalizzante che civico, per consentire a chi vi prende parte di comprendere leggi e regole dello stato.

Similmente, anche la religione dovrebbe avere un ruolo costruttivo nel limitare gli effetti devastanti del progresso. Il lavoratore urbano dovrebbe trovarvi un freno alla degenerazione morale alla quale lo conducono le sue condizioni di lavoro. Lo stato da parte sua non dovrebbe sposare una religione ufficiale, ma favorire il libero diffondersi di comunità religiose e sette le quali allora, “concorrenti” l'una con l'altra, si autolimiterebbero nel fanatismo che potenzialmente potrebbero indurre.

Diverso è il quadro educativo per i giovani di rango, che si formano nelle università. Smith porta avanti una denuncia delle università dell'epoca, che coinvolge tanto gli insegnanti che le discipline. I primi, resi indolenti dalla fissità degli stipendi, sono criticati per l'inadempienza al loro ruolo. Le seconde mostrano il prevalere della metafisica e dell'ontologia, a discapito della fisica, della morale e della logica, la classica tripartizione del sapere. Il sovvertimento del sapere antico, tema molto discusso durante

l'Illuminismo, ha creato delle università “in cui sistemi condannati e pregiudizi invecchiati hanno trovato rifugio e protezione dopo essere stati scacciati da ogni parte del mondo” (Rn, p.632).

Il modo in cui Smith affronta i temi della difesa, dell'istruzione e dell'educazione testimonia una preoccupazione etico/pedagogica che si traduce in una teoria dei compiti dello stato. Come vedremo però trattando alcuni aspetti della giustizia nel paragrafo successivo tale preoccupazione non ha conseguenze su un piano attuativo programmatico, in cui la “questione sociale” si affranchi dalla basilare questione etica per diventare questione politica.

2. Giustizia sociale e libertà

Come accennavamo all'inizio del paragrafo precedente, la differenza principale fra i compiti dello stato elencati alla fine del IV libro di Rn e i principi della *jurisprudence* di Lg, consiste nel fatto che il nucleo centrale della *police* non rientra più nelle funzioni dello stato. Infatti, mentre la *jurisprudence* comprende gli ambiti della giustizia, difesa, finanze e *police* – ivi compresi i provvedimenti tesi a garantire l'abbondanza dei mezzi di sussistenza per tutti - in Rn l'economia politica si occupa di “provvedere di un abbondante reddito e di abbondanti mezzi di sussistenza la popolazione o più esattamente di metterla in grado di provvedere se stessa di tale reddito e di tali mezzi di sussistenza [...]” (Rn, p.371). Gli aspetti relativi alla produzione e alla distribuzione della ricchezza assumono perciò un funzionamento autonomo e indipendente.

L'economia politica fa sempre parte della scienza dello statista e del legislatore, ma

“lo statista che tentasse di dirigere i privati circa il modo in cui essi dovrebbero impiegare i loro capitali non soltanto si addosserebbe una cura non necessaria, ma si assumerebbe un'autorità che non potrebbe essere affidata con sicurezza non solo a una singola persona, ma neppure a qualsiasi consiglio o senato; e che sarebbe estremamente pericolosa proprio nelle mani di un uomo a tal punto folle e presuntuoso da ritenersi adatto a esercitarla” (ivi, p.391).

Sulla figura dello statista ci soffermeremo nel paragrafo successivo. Qui vogliamo invece riflettere sulle conseguenze sociali dell'autonomizzarsi della produzione e distribuzione della ricchezza rispetto al dominio della *jurisprudence*. Nel § precedente abbiamo accennato al degrado etico della “gran massa del popolo”. Il ruolo correttivo che Smith vorrebbe far assumere allo stato in tema di educazione non esaurisce però le problematiche sociali legate alla divisione del lavoro e alla redistribuzione della ricchezza. È in particolare su quest'ultimo aspetto che vogliamo soffermarci.

Cominciamo dal considerare la definizione di giustizia distributiva che troviamo in Lg (p.8). Tale definizione fa capo alla distinzione fra diritti perfetti e imperfetti, che Smith riprende da Hutcheson.

“I diritti perfetti sono quelli che ci spettano di diritto e tali che, se rifiutati, possiamo pretendere che ci vengano riconosciuti. Quelli che vengono definiti diritti imperfetti costituiscono invece i doveri che dovrebbero essere compiuti nei nostri riguardi ma che non abbiamo alcun diritto di vedere adempiuti in quanto dipende esclusivamente dagli altri riconoscerli o meno. Così un uomo di brillante intelligenza o di vasta cultura è meritevole di elogi, ma non abbiamo il potere di costringere altri a tributarglieli. Un mendicante è il destinatario della nostra carità e si può dire che egli abbia il diritto di chiederla; tuttavia, in questo caso, il termine diritto non viene usato in senso proprio, bensì metaforico. L'accezione che si dà comunemente alla parola diritto è quella che abbiamo definito diritto perfetto e si riferisce alla giustizia commutativa. I diritti imperfetti, invece, si riferiscono alla giustizia distributiva. Noi prenderemo in considerazione i primi, in quanto i secondi non appartengono propriamente alla *jurisprudence*, ma piuttosto alla morale in quanto non ricadono entro la giurisdizione della legge” (Lg, p.8).

Il passo appena citato è importante sotto due punti di vista: la definizione di una sfera esatta dei diritti e di una “metaforica”; la corrispettiva attribuzione alla giustizia commutativa del titolo di “vera giustizia” e a quella distributiva di un riconoscimento etico e non giuridico. La giustizia esatta, quella inerente i diritti perfetti, riguarda i casi di offesa ad un individuo in quanto essere umano, membro di una famiglia, cittadino o membro di uno stato (Lg, p.6), i quali sono regolati a livello legislativo. La giustizia distributiva, alla quale appartengono i diritti imperfetti, comprende invece doveri che sarebbe bene espletare, ma per i quali non esiste nessuna legge a renderli obbligatori. È il caso appunto dell'attribuzione di elogi e della carità, in cui non è una legge a dirci cosa è *giusto* fare, ma la coscienza a suggerirci cosa è *bene* fare. La giustizia distributiva sembrerebbe così esaurire il suo raggio d'azione ai doveri sui quali ognuno è libero di decidere cosa eticamente sia giusto fare, senza riferirsi alle possibili problematiche strutturali di carattere distributivo che coinvolgono gli individui in quanto parte di un insieme sociale.

È seguendo Grozio che Smith relega la giustizia distributiva alla morale. Essa consisterebbe “[...] nella beneficenza, nell'uso conveniente di ciò che ci appartiene, e nell'utilizzarlo per quei fini caritatevoli e generosi che sono più convenienti nella nostra situazione. La giustizia intesa in questo senso comprende tutte le virtù sociali” (Tsm, p.522). Tale identificazione della giustizia distributiva con le virtù sociali ci riporta al modello di società benevola e felice di Tsm (cfr. I capitolo 7), che avevamo definito ideale in quanto basato su delle virtù le quali, al contrario della giustizia, non hanno il carattere della necessità. La giustizia conserva infatti per Smith una natura prettamente

negativa e difensiva, di tutela dei diritti e non di obbligo-prescrittività di comportamenti orientati ad ottenere un qualche bene comune. Questa è una parziale risposta al motivo per cui la giustizia distributiva non attiene alla *jurisprudence* bensì all'etica, dove è prevista solo una forma di prescrittività di tipo intimistico, basata sullo spettatore imparziale (cfr. I capitolo, § 8).

Tale approccio era stato criticato da Hobbes nel *Leviatano*, il quale riteneva invece che la giustizia distributiva fosse una questione di equità e che, in quanto tale, dovesse rientrare in toto nei compiti dello stato. La domanda sulle ragioni dell'attribuzione alla sfera etica della giustizia distributiva si può in effetti porre anche in questi termini: come mai Smith non affronta la questione “equità sociale”?

