

Adam Smith antiutilitarista

Sergio Cremaschi

Premessa: mitologie dell'antiutilitarismo

La ricchezza delle nazioni, come la *Bibbia* e *Il Capitale*, è stata molto citata e poco letta. La recezione, la dimenticanza, gli usi diversi dei testi sono fenomeni ben noti ai cultori dei diversi rami della storia intellettuale che li riconnettono a una molteplicità di fattori che servono a spiegare questi fenomeni anche se mai a eliminare la meraviglia per l'inguaribile capacità di *non* leggere i testi o di leggervi ciò che il proprio partito preso esige. Per l'opera smithiana il problema ha un interesse particolare dato che il legame stabilito fra la sua opera – per motivi autentici e per motivi spuri – con l'economia di mercato moderna, fa sì che se ne parli non solo nella letteratura prodotta dagli storici del pensiero economico, delle idee politiche, delle dottrine morali ma anche nella letteratura teorica economica e sociologica. Mentre nel primo filone di letteratura, dopo la rinascita smithiana del 1976, si incontrano affermazioni, se non sempre accurate, per lo meno documentate e non fuori contesto, nel secondo filone si trovano, specialmente da parte dei critici della mondializzazione e del mercato (con le cui tesi chi scrive tende a simpatizzare, fatto salvo il grado variabile di precisione concettuale e correttezza delle argomentazioni), affermazioni sul fatto che Adam Smith era, *nonostante tutto, a ben vedere, in ultima istanza*, un utilitarista, e *quindi* un materialista, un edonista, un individualista. Per lo più gli autori di queste affermazioni citano qualcosa della letteratura smithiana post-1976 che tende a provare che Adam Smith era tutt'altro e poi “concludono” improvvisamente che però, nonostante tutto, a loro sembra che Adam Smith resti quello delle immagini ottocentesche. Il più originale di questi critici, Alain Caillé, non cita nulla di questa letteratura, e scientemente si propone «semplificando scandalosamente» di formulare «approssimazioni grossolane». Afferma che

Adam Smith, padre ufficiale dell'economia politica, dunque della teoria di un sistema autoprodotta dalla logica degli interessi privati, s'ispira a una linea di pensatori – Shaftesbury, Hutcheson, Hume – che,

preoccupati di riparare gli oltraggi inflitti all'etica da Hobbes, pongono al cuore della natura umana non già l'interesse bensì la simpatia, o come si direbbe oggi l'empatia. L'enigma preoccupa ancora gli ambienti scientifici: come mai uno stesso autore, Adam Smith, può scrivere insieme una edificante *Theory of Moral Sentiments* (1759) e *The Wealth of Nations* (1776)? Molto verosimilmente la risposta è che Smith, a differenza di Bentham, non riduceva la totalità della pratica umana all'azione interessata, limitando quest'ultima alla sfera della sola economia, che risulta dotata di un'autonomia e di una consistenza proprie da quando John Locke ha dimostrato come la proprietà privata fondi una logica dei rapporti con le cose indipendente dai rapporti tra le persone¹.

Ciò che ci si propone di fare in questo articolo è mostrare che nulla di quanto Caillé ha detto a proposito di Adam Smith sta in piedi, e che se vogliamo costruire una critica degli attuali processi di mercantilizzazione della società mondiale dobbiamo ripartire da zero, per scoprire magari che Adam Smith era un critico "di sinistra" delle politiche "mercantiliste" che erano – queste sì – le antenate delle logiche predatorie della società di mercato. In particolare, si sosterrà che:

- i) Adam Smith non fu un continuatore di Shaftesbury e Hutcheson, ma era insieme a Hume il fautore di una terza via, scettica in teoria e costruttiva in modo non artificialista in pratica, fra questi autori e gli scettici come Hobbes, Mandeville, i libertini;
- ii) La «simpatia» di Smith non è «empatia», ma è soltanto un meccanismo che rende possibile la condivisione di risposte emozionali; non porta in direzione della benevolenza più di quanto porti in direzione dell'interesse autocentrato;
- iii) Caillé non ha letto una pagina della *Teoria dei sentimenti morali*; altrimenti non la definirebbe edificante;
- iv) Per Smith la costellazione costituita dall'agricoltura, il commercio, la manifattura non era un "sistema autoprodotta" dalla logica degli interessi privati; anzi l'economia politica non era per Smith ancora il nome di una disciplina, ma soltanto il nome dei "sistemi" (per lo più deprecabili) di riorganizzazione dello stato;
- v) Gli «ambienti scientifici» danno lo *Adam Smith Problem* per risolto da tempo;
- vi) Adam Smith non riteneva che la sfera dell'economia fosse la sfera dell'azione interessata ma fosse, al pari di altri ambiti, famiglia, religione, politica, un ambito in cui interagivano passioni antisociali, passioni egoistiche, senso di giustizia e umanità, ed occasionalmente benevolenza.

1. Adam Smith non fu un continuatore di Shaftesbury e Hutcheson

Adam Smith fu con David Hume uno dei due grandi ispiratori alla lontana di quel composito movimento intellettuale e politico che fu in seguito chiamato illuminismo scozzese e che all'epoca fu lo schieramento degli *improvers*, i fautori delle "riforme", alleati del partito dei "moderati" nella chiesa presbiteriana. Fu autore di due soli libri: la *Teoria dei sentimenti morali* e *La ricchezza delle nazioni*². Delle altre due opere progettate, una «storia filosofica delle arti e delle scienze» e una «teoria della giurisprudenza e del governo», restano saggi e appunti di lezioni; non è rimasto nulla – e ciò crea un serio problema storiografico se si pensa che i tedeschi dell'Ottocento deridevano l'affermazione del biografo di Smith, Dugald Stewart, secondo la quale le sue dottrine economiche erano già esposte nelle lezioni di Glasgow, lezioni che sono state in seguito ritrovate, a ludibrio dei derisori³ – delle sue lezioni di «teologia naturale», (cioè teologia filosofica non basata sulla rivelazione). Fu, come Hume, un post-scettico che si proponeva in ogni campo di fare ciò che secondo la sua ricostruzione facevano le scienze della natura⁴, costruire «macchine immaginarie», o «catene invisibili» che rendessero innegabili anche per l'interlocutore scettico le connessioni fra fenomeni, e di relativizzare e porre fra loro in relazione dialettica tesi avanzate da diverse scuole in modo tale da dimostrare l'innegabilità di alcune conclusioni pratiche anche per coloro che sostenessero tesi opposte sulle questioni teoriche⁵.

