*Il commercio, le passioni, la virtù.   
Discussioni su etica ed economia   
fra Seicento e Settecento*

di Sergio Cremaschi

**1. Il problema**

L'Europa moderna, fra l'inizio del Seicento e la metà dell'Otto-   
cento, sembra avere compiuto un tragitto, apparentemente in una di-   
rezione ben identificabile, e che ad elogiatori e denigratori è parso   
essere un transito unico e forse irripetibile nella storia dell'umanità.   
Con le parole del sociologo tedesco Tonnies questo transito potreb-   
be essere descritto come il passaggio da una forma di vita sociale, la   
*Gemeinschaft* o «comunità» a una diversa forma, la *Gesellschaft* o   
«società». La prima è caratterizzata, secondo Tönnies, dall'ordine   
gerarchico, da una regolazione del comportamento in base a norme   
consuetudinarie, da una forte dipendenza del'individuo dal gruppo   
di appartenenza, mentre la seconda è caratterizzata da una maggiore   
eguaglianza almeno in linea di principio, da una regolazione del   
comportamento del singolo in base al calcolo mezzi-fini, da un pre-   
valere di relazioni anonime fra individui (vedi Tönnies 1890).

La caratterizzazione di Tönnies ha il pregio di elencare caratteri-   
stiche appariscenti in base alle quali le società occidentali moderne   
si contrappongono alle società che le hanno precedute. Ma al di là di   
questa caratterizzazione, più o meno accettata da tutti, le interpreta-   
zioni della natura più profonda del transito che stiamo esaminando   
sono state radicalmente divergenti. C'è stata un'interpretazione che   
lo ha visto come l'avvento della triade individuo-mercato-stato libe-   
rale, ovvero come l'avvento (definitivo) della razionalità nell'ordine   
sociale, gettando a mare le pastoie di tradizioni e preconcetti politi-   
ci, religiosi, morali. C'è stata l'interpretazione opposta che lo ha vi-   
sto come l'emergere, liberata da involucri e remore che la nasconde-   
vano e impacciavano, della logica di spietato dominio di esseri uma-

33

ni su altri esseri umani che avrebbe costituito l'essenza nascosta an-   
che delle società precedenti. Questo emergere e di spiegarsi accelere-   
rebbe però la consumazione di questa fase, irripetibile ma non defi-   
nitiva, per dare luogo a una fase successiva che rovescerebbe pro-   
prio quella spietata logica. In una e nell'altra interpretazione i di-   
scorsi morali sulle cose economiche sono un retaggio di epoche pre-   
cedenti, sostanzialmente vuote chiacchiere o mistificazioni, nel pri-   
mo caso perché l'avvento della logica di mercato ha portato effetti   
benefici ed è quindi da approvare in vista dei risultati, quali che sia-   
no gli standard etici sulla base dei quali vogliamo misurare questi ri-   
sultati; nel secondo caso perché i discorsi morali sono sempre stati   
inevitabilmente fatti in mala fede per via degli interessi di dominio   
su altri esseri umani che tendevano a giustificare.

C'è stata poi una terza interpretazione, che ha avuto largo seguito   
dall’epoca della Restaurazione in poi fra uno schieramento assortito   
in modo piuttosto eterogeneo. Secondo questa interpretazione il   
transito dell'Europa moderna è consistito nell'abbandono crescente   
di consapevolezze, in scritte nelle coscienze individuali e ancor più   
in istituzioni collettive, che si erano codificate nel medioevo attra-   
verso una ineguagliabile sintesi fra filosofia greca, diritto romano, e   
rivelazione neotestamentaria. Questa sintesi avrebbe comportato una   
gerarchia di valori (in cui il «materiale» veniva subordinato allo   
«spirituale») e una concezione antropologica che avrebbe ricordato   
al singolo la sua essenziale dipendenza da un ordine oggettivo, al   
quale la sua coscienza non poteva che conformarsi. L'avvento della   
società moderna era così da vedere come una perdita del senso au-   
tentico dell'uomo e della società, in seguito alla quale l'individuo si   
sarebbe abbandonato alla ricerca di un interesse egoistico, in primo   
luogo pecuniario, non più arginato da quelle consapevolezze che si   
erano perdute. Secondo questa interpretazione il primato attribuito   
all'individuo da Lutero in sede teologica, da Cartesio in sede filoso-   
fica, da Locke in sede politica, e da Smith in sede economica (con la   
tesi dell'armonia spontanea degli interessi individuali) sarebbero sta-   
ti tasselli di un unico mosaico. In questa interpretazione la lettura   
della storia sociale dell'Europa moderna è ideocratica, e la storia   
delle idee morali vi riveste un ruolo primario. L'avvento della so-   
cietà di mercato, in particolare, sarebbe stato conseguenza del preva-   
lere di ragioni amorali, se non immorali, contro le ragioni dell’etica,   
ragioni che nella sintesi medievale avrebbero invece previsto il pri-   
mato dello spirituale sul materiale e, si è suggerito da parte di alcu-   
ni, avrebbero previsto il prevalere delle ragioni della solidarietà su

34

quelle dell'egoismo. Possiamo trovare una sintesi di questa terza in-   
terpretazione in un passo di Maritain, uno dei suoi sostenitori più il-   
luminati e meno ferocemente antimoderni:

L'economico ha come suo fine l'acquisizione e l'accrescimento senza limi-   
ti delle ricchezze materiali in quanto tali [...] Ci si immagina un *homo oeco-   
nomicus* la cui unica funzione è di accumulare beni materiali. Se si cerca di   
aggiungere a questo uomo un uomo soggetto alle regolazioni della morale,   
un uomo autenticamente umano, questo legame resterà inoperante. In realtà   
l'uomo economico, il cui appetito è insaziabile, divorerà il suo doppio mo-   
rale e tutto il resto, e lavorerà a polverizzare, come una macchina sanguina-   
ria, la povera umanità autentica che soffre nei sotterranei della storia (Ma-   
ritain 1930: 43-45).

Lo scopo di questo articolo è quello di presentare brevemente al-   
cune discussioni che, a cavallo fra il Seicento e il Settecento, hanno   
impegnato sia autori fra i più noti, come Mandeville, Montesquieu,   
Adam Smith, sia pamphlettisti dimenticati fino a tempi molto recen-   
ti, sulle conseguenze morali delle trasformazioni in corso (o auspi-   
cate, o pronosticate) della vita economica europea. In questa presen-   
tazione mi baserò sui risultati di storiografia recente (Pocock e Hir-   
schman innanzitutto) che ha drasticamente minato le basi delle tre   
interpretazioni ideologiche tradizionali, complicando il quadro dei   
fattori in gioco e suggerendo la lettura del transito alla moderna so-   
cietà di mercato come un processo assai più casuale, contingente, e   
instabile nei suoi risultati di quanto pensassero apologeti, superatori, o

deprecatori.

La tesi che sosterrò è che questi autori del Seicento e del Sette-   
cento non stavano discutendo di un'alternativa fra il «capitalismo» e   
la «civiltà medievale» (che la si intenda come società cristiana o co-   
me società nobiliare) o di un’alternativa fra «valori» ed «efficienza   
economica»; sosterrò invece che questi autori discutevano di svilup-   
pi sociali possibili in seguito a diverse scelte politiche allora aperte   
valutando gli esiti di queste scelte in base a considerazioni che tene-   
vano presenti costi e benefici in termini di potenza nazionale, benes-   
sere, conseguenze morali, con una consapevolezza notevolissima   
delle complesse interazioni fra questi diversi livelli; e inoltre che es-   
si stavano valutando l'alternativa fra il passato dell'Europa quale es-   
si lo conoscevano e un futuro possibile quale lo immaginavano, ben   
diverso dalla società europea ottocentesca quale effettivamente fu.   
Infine sosterrò che le autointerpretazioni del processo che ha portato   
alla moderna società di mercato sono una parte importante di questo

35

processo, e che la conoscenza della storia delle idee può dare un   
contributo ai dibattiti attuali sulle «cose», per lo meno liberando il   
campo da alcune astrazioni cosificate la cui zavorra appesantisce   
molti interventi recenti sui rapporti fra etica ed economia.

**2. Salvezza, virtù, passioni, interessi**

Le discussioni seicentesche e settecentesche che prenderemo in   
esame furono preparate da un progressivo mutamento nel clima di   
opinione dominante nell'Europa dell'autunno del medioevo e della   
prima età moderna a proposito delle considerazione a cui avevano   
diritto le attività più prettamente «economiche». Questo mutamento,   
avvenuto fra il Quattrocento e la fine del Seicento, si realizzò attra-   
verso una mutazione all'interno dell'ambito del discorso teologico   
che si sommò a una sottrazione di ambiti - e ancor più di uditorio -   
alla morale teologica a favore di un nuovo genere letterario, quello   
dei moralisti di ispirazione umanistica.