Relegando la giustizia distributiva alla morale, Smith di fatto nega che possa esistere un problema oggettivo, generalizzato alla società, di tipo distributivo, di cui lo stato debba farsi carico. I presupposti in base ai quali tale negazione è portata avanti sono di due tipi: quelli relativi alla sua teoria economica, ovvero alla convinzione che in una società commerciale con modo di produzione capitalistico, la redistribuzione avvenga a vantaggio di tutti, in modo che anche il più povero abbia i mezzi per sopravvivere; quelli di carattere antropologico e sociologico, che rispecchiano la specifica visione sociale e politica di Smith.

In quest'ultimo senso, il tema della giustizia sociale non viene toccato dalla riflessione smithiana nella misura in cui l'uguaglianza si risolve nell'uguale dotazione d'ingegno degli esseri umani alla nascita, senza ulteriori implicazioni giuridiche o politiche. “Di natura, un filosofo non è diverso per carattere e disposizione da un facchino di strada [...]” (Rn, p.74), perché

“non è la differenza naturale delle tendenze innate e dell'ingegno (che, se esiste, è soltanto molto lieve), come generalmente si suppone, all'origine di questa divisione delle attività, ma piuttosto è la differenziazione delle attività, con le diverse mentalità che essa finisce con il determinare, a dare origine alle differenze di ingegno” (Lg, p.444).

Questa comune base naturale non si erge mai a punto di partenza per una teorizzazione dell'uguaglianza a livello sociale, anzi: ogni prospettiva ugualitaria è esplicitamente scartata da Smith, per paura che l'equilibrio sociale si frantumi:

“[i poveri], se non venissero frenati dal governo, ridurrebbero ben presto gli altri nelle loro stesse condizioni per mezzo di un'aperta violenza. Lo stato e le leggi impediscono ai poveri di impadronirsi delle ricchezze per mezzo della violenza che essi altrimenti eserciterebbero sui ricchi; essi impongono loro di continuare ad essere poveri o di arricchirsi con lo stesso sistema degli altri” (Lg, p.257).

Se la legge è nata e continua ad essere essenzialmente legge a difesa della proprietà, un eventuale livellamento sociale non potrebbe portare che all'anarchia. Lo spauracchio di una società che piomba nella povertà è in realtà quello di una società che non conosce più gerarchie e che secondo Smith precipiterebbe di conseguenza nell'anomia. Per questo, alla constatazione che “le leggi e lo stato possono essere considerati come una alleanza dei ricchi per opprimere i poveri e conservare a proprio vantaggio la disuguaglianza nella distribuzione dei beni” (*ibid.*), non segue una denuncia dell'oppressione dei ricchi sui poveri, ma la fatalistica accettazione della sua necessità, in favore del permanere dell'astratta uguaglianza degli uomini sul mercato. Lo stato, come in Hobbes, si arroga il diritto alla violenza, mentre l'economia di mercato indica la via della pacificazione *nella* disuguaglianza.

Secondo Smith infatti non è la ricchezza a costituire di per sé un potenziale fattore

oppressivo o coercitivo. Ricchezza e potere sono due principi separabili⁵², anche se spesso congiunti nelle società storiche (cfr. II capitolo, § 5). Ciò vuol dire che la disuguaglianza sociale della società capitalista divisa in classi non necessariamente implica dominio politico di una classe sull'altra. Tale dominio potrebbe fondarsi sulla dipendenza economica. Ma la dipendenza economica - qualora ci fosse - non ha nulla a che fare con il rispetto dell'autorità, che invece c'è sempre perché è naturale: “[...] è la grande ricchezza [...] che [...] contribuisce a conferire autorità. Questo fatto non deriva da nessuna forma di dipendenza dei poveri nei confronti dei ricchi, in quanto generalmente i poveri sono indipendenti e si mantengono con il proprio lavoro” (Lg, p.517). In tal senso, la società capitalista, divisa in classi (quindi disuguale) ma fondata sulla divisione del lavoro, permette ad ognuno di conquistarsi la propria libertà dalle forme di dipendenza economica (e quindi politica).

In definitiva, la definizione di giustizia smithiana è escludente di tre dimensioni: quella dei bisogni - in cui abbiamo rintracciato la base antropologica e psicologica dell'economia – la quale non assurge a diritto, poiché è risolta in modo spontaneo dal mercato; quella dei doveri e delle prassi orientate all'ottenimento di un bene comune, che non sono soggetti a obbligo legislativo perché i nostri atti nei confronti degli altri di natura positiva (non lesiva) rientrano esclusivamente nei comportamenti meritevoli; quella dell'equità sociale, che Smith non contempla, ritenendo che ordine e ricchezza di un paese non possano coesistere con l'uguaglianza sociale.

Secondo Cropsey (2001 [1957]), una delle ragioni per cui le problematiche etiche e sociali non sono connesse al problema del riconoscimento giuridico e dell'intervento politico è l'idea stessa che la società capitalista costituisca la realizzazione della libertà, rispetto alla quale tali problemi sarebbero il prezzo da pagare per il suo ottenimento (ivi,

⁵² Cfr. Rn, p.83, dove Smith critica l'idea hobbesiana che la ricchezza è potere.

p.115).

Dei significati che Smith attribuisce a “libertà”, Cropsey enfatizza soprattutto quello di liberazione dalla coercizione dei poteri temporali e spirituali del Medioevo. Possiamo ampliare tale prospettiva considerando la problematica dei bisogni che abbiamo analizzato nel II capitolo, § 1, in cui “libertà” assumeva anche il senso di “libertà dallo stato di necessità originario”. Avevamo concluso tale analisi osservando che tale idea di libertà si fondava sulla riduzione dei bisogni a istanze di tipo materiale legate al desiderio, determinando nuovamente un vuoto per quanto riguarda la sfera relazionale e “distributiva” dei bisogni degli individui nella società capitalista.

Winch (1991 [1978], p.305) giustamente osserva che quella di Smith nei confronti dei bisogni è una posizione “oggettivista”, cioè relativa soltanto a dei bisogni materiali definiti. È sulla base di quest'assunto che il mercato può risolvere il problema dei bisogni, nel senso di una “liberazione”. Al contrario, considerando i bisogni umani anche come bisogni relazionali, il mercato non solo non libera, ma complica i bisogni, nella misura in cui aumentano le dinamiche comparative di tipo posizionale, di cui del resto lo stesso Smith è consapevole (cfr. I capitolo § 3). La società capitalista genererebbe cioè altri tipi di dipendenze e di necessità non meno urgenti di quelle da cui ha liberato l'umanità.

3. Il legislatore

Come abbiamo visto nel § 1, i compiti dello stato riguardano innanzitutto la garanzia della libertà intesa come diritto del cittadino proprietario ad agire liberamente e in sicurezza (giustizia); in senso più esteso, la difesa di tale principio deve valere anche per

ciò che riguarda i rapporti fra le nazioni (difesa); infine, è interesse dello stato incoraggiare il commercio con determinate opere pubbliche oltre che controllare ed educare la popolazione per far sì che le durissime condizioni di lavoro non comportino una degenerazione morale della società.

Le funzioni dello stato sembrerebbero quindi avere una natura di tipo amministrativo il cui fulcro è la difesa della libertà e della proprietà individuali. Quale dunque la forma di governo più idonea a garantire l'adempimento di queste funzioni? Secondo Winch (1991 [1978], p.60) “la libertà personale intesa come amministrazione regolare e imparziale della giustizia e tutela della proprietà e dei contratti, si [...] [concilia] con varie forme di governo, tranne che con quelle veramente dispotiche e arbitrarie”. Il dispotismo è pericoloso in quanto l'esecutivo si arrogherebbe poteri discrezionali, compromettendo la rigorosa e imparziale amministrazione della giustizia. È seguendo Montesquieu che Smith esalta la separazione dei poteri, in particolare di quello giudiziario da quello esecutivo.