Questa strategia argomentativa ha dato occasione a diverse scuole di interpreti di citare frasi di Adam Smith a sostegno di una lettura della sua opera come razionalista-platonica, libertino-epicurea, neostoica e umanistica civile, con risultati piuttosto buffi. L'ultimo di questi è la rilettura di Smith come un neostoico lanciata negli anni Ottanta appoggiandosi a passi in cui Smith riferisce posizioni stoiche per mostrare come siano rispettabili ma condannate a sfociare in paradossi⁶.

Il moderato post-scetticismo smithiano è comprensibile se si riesce – compiendo uno sforzo per sottrarci alle ovvietà che ci hanno lasciato in eredità i due secoli che ci separano da Adam Smith – ad immaginare come per gli scozzesi, oltre a Hume e Smith, Adam Ferguson, Thomas Reid e Dugald Stewart, non esistesse ancora separazione fra cultura scientifica ed umanistica e fra cultura scientifica e cultura filosofica, ed apparisse ragionevole combinare un bagaglio intellettuale che comprendeva Cicerone, Grozio, Montesquieu, e Newton (ma il Newton empiricizzato dei filosofi naturali scozzesi come Colin MacLaurin) come alternative a Descartes, Locke, i platonici di Cambridge. Gli scozzesi in altre parole cercavano una terza via fra lo scetticismo e il razionalismo, via che sembrava loro offerta da un approccio ipotetico-sperimentale a tutti i campi del sapere,

che giustificasse conclusioni operative anche se doveva lasciare aperte le questioni speculative⁷.

In ogni campo, filosofia della natura, politica, etica, religione, l'obiettivo era un sapere "utile" per l'orientamento nella vita ordinaria, pur in presenza della consapevolezza della mancanza di certezze; questa consapevolezza doveva anzi servirci da monito sull'impossibilità di costruire "sistemi" che pretendano di spiegare troppo, come in filosofia naturale il sistema cartesiano dei vortici e in morale e in politica tutti i sistemi artificialisti come quello di Locke⁸. Questa soluzione è tipicamente quella dello scetticismo limitato della media accademia riproposto da Cicerone, autore che nel Settecento conobbe una ripresa di popolarità e che ebbe un influsso su Smith⁹. È una soluzione inoltre – si noti bene – intrinsecamente "antimetafisica" in quanto vuole escludere le domande sulle questioni senza risposta, ma questa scoperta non dovrebbe fare gioire troppo eventuali epigoni degli antimoderni ottocenteschi che vedevano Adam Smith erede di Lutero, Cartesio e Locke nel suo "individualismo" avverso ai valori oggettivi, perché questa negazione della metafisica è una negazione dei sistemi speculativi infondati, in uno spirito non del tutto estraneo a quello di Kant¹⁰.

In etica e in politica, Smith applicò la «filosofia sperimentale», contrapposta alla costruzione dei "sistemi" praticata dai cartesiani e dai razionalisti in generale. Era un metodo ispirato in modo molto mediato, all'opera di Newton nella filosofia naturale, anche se riteneva la natura umana un oggetto di conoscenza privilegiato, perché i principi in base ai quali giudichiamo dei comportamenti sono principi della mente e non della natura esterna, e perciò ne abbiamo esperienza immediata, non essendo costretti a costruirli ipoteticamente¹¹. La filosofia morale si costruisce introducendo un insieme di principi che costituisce la «scienza astratta della natura umana»¹², che non hanno carattere "ultimo" ma sono ipotesi ampiamente corroborate dall'osservazione. L'ipotesi che rende possibile la teoria dei sentimenti morali è l'esistenza nella natura dell'uomo di «principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui». Questa tesi è enunciata nelle prime righe dell'opera e la sua giustificazione è affidata all'esperienza del «il fatto che spesso ci derivi sofferenza dalla sofferenza altrui è troppo ovvio da richiedere esempi per essere provato»¹³.

La stessa aporia che regna nella filosofia naturale per cui le cause ultime non sono conoscibili eppure abbiamo bisogno di spiegazioni causali e riconosciamo criteri per distinguere fra spiegazioni migliori e spiegazioni peggiori, è centrale anche per l'etica e la politica. Infatti, in tutti i campi è sovrano il meccanismo dell'autoinganno che fa sì che

percepriamo i fenomeni in modo deformato: nella percezione visiva correggiamo con l'immaginazione la percezione che l'occhio ha delle apparenze per cui il Sole che è visto come grande pur occupando una parte ridotta del campo visivo, nella vita sociale sopravvalutiamo il piacere di venire considerati e ammirati e valutiamo una posizione sociale elevata in modo sproporzionato ai suoi vantaggi reali. La ricchezza e il lusso infatti piacciono per un meccanismo dell'immaginazione che Hume non aveva notato: per il fatto che una complessa connessione fra mezzi e fini è piacevole esteticamente, a prescindere dalla reale utilità dei fini prodotti, e anche da chi ne sia il beneficiario¹⁴.

L'amore di sé, che è riconosciuto come un fattore dotato di un suo peso, e valutato come un fattore non necessariamente vizioso, è però radicalmente prigioniero dell'immaginazione e dei meccanismi simpatetici, per cui si desiderano beni immaginari perché si sopravvalutano le differenze fra situazioni reali, e invece «il mendicante che si crogiola al sole al bordo della strada non sta molto peggio del re che siede nella sua reggia»¹⁵. La differenza fra le due condizioni è amplificata dall'immaginazione che è colpita dai palazzi e le carrozze colpiscono l'immaginazione e i loro proprietari vengono ammirati e invidiati perché «l'utilità piace», per gli stessi motivi per cui si comprano orologi costosi o «carabattole di frivola utilità»¹⁶. In definitiva l'amore di sé non è immorale ed anzi, quando è frenato dalla prudenza si traduce nella forza calma dello «interesse autocentrato» o del «desiderio di migliorare la nostra condizione» che è un rimedio prezioso all'effetto distruttivo dell'amore di sé sregolato, perché è la molla che spinge al lavoro, al risparmio, all'investimento, ma non è valutato moralmente in modo positivo, anzi, anche se è utile alla prosperità della specie, è in realtà fonte di infelicità per il singolo che si sforza di ottenere beni che non lo rendono più felice¹⁷.