Per quanto riguarda il primo mutamento, va ricordato che la teo-   
logia morale scolastica aveva elaborato nel corso del medioevo una   
serie di dottrine di crescente complessità riguardo ai fenomeni del   
mercato e della moneta. Il punto di partenza di questa elaborazione   
dottrinale era rappresentato dalla dottrina del giusto prezzo. Questa   
dottrina ammontava, in partenza, né più né meno, all’affermazione   
che ogni cosa doveva essere venduta al prezzo che valeva. Così for-   
mulata, ad orecchie moderne non potrebbe non suonare come una   
abissale tautologia, per non dire non-senso. Che le cose non stessero   
così può apparire facilmente una volta che si siano tenute presenti   
due considerazioni: in primo luogo, che la proposizione riportata   
non voleva essere una teoria del valore (confrontabile con le succes-   
sive teorie del valore-lavoro e dell'utilità), ma un precetto morale,   
inteso a specificare il divieto del furto contenuto in quelle che era   
l'ottavo comandamento del decalogo (prima delle manomissioni e   
retrocessioni che lo fecero diventare settimo); in secondo luogo che   
la determinazione del giusto prezzo aveva dei criteri, primo fra i   
quali veniva la «stima comune», che poteva essere intesa in origine   
come un prezzo consuetudinario ma che, almeno per la tarda scola-   
stica, veniva ad identificarsi con «il prezzo che sarebbe stato rag-   
giunto in condizioni normali in un mercato competitivo come risul-   
tato della domanda e offerta di compratori e venditori» (Viner 1978:   
84-85). L'analisi dei meccanismi del mercato e della moneta si fa

36

via via più raffinata man mano che gli scolastici vogliono precisare   
le condizioni alle quali vendere al giusto prezzo non si riduce sem-   
plicemente a vendere al prezzo al quale si è acquistato il bene. Così   
i fattori del rischio, del «salario di sovrintendenza», del costo della   
non disponibilità del bene vengono a essere fatti oggetto di analisi   
via via più raffinate giungendo, con la scolastica spagnola del tardo   
Cinquecento della scuola di Salamanca, a formulazioni embrionali   
di molte di quelle che saranno le «leggi economiche» degli econo-   
misti moderni (vedi Brown 1984: 50-54).

Ma le dottrine economiche scolastiche - come avviene spesso   
nella storia della scienza e forse anche nella storia di altri campi -   
iniziarono a venire soppiantate e relegate in un ambito del tutto inin-   
fluente quale l'insegnamento nei seminari proprio nel momento in   
cui stavano raggiungendo un maggiore perfezionamento e comples-   
sità. Tendenze secolarizzanti entro l'ambito della letteratura religiosa   
cattolica e protestante resero via via più irrilevante l'ottica della   
virtù cristiana ai fini della valutazione delle attività commerciali.

Nel Seicento, sia in ambito cattolico sia in ambito protestante, si   
fronteggiano tendenze rigoristiche e tendenze lassiste, con ovvie va-   
riazioni dottrinali secondo che ci si trovi nel primo o nel secondo   
ambito. È famosissima la cosiddetta «tesi di Weber» secondo la qua-   
le (esponendola nella sua formulazione più ampia e arrischiata, che   
Weber stesso non ha mai sostenuto *in toto*) il più rapido sviluppo ca-   
pitalistico dei paesi protestanti sarebbe stato in ultima istanza un pa-   
radossale effetto delle tendenze rigoristiche protestanti che avrebbe-   
ro contribuito a plasmare la *forma mentis* dell’imprenditore capitali-   
stico (vedi Weber 1920 I: 19-30). Sulla tesi di Weber dovremo tor-   
nare in seguito. Un altro Weber, Wilhelm, ha sostenuto più recente-   
mente che nel campo cattolico avrebbero potuto essere invece le   
tendenze lassiste a contribuire all’avvento del moderno liberalismo   
economico (vedi Viner 1978: 150). Forse, al di là delle diverse valu-   
tazioni che possono essere date della sostenibilità della tesi weberia-   
na, il fattore di gran lunga più rilevante è quello messo in luce Viner   
attraverso un'analisi della controversia fra rigoristi e lassisti cattolici   
(cioè fra giansenisti e gesuiti). Viner sostiene che, attraverso una   
drastica distinzione fra la moralità dell’uomo di fede, necessaria per   
la salvezza, e la moralità dell'uomo di mondo, necessaria e suffi-   
ciente ad assicurare il vivere ben ordinato della società ma del tutto   
irrilevante ai fini della salvezza, anche i rigoristi venivano ad essere,   
nella pratica, irrimediabilmente tolleranti di fronte alle attività rivol-   
te all'acquisizione di beni materiali. Anche per i giansenisti «l'inte-

37

resse egoistico illuminato, attraverso il mezzo del commercio basato   
sul reciproco scambio di servizi, fa fronte a tutti i bisogni della vita   
terrena senza alcun intervento della carità» (Viner 1978: 135). Con   
Viner si può pensare che sia avvenuto uno di quei mutamenti sulla   
«lunga durata» che procedono per lenti smottamenti più che per   
crolli catastrofici; con questo mutamento l'idea di società ben ordi-   
nata tacitamente condivisa dai due schieramenti contrapposti si sa-   
rebbe profondamente modificata rispetto all'idea dominante nel me-   
dioevo, e in questa nuova idea l'accettazione dell'egoismo illumina-   
to sarebbe diventato, *ad ogni fine pratico,* l'elemento centrale.

Veniamo ora alla seconda tendenza, quella rappresentata dalla let-   
teratura dei moralisti di ispirazione umanistica, e in seguito dai ten-   
tativi dei filosofi post-cartesiani di fondare una nuova scienza della   
morale. I concetti per noi rilevanti sono quelli di virtù, passione, in-   
teresse.

È noto che la teologia morale degli Scolastici aveva costruito un   
suo edificio concettuale imperniato sulla nozione di *virtù* - ciò che   
in questa tradizione rappresentava l'opposto del *peccato.* Quanta   
continuità con il messaggio biblico vi fosse in questa contrapposi-   
zione non è il caso di discutere in questa sede. È invece importante   
ricordare come, attraverso la distinzione fra virtù cardinali e virtù   
teologali, questo edificio inglobasse l'etica aristotelica, facendone   
una parte di una sintesi coronata da elementi di derivazione neote-   
stamentaria. La ripresa di fonti dell’antichità latina e greca da parte   
degli autori dell'umanesimo italiano - per la tematica che stiamo di-   
scutendo importa innanzitutto il Machiavelli - avrà conseguenze im-   
portanti sulla nozione di virtù. Scegliendo altre fonti (la *Politica* di   
Aristotele, gli storici romani), gli umanisti scoprirono negli antichi   
un'altra nozione di virtù, che - ritenevano - non si lasciava ingloba-   
re entro la nozione teologica, ma doveva porsi al suo fianco, se non   
in concorrenza. Questa nozione era quella di virtù civica: non la   
virtù dell'individuo isolato che cerca nell’interiorità la conoscenza   
oppure la salvezza, ma quella del membro della *polis,* i cui requisiti   
di cittadinanza sono la capacità di deliberazione saggia e il valore   
militare (vedi Pocock 1975: c. l0). Dall'eredità dell'umanesimo ci-   
vico di Machiavelli si svilupperà un filone di letteratura che dibat-   
terà i modi in cui sarebbe stato possibile promuovere la virtù dei cit-   
tadini e con essa la forza dello stato. L'influenza di questo filone   
raggiungerà nel Settecento l'illuminismo scozzese e i padri della co-   
stituzione americana (vedi Pocock 1975: c. 14). Veniamo al secondo   
concetto chiave, quello di passione. La visione della natura umana

38

dominante fra i teologi morali del medioevo era in continuità con   
l'eredità platonico-aristotelica - una visione tripartita. Fra la sfera   
inferiore della passione, intesa come desiderio non moderato del   
piacere, e quella superiore dell'intelletto, si collocava una sfera in-   
termedia, quella dell'appetito razionale, che consisteva nel desiderio   
di certi beni commisurato al peso loro spettante entro la gerarchia   
dei beni desiderabili. Con il Cinquecento, anche riguardo alla coppia   
ragione-passione, si attua una di quelle rivoluzioni per smottamenti   
successivi a cui ho accennato. Viene a cadere l'idea di appetito ra-   
zionale, lasciando posto a una visione bipartita della natura umana -   
ragione contro passione - e viene a cadere la fede in un possibile   
primato effettivo della ragione, per lasciare il posto a una sorta di   
primato della passione. Infine, venendo meno la possibilità di una   
trasformazione della passione in appetito razionale, l'antica metafora   
del governo delle passioni acquisterà significati diversi.

Esaminiamo il primo di questi passaggi. Paradossalmente - ma   
non sarà questo l'ultimo dei paradossi che incontreremo - non sa-   
ranno in primo luogo autori materialisti o antireligiosi a sostenere il   
primato della passione. Saranno invece dei rigoristi, antiaristotelici   
solo in quanto agostiniani, come Pascal e Malebranche, a scoprire   
che, spesso dissimulate agli occhi dello stesso interessato, sono sem-   
pre le passioni, o l’«amore di sé», a governare le azioni degli esseri   
umani, anche quelle apparentemente più nobili e disinteressate. Per-   
ciò per questi autori è solo la *grazia,* non la *natura,* a poter rendere   
le azioni umane veramente virtuose agli occhi di Dio. L'agire anche   
onesto dell'uomo di mondo, guidato dalla morale dell’*honnéte hom-   
me,* è necessario per il bene della società ma inutile per la salvezza.