“Quando il potere giudiziario è unito al potere esecutivo è quasi impossibile che la giustizia non venga spesso sacrificata a ciò che volgarmente si chiama politica. Coloro cui sono stati affidati i grandi interessi dello stato, anche senza nessuna intenzione di corruzione, possono a volte ritenere necessario sacrificare a questi interessi i diritti di un privato cittadino. Ma dall'imparziale amministrazione della giustizia dipende la libertà di ogni individuo, il senso che egli ha della propria sicurezza. Per far sì che ogni individuo si senta perfettamente sicuro del possesso di tutti i diritti che gli spettano è non solo necessario che il potere giudiziario sia separato da quello esecutivo, ma anche che ne sia reso il più possibile indipendente. Il giudice non dovrebbe essere soggetto a essere rimosso dal suo ufficio a seconda del capriccio del potere esecutivo e il regolare pagamento del suo stipendio non dovrebbe dipendere dalla buona disposizione, o anche dalla buona economia di questo potere” (Rn, p.594)⁵³.

53 Ricordiamo che è stato il commercio, nell'azione di disgregamento dei poteri coercitivi feudali, ad aver creato le condizioni affinché a livello istituzionale potesse darsi maggiore dialettica fra poteri, in primo luogo perché le forme di governo e di potere si scissero da quelle della proprietà e della ricchezza (cfr. Il capitolo 5).

L'approvazione per la separazione dei poteri è parte di una visione dello stato quale interprete delle varie componenti della società civile. È fondamentale in tal senso il seguente passo di Tsm⁵⁴:

Quella che viene chiamata la costituzione di un particolare stato dipende dalla maniera in cui esso è diviso nei diversi ordini e società che lo compongono, e dalla particolare distribuzione che è stata operata relativamente ai rispettivi poteri, privilegi, immunità. [...] Tutti questi diversi ordini e società dipendono dallo stato, al quale devono la loro sicurezza e protezione. Il fatto che siano tutti soggetti allo stato, e che la loro esistenza sia subordinata alla sua prosperità e alla sua conservazione è una verità riconosciuta anche dal più parziale dei membri di ciascuno di essi. Spesso, tuttavia, può risultare difficile convincerlo che la prosperità e la conservazione dello stato richiedono una certa diminuzione dei poteri, dei privilegi e delle immunità del particolare ordine o della particolare società a cui egli appartiene. Questa parzialità, per quanto a volta ingiusta, proprio per questo può risultare utile. Controlla lo spirito di innovazione. Tende a mantenere l'equilibrio stabilito tra i diversi ordini e società in cui è diviso lo stato, e, anche se a volte sembra impedire cambiamenti che a un dato momento appaiono popolari e in voga, in realtà contribuisce alla stabilità e alla permanenza dell'intero sistema (Tsm, pp.455-456).

Ad essere al centro di tale definizione di costituzione è il concetto di equilibrio. Gli ordini e le società devono essere rappresentate in modo che nessuna parte prenda il sopravvento sull'altra. Questo il pregio delle forme di governo costituzionali, le quali lasciano spazio a modi non coercitivi di interazione reciproca tra stato e società civile (Winch 1991 [1978], p.292). Lo stato deve in altre parole farsi interprete della società civile, riprodurre il suo movimento, essere con essa interscambiabile⁵⁵.

Interrogandosi sui possibili candidati alle funzioni governative, Smith non trova in nessuna delle classi che compongono la società capitalista il giusto esponente-tipo per la gestione dell'interesse pubblico. Né i proprietari terrieri, né i lavoratori salariati - ovvero le classi il cui interesse è legato intrinsecamente all'interesse della società - sono in

54 I passi di Tsm che citiamo in questo paragrafo fanno appartenere alla VI parte dell'opera, redatta in occasione della VI edizione, quindi risalenti al 1790 e posteriori alla stessa Rn. Fra le ultime riflessioni messe per iscritto da Smith, la parte VI di Tsm testimonia non solo l'interesse di Smith per la sua opera di filosofia morale, ma anche per gli aspetti politici del discorso sulla società.

55 Nel prediligere assetti costituzionali equilibrati, Smith può dirsi "repubblicano" nel senso piuttosto ampio che questo termine assunse nella seconda metà del Settecento, periodo nel quale esso non delineava altro che il contenimento di eccessivi sbilanciamenti in direzione monarchica (Winch 1991 [1978], p.63).

grado di rappresentare il bene pubblico. Questa “naturale” incapacità ad una equilibrata gestione del bene pubblico è da rinvenirsi nella inevitabile parzialità delle classi in questione, le quali sono inabili per ignoranza e incapacità di comprendere il proprio interesse gli uni, per impossibilità a farsi ascoltare gli altri (Rn, p.251). D'altra parte, mercanti e manifatturieri sanno essere ottimi rappresentanti del loro interesse, che però è contrario al progresso della società. Essi mirano infatti all'aumento del saggio di profitto e fanno azione di *lobbying* per persuadere il parlamento del vantaggio pubblico del loro interesse. Ma “il saggio di profitto è sempre massimo nei paesi che vanno a tutta velocità verso la propria rovina” (*ibid.*).

Chi governa deve invece basarsi sui principi della *jurisprudence* e allo stesso tempo saper fare buon uso della *expediency*⁵⁶: deve incarnare l'ideale settecentesco del buon legislatore e allo stesso tempo saper scendere a patti con la realtà da buon statista. In tal senso, deve essere una figura che si collochi a metà strada fra i due ambiti fin'ora discussi: la sfera della politica in senso volgare, che si basa sulle contingenze e sulle opinioni più in voga; e quella dell'uomo di sistema che “spesso è così innamorato della presunta bellezza del suo piano ideale di governo che non riesce a tollerare la minima deviazione da qualunque suo particolare” (Tsm, p. 460). Il legislatore deve avere senso civico, ed essere benevolo e “se non riuscirà ad affermare la giustizia, non disdegnerà di limitare l'ingiustizia, ma, come Solone, non potendo instaurare il miglior sistema legislativo possibile, cercherà comunque di instaurare il migliore proponibile in quel dato contesto” (*ibid.*).

Come fa notare Winch (1991 [1978], p.250), il passo appena citato è stato da molti

⁵⁶ “Questo importante concetto della teoria politica settecentesca (continuamente evocato da autori quali Burke e Steuart) sta ad indicare la sfera di questioni politico-amministrative che non sono assoggettabili a norme universali, poiché la loro soluzione dipende da circostanze mutevoli” (Raffaelli 2001, p. 15).

interpretato come una scelta di posizione centrista da parte di Smith. Tale tratto, che Smith ha in comune con Hume, dovrebbe piuttosto essere pensato come “il risultato di un'analisi che procede da una posizione filosofica più che da un semplice atteggiamento conservatore o da uno scetticismo burocratico” (ivi, p.251). Infatti, come abbiamo visto analizzando l' “amore per il sistema” nel § 4 del I capitolo, la moderazione in politica segue dall'antirazionalismo dei presupposti antropologici: Smith è troppo scettico e troppo convinto delle conseguenze involontarie e indirette per assegnare al legislatore un ruolo attivo o innovativo nelle questioni umane. Sapendo ciò che è “giusto”, questi deve tenere conto delle varie parti della società, delle loro consuetudini, e quindi adattarvi le leggi (ivi, pp.252-253). Nei casi che riguardano

“[...] la prudenza del grande generale, del grande statista, del grande legislatore [...] [essa deve essere unita] “a molte virtù più grandi e più splendide, come il valore, la profonda e vasta benevolenza, il sacro rispetto per le regole di giustizia, tutte accompagnate da un giusto grado di autocontrollo. Questa superiore prudenza [...] presuppone necessariamente la massima perfezione di tutte le virtù morali e intellettuali” (Tsm, pp.431-432).