E – sia permesso di aggiungere – per l'autore dell'utilitarismo diffuso seppur controbilanciato, il teorico del sistema autoprodotta dalla logica degli interessi privati, non c'è male.

2. La «simpatia» di Smith non è «empatia»

La «simpatia» è un meccanismo che rende possibile la condivisione di risposte emozionali; risolve per la filosofia morale un problema analogo a quello che Newton aveva risolto per la filosofia naturale: in questo caso la trasmissione del moto a distanza, nel caso della filosofia morale la capacità degli esseri umani di interessarsi alla sorte dei propri simili disinteressatamente; non porta immediatamente in direzione della benevolenza più di quanto porti in direzione dell'interesse autocentrato; anzi entrambi sono compatibili con

e governati dalla simpatia.

Smith precisava che noi non abbiamo alcuna conoscenza delle impressioni altrui e che la simpatia agisce sempre e soltanto a partire dalle nostre impressioni. La parola può essere usata per denotare «il nostro sentimento di partecipazione per ogni passione, quale che sia»¹⁸. Solo in qualche occasione può sembrare che la simpatia sorga dalla sola vista di una certa emozione in un'altra persona e che le passioni si trasmettano dall'uno all'altro istantaneamente e prima di ogni conoscenza della loro origine, ad esempio nei casi più elementari di un volto sorridente o triste che costituiscono immediatamente oggetti piacevoli o dolorosi. Ciò tuttavia non vale universalmente: vi sono passioni che, immediatamente, non destano alcuna condivisione, come la collera. In realtà la simpatia «sorge dal modo di concepire non tanto la passione quanto la situazione che la provoca»¹⁹.

La base sperimentale del principio è data da casi come la visione di uno spettacolo raccapricciante, come quello di un'altra persona che si brucia una mano, che porta la reazione incontrollabile di ritrarre istintivamente la propria mano come se fosse anch'essa lesa, o quella degli spettatori di un funambolo che danza che iniziano anch'essi a contorcersi e dimenarsi²⁰. Simpatia quindi non è equivalente a benevolenza, e anzi sulla simpatia si basano anche reazioni aggressive, come quella del risentimento contro l'aggressore di terzi, che ha dato origine, partendo da reazioni spontanee come gli atti di linciaggio, all'istituzione del diritto penale.

La modifica più importante rispetto alla teoria humiana è l'introduzione dello spettatore imparziale. È un terzo ipotetico osservatore fra i due individui implicati nella relazione simpatetica. Essendo disinteressato, sarebbe in grado di valutare l'adeguatezza o meno della nostra reazione simpatetica confrontandola con le stesse reazioni in altri casi. Così ci darà indicazioni più obiettive su come orientare la nostra simpatia. Cercherà di moderare gli eccessi di queste reazioni spontanee per sottometerli a criteri di maggiore uniformità. La sua natura è quella di un'entità immaginaria, una sorta di interiorizzazione degli spettatori realmente incontrati in ripetute esperienze costruito dall'immaginazione²¹. Questa figura serve a rendere conto di una dimensione della quale la teoria humiana rendeva conto con difficoltà, cioè della giustizia: la teoria smithiana dà una spiegazione psicologica della genesi di questa figura imparziale, e quindi della giustizia, senza ricorrere alla ragione in quanto la motivazione della creazione dello spettatore imparziale è la frustrazione del desiderio di piacere a tutti, assunto come una «qualità originaria della natura umana», e il materiale con cui lo spettatore è costruito è immaginario e non

razionale.

3. La *Teoria dei sentimenti morali* non ha nulla di edificante

Proprio il carattere “sperimentale” della teoria smithiana la lascia esposta ad aporie. In primo luogo, mentre nella seconda edizione della *Teoria* del 1761 Smith tendeva a pensare allo spettatore imparziale come rimedio sicuro alla variabilità dei sentimenti morali, nella sesta edizione del 1790 ammettesse che, essendo lo spettatore «un semidio», in parte mortale e in parte immortale, la sua metà mortale è anch'essa esposta all'influenza delle passioni altrui attraverso i sentimenti simpatetici, e non sarà quindi in grado di assicurare un rifugio sicuro alla coscienza della persona giusta.

In secondo luogo, l'influenzabilità dello spettatore imparziale si manifesta anche nella variabilità dei sentimenti naturali per cui nelle diverse società le reazioni simpatetiche tendono ad adeguarsi agli usi e alle consuetudini. Ad esempio gli eschimesi hanno la crudele usanza di abbandonare i vecchi, ma le dure condizioni in cui sopravvivono spiegano come i loro sentimenti si siano abituati a questa crudeltà; i Greci e i Romani avevano l'usanza ancora più crudele di esporre i bambini non desiderati, anche in tempi in cui le loro condizioni erano tali che un eccesso di nascite non avrebbe messo a rischio la sopravvivenza del gruppo; il fenomeno si spiega con il fatto che l'immaginazione viene modificata dalle consuetudini e ogni istituzione purché antica ottiene il nostro rispetto²².

In terzo luogo, vi è la «corruzione» dei sentimenti morali causata da certe tendenze innate, come quella a simpatizzare maggiormente con il più ricco e più potente, che derivano dalle qualità originali della natura umana, in questo caso il fatto che la gioia sia piacevole e il dolore spiacevole. Questa tendenza svolge un'utile funzione sociale, in quanto sta all'origine della divisione fra ceti e dell'istituzione dello stato che servono a mantenere l'ordine, ma è fonte di parzialità e squilibri nei nostri giudizi morali²³.

