

LEGGE DI NATURA E SCIENZA ECONOMICA

1. Il problema

Si ricostruirà un processo di ‘scoperta multipla’ di una nuova disciplina e un parallelo processo di separazione e ridefinizione di legami fra questa disciplina (nella sue diverse versioni) e un più ampio ambito di discorso (anch’esso nelle sue diverse versioni). Il processo è quello che, a cavallo fra Settecento e Ottocento, porta alla codificazione del ‘paradigma’ di una ‘scienza’. Le idee che hanno giustificato questa codificazione hanno contribuito a distorcere l’immagine di quanto è avvenuto in precedenza. Nei due secoli precedenti, dalla ‘rinascita’ della filosofia pratica agli inizi del Seicento fino alla sua ‘dissoluzione’ alla fine del Settecento, è stata percorsa una parabola che porta, da una nuova scienza morale antiaristotelica, a una scienza sociale empirica. L’esito è stato un risultato non intenzionale¹; l’elemento propulsore di gran parte del processo va visto nella tensione fra due concezioni alternative della legge di natura; la codificazione del paradigma è stata meno uniforme di quanto si è voluto credere, e le ragioni delle differenze fra i diversi esiti paralleli stanno in diverse tradizioni di discorso e di controversie riguardo alla concezione della legge di natura. La diversità degli sviluppi, unita alla perdita della memoria dei percorsi precedenti ha generato infine una serie di problemi filosofici – quelli relativi al rapporto fra “etica” ed “economia” – che, se non sono semplicemente pseudoproblemi, possono però venire chiarificati dalla dissoluzione dei fraintendimenti storiografici che li hanno preceduti.

Una lettura della storia del pensiero politico e morale del Seicento e Settecento impoverita e fonte di aporie sta alle spalle della scrittura delle storie del pensiero economico. Da Schumpeter in poi gli economisti hanno scritto storie dell’emergere degli strumenti analitici della teoria economica da vaghe intuizioni immerse in una nebbia di “metafisica” e di “filosofia morale”, cose di cui bisognava sbarazzarsi quanto prima². Le dottrine morali e politiche del Seicento e Settecento sono una zavorra o un involucro dal quale la scienza doveva emergere liberandosene. Ricardo, con il suo amore per la semplificazione e la riduzione dell’ambito dei problemi da trattare all’interno dell’economia politica, si presta apparentemente a fare da punto che segna il passaggio dallo spirito prescientifico allo spirito scientifico. L’imbarazzo nei

confronti di Adam Smith, volta a volta presentato come l'ideologo del libero mercato, come il fondatore dell'approccio storico in economia, o come un autore poco originale e poco onesto nel riconoscere i suoi debiti, è rivelativo delle incertezze generate dall'approccio prevalente fra gli economisti.

Gli economisti tendono a conservare (in quanto funzionali all'intreccio delle storie che scrivono) luoghi comuni tramontati da tempo altrove. Per esempio, la dottrina scolastica del "giusto prezzo" è una teoria circolare, tautologica, e quindi "metafisica"; il "giusnaturalismo" è una specie di bestia nera in quanto pensiero "metafisico" che deriva il dover essere dai fatti, e deriva i fatti non da una ricognizione empirica ma da una pretesa conoscenza delle essenze; l'evoluzione del pensiero economico è un processo di progressiva empiricizzazione in cui i fattori propulsivi sono il modello delle scienze naturali (più 'progredite' delle scienze sociali) e il progressivo distacco dalla filosofia.

Da un paio di decenni la storia del pensiero economico ha subito un salutare rimescolamento, che ne ha fatto un campo produttivo, anche grazie agli innesti di linguistica, filosofia della scienza, retorica e sociologia. Il tentativo che segue vuole portare un altro tassello a questo mosaico in composizione: in questo caso vorrei mettere a frutto ciò che la storiografia filosofica ha fatto dopo i tempi di Schumpeter per indicare qualche revisione da fare alla scrittura della storia delle origini della scienza economica e dei suoi rapporti con l'etica.