La drastica separazione operata da Lutero e Calvino fra fede e   
opere portava a un risultato analogo: paradossalmente quello di ren-   
dere autonoma, anche se deprezzata, la *virtù* dell'uomo di mondo o   
del cittadino della città terrena. È chiaro come questo sottoprodotto   
delle distinzioni fra grazia e natura, o fra fede e opere, potesse som-   
marsi - nel clima di opinione dell'Europa della prima età moderna -   
alla restaurazione della virtù del cittadino operata dagli umanisti.

Vediamo ora i due passaggi ulteriori. Eliminato, insieme all'idea   
di appetito razionale, il quadro teleologico entro il quale le passioni   
trovavano un loro ordine naturale, ordine governato da una gerar-   
chia di beni che rappresentavano la meta a cui le passioni disciplina-   
te avrebbero dovuto orientarsi, diveniva forte la tentazione di co-   
struire una meccanica delle passioni sulla falsariga della meccanica   
della nuova scienza della natura. È quanto tenteranno di fare Carte-

39

sio, Hobbes, e Spinoza. I loro tentativi capovolgono l'approccio an-   
tico e medievale in quanto sono rivolti a stabilire non i *fini* delle   
passioni, ma le cause che concatenano le passioni fra loro. In questo   
modo anche la sfera della vita psichica cessa di essere il dominio di   
pertinenza di un'arte, quella del vivere bene, retta dalla prudenza,   
per diventare il dominio di una *scienza* o di una *tecnica:* il governo   
delle passioni, inteso come previsione e possibilmente anche con-   
trollo, dei loro meccanismi scatenanti (vedi Cremaschi 1979: 59 e   
ss.; vedi anche Natoli 1990: 11-30).

È in questo modo che - oltre a porsi le basi delle future scienze   
psicologiche, che esulano dal nostro interesse presente - si pongono   
le basi di un secondo sviluppo che avrà immediata applicazione,   
quello del governo delle passioni come tecnica di governo della so-   
cietà. In questa prospettiva le passioni sono viste come caratteristi-   
che originarie degli individui che compongono la società e, come ta-   
li, rientrano fra i materiali grezzi usati dal governante nella costru-   
zione dello stato. Non si tratterà più necessariamente di rendere tutti   
gli uomini saggi, onde siano poi capaci di convivere, ma soltanto di   
far confluire le passioni entro canali tali da renderle incapaci di nuo-   
cere allo stato, ma anzi da rendere possibile un loro uso a vantaggio   
di quest'ultimo. È chiaro che si apre così una tensione fra virtù (ci-   
vica) e passione (egoistica). Il grado possibile di compresenza di   
virtù e passione tale da non nuocere allo stato sarà tema di infinite   
variazioni.

L'interesse è la terza parola chiave da esaminare, ed è quella che   
dovrebbe fornire proprio una sorta di termine medio fra la virtù civi-   
ca e la passione. *Interesse* è termine recente nelle lingue europee, ed   
è dotato di grande vaghezza e addirittura ambivalenza (in origine il   
termine significava «detrimento»). Entra nel linguaggio politico in   
un primo tempo in relazione esclusiva allo Stato, parlando di «inte-   
resse di Stato». Viene poi applicato ai singoli cittadini, connotando   
l'atteggiamento di egoismo razionale dell’*honnête homme* pascalia-   
no, un che di calcolato, lungimirante, e quindi in qualche modo «su-   
blimato». Così il termine interesse viene a sostituirsi a quello del   
lessico politico medievale, non meno vago, di *utilitas* e le principali   
caratteristiche di quest'ultimo vengono ad essere attribuite al concet-   
to di interesse. La sostituzione di un termine vago a un altro termine   
vago non è però irrilevante. Come nota Ornaghi in una recente rico-   
struzione della genesi di questo termine, «pur sembrando trasvaluta-   
re i suoi aspetti più marcatamente 'egoistici', l'interesse conservava   
e potenziava quell'elemento che, caratteristico di questo termine-

40

concetto, era destinato a giocare un ruolo di primo piano nello svol-   
gimento e nel consolidamento della moderna organizzazione dei po-   
teri: l'elemento, cioè, della felicità e del bene-essere sempre più   
'concreti’ e 'materiali' - degli appartenenti alla sintesi statale» (Or-   
naghi 1984: 20).

In tal modo, affermazioni come quella che «l'interesse è il più   
grande monarca della terra», se possono ridursi a tautologie non meno   
vuote dell'affermazione che le merci vanno vendute al giusto prezzo,   
riassumono però quello che diventerà un programma di ricerca: trova-   
re contrappesi per gli interessi, o canali entro i quali incanalare gli in-   
teressi esistenti, di modo da promuovere l'interesse comune, senza   
che necessariamente gli individui coinvolti ne siano consapevoli.

Le nozioni di virtù civica, di governo delle passioni, di interesse,   
saranno i tre elementi chiave dell'universo descritto da un nuovo filo-   
ne di saggistica politica che verrà a trattare in modo via via più anali-   
tico i temi del commercio, del lusso, della finanza pubblica, della ma-   
nifattura, in un'Europa che andava visibilmente mutando e che, se   
non era ancora quella della rivoluzione industriale e di un «capitali-   
smo» che ancora nessuno sapeva immaginare, non era però più quella   
della *polis* greca, del feudo altomedievale o del comune tardomedie-   
vale. Va notato che questa letteratura inizia a svilupparsi in parallelo   
alla letteratura economica della tarda scolastica, per lo più ignorando-   
ne le acquisizioni teoriche a proposito delle leggi economiche. Questa   
letteratura ha un senso e un interesse se viene collocata entro il suo   
peculiare «paradigma», se non viene letta cioè né come una casistica   
teologico-morale decaduta né come una «scienza economica» embrio-   
nale. Si tratta piuttosto di un genere di discorso incentrato su un inte-   
resse politico, un discorso che non rifugge dall'analisi di una vasta   
gamma di fenomeni sociali. Letta con il senno di poi, questa letteratu-   
ra colpisce spesso per la complessità della visione dei fenomeni socia-   
li e delle loro interrelazioni. Come nota Hirschman: «Non esistendo   
ancora a quell'epoca le discipline dell'economia e della scienza po-   
litica, non vi erano confini interdisciplinari da attraversare. Come ri-   
sultato, filosofi ed economisti politici potevano spaziare liberamente   
e speculare senza inibizioni sulle conseguenze probabili, poniamo,   
dell'espansione commerciale sulla pace, o dello sviluppo industriale   
sulla libertà» (Hirschman 1979: 13).

41

3. **Dalla restaurazione del proprietario virtuoso alla sconfitta   
dell'uomo prudente**

*Harrington e il proprietario virtuoso*

La nostra storia di risposte agli interrogativi sul groviglio politi-   
co-morale-economico deve partire da Harrington. È un autore che si   
pone in modo molto parziale i problemi che vogliamo esaminare.   
Tuttavia, le categorie con cui formula la sua risposta saranno appli-   
cate dai suoi successori fino ad Adam Smith a un arco di problemi   
ben più vasto. Harrington recepisce l'influsso della tradizione classi-   
ca, da Tucidide a Polibio, attraverso Machiavelli, e da questo eredita   
le nozioni di fortuna e di virtù. La fortuna era la contingenza di casi   
ed eventi a cui la vita della città o della repubblica deve far fronte e   
che ne minacciano la distruzione. Alla fortuna in Harrington tende a   
sostituirsi il concetto di corruzione, qualcosa che non rappresenta   
più una causa prima, assolutamente incontrollabile, ma rientra nel   
mondo delle cause seconde, di processi che traggono origine dall'in-   
terno della stessa repubblica e che possono perciò venire controllati.   
La virtù classica era per Machiavelli la capacità di far fronte alla   
fortuna e di domarla; un tratto importante che Machiavelli aggiunge   
alla caratterizzazione classica della virtù, in quanto posseduta dai   
comuni cittadini, era la capacità di portare le armi, in quanto la li-   
bertà politica sarebbe possibile solo finché i cittadini stessi difendo-   
no la repubblica. La «scoperta» che Harrington - ispirato dall'ere-   
dità dello sperimentalismo baconiano oltre che da quella classica -   
crede di compiere è che, se le armi sono la base della libertà, la pro-   
prietà è la base delle armi. Harrington sostiene che i governi sono   
monarchici, aristocratici o repubblicani in conseguenza del modo in   
cui è distribuita la proprietà terriera nei vari paesi (Harrington 1656:   
101-104). Nelle repubbliche commerciali, come Venezia e l'Olanda,   
la distribuzione del denaro svolge un ruolo simile a quello della di-   
stribuzione della proprietà terriera (Harrington 1656: 104). Di conse-   
guenza l'utopia che egli disegna per l'Inghilterra del suo tempo è   
quella di una repubblica in cui viga una sorta di regime misto, in cui   
sia permesso a una naturale aristocrazia di emergere manifestando la   
sua virtù (saggezza) ma viga una bilancia fra i poteri di questa ari-   
stocrazia che elaborerà proposte e quelli del popolo che le dovrà ap-   
provare. Il popolo potrà far questo se sarà nelle condizioni di svilup-   
pare e mantenere la sua propria virtù (coraggio e spirito di indipen-   
denza) (Harrington 1656: 151-153). La base di questa virtù del po-

42

polo è una proprietà terriera sufficientemente egualitaria, tale da fare   
di ogni membro della repubblica un individuo indipendente. Questa   
base verrà assicurata da una legge agraria che imporrà la suddivisio-   
ne ereditaria delle proprietà fra i figli (Harrington 1656: 193-207).