Un atteggiamento perfettamente giustificato sarebbe quello di uno spettatore completamente imparziale, che assumesse sul mondo lo stesso punto di vista che può avere l'Artefice della natura. Il paradosso del giudizio morale sta nel fatto che questa posizione resta un irraggiungibile ma anche ineliminabile ideale regolativo: in quanto è totalmente imparziale è condannata a essere incapace di motivare all'azione, perché il perfetto equilibrio è tale da spegnere le passioni. La Natura ha voluto che noi siamo incapaci di questa assoluta imparzialità, ma che ci interessiamo della sorte dei nostri simili in cerchi concentrici: noi stessi, i nostri familiari, i nostri concittadini.

L'impossibilità di questa totale imparzialità non è un vero male perché ogni etica

razionalista soffre di un paradosso: gli stoici credevano che, poiché il mondo era governato dalla provvidenza divina «ogni singolo evento dovesse essere considerato come parte necessaria dell'universo, tendente a promuovere l'ordine e la felicità generale del tutto, e che perciò i vizi e le follie dell'uomo giocassero, nell'economia di tale piano, un ruolo tanto necessario quanto la sua saggezza e la sua virtù e che, per l'eterna arte che trae il bene dal male, fossero creati per tendere ugualmente alla prosperità e alla perfezione del gran sistema della natura»²⁴. Si noti che questa era la tesi dei platonici di Cambridge sintetizzata da Alexander Pope nel verso famoso:

Whatever is, is right (ogni cosa che è, è cosa giusta)²⁵,

verso che esprime proprio il contrario della posizione smithiana anche se numerosi interpreti hanno attribuito a Smith proprio la tesi dell'armonia degli interessi garantita da un ordine provvidenziale. L'obiezione decisiva per lui era che una "metafisica" del genere è incapace di fondare un'etica normativa, e anzi è tale da rendere impossibile ogni sorta di giudizio. E quindi – si noti bene – se deve esistere un giudizio morale questo deve avere una struttura non consequenzialista (quella del giudizio morale utilitarista).

Nonostante queste considerazioni semiscettiche è possibile un'etica normativa perché esistono sentimenti morali sufficientemente costanti in ogni luogo e tempo e dalla ripetuta esperienza delle nostre spontanee reazioni di fronte al vizio e alla virtù noi deriviamo poi massime generali derivate «per esperienza e induzione» o «regole generali della moralità»²⁶ che occupano il posto di quelle che erano le leggi di natura e che sono a ragione poi considerate come fossero comandi della Divinità.

Va riconosciuto un peso determinante alle intenzioni dell'agente nel determinare la qualità dell'azione e va tenuto conto della variabilità delle situazioni e quindi dell'impossibilità della casistica, ovvero di un sistema di regole fisse come quelle della grammatica. Essendo la casistica impossibile, l'etica normativa deve essere un'etica delle virtù. Esiste uno spazio regolabile da norme più rigide che è quello della giustizia, e uno spazio da lasciare alla discrezione dell'individuo che è quello delle altre virtù²⁷. Fra queste rientra anche la prudenza perché è approvata dalla simpatia. E

l'uomo che agisce secondo le regole della *perfetta prudenza*, di una *rigorosa giustizia* e di un'*appropriata benevolenza* può essere considerato perfettamente virtuoso²⁸.

Per un teorico dell'utilitarismo questa conclusione non è una prestazione da poco.

4. La costellazione costituita dall'agricoltura, il commercio, la manifattura non era un "sistema autoprodotta" dalla logica degli interessi privati

Grazie alle *Lezioni sulla giurisprudenza*, la cui esistenza era negata nell'Ottocento, conosciamo i contenuti della sua «teoria del diritto e del governo» che combina Grozio e Pufendorf con Montesquieu e Rousseau per costruire una «giurisprudenza naturale» capace di svolgere la stessa funzione normativa delle teorie di Grozio, Pufendorf e Locke pur abbandonando concetti storici come quello di stato di natura e di contratto sociale. Questo diritto naturale empiricizzato e storicizzato non è una scienza sociale valutativa, e anzi mira a ricostruire giudizi simpatetici appropriati, perché basati su una comprensione adeguata delle condizioni effettive²⁹. L'opera politica non venne mai compiuta – e questo è sintomo di seri problemi teorici non risolti³⁰ – ma una sua parte, quella dedicata alla *policy*, l'attività rivolta ad assicurare la prosperità della nazione, venne trasformata in un'opera indipendente pubblicata nel 1776.

Smith si proponeva di applicare il metodo sperimentale, rinunciando alle congetture sulle qualità originali della natura umana che stanno alla base dei «principi» richiamati nella spiegazione ma assumendoli come dati sulla base di un'osservazione sufficientemente ampia. La struttura teorica della *Ricchezza delle Nazioni* è concepita sulla base di quel "newtonianismo morale" di cui si è parlato, ovvero, lungi dall'essere impostata in modo deduttivo, sulla base di una presunta ispirazione "razionalista", è composta di un'"analisi", che stabilisce alcuni principi generali ma non ultimi a partire da osservazioni ed esempi storici, e una "sintesi", che "deduce" i fatti osservati dai principi³¹. Questi, a loro volta consistono in caratteristiche "non ultime" della natura umana e in regolarità dei meccanismi trans-individuali della società. I principi sono i seguenti:

a) la «mano invisibile» o il principio dei risultati non intenzionali, meccanismo che fa sì che gli individui contribuiscano a promuovere fini diversi da quelli perseguiti: i ricchi accumulando ricchezze danno lavoro ai poveri e inconsapevolmente ridistribuiscono la ricchezza; i possessori di capitali li investono là dove questiono più utili al progresso della ricchezza nazionale³². È questo il meccanismo sociale per eccellenza, quello che permette che le proprietà degli individui siano molle di azioni che assicurano la realizzazione di risultati collettivi. Nulla assicura che gli effetti non intenzionali siano sempre benefici, e anche quando lo sono nessuna garanzia è data sul carattere ottimale del risultato, ma è fondamentale per permettere una società meno regolata dall'alto, per rendere possibile un progresso verso maggiore opulenza, e quindi libertà, giustizia ed eguaglianza, e infine per

dirottare le forze distruttive della stoltezza e dell'ingiustizia degli uomini da obiettivi disastrosi come le guerre ad altri più innocui anche se futili come la ricerca della ricchezza³³.