Gli atti del legislatore devono allora essere ispirati dalla virtù della benevolenza. Come nel caso della giustizia distributiva, siamo nuovamente posti di fronte alla tematica della virtù. Il legislatore che incarni al massimo grado le virtù, sarà allora un buon legislatore. Ma, similmente al discorso già fatto sulla benevolenza (I capitolo, § 7), tale figura rimane un modello ideale, molto lontano dagli scenari politici reali, in cui interessi privatistici tendono a prendere il sopravvento. L'applicazione della benevolenza alla politica risulta perciò utopica, nel senso di irrealizzabile. Tali considerazioni ci portano a riflettere sulla più ampia visione politica di Smith.

4. Politica senza utopia

A conclusione del paragrafo precedente sorge una domanda: perché etica e politica si trovano unite nell'immagine del legislatore benevolo malgrado la caratterizzazione più ideale che reale che in effetti esso parrebbe possedere? In altre parole perché nel figurare i compiti dello stato, Smith esclude ogni riconoscimento giuridico alle problematiche di giustizia distributiva, dando invece importanza alle questioni etiche e politiche solo idealmente? Winch (1991 [1978], p.306) sintetizza la posizione di Smith con la formula “realismo-antiutopista o etico o sociologico”. Vediamo di analizzare i termini di questa definizione.

Smith è realista nella misura in cui, pur evidenziando numerose problematiche legate all'assetto sociale capitalistico (la gara per la ricchezza, la disuguaglianza sociale, il degrado etico e sociale) insiste sulle possibilità reali di tale tipo di società e non prospetta nessuna alternativa all'assetto esistente se non attenendosi alle stesse potenzialità correttive presenti nel sistema vigente (la costituzione, la mano invisibile, etc.). Tale posizione “realista” conduce perciò all' “antiutopismo”, nel senso dell'assenza di ogni prospettiva di miglioramento futuro, la quale non semplicemente è da attribuire all'ideologia dell'autore, bensì all'approccio epistemologico stesso con cui Smith si rapporta all'economia, all'etica e alla politica.

È nel chiarire tale approccio che Haakonssen (1981; 1982) evidenzia la differenza fra due tipi di conoscenza: *contextual* e *system knowledge*. Per Smith il processo di formazione e sistematizzazione delle norme giuridiche e delle regole economiche procede dal basso verso l'alto, determinato dall'interazione di azioni e giudizi dei singoli

individui (*contextual knowledge*), che assurgono nel tempo a dignità di sistema (*system knowledge*) (Pesciarelli – Zanini 1991, p.XVIII). I sistemi, da quello della natura a quelli della conoscenza (teleologia, scienza, metafisica), sono organizzati su un legame di utilità, mentre la routine quotidiana, le regole della moralità innanzitutto, benché rientrino inevitabilmente nell'ordine sistemico che governa ogni cosa, vi assurgono come *unintended outcomes*, hanno cioè l'effetto di essere parti utili del sistema, senza che tale effetto sia contenuto nel movente o nell'intenzione. L'economia, la giustizia, la natura sono tutti sistemi il cui processo di formazione è la conseguenza non intenzionale di atti individuali spinti da moventi psicologici (il piacere dell'approvazione, il desiderio di migliorare la propria condizione, l'inclinazione a trafficare, etc.) (Haakonssen 1982, p.171). In altre parole, pur applicando il metodo sperimentale, Smith manifesta una piena consapevolezza del fatto che nello studio della evoluzione delle società umane, a differenza che nelle scienze esatte, l'efficacia del principio di causalità tenderebbe progressivamente a diminuire, a favore del principio di interdipendenza, mano a mano che si passa ad analizzare i meccanismi di funzionamento di sistemi più complessi (Pesciarelli 1989b, p. LXXXIII).

Cercando di spiegare i presupposti della mano invisibile, abbiamo visto come il funzionamento di tali sistemi complessi è pensato in analogia con i sistemi a *feedback*: gli atti singoli si riflettono sull'orientamento del sistema in maniera contraria rispetto alla loro intenzione originaria. I sistemi a *feedback* sono perciò in grado di spiegare la relazione fra individuo e società in modo tale da unificare il potenziale disgregatore che le parti (gli individui) costituiscono in rapporto al tutto (società), senza far ricorso alla sfera delle intenzioni e men che meno a quella degli atti politici.

La metafora della mano invisibile come analogia di un processo a regolazione

automatica è non a caso alla base dell'antirazionalismo smithiano, che accomuna tanto la teoria economica che quella morale. La ragione, da sola, è un mezzo inadeguato per guidare il comportamento in una direzione moralmente desiderabile, e la natura sopperisce dotando l'uomo delle passioni o degli appetiti necessari ai fini dell'autoconservazione e della prosecuzione della specie. Istintivo è anche il processo che porta alla formazione di norme sociali. In modo analogo, il benessere economico della società viene raggiunto attraverso il tentativo umano di soddisfare i propri desideri egoistici. Sia il bene morale della società sia il suo benessere materiale traggono origine dall'istinto, dal desiderio, dalla passione; nessuno dei due è il risultato di un'azione che tende a promuovere il bene di tutta la società (Wolin 1996 [1960], p.483).

Società ed etica sono dunque interconnesse nella misura in cui la società si basa sulle stesse istanze psicologiche che in un certo grado e in una certa intenzione coincidono con quelle che danno origine al fatto etico (cfr. I capitolo, § 8). L'etica ribadisce così il suo carattere essenzialmente relazionale, sociale, ma si distingue dalla norma meramente sociale, in quanto ultima depositaria della moralità di un'azione è la coscienza individuale. Questa tensione fra socialità dell'agire e giudizio etico intimistico rimane irrisolta nel pensiero smithiano, ed è il fulcro del mancato riconoscimento di certi bisogni a livello collettivo (equità sociale, solidarietà, etc.). È singolare che le stesse critiche al sistema capitalistico siano portate avanti da Smith su di un piano etico, a dimostrazione del fatto che il legame fra società e morale, trattato in Tsm, costituisce una dimensione importante del pensiero dell'autore. Analizzando l'immagine di una società felice in Tsm e la figura del legislatore benevolo, abbiamo accennato al carattere utopico di queste figure: ma utopico nel senso solamente negativo di "irrealizzabile".

Lo scetticismo antropologico ed epistemologico di Smith non ci permette di andare

oltre tale negatività. Se infatti alla ragione non è assegnato nessun ruolo come potenziale controparte all'istintività delle passioni e alla loro canalizzazione nel corso naturale, è difficile individuare un modo affinché tale utopia si possa realizzare. Nella società capitalista, la felicità come *modus vivendi* di una società solidale si allontana inesorabilmente dalla realizzabilità anche perché è la morale nel senso della virtù (fuori dalla legalità, fuori dalla politica) ad essere unica depositaria di istanze collettive di tipo non materiale e non contrattuale (solidarietà, equità). La virtù è una possibilità di scelta, individuale e, insieme ad essa, lo è anche la giustizia distributiva. Se è vero che l'etica rimane una prospettiva essenziale dell'approccio smithiano alla società, si è però definitivamente realizzato lo iato fra etica e politica, che può avere come effetto quello di interiorizzare i bisogni collettivi, la cui destinazione invece della coscienza dovrebbe per l'appunto essere la collettività.

Conclusioni

L'infelicità della società è lo scopo dell'economia politica.