2. Un prologo in cielo: due concezioni della legge di natura

2.1. Intellettualismo e volontarismo nella scolastica

Un astruso dibattito medievale ebbe conseguenze nella storia intellettuale dell'Europa moderna che furono certamente importanti, anche se, come avviene spesso nella storia intellettuale dislocate assai lontano dall'oggetto del contendere originale. Il dibattito è quello fra fautori della concezione della legge di natura immanente e i fautori della legge imposta, o fra intellettualisti e volontaristi. La tipica concezione intellettualista è quella del domenicano Tommaso d'Aquino. Deriva dalla eredità stoica di un ordine razionale insito nel mondo combinata con elementi neoplatonici e aristotelici. La concezione alternativa è proposta dal francescano Guglielmo di Ockham. Il "volontarismo" non è una forma di arbitrarismo o di giuspositivismo cosmologico, non difende cioè il Dio "tiranno" che sarà lo spauracchio degli avversari di Calvino e di Hobbes. Infatti – contrariamente all'immagine sfuocata che se ne fecero i filosofi protestanti del Seicento e Settecento - anche i francescani insegnavano

l'esistenza di una legge di natura. Entro questa nozione introducevano però alcune distinzioni volte a evitare il paradosso della negazione dell'onnipotenza divina che l'intellettualismo sembra portare con sé.

Guglielmo di Ockham rifiuta la struttura teleologica del mondo della fisica aristotelica, rifiuta ogni limite all'onnipotenza divina oltre a quello del principio di non contraddizione; coerentemente toglie ogni fondazione teleologica alla legge di natura. Ciò che è buono dipende dalla volontà divina che ha portato a questa particolare creazione. La legge di natura diventa così un decreto di Dio o una *lex imposita*. Ockham riprende da Duns Scoto la distinzione fra *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta*. La prima è l'onnipotenza divina che si esercita allorché Dio prende decisioni alla luce di sue decisioni precedenti. La seconda è l'onnipotenza divina che si esercita in assenza di precedenti decisioni divine. Il mondo esistente è solo uno dei mondi possibili, ma ciò non significa che entro questo mondo le leggi che lo regolano possano essere sospese ad arbitrio. Così la *potentia absoluta* non si contrappone alla *potentia ordinata*³.

I volutaristi furono per molti aspetti i vincitori della controversia con gli intellettualisti. Il volutarismo in effetti permetteva di dare risposte coerenti a molte aporie che la dottrina della legge di natura apriva, risposte che erano inaccessibili all'intellettualismo. Fu così che nella tarda scolastica la contrapposizione fra le due soluzioni non fu più riconoscibile: tutte le voci significative, primo fra tutti il Suarez, recepirono in qualche modo la soluzione volutarista, anche se nella forma di una trasformazione della soluzione tomista e – come sempre avviene nelle controversie – spesso giurando fedeltà a posizioni che nel frattempo erano state modificate per far fronte alle critiche degli avversari al punto da renderle irriconoscibili.

Con la Riforma si verificò un altro fenomeno ricorrente in tutte le controversie: autori protestanti e autori cattolici continuarono a sostenere dottrine molto più simili fra loro di quanto le ragioni di schieramento permettessero di ammettere. Così nei due secoli successivi in campo cattolico si creò il mito del protestantesimo come conseguenza del volutarismo, e in campo protestante si costruì il capro espiatorio della scolastica medievale come coacervo di assurdità cui dare tutte le colpe che non si poteva addossate a Calvino. In realtà la Riforma fece proprio il volutarismo ma creò in un primo momento un problema insolubile. Il problema nasce dall'appaiamento fra concezione volutarista della legge di natura e teologie neoagostiniane che enfatizzano la contrapposizione fra legge e fede, o addirittura leggono in Paolo una dottrina della predestinazione⁴. Comunque, per via della svalutazione della

nozione di “legge” che questo equivoco portava con sé, una dottrina della legge di natura diventava impossibile sia per i luterani sia per i calvinisti. Tuttavia, la cosa non durò a lungo: in Germania già nel Cinquecento, per opera di Melantone, nacque un aristotelismo luterano che non differiva in modo radicale dalla scolastica cattolica; le teologie calviniste durarono fino agli inizi del Seicento in Inghilterra e alla fine del Settecento in Scozia; nel Settecento i pastori calvinisti ginevrini più illuminati venivano descritti da d’Alembert come dei sociniani. Nel dibattito aperto dalle guerre di religione del Seicento sulla fonte della legittimità del potere civile vennero in primo piano concezioni ‘volontariste’ della legge, basate su motivi logico-linguistici e non più su motivi teologici. Le implicazioni religiose apparentemente troppo radicali del ‘volontarismo’ teologico e le implicazioni politiche non meno radicali del ‘volontarismo’ filosofico costrinsero gli oppositori alla ricerca di alternative plausibili, alternative che progressivamente trasformarono la stessa nozione di legge di natura⁵. Questo processo infine precipitò in uno sdoppiamento della scienza della legge di natura che lasciò da una parte l’etica e dall’altra le scienze sociali.