Harrington, nella sua proposta utopistica, prende in considerazio-   
ne un mondo ancora molto lontano da quello moderno, e anzi consi-   
dera come eccezioni proprio i casi delle repubbliche commerciali   
che più prefigurano gli sviluppi successivi della società europea.   
Tuttavia ha l'originalità di avere posto la domanda sulle conseguen-   
ze di un certo assetto della proprietà sulle attitudini dei membri di   
una data società. E questa domanda generalizzata - non più solo   
all'assetto della proprietà ma anche al commercio, alla divisione del   
lavoro, l'urbanesimo - sarà quella su cui si eserciteranno gli altri au-   
tori che prenderemo in esame.

*Mandeville e il paradosso della virtù*

Mandeville è tuttora famoso come autore del paradosso «vizi pri-   
vati, pubblici benefici». Fu a suo tempo autore esecrato, ma l'obbli-   
go di confutare il suo paradosso, discusso in una copiosissima pub-   
blicistica, segnò anche la misura della sua influenza. I testi ora rac-   
colti sotto il titolo *La favola delle api* nacquero come ampliamenti e   
difese di un nocciolo originale costituito dall'esposizione in versi   
dell'apologo dell'alveare ricco, civile e potente che, come effetto ul-   
timo dell'abolizione di ogni vizio fra le api, diviene misero e poco   
popolato.

Mandeville, a prescindere dall'intento provocatorio della prima   
stesura dell'apologo, è animato dallo spirito della nuova scienza ga-   
lileiana e dal programma, tipico del Seicento, di conformare anche   
gli studi morali all'atteggiamento oggettivo e non predicatorio della   
nuova scienza della natura. Nella prefazione e nell'introduzione vie-   
ne presentata la similitudine iatro-politica che lo guida: la società   
umana è come un organismo, in cui la funzione principale, quella di   
rendere l'uomo un animale socievole, è affidata alle «qualità più vili   
e odiose» come nei viventi «gli organi più importanti e le molle più   
delicate» sono «fini e sottili membrane e piccoli canali che l'occhio   
ineducato non coglie o considera trascurabili» (Mandeville 1729: 3).   
Come nella natura così anche nella società - continua Mandeville   
traendo una ulteriore conseguenza della sua similitudine - non vi è   
nulla di buono o cattivo in assoluto, ma solo relativamente al conte-

43

sto e alla misura: «ciò che noi chiamiamo male [...] è il grande prin-   
cipio che ci rende creature socievoli» (Mandeville 1729: 266).

Ed ecco allora la formulazione del paradosso: in una «grande so-   
cietà» come la società inglese del suo tempo, il bene collettivo può   
coesistere con comportamenti non approvabili moralmente e dannosi   
per gli individui che li praticano. Il primo di questi comportamenti è   
il «lusso», ma vi rientrano anche il furto, l'a1colismo, la prostituzio-   
ne, la corruzione dei funzionari pubblici.

Per intendere il significato del paradosso va precisata la distinzio-   
ne fra «piccola società» e «grande società». La prima è una società   
poco popolosa, che vive di agricoltura, con consumi frugali, pacifi-   
ca, e con scarso sviluppo delle arti e delle scienze. In questa società   
è possibile il comportamento virtuoso (che Mandeville intende in   
modo estremamente rigorista, includendo lo stesso «lusso» nel vizio,   
ma accomunando forse nella sua comprensione della virtù l'asceti-   
smo puritano e le virtù civiche guerresche di Machiavelli e Harring-   
ton) e anzi vi è un rapporto diretto fra virtù, bene individuale e bene   
collettivo: così, in questo contesto, la parsimonia è lodevole moral-   
mente, utile per il singolo, e anche benefica per la collettività. La   
grande società invece è una società popolosa, dedita ai commerci,   
militarmente potente, con una notevole sviluppo delle città, delle   
manifatture, delle arti e delle scienze. In quest'ultima la «virtù» non   
produce bene collettivo, e il vizio è inseparabile dalla grandezza del-   
la società, e in numerosi casi è non dannoso, se non addirittura be-   
nefico, per la collettività: così il lusso può condurre alla rovina un   
singolo se va oltre le sue possibilità, ma anche in questo caso contri-   
buisce a far prosperare una moltitudine di persone di cui acquista i   
servizi o i prodotti.

Così, interpretando le formulazioni incomplete e paradossali di   
Mandeville con il massimo di generosità, si può pensare che egli ab-   
bia affermato «l'idea che la società possa essere troppo complessa   
per le capacità di controllo razionale dei suoi membri (e che nel   
contempo sia indipendente da esse), e l'idea che le pratiche e le isti-   
tuzioni della società civile siano il prodotto di uno svolgimento evo-   
lutivo e non teleologico, e che possano condurre a regole o modi di   
comportamento individuali contrastanti» (Magri 1987: xxxvi). Que-   
sta, riformulata in linguaggio odierno, è la notevolissima intuizione   
di Mandeville. La lettura più banale della sua tesi, quella secondo   
cui ogni azione umana è «vizio», è invece un paradosso che è tanto   
più innocuo - al di là dei clamori che fece sollevare - quanto non   
differisce da una tesi agostiniana (o giansenista, o calvinista) assai

44

diffusa nell'Europa del Seicento. Il grande problema che Mandeville   
pone - superando come pseudoproblema gli approcci che, come   
quello hobbesiano, si chiedevano come la società fosse posssibile, e   
dando la cooperazione sociale come un dato, misterioso ma dato - è   
invece quello dell'alternativa fra la piccola società (in cui vengono   
fatte rientrare le utopie harringtoniane) e la grande società, mettendo   
a tema l'esplorazione dei costi e dei benefici implicati dall’opzione   
per uno dei due lati dell'alternativa.

L'importanza del paradosso di Mandeville si comprende piena-   
mente se ci si rende conto che i suoi successori Montesquieu e Rous-   
seau si proposero di misurare proprio questi costi e benefici.

*Montesquieu e il «doux commerce»*

Montesquieu eredita sia gli ideali neoclassici sia il paradosso di   
Mandeville. Il suo proposito è quello di studiare gli stati «quali ve-   
ramente essi sono» e di esaminare l'interazione fra i loro diversi or-   
dinamenti e la natura umana «quale effettivamente è». Entro questo   
contesto trova spazio l'ideale della virtù umanistica, con la constata-   
zione che solo alcune forme di governo, quelle repubblicane, la esi-   
gono e la promuovono, mentre le forme monarchiche promuovono   
le passioni, e primariamente il desiderio della gloria.

La virtù di cui parla Montesquieu «è l'amore della patria, cioè   
l'amore dell'eguaglianza. Non è una virtù morale, né una virtù cri-   
stiana, è la virtù *politica»* (Montesquieu 1748: «Avvertenza dell'au-   
tore» ).

Come ha insegnato Mandeville, non tutte le virtù sono utili alla   
collettività: l'onestà degli spagnoli ha procurato loro la fiducia dei   
commercianti stranieri, ma non li ha avvantaggiati nel commercio,   
mentre la proverbiale cupidigia e disonestà dei cinesi li ha parados-   
salmente avvantaggiati, facendo sì che le nazioni europee fossero   
dissuase dall'impegnarsi nel commercio fra Giappone e Cina, la-   
sciando quest'ultimo in mani cinesi. Montesquieu insiste che «tutti i   
vizi politici non sono vizi morali, e che tutti i vizi morali non sono   
vizi politici» (Montesquieu 1748: XIX.1l).

La tesi centrale di Montesquieu è che nell'Europa moderna il   
commercio favorisce governi repubblicani o «monarchie civilizza-   
te», moderate dalla divisione dei poteri, e con questi la virtù politi-   
ca, l'incivilimento dei costumi, una sorta di neutralizzazione della   
passioni smodate, e infine la pace fra le nazioni.

45

L'interesse, in questa società, può svolgere il ruolo di luogotenente   
della virtù. Conclude Montesquieu:

Ed è una fortuna per gli uomini trovarsi in una situazione in cui, mentre le   
loro *passioni* ispirano loro il pensiero di essere malvagi, essi tuttavia hanno

*interesse* a non esserlo (Montesquieu 1748: XXI.20).

Montesquieu illustra come, grazie all’azione di quello che sarà   
poi chiamato il principio dell'eterogenesi dei fini o degli effetti per-   
versi, sia stata in qualche caso la stessa malvagità dei sovrani a pro-   
durre il rimedio: così nel medioevo i commercianti ebrei, continua-   
mente esposti al rischio di spoliazioni da parte dei sovrani, avrebbe-   
ro inventato la lettera di cambio; così il commercio deve «all'avari-   
zia dei principi l'introduzione di una cosa che lo mette in qualche   
misura fuori dal loro potere» (Montesquieu 1748: XXI.20).