K. Marx, 1968 [1844], p.17

Il corso di filosofia morale tenuto da Smith a Glasgow era articolato in: teologia naturale, etica, giustizia e regolamenti politici. Esclusa la prima disciplina, le restanti sono oggetto delle opere che abbiamo preso in considerazione (Tsm, Lg, Rn) e possono essere ricondotte a due grandi insiemi: etica (oggetto di Tsm) e *jurisprudence* (oggetto di Lg e Rn), i cui rami (giustizia, *police*, finanza, difesa e diritto internazionale) costituivano i principi della “scienza del legislatore”. Smith aveva in progetto di scrivere un'opera accurata sulla giurisprudenza, in particolar modo riguardante quei temi che erano esclusi anche dalla trattazione di Rn. L'indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni si occupava infatti di quegli aspetti della *police* legati all'abbondanza e al basso prezzo delle merci, quindi della finanza pubblica e della difesa, ma non della giustizia e del diritto internazionale.

Che etica, giustizia ed economia politica facciano parte di un unico progetto sistematico è evidente nelle interconnessioni che esistono fra le tre opere. Nel parlare di giustizia e diritti, Smith presuppone il fondamento simpatetico delle relazioni umane, oggetto di specifica trattazione in Tsm. Quando in Rn si parla della propensione allo scambio, sappiamo che il suo fondamento psicologico è, come ci dice Smith in Lg,

l'inclinazione a persuadere, una naturale, perciò necessitante, istanza di predominio, “sublimata” nelle regole dello scambio di mercato. Le tre opere che abbiamo affrontato sono in successione cronologica, ma ciò non comporta che il punto d'arrivo, la ricchezza delle nazioni, l'economia politica, sopraffaccia le precedenti elaborazioni, anzi: la psicologia è a fondamento tanto della giustizia che del comportamento economico; l'economia rimane parte della “scienza del legislatore”.

Del “sistema” smithiano è stata nostra intenzione sottolineare alcuni aspetti etici ed antropologici del discorso sulla società e sull'economia. Abbiamo asserito che l'attenzione al tema della felicità risente della declinazione individualistica che prevale a partire dal Seicento, perdendo il carattere politico che invece la connotava nella filosofia classica. È vero che vi troviamo riproposta la tesi classica della felicità come fine ultimo, ma tale fine non è quello umano delle intenzioni e delle aspirazioni, bensì quello della natura, il cui scopo principale è il principio di autoconservazione. In Smith manca inoltre l'enfasi sulla natura relazionale della vita buona, e la sua teoria della felicità è più stoica che aristotelico – tomista (Bruni 2004a, p.128).

L'etica stoica, alla quale più volte Smith fa riferimento in Tsm, rispecchia già un periodo della storia del pensiero filosofico - quello ellenistico - in cui il ripiegamento intimistico lascia sullo sfondo la polis e la dimensione politica del viver bene. L'adagio stoico del vivere secondo natura si presta inoltre a collegare la tematica morale alla ricerca di un nuovo ordine, non più metafisico, ma fisico, naturale (Cesa 1982, p.82). Gli stoici cercavano infatti di dare alla razionalità la stessa autonomia del principio di autoconservazione nella vita animale: la ragione doveva essere autonoma e spontanea per l'uomo come l'anelito vitale per gli animali (De Luise – Farinetti 2001, p.124). Ma tale accordo fra natura e ragione cercato a partire dall'istinto di autoconservazione

rischiava di negare la possibilità di rapporti etici fra gli uomini. Solo l'elevato autocontrollo del saggio poteva far sì che dall'egoismo si producesse altruismo (ivi, p.132).

Similmente, il modello di felicità proposto da Smith in Tsm, confrontato con i presupposti antropologici e psicologici del suo sistema etico, sembra essere valido solo su un piano ideal – tipico. Quello che rimane come tratto specifico di tale modello è infatti la teoria dell'inganno (*deception*) (Bruni 2004a, p.129), cioè il fatto che il desiderio persegue istanze che la nostra immaginazione ci presenta come mezzi per la felicità, quando in realtà non sono che modi per acquisire una posizione sociale in vista. Se lo scopo della vita è la felicità come tranquillo vivere in un contesto di rapporti relazioni amorevoli, tale scopo sembra solo ideale nella società commerciale, rimanendo prerogativa di pochi e virtuosi saggi.

Lo scopo della vita umana diventa un problema di cui la filosofia morale non si occupa, non solo perché siamo vittime di un inganno, ma anche perché tale scopo non è di pertinenza dell'uomo, quanto della Natura. Diventa allora problematico il modo in cui virtù e felicità possano rapportarsi coi fini che la natura ci spinge a perseguire (Cropsey 2001 [1957], p.63). Essendo la natura orientata principalmente al mantenimento della vita, la virtù come perfezione morale si separa inesorabilmente dalla natura e, mentre questa rimane strettamente connessa al concetto di necessità, all'uomo virtuoso non rimane che l'onorevole riconoscimento per una scelta di vita impegnativa e controcorrente: io posso scegliere di essere benevolo e saggio, sia nelle relazioni interpersonali che in qualità di legislatore, ma la mia scelta non è una necessità dettata dalla mia natura, semmai una manifestazione di una rara forza di volontà e di un eccezionale autocontrollo. La deviazione dalla virtù è la norma. Nell'ottica greca era un

incidente di percorso. Non a caso, i pensatori settecenteschi che si opponevano alla società commerciale cercavano di recuperare un concetto forte di virtù, guardando al comportamento virtuoso come necessario frutto di un'azione condotta in autonomia e consapevolezza (Pocock 1985, p.122).

Il riferimento alla natura ha la funzione di sottolineare gli intenti empirici della ricerca sull'uomo e la società, condotta attraverso l'osservazione di comportamenti ed eventi e non sulla base di idee astratte. La negazione di un a priori dato, innato, non è però rifiuto di una struttura preesistente del reale, ma l'affermazione che l'esperienza è il solo mezzo con cui essa si rivela a noi (Garin 1941, p.7). Nel "naturalismo" smithiano, le leggi di natura esistono ma non sono "razionali", poiché esplicano la loro forza necessitante in una sfera simile a quella del vitalismo ottocentesco e che, in ogni caso, si pone in continuità con la ragione calcolatrice seicentesca nel determinare un baratro tra uomo e natura, sia a livello antropologico, che epistemologico. Esistono un ordine e un corso naturale delle cose regolati in base a complesse leggi che interagiscono dialetticamente con le istituzioni dell'uomo. Ma è comunque la natura umana, in quanto volizione e ragione, a doversi sottomettere all'ordine naturale. Il sistema della Natura persegue un fine utile, anche se l'utilità non può essere un criterio di spiegazione psicologico: Smith rifiuta per l'uomo qualunque criterio di interpretazione dell'agire su base razionale, fosse anche solo una ragione strumentale, ma lascia che tale utilità sussista a livello sistemico e che sia oggetto di contemplazione da parte dell'individuo (Campbell – Ross 1981, p.109).

Nel Seicento, la separazione fra ordine naturale e ragione dell'uomo produsse a livello di teorizzazioni politiche soprattutto il risultato di subordinare l'uomo e la sua natura istintiva e anomica a sistemi politici coercitivi ma razionali. Nel Settecento, l'avvento

della *civil society* sembra non garantire più alla sfera del “politico” lo stesso potere regolativo sulla società. Montesquieu, che influenzò notevolmente gli scozzesi, stimolò la nascita di un'attenzione nuova nei confronti della società, come uno spazio dove, interagendo diversi fattori (psicologici, storici, istituzionali, etc.), si danno già le fondamenta delle regole del vivere insieme, senza l'intervento esterno della legge. Studiare il fatto sociale e il fatto economico nella loro autonomia comporta anche che la questione delle cause finali delle leggi, dell'intenzionalità dello spirito delle leggi, perda d'importanza (Proto 1976, p.24). Epistemologicamente, è una posizione analoga a quella newtoniana del rifiuto delle “vere cause”.