b) la «propensione al baratto e allo scambio», fenomeno universalmente osservato fra gli esseri umani la cui origine risale non tanto a un calcolo razionale quanto, verosimilmente, nella facoltà del linguaggio e nel desiderio di persuadere i propri simili, anche se lo si assume come provato dall'esperienza³⁴;

b) il «desiderio di migliorare la nostra condizione», passione «calma» fra le cui cause vi è non tanto un calcolo razionale dei benefici reali della ricchezza quanto il desiderio dell'altrui simpatia³⁵;

c) l'«interesse autocentrato», ovvero l'amore di sé non sregolato ma calmo e “razionale” (quanto ai mezzi in vista del fine), ritenuto non immorale ma compatibile con la giustizia; questo principio costituisce la molla di gran parte delle interazioni in una società civilizzata, dove si entra in interazione anonima con numerosi individui senza avere il tempo di sviluppare reazioni simpatetiche di benevolenza e per questo «non è dalla benevolenza del birraio e del macellaio o del fornaio che ci attendiamo il pranzo ma dal loro interesse autocentrato»³⁶ perché l'offerta di una moneta equivale a dire: dammi quella cosa di cui ho bisogno e ti darò questa cosa di cui tu hai bisogno. «Gli altri animali vivono in modo del tutto indipendente gli uni dagli altri... L'uomo ha continuamente bisogno dell'aiuto di altri, e deve trovare qualche modo di procurarsi il loro aiuto. Lo fa non soltanto corteggiando... Il solo amore non è sufficiente a questo scopo, di modo che si rivolge in qualche modo al tuo amore di sé»³⁷. In tal modo abbiamo meno relazioni *faccia a faccia* ma anche meno relazioni *dipendenti* e più relazioni egualitarie. Le interpretazioni successive hanno visto nel passo una difesa dell'egoismo, la dottrina dell'armonia spontanea degli interessi, il liberalismo economico dogmatico. In realtà il passo insiste sull'idea che un sistema di scambio basato sull'interesse permette rapporti non distruttivi fra esseri umani in una situazione di relazioni anonime senza necessariamente cadere nella “anomia” durkheimiana; è un sistema che dà certezze agli individui salvando la dignità e l'eguaglianza. Meno comunità e più società – sembra avvertirci Smith – è un argine alla creazione di rapporti dipendenti. E il suo ammonimento andrebbe tenuto presente ogni volta che oggi diagnosticiamo un eccesso di società e proponiamo giustamente la promozione di più comunità promovendo relazioni non di mercato ma basate su principi alternativi quali la “reciprocità” (il cui carattere benefico è forse anch'esso tanto poco garantito una volta per tutte quanto lo era quello del mercato nel Settecento).

La *Ricchezza delle nazioni*, lungi dall'essere opera di teoria economica pura è un'argomentazione morale che vuole, intervenendo nel dibattito su guadagni e perdite della civilizzazione avviato dall'opera di Mandeville e proseguito con Montesquieu e Rousseau, compiere un saldo fra benefici e perdite portati dall'avvento della società commerciale³⁸. Smith formula una diagnosi relativamente pessimista sulla società commerciale, indicandone i rischi nella tendenza alla concentrazione del potere e della ricchezza nelle mani dei «mercanti e manifatturieri», gente avida e senza scrupoli che, a differenza dei proprietari terrieri, ha le attitudini per capire l'interesse pubblico ma, sempre a differenza dagli stessi, non ha la disposizione d'animo generosa che rende disposti a comunicare quanto si capisce, e nella degradazione fisica e morale dei lavoratori manuali che li rende incapaci di essere buoni cittadini e li rende manipolabili da parte dei mercanti e manifatturieri che li possono usare come massa di manovra per imporre i loro interessi spacciati come interessi pubblici³⁹.

Il rimedio proposto non è il ritorno a una società austera di agricoltori e soldati, inseguendo il sogno dell'umanesimo civile, a partire dal *Momo* in cui Leon Battista Alberti aveva tracciato una critica amara della vita civile fiorentina deprecando – non si sa quanto sul serio, visti gli stili di vita degli umanisti fiorentini – gli effetti corruttori del denaro⁴⁰. Anzi, le letture che fanno di Adam Smith e degli altri illuministi scozzesi degli eredi della tradizione dell'umanesimo, inaugurate da una nota opera di Pocock, si sono poi ridimensionate nel corso di una ricca discussione fra gli anni Ottanta e Novanta⁴¹. Il rimedio non si identifica neppure con un progetto di riforme radicali dall'alto, che Smith rifiuta in nome di una tesi sociologica anti-artificialista – l'emergenza spontanea dell'ordine – perché crede che la società sia un organismo sul quale non si possa intervenire come l'orologiaio interviene sull'orologio o come la mano muove i pezzi (inanimati) sulla scacchiera⁴².

In consonanza con il suo parziale scetticismo e con il suo non razionalismo e anti-artificialismo, Adam Smith propone una soluzione proto-liberale, ovvero la creazione di una società civile (non di una società politica, si noti, che resta affidata all'uomo di governo che è tale per nascita ed educazione) in cui regnino i diritti del cittadino lockiani, seppure giustificati su basi diverse da quelle di Locke. Smith propone come terapia l'instaurazione il «semplicissimo segreto che assicura nel modo più efficace il massimo grado di prosperità a tutte le tre classi»⁴³, ovvero del «sistema della libertà naturale», ovvero di «perfetta libertà, perfetta giustizia, perfetta eguaglianza»⁴⁴, dove gli individui, entro i vincoli posti da un quadro di istituzioni e leggi volte ad assicurare libertà, giustizia, eguaglianza e rimediare, su alcuni punti (difesa, opere pubbliche, istruzione, spettacoli) al fallimento del

mercato, sono lasciati liberi di perseguire i propri interessi con il risultato di farlo in modo meno inefficiente di quanto possa fare un governante, e così facendo cooperano, senza saperlo, a promuovere l'interesse pubblico.