Inoltre il commercio è fautore di pace fra le nazioni in quanto   
crea il legame di interessi reciproci (Montesquieu 1748: XX.2). Tut-   
tavia, anche Montesquieu, che pure trae un bilancio positivo dell'av-   
vento della società commerciale, ha presenti anche i costi del cam-   
biamento. Il commercio: a) unisce le nazioni ma divide gli individui,   
b) promuove la giustizia ma mortifica le altre virtù. Così Monte-   
squieu riconosce che il commercio

non unisce nello stesso modo i singoli. Noi vediamo che nei paesi dove   
non si è influenzati che dallo spirito del commercio, si fa traffico

di tutte le azioni umane e di tutte le virtù morali [...] produce un certo

senso di giustizia esatta, opposto da un lato al brigantaggio, e dall'altro

a quelle virtù morali che fanno sì che non si discutano sempre i propri

interessi con rigidità, e che li si possano trascurare a favore di quelli

degli altri (Montesquieu 1748: XX.2).

Sarà dal lato dei costi che farà pendere la bilancia Rousseau, e gli   
scozzesi, nel tentativo di trovare una tortuosa via intermedia fra   
Montesquieu e Rousseau, e fra Harrington e Mandeville, giungeran-   
no a una descrizione via più complessa e accurata delle interazioni   
fra fattori economici, morali e politici. La sintesi degli scozzesi, se   
compresa al di fuori da letture ideologiche, ha ancora qualcosa da   
insegnare. Dopo di loro, nell'Ottocento, diventerà di moda denun-   
ciare l'alienazione prodotta dalla società commerciale o invece ac-   
cettarla «stoicamente» come un prezzo ineluttabile da pagare. Va   
detto, con Hirschman, a difesa del relativo ottimismo di Monte-   
squieu, che sia lui sia i suoi contemporanei erano consapevoli della

47

non inevitabilità dello sviluppo della società commerciale e della   
«mutilazione umana che la promozione delle virtù del mercante in-   
vece delle virtù dell'aristocratico avrebbe comportato» (Hirschman   
1977: 95). Il moderato ottimismo di Montesquieu si appoggiava   
però su una prognosi sbagliata, che non immaginava gli sviluppi del   
capitalismo ottocentesco. Gli apologeti ottocenteschi del liberismo   
economico, e i loro epigoni del ventesimo secolo, da Hayek a Mil-   
ton Friedman, si limitano a ripetere un ragionamento traballante in   
quanto mutilato della sua premessa principale, fidando nell’autorità   
di cui questo gode per via della sua età ormai venerabile.

*I fisiocratici e l'ordine naturale della società*

I fisiocratici riprendono il problema di Montesquieu aggiungendo   
alla risposta un ingrediente tratto dalla dottrina del diritto naturale,   
facendo di questa dottrina - come vedremo - un uso opposto a quel-   
lo che ne farà Smith.

I fisiocratici vogliono, come Montesquieu, arginare le passioni del   
sovrano. Pensano però che così facendo si possa, sulla scia di Hob-   
bes, rendere il sovrano partecipe all'interesse pubblico. Questo du-   
plice effetto sarebbe raggiunto con la *scoperta* dell'esistenza di un   
ordine «naturale» che sarebbe ad un tempo efficiente e buono mo-   
ralmente. All'interno di questo ordine naturale è possibile postulare   
una duplice armonia: non solo quella fra gli interessi individuale   
prevista dalla dottrina del *laissez faire,* ma anche quella fra mercato   
e stato (vedi Mercier de la Rivière 1767: c. 6). La scoperta di questo   
ordine è opera dei filosofi che non avranno poi che da convincere il   
sovrano. Per rendere più efficace e duratura l'adesione del sovrano   
all'ordine naturale delle cose si potranno introdurre istituzioni *ad   
hoc,* come quella della comproprietà fra sovrano e sudditi della ric-   
chezza immobile del paese, ciò che dovrebbe assicurare un perma-   
nente interesse del sovrano alla prosperità dei suoi sudditi.

*Rousseau e la seconda barbarie*

Con Rousseau ci troviamo di fronte a una grande sintesi, una sin-   
tesi in cui confluiscono le tematiche dell'umanesimo civico e quelle   
del giusnaturalismo storicizzato di Montesquieu per dar vita a una   
diagnosi drasticamente critica della società europea del Settecento.

48

Nel quadro evolutivo della storia dell'umanità tracciato da Rousseau   
la genesi della moralità è contemporanea al sorgere delle potenze   
corruttrici del genere umano - il potere politico, la proprietà privata,   
l'ineguaglianza, l’«opinione», il denaro. Il primitivo infatti vive in   
uno stato in cui non si richiede una vera coscienza morale perché la   
compassione istintiva per i suoi simili è sufficiente a dargli quella   
certa bontà che egli può avere occasione di esercitare (Rousseau   
1755: 312-313). È solo con il progresso tecnico portato dalla metal-   
lurgia e dall'agricoltura che si crea nell'individuo umano una scis-   
sione. Questa scissione rompe l'originaria immediatezza del rappor-   
to che l'individuo ha con se stesso e con l'ambiente. È uno scarto   
fra desideri e loro appagamento che introduce la molla sia del perfe-   
zionamento delle potenzialità dell'individuo sia delle passioni più   
funeste. Dopo questi progressi tecnici viene ad esservi per la prima   
volta qualche cosa che può divenire proprietà privata e qualcuno,   
per la prima volta, induce gli altri a credere alla menzogna seconda   
la quale qualcosa sarebbe «suo».

Passo successivo, necessario per proteggere la proprietà e sedare i   
conflitti che la sua istituzione ha portato, è l'istituzione del potere   
politico. Questa ha avuto luogo, secondo Rousseau, attraverso un   
patto di tipo «hobbesiano», ben diverso da quello di cui egli si farà   
propugnatore. Con questo patto i singoli si adattano a perdere gran   
parte della propria libertà al fine di conservarne almeno un poco.   
Ma l'assetto delle società storicamente note è profondamente illegit-   
timo, sia dal punto di vista della distribuzione del potere sia dal pun-   
to di vista della distribuzione della proprietà. Le ineguaglianze ac-   
cettabili sarebbero infatti quelle corrispondenti a ineguaglianze natu-   
rali, legate a maggiori capacità fisiche o intellettuali. Le istituzioni   
politiche di ogni popolo e tempo sono state invece finora un inganno   
con cui il ricco trasformava il povero da suo potenziale avversario,   
in suo involontario alleato e carceriere di se stesso.

Questa situazione di radicale illegittimità tende ad aggravarsi e   
precipitare nelle società moderne in quanto le potenze corruttrici del   
denaro e dell'opinione (il desiderio, cioè, di apparire, e la ricerca del   
lusso inutile che rende l'apparire possibile) stanno portando a una   
nuova barbarie, o a un nuovo stato di natura (Rousseau 1755: 348-   
349).

Il rimedio che Rousseau propone è quello del contratto sociale,   
con il quale gli esseri umani giungono a un vero stato morale in   
quanto divengono padroni di se stessi, non dovendo obbedire più ad   
altro che alla volontà generale, necessariamente buona se non fuor-

49

viata da interessi particolari. Questo stato morale è un recupero da   
quella «caduta» che è stata portata dalla istituzione della proprietà e   
dello stato, ma non è un ritorno a uno stato di natura; è anzi un inve-   
ramento di quella capacità di vita morale che è stata un, finora am-   
biguo, portato dello stato sociale (vedi Rousseau 1762: 735-736).

Così la scelta di Rousseau per la democrazia, l'enfasi sulla di-   
mensione civica o sulla sfera politica come luogo in cui l'uomo rag-   
giunge lo stato morale, rappresentano una sorta di compensazione   
alla sua diagnosi pessimista sulla società moderna. Così Rousseau,   
avendo presente un quadro di complessità non minore a quella pro-   
spettata da Montesquieu, dà però una diagnosi opposta e propone   
una terapia divergente.

Gli illuministi scozzesi, ultimi fra gli autori che prenderò in esa-   
me, tenteranno di far quadrare la diagnosi pessimistica di Rousseau   
con una scelta, non dissimile da quella di Montesquieu, che ripone   
le sue speranze più sulla società civile che sulla società politica.

*Ferguson, la corruzione della società commerciale e le basi sociali   
della virtù civica*

Con Ferguson e Smith prendiamo in esame due esponenti dell'il-   
luminismo scozzese. Il contesto teorico entro il quale questi autori   
affrontano le tematiche che stiamo esaminando risulta dalla somma   
di tre fattori: a) il progetto di una scienza della società ispirata al   
modello newtoniano, progetto che si traduce sia nella costruzione di   
ipotetici «sistemi» o «macchine» che regolano i fenomeni sociali sia   
nella elaborazione di teorie evolutive della società; b) la ricerca di   
una teoria della giustizia che dovrebbe consistere in una dottrina   
della legge di natura empiricizzata e storicizzata; c) il tentativo di   
fare coesistere la ricerca delle condizioni della virtù civica, ereditata   
da Harrington, con la consapevolezza della peculiarità della società   
commerciale e con una acuta percezione delle potenzialità di corru-   
zione che questa porta con sé, ereditate rispettivamente da Monte-   
squieu e Rousseau.