La finalità sebbene non più di dominio della ragione umana, esiste ed è quella della natura. È in tal senso che antropologia, psicologia, teoria stadiale, ruotanti attorno al concetto di natura, sono parte della visione smithiana della storia e della società, e influenzano in maniera determinante il suo modo di guardarvi. L'adattamento dei mezzi ai fini viene spiegato in termini di conseguenze non volute. La mano invisibile è metafora di un funzionamento naturale e armonico del tessuto sociale in Tsm, mentre in Rn essa sta a significare soprattutto il raggiungimento nel mercato di un ordine non derivabile da un'istanza progettuale. La “mano” organizza secondo un fine, ma l'ordine che dovrebbe derivare dal suo operato non è conforme a un progetto (Fiori 2001, p.65). Che il fine, l'ordine, le regole della natura non siano in alcun modo avvicinabili a istanze progettuali, significa che la natura di tale finalità è inattuabile alla ragione umana. I fini, che nel pensiero premoderno si supposevano iscritti nella natura, fruibili da una ragione immanente alla realtà diventano, con l'avvento della ragione scientifica, tasselli di un ordine cercato dall'uomo e imposto alla natura come strumento di dominio.

Nel § 2 del capitolo I abbiamo considerato come questi aspetti siano particolarmente

preganti in Hobbes. Se la realtà non ha scopi in sé e di per sé, è la ragione soggettiva dell'uomo che decide cosa sia “fine”, in base a ipotesi di calcolo. La razionalità non è più una prerogativa dei fini, ma della relazione mezzo-fine, perché solo la funzionalità di questa relazione, la sua economicità evidenziata dal calcolo, fanno apparire un fine “ragionevole” o “irragionevole” (Galimberti 2002 [1999], pp.374-375).

Nel caso di Smith, abbiamo visto come la ragione non sia così marcatamente ridotta a calcolo. Esiste però un capovolgimento della relazione mezzi-fini legato all'assunzione del desiderio come base dell'agire e del rapporto dell'uomo con la natura, e le cui caratteristiche si possono riassumere nella forma campbelliana di “utilitarismo contemplativo”. Ci riferiamo all'amore per il sistema (cfr. capitolo I, § 4) e alla dinamica desiderativa che tende a capovolgere il fine dell'economia da una produzione per i bisogni dell'uomo a una produzione in cui i beni sono il fine (cfr. capitolo II, § 6).

L'impossibilità per l'uomo di costruire egli stesso un'azione orientata a un fine macroscopico comporta una impronunciabilità cronica a livello politico. L'unica normatività che abbiamo visto essere dotata di valenza concreta è quella dello spettatore imparziale, che resta però confinata alle relazioni interpersonali, pur essendo il meccanismo simpatetico alla base della giustizia e della *jurisprudence* in generale. L'intervento pubblico è monco in partenza, poiché presuppone un tipo di conoscenza sistemica che l'uomo e le sue istituzioni non possono acquisire. Al di fuori di scienza, tecnologia, metafisica e teleologia in generale, non può darsi conoscenza sistemica. Il divieto è valido a maggior ragione per la politica: lo spirito di sistema in tale disciplina porterebbe a sopprimere i principi di movimento individuale che sono alla base delle leggi di funzionamento della società (Haakonssen 1982, p.173).

L'ambito d'azione del legislatore è estremamente limitato. La natura (umana), al cui

riferimento la giurisprudenza deve il nome di “scienza”, costituisce al contempo il limite oltre cui il legislatore non può andare. Il compito principale del legislatore è di adeguare le leggi alle consuetudini degli individui e alla loro condizione sociale (Winch 1991, p.252). “Per Smith, come per Hume, la politica è certamente più una questione di ingegneria legale e costituzionale che una questione di uomini o di qualità specificamente politiche che si richiedono in un contesto pubblico” (ivi, p.259). La politica non si propone di *migliorare*, ma di *mediare* e *amministrare*. L'interesse pubblico, benché definito in maniera differente rispetto a quello personale, è oggetto di discussione soprattutto in quanto occasione di armonizzazione degli interessi individuali. L'agire nell'interesse collettivo non è mai un problema di andare oltre l'interesse personale, bensì di vedere come quest'ultimo sia legato a quello pubblico (Harpham 1984, p.279).

L'idea di progresso e di stato naturale di libertà denotano l'assenza di ogni prospettiva utopica di miglioramento delle condizioni di vita comune. Le critiche al sistema, che pur sono presenti nel testo, sono note di una teoria che spiega perché le cose funzionano per il meglio nonostante l'ingiusta disuguaglianza (Cremaschi 1984, p.123). Il capitalismo è sviluppo, incivilimento: la contraddizione non lo paralizza, ma lo fa muovere (Colletti 1970, p.292). Forse quello che premeva di più a Smith era mostrare che i vantaggi derivanti dalla civilizzazione e dalla divisione del lavoro vengono conseguiti nonostante l'esistenza dell'ingiustizia (Winch 1991 [1978], p.135). O forse dimostrare che un'economia dell'abbondanza è in grado, senza l'intervento di un governo “benefattore”, di superare l'antinomia fra bisogni dei poveri e diritti dei ricchi (Hont, Ignatieff 1983b, p.2). In effetti, “una società libera può battersi per la giustizia [...] ma se si spinge più in là metterà in pericolo la libertà degli individui di scegliere

come meglio credono i loro bisogni” (Ignatieff 1986, p.133).

In ogni caso, da un punto di vista sociologico, il sistema della perfetta libertà conduce a una condizione umana che è inferiore, invece che superiore, a quella degli stadi precedenti (Heilbroner 1975, p.530). Anche se si soddisfano i bisogni fondamentali di ognuno non si soddisfa necessariamente il bisogno di solidarietà sociale. Non sembra che l'uguaglianza dei provvedimenti sociali riduca la competizione: intensifica la contesa per beni di status insufficienti (Ignatieff 1986, p.135).

È in rapporto a tale contesto sociale, su cui la politica non ha titolo per intervenire, che ci chiediamo cosa possa dirsi “felicità”. In Smith si perde la distinzione fra piacere e felicità, benché rimanga ancora quella tra ricchezza e felicità: i beni sono un mezzo e non un fine (Bruni 2004a, p. 129). Ma dove sono l'ansia e l'inquietudine a prevalere come conseguenze di un contesto socio – economico dominato dalla disuguaglianza e dalla competizione, il raggiungimento della felicità è sempre posticipato, o fatto confluire nell'idea di un ritiro in quiete nel privato.

“[...] se in ultima istanza il senso della forma di vita capitalistica è data dalla disponibilità dei beni prodotti da usare e da consumare e se la sua superiorità nei confronti di altri modi di produzione è data dalla maggiore capacità di produrre, è chiaro che la felicità [...] diviene quella che si può ottenere nel momento in cui si è liberi di usare e di consumare nel privato i comodi e le agiatezze prodotti col sacrificio. Ma questa è solo l'apparenza [...]. Ciò che spinge gli individui verso la quiete nel privato è solo l'insicurezza derivante dai rapporti strumentali così come si svolgono nella società dominata dallo scambio delle merci, ma alla fine la necessità di sfuggire a questa insicurezza e di accrescere le ragioni materiali che li difendono dagli altri grazie al rafforzamento del privato come negazione del sociale e come affermazione dell'isolamento, muta il senso della vita. La quiete quasi scompare, mentre si accresce l'attività. Ma poiché la prima è identificata con la felicità, la seconda col sacrificio, la vita diventa un inseguimento senza fine verso una felicità che assume i pallidi contorni di un miraggio” (Iacono 2003 [1982], p.146).