5. Gli «ambienti scientifici» danno lo *Adam Smith Problem* per risolto da tempo

Adam Smith fu, in compagnia di Bentham e Kant, tra le vittime più illustri del generalizzato fraintendimento dell'illuminismo. La teoria morale smithiana è stata dimenticata perché i filosofi non hanno più letto Adam Smith e gli economisti non ne hanno più letto l'opera morale. La sua teoria economica invece per tutto l'Ottocento è stata ridotta prima dai peggiori fra i seguaci (con in testa James Mill) e poi dai critici a una caricatura (a sua volta identificata con l'utilitarismo per il fatto che James Mill e diversi suoi proscrittori furono accesi utilitaristi) risultante dalla somma di una dottrina dogmatica dell'armonia spontanea degli interessi, una dottrina non qualificata del valore-lavoro, una teoria del mercato autoregolato fondata sull'assioma dell'interesse egoistico, la legge bronzea dei salari, una politica economica che si riduce al *Laissez-Faire*. Nel fraintendimento generalizzato si inserì la scuola storica tedesca, un complesso movimento che coinvolse autori di tre generazioni successive come Wilhelm Roscher, Karl Knies, Gustav Schmoller, Max Weber, Werner Sombart. Secondo Wilhelm Roscher bisognava tener conto dei risultati delle altre scienze sociali e porre l'empirismo storico alla base della scienza economica, integrando il metodo «deduttivo» ispirato dal «razionalismo» della scuola «inglese»⁴⁵, con quello «induttivo» che partiva dall'analisi delle diverse economie nazionali nel loro sviluppo storico⁴⁶. Gustav Schmoller polemizzò con la teoria del fondo salari, il principio di popolazione, la tesi dell'armonia spontanea degli interessi della scuola ricardiano-milliana come inadeguati ad affrontare la questione sociale rivendicando – accanto al ruolo del metodo induttivo contro il “razionalismo” – il ruolo dell'elemento “etico” contro lo “individualismo-egoismo-utilitarismo”⁴⁷. Il punto su cui gli esponenti della scuola storica insistevano era che le economie sono in un continuo processo di “sviluppo” e i loro fenomeni sono connessi da connessioni multi-causali e quindi non potevano essere spiegate deduttivamente a partire da poche leggi generali. Come spesso è avvenuto nelle controversie in tutti i campi, i tedeschi rimproveravano ad Adam Smith le colpe di altri e si appropriavano dei suoi meriti. Infatti la teoria studiata dello sviluppo economico è opera di Adam Smith, il rifiuto di una definizione semplice e data una volta per tutte della natura umana è la sua tesi centrale sia nella teoria morale che in quella economica, il rifiuto dell'amore di sé come unico movente dell'azione umana è una delle sue tesi più decisive.

Ma, dato che James Mill aveva adottato Adam Smith a santo patrono della setta degli economisti inglesi, gli avversari presero per buone le pretese millantate degli inglesi e regalarono loro un potente protettore rinunciando a farsi un possibile alleato⁴⁸.

Per il fatto di leggere Adam Smith come il padre della “scuola inglese”, i tedeschi crearono dal nulla un problema storiografico: *das Adam Smith Problem*, ovvero il problema di come mai, posto che la teoria economica inglese è «razionalista» e «anti-etica» e Adam Smith è un prosecutore ideale di Mandeville e Hobbes e il padre di Bentham, scrisse un’opera di etica che sosteneva come principio cardine la simpatia (identificata con la benevolenza che in realtà in Adam Smith è un’altra cosa) prima di scrivere un’opera economica che sosteneva l’egoismo, o l’utilitarismo, l’edonismo, l’individualismo, il materialismo, lo *homo economicus*⁴⁹. Dal punto di vista storiografico si trattava di uno *ScheinProblem*: i tedeschi lessero la *Ricchezza delle nazioni* delle nazioni con occhiali tanto spessi da trovarvi lo *homo oeconomicus*, l’irrisione alla benevolenza, l’esaltazione dell’interesse egoistico. Il problema di conciliare fra loro i due libri, uno dei quali avrebbe (secondo l’assunto) esaltato l’interesse egoistico e l’altro (sempre secondo la lettura datane) la benevolenza, fu discusso a lungo e fra le ipotesi introdotte per risolverlo, accanto a quella (del tutto fantasiosa) di una conversione di Smith al materialismo dei *philosophes* parigini durante il soggiorno che fece in Francia dopo la pubblicazione della *Teoria*, venne introdotta poi anche quella meno insensata di una coesistenza delle due teorie come teorie parziali all’interno di un sistema più complesso che prevedeva la possibilità dell’agire umano come ispirato alternativamente dalla benevolenza o dall’interesse secondo il contesto che faceva da teatro a questo cui questo agire (una tesi non dissimile dalle teorizzazioni già ricordate svolte proprio in quegli anni da Durkheim e da Tönnies su due tipi fondamentali di relazione sociale). In realtà per risolvere lo pseudoproblema non occorrevano tali soluzioni ma bastava eliminare l’errore filologico di partenza: in primo luogo si ragionava sul rapporto fra la *Teoria* e la *Ricchezza delle nazioni* ignorando le *Lezioni sulla giurisprudenza* che svolgono la teoria della giustizia, nel sistema smithiano intersezione fra etica e politica, e la teoria della *policy*, basata su considerazioni di *expediency* (efficienza o convenienza), intersezione fra politica e economia; in secondo luogo la nozione di simpatia di Hume e Smith veniva letta appiattendosi questi autori su Hutcheson (assai popolare in Germania, tanto quanto poco popolare era Hume) per il quale la simpatia equivale grosso modo a benevolenza; invece la simpatia humiana e smithiana è quell’effetto di risonanza fra menti che si è illustrato e che non è né benevolenza né empatia.