Ferguson, nel *Saggio sulla storia della società civile,* ha ben chia-   
ri gli aspetti ambivalenti delle caratteristiche costitutive della moder-   
na società commerciale. Inprimo luogo, la divisione del lavoro è la   
condizione essenziale che permette la crescita della produttività del   
lavoro, e con questa l'abbondanza che distingue la società commer-   
ciale da società meno progredite; inoltre è condizione anche del pro-

50

gresso intellettuale, con la specializzazione dei saperi ma anche con   
gli stimoli «alla indagine e alla fantasia» che vengono dal «trambu-   
sto delle attività ed occupazioni civili» (Ferguson 1767: 208). Tutta-   
via, la divisione del lavoro, se da un lato è occasione di «amplia-   
mento del pensiero» per le élites, è però dall'altro occasione di re-   
strizione dell’orizzonte intellettuale per una grande massa di popo-   
lazione, in quanto per il *labouring poor* la riduzione del suo lavoro   
alla ripetizione di una identica mansione è causa di «mutilazione   
mentale».

La seconda caratteristica pericolosa della società commerciale è la   
natura della differenziazione sociale che deriva dalla differenziazio-   
ne delle arti e delle professioni. La specializzazione porterà necessa-   
riamente all'emergere di una élite della ricchezza. La forte differen-   
za fra questa e le classi più svantaggiate avrà conseguenze corruttri-   
ci su queste ultime:

L'ignoranza è il minore dei loro difetti. L'ammirazione della ricchezza che   
non si possiede può diventare un principio di invidia o di servilismo; l'abi-   
tudine ad agire di continuo nella prospettiva del guadagno e con il senti-   
mento della dipendenza, i crimini ai quali si viene spinti per alimentare la   
propria perversione o per sodddisfare la brama di ricchezza sono degli   
esempi non della ignoranza, ma della corruzione e della bassezza (Fergu-   
son 1767: 211).

Il pericolo peculiare della società commerciale deriva dal fatto   
che in questa, diversamente che nelle società precedenti, la ricchez-   
za tende a diventare l'unico fattore che determina le gerarchie socia-   
li. Se la ricchezza è separata da «nascita e titoli, dalla reputazione   
del coraggio, da maniere cortesi e una certa elevatezza di mente»,   
avviene che considerazione e rango vengano fatti discendere solo   
dalla fortuna (Ferguson 1767: 285).

La corruzione che questi fenomeni della società commerciale por-   
ta con sé, consiste in «rilassamento dello spirito», «debolezza d'ani-   
mo», «stato di fiacchezza nazionale» (Ferguson 1767: 295), ed è   
probabile che questi conducano alla schiavitù politica. È di questo   
pericolo che Ferguson si preoccupa (non tanto della sorte dei *labour-   
ing poors* a cui è molto più sensibile Smith) e la sua ricerca è indi-   
rizzata ai rimedi di natura sociologica che possano ostacolare la ten-   
denza alla corruzione innata nella società commerciale. La preoccu-   
pazione è la stessa di Rousseau, ma la linea di ricerca è molto diver-   
sa: invece che cercare nella società politica un rimedio ai mali della   
società civile (con i noti rischi di cadere in una forma di democrazia

51

totalitaria), Ferguson indaga i meccanismi che nella società civile   
stessa possano influire sulla formazione della personalità del cittadi-   
no, di modo da costituire precondizioni socio-psicologiche alla li-   
bertà politica.

*Smith, il povero laborioso, l'uomo prudente, e il saggio che viene a   
patti con la vanità*

Pur basandosi sullo stesso impianto concettuale di Ferguson, il   
contributo di Smith è molto più articolato e complesso. È di partico-   
lare interesse esaminare quanto questo autore - con cui non a caso si   
chiude la storia qui narrata - ha da dire sul tema, perché a Smith è   
toccato in sorte di venire trasformato nel padre ideologico del capi-   
talismo. Anzi, per un lungo periodo si è dibattuto il cosiddetto «pro-   
blema Adam Smith», cioè per quali ragioni lo stesso autore avrebbe   
sostenuto una concezione etica basata sulla benevolenza nel 1759 e   
una basata sull’egoismo nel 1776. In realtà, come è noto da almeno   
due decenni agli studiosi di questo autore, il «problema Adam   
Smith» non esiste nei termini in cui era stato formulato, e l'opera   
smithiana, lungi dal contenere un'apologia indiscriminata del liberi-   
smo economico, contiene una valutazione molto problematica delle   
tendenze positive e negative della società del suo tempo.

Vediamo ora quali erano le soluzioni prospettate in una prima fa-   
se da Smith ai problemi sollevati dai suoi predecessori e quali le dif-   
ficoltà successivamente incontrate. Smith aderisce all'idea proposta   
da Montesquieu che le attività rivolte all’acquisizione di ricchezza   
servirebbero a fornire uno sfogo a tendenze che potrebbero indiriz-   
zarsi su canali più pericolosi. In primo luogo lo sfogo è fornito ri-   
spetto alla politica, che è agli occhi di Smith, il luogo ove domina la   
follia umana; il progresso del commercio può in molte circostanze   
erodere le basi di istituzioni politiche indesiderabili (vedi WN:

III.iv). In secondo luogo la ricerca della ricchezza, che è una inevi-   
tabile spinta a cui ogni essere umano va soggetto, per via del natura-   
le «desiderio di migliorare la propria condizione», sommato a quella   
illusione che fa ricercare la ricchezza come simbolo di status, capa-   
ce di assicurarci la simpatia dei nostri simili (vedi TMS: IV, 1.7-8), è   
meno dannosa di altre anche dal punto di vista economico e sociale.   
Infatti Smith crede che la ricerca del proprio tornaconto produca   
l'effetto non previsto di far crescere la prosperità nazionale (vedi   
WN: IV.ii.4-9) e per di più di operare una ridistribuzione inconsape-

52

vole dei beni, attraverso l'acquisto da parte dei ricchi dei servizi   
erogati dai poveri (vedi TMS: IV.1.9).

Va notato, per inquadrare questi giudizi di Smith, che i valori che   
egli fa propri in ultima istanza non sono valori edonistici o materiali-   
stici. Accanto alla difesa della «natural liberty» che include, oltre alle   
libertà personali, la libertà di iniziativa economica, Smith crede nella   
eguaglianza, in una giustizia tale da condannare lo stato della società   
del tempo in cui sulle spalle dei «poveri laboriosi» ricadeva tutto il   
peso dell'edificio sociale in cambio di una retribuzione del tutto ina-   
deguata (vedi Cremaschi 1984: 122-123), e inoltre crede che la vera   
felicità degli esseri umani non dipenda dal possesso di beni materiali   
(vedi TMS: I.ii.2.1, III.3.30; vedi anche Bruni 1987: 76-79). I valori   
di Smith sono quindi molto diversi dai valori dei fautori ottocente-   
schi del liberismo e dai loro epigoni odierni che, constatato il conflit-   
to fra liberismo da un lato ed eguaglianza e giustizia dall'altro lato,   
hanno tenuto fermo il primo e dichiarati disvalori o valori poco rile-   
vanti i secondi. La posizione di Smith è invece molto più sfaccettata:   
egli ritiene che la libertà naturale, applicata anche alla sfera economi-   
ca, produrrà degli effetti in complesso desiderabili anche sul terreno   
della giustizia e dell'eguaglianza. I meccanismi di mercato non pro-   
ducono immancabilmente gli unici effetti razionali possibili, come   
vorrebbero i suoi pretesi seguaci, ma dovrebbero produrre nei tempi   
lunghi effetti abbastanza simili a quelli che il nostro senso di giusti-   
zia vorrebbe. Per ottenere questo effetto però la libertà naturale do-   
vrebbe applicarsi non a senso unico: dovrebbe vigere per i lavoratori   
e non solo per i datori di lavoro, che non mancano mai di complotta-   
re ai danni dei lavoratori, mentre ogni combinazione fra lavoratori è   
vietata dalle leggi (vedi WN: I.viii.44),

Lo Smith della prima fase è, pur senza illusioni, complessivamen-   
te ottimista, perché ritiene che lo sviluppo della società commerciale   
porti complessivamente a incoraggiare una serie di caratteristiche   
moralmente desiderabili, quali la probità, l'industriosità, la previden-   
za - le virtù del «prudent man» - in uno strato crescente della popo-   
lazione che è rappresentato da quello che oggi si designerebbe come   
ceto medio. Per questo ceto fortunamente le vie del progresso mate-   
riale e quelle del progresso morale tendono a coincidere (vedi TMS:

I.iii.3.5; vedi anche WN: II.iii.12). Inoltre, l'effetto della interazione   
fra gli spontanei «sentimenti morali» degli individui, che pure pro-   
duce effetti di storti (anche se poi inconsapevolmente benefici) come   
quella della ricerca di *status symbols,* ha nella società commerciale   
un effetto benefico in quanto, attraverso la sanzione conferita

53

dall’opinione pubblica, rafforza e incoraggia le virtù dell’«uomo   
prudente» (vedi Dickey 1986).