Se nella società capitalista la felicità è negata e a, livello teorico, è rimandata ad un innaturale stato di quiete, siamo di fronte ad una riflessione sulla società e ad un'etica che non si pongono più il problema della finalità della vita umana, sancendo l'alienazione dell'uomo rispetto ai suoi bisogni e alle sue emozioni. Se non c'è collante alcuno fra natura dell'uomo e progettualità politica, quest'ultima rischia di esaurirsi nella garanzia delle individualità. “La separazione tra individuo e società [altro non] vuol dire [che] separazione tra etica e politica, nel senso che l'individuo trova le condizioni della propria autorealizzazione non nella comunità politica, ma nell'esercizio della libertà individuale. La politica serve solo a salvaguardare questa libertà, e perciò i singoli individui contrattano le condizioni di questa salvaguardia” (Galimberti 2002 [1999], pp.464-465). La politica considera gli uomini solo come soggetti giuridici, quindi privati nel conseguimento del proprio bene, e pubblici nella difesa dal male, notoriamente nella difesa della proprietà. “Ma una volta che la politica [...] si limita a regolare i rapporti senza giudicare i fini, [essa] tende a diventare sempre più amministrazione e sempre meno decisione, sempre più competenza tecnico-scientifica e sempre meno prassi politica” (ivi, p.447).

Ripercorrendo il pensiero di Smith e ponendo particolare attenzione al tema della felicità, siamo giunti alla conclusione che tale questione assume una rilevanza etica e sociale solo se affrontata all'interno della più generale problematica del fine della vita umana. Ma la finalità, concepita come prerogativa del sistema della Natura e come “conseguenza non intenzionale”, mette in crisi l'idea stessa che si possa essere artefici diretti della propria felicità.

Bibliografia

- Bagolini L.
1975, *The Topicality of Adam Smith's Notion of Sympathy and Judicial Evaluations*, in A. S. Skinner, T. Wilson, 1975.
- Bobbio N.
1968, *Sulla nozione di società civile*, in *De Homine*, n.24-25, pp. 19-36.
1972, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Bodei R.
2003, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* [1991], Feltrinelli, Milano.
- Bodei R., Pizzolato L. F.
1997, *La politica e la felicità*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Bruni L.
2004a, *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma.
2004b, *The technology of happiness and the tradition of economic science*, in *Journal of the history of economic thought*, n.26, pp.19-44.
- Calabi L.
1971, *L'uomo mercante di Adam Smith. Rapporti sociali e rapporti personali alle origini dell'economia politica*, in *Angelus Novus*, n.19, pp.3-96.
- Campbell T. D.
1975, *Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments*, in A. S. Skinner, T. Wilson, 1975.
- Campbell T. D., Ross I. S.,
1981, *The Utilitarianism of Adam Smith's Policy Advice*, in K. Haakonssen, 1998.
- Caruso S.
1995, *Le parole di Smith. Note aggiornate alla traduzione*, in A. Smith, 1995 [1776].
- Cazzaniga G. M., Zarka Y. C. (a cura di)
1995, *L'individu dans la pensée moderne. XVI-XVIII siècles*, ETS, Pisa.
- Cesa C.
1982, *Armonia e felicità. Dall'Illuminismo all'idealismo*, in R. Crippa, 1982.
- Cipolla C. M. (a cura di)
1979, *Storia economica d'Europa*, Utet, Torino.
- Colletti C.
1970, *Ideologia e società*, Laterza, Bari.
1995, *Contributi critici per il bicentenario dell'opera* [1976], in Smith A., 1995.
- Cremaschi S.
1982a, *Ordinamento del sapere, modelli metodologici ed economia politica in Adam Smith*, in R. Faucci, 1982.
1982b, *Adam Smith, l'economia politica e la filosofia morale*, in L. Ruggiu, 1982.
1984, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Franco Angeli, Milano.
1992, *L'Illuminismo scozzese e il newtonianismo morale*, in M. Geuna, M. L. Pesante, 1992.
- Crippa R. (a cura di)

- 1982, *Piacere e felicità. Fortuna e declino. Atti del 3° Convegno tra studiosi di filosofia morale. Chiavari -S. Margherita Ligure, 15-17 maggio 1980*, Liviana, Padova.
- Cropsey J.
1975, *Adam Smith and Political Philosophy*, in A. S. Skinner, T. Wilson, 1975.
2001, *Polity and Economy. With Further Thoughts on the Principles of Adam Smith [1957]*, St. Augustine's Press, South Bend.
- De Luise F., Farinetti G.
2001, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino.
- Dickey L.
1986, *Historicizing the "Adam Smith Problem": Conceptual, Historiographical, and Textual Issues*, in K. Haakonssen, 1998.
- Durkheim E.
1976, *Montesquieu e Rousseau. Le origini della scienza sociale*, Lacaita, Manduria.
- Fauci R.
- (a cura di)
1982, *Gli italiani e Bentham. Dalla felicità pubblica all'economia del benessere*, Franco Angeli, Milano.
1989, *Smith prima di Smith. Note di lettura*, in *Quaderni di storia dell'economia politica*, VII, n.2-3.
2000, *L'economia politica in Italia. Dal Cinquecento ai nostri giorni*, Utet, Torino.
- Fiori S.
2001, *Ordine, mano invisibile, mercato. Una rilettura di Adam Smith*, Utet, Torino.
- Forbes D.
1975, *Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty*, in A. S. Skinner, T. Wilson, 1975.
- Galimberti U.
2002, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica [1999]*, Feltrinelli, Milano.
- Garin E.
1941, *L'Illuminismo inglese. I moralisti*, Fratelli Bocca, Milano.
- Geuna M., Pesante M. L. (a cura di)
1992, *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Franco Angeli, Milano.
- Glyn A.
2007, *Capitalismo scatenato. Globalizzazione, competitività e welfare [2006]*, Francesco Brioschi Editore, Milano.
- Haakonssen K.
1981, *The science of a legislator. The natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge.
1982, *What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence?*, in K. Haakonssen, 1998.
- (a cura di)
1998, *Adam Smith*, Aldershot, Dartmouth, Brookfield, Ashgate.
- Harpham E. J.
1984, *Liberalism, Civic Humanism, and the Case of Adam Smith*, in K. Haakonssen, 1998.
- Hazard P.
1963, *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, Fayard,

- Poitiers.
- Heath E.
1995, *The commerce of Sympathy: Adam Smith on the emergence of Morals*, in K. Haakonssen, 1998.
- Heilbroner R. L.
1975, *The Paradox of Progress: Decline and Decay in the Wealth of Nations*, in A. S. Skinner, T. Wilson, 1975.
- Hirschman A. O.
1979, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano.
- Hobbes T.
1968, *Elementi di legge naturale e politica* [1650], La Nuova Italia, Firenze.
2003, *Leviatano* [1651], Laterza, Roma-Bari.
- Hont I., Ignatieff M.
- (a cura di)
1983a, *Wealth and Virtue. The shaping of political economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
1983b, *Needs and Justice in the Wealth of Nations: an introductory essay*, in I. Hont, M. Ignatieff, 1983a.
- Horkheimer M.
1969, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale* [1947], Einaudi, Torino.
- Horkheimer M., Adorno T. W.
1997, *Dialettica dell'Illuminismo* [1944], Einaudi, Torino.
- Kleer R. A.
1995, *Final Causes in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments*, in K. Haakonssen, 1998.
- Koselleck R.
1982, *Il secolo XVIII come inizio dell'età moderna*, in *Studi settecenteschi*, n. 3-4, pp. 9-23.
- Iacono M. A.
1998, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
2003, *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith* [1982], ETS, Pisa.
- Ignatieff M.
1986, *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà*, il Mulino, Bologna.
- Illich I.
2009, *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- Landucci S.
1972, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari.
- Lecaldano E.
1979, *Da Hume all'utilitarismo*, in A. Santucci, 1979.
1986, *Individuo e società nella cultura inglese del Settecento: la felicità, l'utile e il bene comune*, in G. Severino, 1986.
1992, *Paradigmi di analisi della filosofia morale nell'Illuminismo scozzese*, in M. Geuna, M. L. Pesante, 1992.