In secondo luogo, il problema era uno pseudo-problema anche per motivi di storia delle idee. Adam Smith era critico delle teorie dell'amore di sé di Hobbes e Mandeville alle quali riconosceva soltanto un briciolo di verità⁵⁰; inoltre era critico delle teorie dell'ottimismo, della conciliazione degli interessi, del provvidenzialismo sostenute dai Platonici di Cambridge e volgarizzate da Alexander Pope.

In terzo luogo, il problema era mal posto per motivi teorici. La domanda posta era come gli inglesi ponessero in contrapposizione l'etica e l'economia e come si dovesse invece riconciliarle, partendo dall'assunzione che esista un "agire economico" come forma di azione con caratteristiche esistenti *in re*, distinta da altre forme di agire (e non solo una idealizzazione di una famiglia di caratteristiche dell'azione umana introdotta in un modello astratto) che sono diverse dalle caratteristiche dell'agire etico (il quale è una forma di azione particolare, diversa dalle altre attività). Questa nozione è presente in Max Weber e poi in Benedetto Croce, il che spiega una certa popolarità che ha conservato nella cultura italiana del Novecento. Invece l'«agire economico» è una sostanzializzazione indebita di un'astrazione e l'«agire etico» non esiste in sé come forma di azione separata dall'agire religioso, politico, familiare, estetico, ed economico.

6. Adam Smith non riteneva che la sfera dell'economia fosse la sfera dell'azione interessata

Secondo Smith il commercio, l'agricoltura, la manifattura non sono ambiti particolari ma sono come tutte le altre sfere dell'azione sociale, famiglia, religione, politica, tutti ambiti in cui al fondo dominano caratteristiche tetre di questa natura, come «la stoltezza e l'ingiustizia degli uomini»⁵¹ e in cui coesistono passioni antisociali, passioni egoistiche, senso di giustizia e umanità o benevolenza, ma in cui gli attori sono le classi e non gli individui, dato che questi ultimi acquisiscono caratteristiche diverse secondo l'occupazione prevalente e la situazione socioeconomica in cui sono collocati⁵².

Adam Smith aveva sufficientemente chiaro che nelle attività economiche non sono necessariamente sospesi i criteri morali, dato che almeno lo zoccolo duro della moralità, ossia la giustizia, costituisce il pilastro su cui si regge qualsiasi società e perfino in una società di ladri la giustizia deve essere rispettata almeno fra i ladri stessi; ciò non equivale però a dire che per lui la sfera economica fosse regolata da standard minimali, la «moralità mercantile» di cui hanno parlato alcuni economisti (ma non gli specialisti di Adam Smith); riteneva più modestamente che l'agire regolato dall'interesse autocentrato non fosse una caratteristica storica della natura umana, ma fosse soltanto una possibilità che viene

incoraggiata dall'interazione anonima che diviene prevalente in condizioni di *Gesellschaft* tönnesiana; che la stessa "prudenza", virtù consistente nella cura di sé razionale, ovvero dettata dall'interesse autocentrato, fosse non una manifestazione amorale dell'amore di sé, ma essa stessa una virtù in quanto approvata dallo spettatore imparziale perché dal punto di vista imparziale è desiderabile una società in cui gli individui siano indipendenti, non dipendano dagli altri e non siano quindi suscettibili di manipolazione e asservimento. L'ideale normativo di Adam Smith è stato una forma di individualismo, ma un individualismo egualitario e liberale. Il punto che fa la differenza fra Adam Smith e Rousseau, il giacobinismo francese e tanta parte della tradizione della sinistra democratica e socialista successiva è il posto occupato dalla giustizia. Questa sta al centro della triade in cui si riassume la morale privata smithiana e sta nuovamente al centro della triade che riassume la sua morale pubblica. Il termine che manca in entrambe le triade è invece la terza parola chiave della rivoluzione francese, la «fraternité», nei cui confronti Adam Smith sarebbe stato diffidente in nome non solo della libertà ma anche dell'eguaglianza.

¹ A. Caillé, *Critique de la raison utilitariste. Manifeste du Mauss*, Éditions de la Découverte, Paris 1988, trad. it. *Critica della ragione utilitaria : manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

² A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments* (1759), a cura di A.L. Macfie, D.D. Raphael, Clarendon, Oxford 1978, trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 1995; A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), a cura di R.H. Campbell, A.S. Skinner, W.B. Todd, Clarendon, Oxford 1976, trad. it. *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Roncaglia, Isedi, Roma 1995².

³ D.D. Raphael, A.L. Macfie, *Introduction*, in *The Theory of Moral Sentiments*, a cura di D.D. Raphael, A.L. Macfie, Clarendon, Oxford 1976, pp. 20-25.

⁴ Smith, A., *The Principles which lead and direct Philosophical Enquires: illustrated by the History of Astronomy*, in *Essays on Philosophical Subjects* (1795) a cura di Wightman, W.P.D., J.C. Bryce, I.S. Ross, Clarendon Press, Oxford 1980, trad. it. *Storia dell'astronomia*, in *Saggi filosofici*, a cura di P. Berlanda, Angeli, Milano 1984; si vedano le conclusioni, dove la stessa filosofia naturale newtoniana è dichiarata una creazione dell'immaginazione, più soddisfacente delle altre ma pur sempre creazione e non scoperta.

⁵ V. G. Vivenza, *Adam Smith e la filosofia scettica*, "Nuova economia e storia", v, 3, 1999, pp. 185-202.

⁶ V. G. Vivenza, *Studi classici e pensiero moderno: la sintesi di Adam Smith*, in *Atti e memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona*, Anno 1989-1990, serie VI, vol. XLI (CLXVI dell'intera collezione); Id., *Ancora sullo "stoicismo" di Adam Smith*, "Studi storici L. Simeoni", LIV, 1998, pp. 97-126; Id., *Adam Smith and the Classics*, Oxford University Press, Oxford 2002, Postscript.

⁷ Vedi S. Cremaschi, *L'illuminismo scozzese e il newtonianismo morale*, in M. Geuna, M.L. Pesante (a cura di), *Interessi, passioni, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Angeli, Milano 1992, pp. 41-76.