Queste articolate valutazioni dipendono da un quadro teorico che   
è anch'esso molto più complesso di quanto abbiano creduto i cattivi   
discepoli di Smith. La teoria sociale complessiva di Smith vede la   
società come un tutto regolato da un doppio sistema di «integrazione   
sociale». Da un lato abbiamo gli effetti di meccanismi ciechi, che   
agiscono per via di pura giustapposizione di comportamenti indivi-   
duali: la divisione del lavoro, il mercato, il meccanismo dei «risulta-   
ti non intenzionali», o della «mano invisibile». Dall'altro lato abbia-   
mo i meccanismi riflessi, che funzionano attraverso l'innata capacità   
della mente umana di rispecchiare gli stati d'animo altrui e la ten-   
denza ad adeguarvisi: la simpatia, i sentimenti naturali, e la giusti-   
zia, intesa come sistema di regole precise che i nostri sentimenti   
morali ci portano inevitabilmente a formare quando conduciamo vita   
associata (vedi Cremaschi 1984: 73-114). Le valutazioni di Smith   
che ho riportato si spiegano se vengono inquadrate entro una sua te-   
si di fondo: la fede in una congruenza nei tempi lunghi fra la prima   
e la seconda sfera. Restano le zone d'ombra - che nel bilancio che   
Smith trae fin verso il 1776 non sono però predominanti - come le   
tendenze alla vanità che i sentimenti morali incoraggiano, i risultati   
ingiusti che il mercato, così come esso è finora, porta con sé, e nu-   
merosì effetti dannosi che lo sviluppo della divisione del lavoro por-   
ta sulla personalità degli individui e quindi anche sui sentimenti mo-   
rali (vedi Cremaschi 1989: 98-102).

Le zone d'ombra tendono ad ampliarsi nel quadro che Smith si fa   
della società commerciale verso la fine della sua vita, cioè nelle ag-   
giunte alla sesta edizione della *Teoria dei sentimenti morali.* Non so-   
lo - come argomentato ampliamente in *La ricchezza delle nazioni,*particolarmente nel quinto libro - la divisione del lavoro ha effetti   
nocivi sulle virtù civiche dei lavoratori, la diffusione dello spirito   
commerciale può corrompere gli atteggiamenti di fedeltà al bene   
pubblico in favore dell'attaccamento al proprio immediato interesse   
pecuniario, l'urbanesimo può allentare quelle forme di controllo so-   
ciale che si creano nella vita in piccoli agglomerati, ma - ciò che è   
più decisivo - lo stesso «effetto di rispecchiamento» che la società   
esercita nei confronti dei membri dei ceti medi non ha forse quegli   
effetti prevalentemente positivi che lo Smith di alcuni decenni prima   
aveva pensato: ad avere il predominio è probabilmente la spinta alla   
«vanità», molto più che quella alla «rispettabilità» (vedi Dickey   
1986: 599-605; Cremaschi 1989: 98). E infatti all'ideale dell’«uomo

54

prudente» lo Smith del 1790 sembra sostituire l'ideale di un «uomo   
saggio», un uomo che si ritrae dalla corsa agli onori e alle ricchezze,   
che non considera sua vocazione prevalente la cura operosa e onesta   
degli affari privati, ma è dotato invece di «spirito pubblico» e si im-   
pegna quindi nel migliorare la legislazione e le istituzioni del pro-   
prio paese, sapendo che il meglio è anche qui irraggiungibile e che   
si tratta di venire a patti con pregiudizi e spontanee tendenze tutt'al-   
tro che benefiche, piegandole verso il servizio del bene pubblico   
(vedi TMS: VI.ii.2.16; vedi anche Dickey 1986: 598).

**4**. **Bilancio e conclusioni**

L'ultimo Smith - abbiamo concluso nel paragrafo che precede - è   
relativamente pessimista: propone una versione più elaborata del pro-   
getto di Montesquieu, ma ne conosce i limiti, i pericoli, e I'incompiu-   
tezza. Alcune affermazioni incomplete di questo stesso autore saranno   
però assunte nell'Ottocento come articoli del credo del liberismo otto-   
centesco, all'epoca in cui fu attuato, lungo un periodo di tre o quattro   
decenni, un esperimento di instaurazione dell'unico «capitalismo rea-   
le» mai esistito. L'esperimento fu, come noto ma non sufficientemente   
ricordato, non meno orribile e rovinoso della collettivizzazione delle   
campagne e dell'industrializzazione forzata del regime staliniano (ve-   
di Polanyi 1957). Ma più che triste ora è buffo pensare che gli apolo-   
geti odierni di un libero mercato che non esiste (in un mondo di «im-   
prenditori privati» che, tramite i meccanismi che vediamo all'opera   
ogni giorno, non fanno «mietere dove non hanno seminato») invochi-   
no spesso i nomi degli autori che abbiamo ricordato, e in particolare   
di Smith, assunto come preteso antagonista di Marx. La verità che   
viene messa in bocca ai nostri autori - che il libero mercato, e anzi   
*questo* libero mercato, sarebbe l'unico ordine razionale possibile, e   
che alle sue conseguenze sociali e morali provveda chi può - è quanto   
di più lontano si sarebbe potuto immaginare dalla loro mente. Le pre-   
visioni dei più ottimisti, come Montesquieu, avevano sicuramente sot-   
tovalutato tutti gli effetti dirompenti, e per nulla «dolci», che il dispie-   
gamento dello «spirito commerciale» avrebbe portato. Altri, come   
Smith, avevano intuito i pericoli incombenti. Ma il ragionamento de-   
gli uni e degli altri basava la valutazione positiva del «mercato» sui   
suoi (presunti) effetti morali. La tesi secondo la quale il mercato sa-   
rebbe l'unica forma razionale ed efficiente di allocazione dei beni non   
può vantare un *pedigree* che risalga tanto lontano.

55

Diamo ora uno sguardo d'insieme al tragitto percorso: siamo par-   
titi da due idee opposte: da un lato quella della restaurazione della   
*polis* classica, e dall'altro quella della inevitabilità dei vizi della   
grande società. Cercando vie intermedie fra questi due poli, gli auto-   
ri del Settecento hanno via via reso più complessa la visione che   
proponevano della società commerciale e dei suoi possibili sviluppi.   
Le valutazioni proposte sono più o meno ottimiste, partendo da   
Montesquieu per giungere a Rousseau, ma la logica dell’argomenta-   
zione svolta è notevolmente omogenea, ed in ogni caso si tratta di   
una argomentazione complessa, che vuole (ovviamente con «stru-   
menti analitici» meno raffinati di quelli odierni) esaminare l'intera-   
zione fra fattori economici, fattori politici, e fattori sociologici, dan-   
do valutazioni che tengono conto di guadagni e perdite in termini di   
diversi «valori» sacrificati o promossi. Ciò che è del tutto estraneo a   
questi autori è una logica seccamente dicotomica, come quella che   
presiede alle alternative che siamo abituati a vedere sollevare: fra   
solidarietà ed efficienza o fra eguaglianza e libertà, o addirittura fra   
una «logica economica» e una «logica etica».

Cerchiamo in conclusione di formulare alcuni suggerimenti a par-   
tire dalla ricostruzione svolta.

1. I nostri autori stavano valutando alternative fra diverse linee di   
   sviluppo che allora apparivano possibili. Non stavano scegliendo   
   fra feudalesimo e capitalismo. Anzi, il capitalismo dell'Ottocento   
   non è stato (prima del suo avvento) voluto da nessuno. Come co-   
   rollario va detto che lo sviluppo successivo delle società occiden-   
   tali è stato certamente «capitalistico», in quanto il genere di orga-   
   nizzazione economica prevalente ricade bene sotto il tipo ideale   
   «capitalismo», e in quanto la sfera economica è divenuta il fattore   
   assolutamente dominante. Ma se il capitalismo viene eccessiva-   
   mente concretizzato si rischia di dare troppa fede all’esistenza di   
   una gabbia d'acciaio senza vie di uscita, come hanno fatto invo-   
   lontariamente molti fra coloro che intendevano denunciare i mali   
   del capitalismo stesso (vedi Berman 1982).
2. I nostri autori non erano i portavoce di una nuova classe nascente,   
   la borghesia, che avesse suoi valori e una sua visione del mondo   
   da proporre. In questo anche Marx ha sbagliato radicalmente (ve-   
   di Hirschman 1976: 13-14).
3. Non erano fautori di una logica «economica», cinicamente «fat-   
   tuale», contro altre logiche, in qualche modo «valoriali».
4. Non avevano di fronte il medioevo feudale o cristiano in cui i

56

rapporti fra cose sarebbero stati mascherati da rapporti personali   
(vedi Marx e Engels 1948: 488-489) o un'etica cristiana ultra-   
mondana (vedi Weber 1920), a cui avrebbero contrapposto - per   
ideologia di classe più una certa misura di scientificità secondo   
Marx, per un paradosso teologico secondo Weber - la visione di   
un mondo spogliato di orpelli, in cui avrebbe prevalso la ferrea   
logica delle cose. Sia Marx sia Weber sono vittime di un'illusione   
ottica, perdendo di vista la lontananza che c'era ormai fra il me-   
dioevo (e anche la Riforma delle origini) e i nostri autori, non   
rendendosi conto di come l'atteggiamento di *tutte* le correnti di   
pensiero teologico del Seicento avesse disarmato, con scuse di-   
verse, di fronte alle motivazioni dell'interesse pecuniario, e di co-   
me l'unica voce che si facesse sentire, a contrastare le ragioni del   
commercio, non fosse la voce degli ideali cristiani ma quella de-   
gli ideali neoclassici.