- 1994, *L'amore di sé in Adam Smith: verso una teoria pluralistica della motivazione*, in *Iride*, n.11, pp. 51-60.
- 1995, *Introduzione*, in A. Smith, 1995 [1759].
- Limentani L.
1914, *La morale della simpatia. Saggio sopra l'etica di Adamo Smith nella storia del pensiero inglese*, A. F. Formiggini, Genova.
- Locke J.
1972, *Saggio sull'intelligenza umana* [1690], 3 vol., Laterza, Bari.
- Luporini C.
1977, *Voltaire e le "Lettres philosophiques". Il concetto di storia e l'Illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Macpherson C. B.
1973, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano.
- Marx K.
1968, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* [1844], Einaudi, Torino.
- Mayr O.
1971, *Adam Smith and the Concept of the Feedback System: Economic Thought and Technology in 18th-Century Britain*, in *Technology and Culture*, vol.12, n.1, pp. 1-22.
1988, *La bilancia e l'orologio. Libertà nel pensiero politico dell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna.
- Meek R. L.
1971, *Smith, Turgot, and the "Four Stages" Theory*, in K. Haakonssen, 1998.
1976, *Social science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mizuta H.
1975, *Moral Philosophy and Civil Society*, in A. S. Skinner, T. Wilson, 1975.
- Montesquieu C. -L. de Secondat
1973, *Lo spirito delle leggi* [1748], 2 vol., Utet, Torino.
- Myrdal G.
1981, *L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica* [1953], Sansoni, Firenze.
- Mozzarelli C., Venturi G. (a cura di)
1991, *L'Europa delle corti alla fine dell'antico regime*, Bulzoni, Roma.
- Napoleoni C.
1970, *Smith, Ricardo, Marx. Considerazione sulla storia del pensiero economico*, Boringhieri, Torino.
- Paganelli M. P.
2011, *Theory of Moral Sentiments 1759 vs Theory of Moral Sentiments 1790: a change of mind or a change in constraint?*, in *Studi e note di economia*, anno XVI, n.2, agosto 2011, pp.123-131.
- Pesante M. L.
1995, *Le trasformazioni dell'individuo nell'antropologia economica inglese*, in G. M. Cazzaniga, Y. C. Zarka, 1995.
- Pesciarelli E.
1988, *La giurisprudenza economica di Adam Smith. Studi intorno al pensiero di Adam Smith prima della pubblicazione della Ricchezza delle Nazioni*, Giappichelli, Torino.

- 1989a, *Struttura sociale e divisione del lavoro in Hutcheson e Smith*, in *Quaderni di storia dell'economia politica*, VII, n. 2-3.
- 1989b, *Introduzione*, in A. Smith, 1989 [1762-63; 1763-64].
- Pesciarelli E., Zanini A.
1991, *Introduzione*, in D. Winch 1991 [1978].
- Phillipson N.
1983, *Adam Smith as civic moralist*, in I. Hont, M. Ignatieff, 1983a.
- Pocock J. G. A.
1985, *Virtue, Commerce and History. Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Polanyi K.
1974, *La grande trasformazione* [1944], Einaudi, Torino.
- Polignano V.
1982, *L'etica utilitaristica di Pietro Verri*, in R. Faucci, 1982.
- Pollard S.
1999, *L'economia internazionale dal 1945 a oggi* [1997], Laterza, Roma-Bari.
- Porta P. L., Scazzieri R.
1991, *Dall' oikonomia alla società commerciale: riflessioni sulla formazione dell'economia politica*, in C. Mozzarelli, G. Venturi, 1991.
- Preti G.
1977, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith* [1957], La Nuova Italia, Firenze.
- Proto M.
1976, *Introduzione*, in E. Durkheim, 1976 [1966].
- Pulcini E.
2010, *La passione del moderno: l'amore di sé*, in S. Vegetti Finzi, 2010.
- Raffaelli T.
1994, *Dalla teoria delle passioni al nuovo ordine. Mercato e capitalismo in Adam Smith*, in *Moneta e credito*, n.186, pp. 204-231.
2001, *La ricchezza delle nazioni di Adam Smith. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- Raphael D. D.
1972-73, *Hume and Adam Smith on Justice and Utility*, in K. Haakonssen, 1998.
1975, *The Impartial Spectator*, in A. S. Skinner, T. Wilson, 1975.
- Riva F.
1997, *Introduzione. Disincanto e possibilità*, in R. Bodei, L. F. Pizzolato, 1997.
- Rosso C.
1969, *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
1982, *La felicità degli antichi e quella dei moderni*, in R. Crippa, 1982.
- Ruggiu L.
- (a cura di)
1982a, *La genesi dello spazio economico. Il labirinto della ragione sociale: filosofia, società e autonomia dell'economico*, Guida, Napoli.
1982b, *Aristotele e la genesi dello spazio economico*, in L. Ruggiu, 1982a.
- Salter J.
1992, *Adam Smith on Feudalism, Commerce and Slavery*, in K. Haakonssen, 1998.
- Santucci A. (a cura di)

- 1979, *Eredità dell'Illuminismo. Studi sulla cultura europea fra Settecento e Ottocento*, il Mulino, Bologna.
- Sen A.
2002, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari.
- Severino E.
1989, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano.
- Severino G. (a cura di)
1986, *Forme della scissione. Individuo e società nel pensiero del mondo moderno*, Marietti, Casale Monferrato.
- Skinner A. S.
1975, *Adam Smith: an Economic Interpretation of History*, in A. S. Skinner, T. Wilson, 1975.
1979, *A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford.
- Skinner A. S., Wilson T. (a cura di)
1975, *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford.
- Smith A.
1989, *Lezioni di Glasgow [1762-63; 1763-64]*, Giuffrè, Milano.
1995a, *Teoria dei sentimenti morali [1759]*, BUR, Milano.
1995b, *La ricchezza delle nazioni [1776]*, Newton, Roma.
- Swingewood A.
1970, *Origins of sociology: the case of Scottish Enlightenment*, in *British Journal of Sociology*, n.21, pp.164-80.
- Trigilia C.
1998, *Sociologia economica*, Il Mulino, Bologna.
- Turco L.
1979, *Vicende del "moral sense" nel Settecento scozzese*, in A. Santucci, 1979.
- Vegetti Finzi S. (a cura di)
2010, *Storia delle passioni*, Il Sole 24ore, Milano.
- Venturi F.
1970, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Vivenza G.
1982, *Elementi classici nel pensiero di Adam Smith: giurisprudenza romana e morale stoica*, in R. Faucci, 1982.
- Waszek N.
1984, *Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin*, in K. Haakonssen, 1998.
- Winch D.
1979, *Le origini dell'economia come scienza (1750-1870)*, in C. M. Cipolla, 1979.
1991, *La politica di Adam Smith [1978]*, Otium, Ancona.
- Wolin S. S.
1996, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale [1960]*, il Mulino, Bologna.
- Zanini A.
1989, *Morale ed economia politica in Adam Smith. Il posto occupato dalla Theory of moral sentiments*, in *Quaderni di storia dell'economia politica*, VII, 2-3.
1991, *Economia ed etica. Il laboratorio scozzese nella genesi del politico moderno. Tra David Hume e Adam Smith*, in C. Mozzarelli, G. Venturi, 1991.

- 1992, *La questione della "politics" in Adam Smith*, in M. Geuna, M. L. Pesante, 1992.
- 1995, *Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino.
- 1997, *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Mondadori, Milano.