⁸ Vedi S. Cremaschi, *Adam Smith. Sceptical Newtonianism, Disenchanted Republicanism, and the Birth of Social Science*, in M. Dascal, O. Gruengard (a cura di), *Knowledge and Politics: Case Studies on the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, Westview Press, Boulder (Co) 1989, pp. 83-110.

⁹ Vedi G. Vivenza, *Adam Smith and the Classics*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 2-7.

¹⁰ Vedi S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984, cap. 1.

¹¹ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., VII.4.14.

¹² Ivi, VII.3.1.5.

-
- ¹³ Ivi, I.1.1.
¹⁴ Ivi, I.iii.2.
¹⁵ Ivi, IV.1.6.
¹⁶ Ibid.
¹⁷ Ivi, IV.1.8.
¹⁸ Ivi, I.1.6.
¹⁹ Ivi, I.1.10.
²⁰ Ivi, I.1.3.
²¹ Ivi, p. 283 (III.1.6 della seconda edizione).
²² Ivi, V.2.
²³ Ivi, I.iii.3.
²⁴ Ivi, I.ii.4.4.
²⁵ A. Pope, *An Essay on Man* [1734], in *The Complete Poetical Works of Pope*, The Riverside Press, Cambridge 1931, pp. 137-155, trad. it. *Saggio sull'uomo*, a cura di A. Zanini, Liberilibri, Macerata 1994, v. 294.
²⁶ Ivi, VII. 2. 6; III.4.8.
²⁷ Ivi, III.iii.6.9-10.
²⁸ Ivi, VI.3. (corsivo aggiunto).
²⁹ Vedi S. Cremaschi, *Legge di natura e scienza economica*, "Quaderni storici", xxxv, 3, 2000, pp. 697-730.
³⁰ Vedi S. Cremaschi, *Adam Smith. Sceptical Newtonianism...*, cit.
³¹ vedi S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza*, cit., cap. 3.
³² Vedi S. Cremaschi, *Metaphors in the Wealth of Nations*, in S. Boehm, Ch. Gierke, H. Kurz, R. Sturm (a cura di), *Is There Progress in Economics?*, Elgar, Cheltenham 2002, pp. 89-114.
³³ Vedi P. Force, *Self-interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; A.O. Hirschmann, *The Passions and the Interests*, Princeton 1977, trad. it. *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979.
³⁴ A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., I.ii.1.
³⁵ Ivi, cit., II.iii.28.
³⁶ Ivi, cit., II.ii.2.
³⁷ A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, a cura di R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Clarendon Press, Oxford 1978, trad. it. *Lezioni di Glasgow*, a cura di E. Pesciarelli, Giuffrè, Milano 1991, Lj(A) vi. 51.
³⁸ Vedi S. Pack, *Capitalism as a Moral System: Adam Smith's Critique of the Free Market Economy*, Aldershot 1991.
³⁹ *La ricchezza delle nazioni*, cit., libro IV, cap. 11; vedi S. Cremaschi, *The absence of Homo oeconomicus in Adam Smith*. Paper presented at the 2003 ESHET Annual Meeting, Paris, Jan 30–Feb 1, 2003.
⁴⁰ L.B. Alberti, *Momo, o Del principe* (1550), a cura di R. Consolo, Costa & Nolan, Genova 1986.
⁴¹ J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975, trad. it. *Il momento machiavelliano; il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Il Mulino, Bologna 1980; ad esempio G. Gennari, *L'altra economia e l'interpretazione di Adam Smith*, Milano 2001 ripropone la lettura in termini di umanesimo civile come se fosse il punto d'arrivo della discussione, ignorando la successiva controversia.
⁴² Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., VI.ii.2.17.
⁴³ Ivi, V.9.16-17.
⁴⁴ Si noti che Smith sta parafrasando una formula che compare nella prefazione della traduzione inglese della *Epistola de Tolerantia* (vedi *A Letter concerning Toleration. The Latin and English Texts*, a cura di M. Montuori, Martinus Nijhoff, The Hague 1963). La formula non era di Locke ma del suo traduttore dal latino William Pople.
⁴⁵ Naturalmente che gli "inglesi" fossero "razionalisti" (nel senso usato dai tedeschi indicava un razionalismo epistemologico, opposto all'induttivismo e allo storicismo) era un'idea balorda, ma lo era anche che Adam Smith fosse "inglese", e infine, alla luce della ricostruzione finora svolta, è chiaro che Adam Smith è la figura più lontana che si possa immaginare da quella di un pensatore razionalista, essendo un coerente critico dei platonici di Cambridge.
⁴⁶ W. Roscher, *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswissenschaft nach geschichtlicher Methode* (1843), «Nachdrucke zum Historismus», Gruber, Dillenburg 1998.
⁴⁷ Vedi G. Schmoller, *Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre* (1900-1904), 3 voll., Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf 1989-, trad. it. *Lineamenti di economia nazionale generale*, 2 voll., Utet, Torino 1904-1913.
⁴⁸ Sulla scuola storica tedesca vedi E. Grimmer-Solem, *The Science of Progress: The Rise of Historical Economics and Social Reform in Germany, 1864-1894*, Oxford 1998.
⁴⁹ Su ciò che venne chiamato *das Adam Smith Problem* vedi D.D. Raphael, A.L. Macfie, *Introduction*, pp. 20-

25, in *The Theory of Moral Sentiments*, a cura di D.D. Raphael, A.L. Macfie, Clarendon, Oxford 1976; sullo homo economicus vedi S. Cremaschi, *Homo oeconomicus*, in H.D. Kurz, N. Salvadori (a cura di), *The Elgar Companion to Classical Economics*, Elgar, Cheltenham 1998, pp. 377-381.

⁵⁰ Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., VI.iii.1.

⁵¹ A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 375.

⁵² Vedi A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., libro IV, cap. XI; vedi anche S. Cremaschi, *The absence of Homo oeconomicus in Adam Smith*. Paper presented at the 2003 ESHET Annual Meeting, Paris, Jan 30–Feb 1, 2003.