1. Nessuno degli autori esaminati, come abbiamo detto, aveva previ-   
   sto e auspicato il capitalismo descritto da Polanyi. Va aggiunto   
   che l'emergere del capitalismo ottocentesco non fu un venire alla   
   luce, o un uscire dal bozzolo, di qualcosa che c'era già. Questa è   
   invece l'immagine che ne propone Marx e in una certa misura an-   
   che Weber. Il sorgere di quella peculiare costellazione fra il mer-   
   cato, lo stato, il sociale, che tuttora sussiste seppure con vistose   
   modifiche, è stato piuttosto il risultato di un processo di voluta   
   autotrasformazione da parte delle società europee. In questo pro-   
   cesso però, come spesso accade, i suoi promotori hanno fatto la   
   parte degli apprendisti stregoni.
2. Per il motivo esposto al punto precedente, la storia delle idee è in-   
   dispensabile, sia come parte della storia sociale (che non è mai   
   storia di processi bruti, privi di autointerpretazioni), sia come an-   
   tidoto all'inguaribile vizio di riscoprire l'acqua calda che spesso   
   prende i cultori di qualche disciplina specialistica, sia essa l’eco-   
   nomia o la filosofia, quando si affacciano al mondo dei mass-me-   
   dia, della convegnistica, della consulenza ai politici o ai vescovi   
   (vedi Hirschman: 95-97).

Più in particolare, può essere utile approfondire lo studio delle   
idee che hanno accompagnato i processi di trasformazione della   
società europea moderna per identificare tre effetti diversi. In pri-   
mo luogo, gli «effetti perversi» di idee, concepite in origine senza   
attribuire loro il significato di un progetto di trasformazione so-   
ciale, che contribuiscono invece a produrre trasformazioni ina-   
spettate. È il compito intrapreso da Weber con lo studio dell'etica

57

economica delle religioni e in particolare dell'etica protestante. In   
secondo luogo, gli effetti opposti, quelli del fallimento o del tradi-   
mento di idee che erano state concepite come progetti di trasfor-   
mazione. È il compito intrapreso da Hirschman, con il suo studio   
del destino del «sogno di Montesquieu». In terzo luogo, gli effetti   
di «enfatizzazione» che le immagini della realtà sociale hanno   
sulla realtà stessa (vedi Unger 1976): i modi cioè in cui l'attribu-   
zione socialmente sanzionata di una certa natura a certi beni o a   
certe istituzioni fa sì che questi possano esercitare o meno un ruo-   
lo dominante o possano essere o meno separati da altri beni o al-   
tre istituzioni (vedi anche Walzer 1983: c. 1). È ciò che hanno   
messo in luce in modi diversi Dumont e Polanyi a proposito della   
natura di merce della terra e del lavoro nel capitalismo (vedi Po-   
lanyi 1957; Dumont 1977). In questa direzione c'è ancora molto   
lavoro da fare per gli storici delle idee, e contributi in questo   
campo non mancherebbero di portare lumi anche alle discussioni   
di oggi sul che fare.

Bibliografia \*

*Fonti primarie*

1. Ferguson 1767, *An Essay on the History of Civil Society,* a cura di D.

Forbes, Edinburgh University Press, Edinburgh; tr. it. *Saggio sulla sto-   
ria della società civile,* Vallecchi, Firenze, 1973.

1. Harrington 1656, *The Commonwealth of Oceana,* London; tr. it. *La re-   
   pubblica di Oceana,* a cura di G. Schiavone, Angeli, Milano, 1989.

B. de Mandeville 1729, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Bene-   
fits,* London (risultante da progressive aggiunte in diverse edizioni fra il   
1705 e il 1729); tr. it. *La favola delle api,* a cura di T. Magri, Laterza,   
Bari, 1987; *Dialoghi tra Cleomene e Orazio,* a cura di G. Belgioioso,   
Milella, Lecce, 1978.

P.-P. Mercier de la Rivière 1767, *L’ordre naturel et essentiel des sociétés   
politiques,* Londres; tr. it. «L'ordine naturale e essenziale delle società   
politiche», in *Biblioteca dell’economista,* I serie, voI. I, Pomba, Torino,   
1850, pp. 141-276.

C. L. de Secondat de Montesquieu 1748, *L'ésprit des lois,* Gamier, Paris,   
1956; tr. il. *Lo spirito delle leggi,* a cura di S. Cotta, Utet, Torino, 1952.

\* La data che segue il nome dell'autore è quella dell'edizione originale. Le indi-   
cazioni di pagine si riferiscono sempre alla traduzione italiana quando questa è in-   
dicata.

58

"I

J.-J. Rousseau 1755, «Discours sur l'origine et les fondements de l'inega-   
lité parmi les hommes», in *Oeuvres complètes,* a cura di B. Gagnebin e   
M. Raymond, Gallimard, Paris, 1959-69, 4 voll., III; tr. it. «Discorso   
sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza», in *Scritti politici,* a cura   
di P. Alatri, Utet, Torino, 1970.

J.-J.Rousseau 1762, «Du contrat social», in *Oeuvres complètes,* III; tr. it.   
«Il contratto sociale», in *Scritti politici,* a cura di P. Alatri, Utet, Torino, 1970.  
A. Smith 1776, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Na-   
tions,* Clarendon Press, Oxford, 1976; tr. it. *Ricerche sopra la natura e le   
cause della ricchezza delle nazioni,* Utet, Torino, 1945 e successive edd.

A. Smith 1790, *The Theory of Moral Sentiments* (VI ed. con aggiunte; I ed.   
1759), Clarendon Press, Oxford, 1976.

*Fonti secondarie*

M. Berman 1982, *Al! that Is Solid Melts into Air: The Experience of Mo-   
dernity,* Touchstone Books, New York; tr. it. *L'esperienza della moder-   
nità,* Il Mulino, Bologna, 1989.

F. Bruni 1987, «La nozione di lavoro in Adam Smith», *Rivista di Filosofia   
Neoscolastica,* 79/1: 67-95.

S. Cremaschi 1979, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle pas-   
sioni in Spinoza,* Vita e Pensiero, Milano, 1979.

S. Cremaschi 1984, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e proble-   
ma del metodo in Adam Smith,* Angeli, Milano.

S. Cremaschi 1989, «Adam Smith: Skeptical Newtonianism, Disenchanted   
Republicanism, and the Birth of Social Science», in M. Dascal e O.   
Gruengard (ed.), *Knowledge and Politics. Case Studies in the Relation-   
ship between Epistemology and Political Philosophy,* Westview Press,   
Boulder (Co), pp. 83-110.

L. Dickey 1986, «Historicizing the "Adam Smith Problem". Conceptual,   
Historiographical and Textual Issues», *The Journal of Modern History,*58/3: 579-609.

E. Dumont 1977, *From Mandeville to Marx,* University of Chicago Press,   
Chicago; tr. it. *Homo Aequalis,* Adelphi, Milano, 1984.

A.O. Hirschman 1977, *The Passions and the Interests,* Princeton Univer-   
sity Press, Princeton; tr. it. *Le passioni e gli interessi,* Feltrinelli, Mila-   
no, 1979.

1. Magri 1987, «Introduzione», in B. Mandeville, *La favola delle api,* a cu-   
   ra dello stesso autore, Laterza, Bari, 1987, pp. v-xli.

K. Marx e F. Engels 1948, «Manifest der Kommunistischen Partei», in   
*Werke,* Dietz, Berlin, 39+4 voll., 1964-71, IV; tr. it. «Manifesto del Partito   
comunista», in *Opere,* vol. VI, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 483-521.

J. Maritain 1930, *Religion et culture,* Desclée de Brouwer, Paris.

S. Natoli 1990, *Vita buona vita felice,* Feltrinelli, Milano.

59

1. Ornaghi 1984, «Introduzione», in *Il concetto di «Interesse». Antologia,*a cura dello stesso autore, Giuffré, Milano.

J.G.A. Pocock1975, *The Machiavellian Moment,* Princeton University   
Press, Princeton 1975; trad. it. *Il momento machiavelliano,* Il Mulino,   
Bologna, 1981.

1. Polanyi 1957, *The Great Transformation,* Beacon Press, Boston 1968;   
   tr. it. *La grande trasformazione,* Einaudi, Torino, 1974.

R.M. Unger 1976, *The Piace of Law in Modern Society. Toward a Critique   
of Social Theory,* Free Press, New York.

1. Tonnies 1890, *Gemeinschaft und Gesellschaft;* tr. it. *Comunità e società,*Comunità, Milano, 1963.

M. Walzer 1983, *Spheres of Justice,* Princeton University Press, Princeton;   
tr. it. *Sfere di giustizia,* Feltrinelli, Milano, 1987.

M. Weber 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Mohr, Tü-   
bingen; tr. it. *Sociologia della religione,* Comunità, Milano, 1982, 2   
volI.

1. Viner 1978, *Religious Thought and Economie Society,* Duke University   
   Press, Duhram (NC).

60