2.2. La nuova scienza morale e le alternative al volontarismo

Dopo la ricostruzione della storia dello scetticismo avviata da Popkin⁶, buona parte del pensiero del Cinquecento e del Seicento sembra consistere in tentativi di far fronte alla sfida dello scetticismo; inoltre, diverse delle dicotomie del pensiero moderno (l’empirico e il razionale, le qualità primarie e secondarie, il pensiero e l’estensione, lo stato di natura e lo stato civile), che sono state bersagli prediletti dei successori di Kant, sembrano abbastanza sensate se viste come strumenti concettuali per limitare la portata delle confutazioni scettiche⁷. Il punto di partenza fu la riscoperta dello scetticismo classico da parte degli umanisti. Gli argomenti scettici vennero usati contro l’aristotelismo, contro le autorità religiose e politiche, ma anche contro la scienza in generale. Argomenti scettici si trovano intrecciati negli umanisti con argomenti di altra provenienza ma che cambiano significato per il fatto di venire inseriti in un contesto scettico. Così si accompagnano allo scetticismo un individualismo apolitico epicureo, la predicazione di una imperturbabilità stoica, un realismo politico machiavelliano. Va ricordato che in tutto il pensiero medievale la sfida dello scetticismo non è mai veramente presente e che questo rappresenta una novità del pensiero rinascimentale. Il peso dello scetticismo, che non era enorme nell’umanesimo italiano, divenne notevole in Francia, a partire dalla seconda metà del Cinquecento. L’argomento

decisivo è quello della fallibilità della conoscenza sensibile, da sempre usato a favore dello scetticismo teorico e adottato ora come ulteriore ragione a favore dello scetticismo etico⁸. L'ideale del saggio degli umanisti sembra ai neoscettici proponibile solo a condizione di un ritiro dalla vita pubblica, accompagnato a un realismo politico che vede la vita pubblica come teatro della follia, ma che alla follia affida la possibilità di un potere stabile che assicuri la pace, necessaria alla ricerca della saggezza⁹. Le dottrine scettiche divennero popolari in Francia fra Cinquecento e Seicento, ed è come reazione a queste dottrine che autori come Grozio, Mersenne, Hobbes, Pufendorf ritennero di dover fondare una nuova scienza morale, ad un tempo antiaristotelica e antiscettica. Un fattore particolare che determina la specificità della 'terza via' imboccata dalla scienza morale seicentesca rispetto a molte posizioni intermedie dell'antichità come il probabilismo di Cicerone, è la nascita della nuova scienza naturale. Questa è antiaristotelica in un suo motivo fondamentale: l'ammissione della fallibilità della conoscenza sensibile; quindi la scienza non mira a cogliere l'elemento intelligibile nelle qualità sensibili, ma invece a cogliere, parzialmente, un universo di strutture razionali al di là delle qualità sensibili. La nuova scienza morale è quindi autenticamente diversa dalla filosofia pratica aristotelica in quanto cerca di rispondere non solo al relativismo morale che parte dalla constatazione della variabilità dei giudizi e delle norme, ma anche allo scetticismo teorico che mette in dubbio la certezza della nostra conoscenza dei fenomeni psicologici, per cui le passioni e i moventi delle azioni non possono più essere semplicemente oggetto di 'osservazione', ma vanno fatti oggetto di un'indagine volta perennemente a scoprire che cosa si celi 'sotto' i moventi dell'azione umana.

La storia della scienza morale del Seicento e Settecento è stata subito dimenticata, grazie alla riscrittura operata da Kant e Bentham, ciascuno in funzione della propria dottrina, da presentare come correzione degli errori o come inveramento delle vaghe intuizioni dei predecessori¹⁰. Questa opera di riscrittura spiega tante incomprensioni o sottovalutazioni successive, dall'accusa di astrattezza mossa ai giusnaturalisti all'accusa di psicologismo mossa ai sentimentalisti, ma spiega soprattutto come si sia dimenticato il carattere di 'scienza' della *scientia moralis* di questi due secoli, per cercarvi invece una 'etica filosofica' che non vi si è trovata¹¹.

Il paradigma della nuova scienza morale nasce dal tentativo di giustificare almeno *alcuni* principi della convivenza umana, posta la non uniformità delle credenze sul bene e il male e posta la fallibilità delle apparenze sensibili (compresa l'introspezione psicologica). In questo

tentativo sono accomunati autori visti poi con esecrazione in quanto presunti relativisti, come Hobbes, e autori ritenuti più rispettabili come Grozio¹². Il punto di partenza del tentativo è la rivoluzione metodologica galileiana: per Galileo, contro Aristotele, la percezione sensibile è ingannevole; questo punto di partenza dovrebbe permettere di aggirare l'obiezione di Montaigne e Charron della variabilità dei valori; per superarla è necessario però rifiutare il 'provincialismo' dell'etica aristotelica che sembra semplicemente elevare a norma i valori di una comunità particolare.

Il tentativo è iniziato da Grozio nei *Prolegomeni*, dove, confutando Aristotele, contemporaneamente polemizza con lo scettico Carneade¹³. Il nocciolo della risposta allo scetticismo sta nella tesi che, anche se non tutto ciò che appare certo lo è, tuttavia vi è almeno qualcosa di certo che si può prendere come punto di partenza. Ne discendono due indicazioni: a) non «tentare l'essenza», seguendo la lezione di Galileo, ma partire da alcuni «fenomeni generali» che saranno comunque riconoscibili; b) spiegare, non prescrivere, sapendo però che da ogni buona spiegazione discenderà qualche prescrizione non arbitraria¹⁴. Il filo conduttore di queste dichiarazioni programmatiche è che qualcosa di generale o minimale può venire stabilito con un certo grado di sicurezza; che da qui si può procedere a costruire un sistema più ampio di verità accettabili da tutti; che questo sistema si baserà su fondamenti e procedure identiche a quelle della nuova filosofia naturale; e infine che, seppure in modi diversi, su questo solido terreno minimale così costituito sarà possibile edificare un edificio con le stesse caratteristiche e funzioni delle etiche prescrittive tradizionali ma, per la prima volta, un edificio su fondamenta solide. Nel primo Seicento i filosofi più aggiornati convenivano «che l'attacco scettico all'aristotelismo aveva avuto successo. Convenivano anche che lo scetticismo stesso doveva venire confutato in qualche modo, un modo che implicasse l'accettazione della validità delle obiezioni che gli scettici avevano sollevato contro Aristotele, ma che le trascendesse e recuperasse la nozione di verità»¹⁵. Questo è ciò che Grozio cerca di fare contro Aristotele e Carneade. Il tentativo di Hobbes, poco capito da contemporanei e successori, è una versione più radicale del tentativo di Grozio. La differenza principale sta nell'idea che vada preso sul serio anche lo scetticismo in sede di teoria della conoscenza, non solo lo scetticismo morale; quindi anche i fatti sono dubbi, e perciò, mancando ogni base di consenso fra gli esseri umani, lo stato di natura groziano non può esistere, si trasforma subito in stato di guerra oppure in stato civile¹⁶.

Il nuovo paradigma diviene dominante nel Seicento in Olanda, in Inghilterra e poi in Scozia. In

Germania, che pure è la patria di Pufendorf, viene sostanzialmente rifiutato a favore di una forma di aristotelismo. In Francia non viene recepito per nulla: la discussione francese infatti segue un'agenda diversa. Ciò è dovuto a una diversa costellazione di fattori in gioco in questi diversi scenari nazionali: in Olanda e in Inghilterra lo Stato fronteggia la minaccia del fanatismo religioso e la negoziazione di limiti al potere dello stato sui singoli è avvertita come urgente in nome della «tolleranza»; in Francia invece il rafforzamento dello Stato è visto come una garanzia contro altri poteri, e la morale neostoica dell'umanesimo civile è fatta oggetto del fuoco incrociato dei libertini e dei neoagostiniani, spesso con gli stessi argomenti.

Questo tentativo di fondare una scienza morale deve far fronte a sfide successive: la scoperta di Montesquieu della dipendenza dello 'spirito delle leggi' dal complesso delle circostanze fisiche e geografiche delle società, o quelle di Rousseau dell'ambivalenza del progresso della civiltà, dei paradossi della cooperazione, del carattere non originario ma derivato dello stato di natura hobbesiano, e infine, nel campo parallelo della filosofia naturale, la controversia fra cartesiani e newtoniani che lascerà un sospetto su ogni procedimento aprioristico e deduttivistico o sullo «spirito di sistema»¹⁷. Il paradigma si dissolve a fine Settecento in un processo di autotrasformazione che lascia qualcosa di diverso dalla «scienza morale»: diverse etiche filosofiche da un lato e l'economia politica (e poi le altre scienze sociali) dall'altro.

2.3. Alternative al volontarismo e trasformazioni della legge di natura

L'onda lunga del dibattito medievale fra volontaristi e intellettualisti si fa ancora sentire per due secoli dopo la nascita della nuova scienza morale. Nel Seicento il volontarismo, che pure era stata vincitore nella controversia con l'intellettualismo, si trova di fronte a nuove difficoltà. In primo luogo, non era stato concepito per fare fronte alla sfida dello scetticismo; infatti la conoscenza della legge di natura secondo Suarez poteva avere luogo solo sulla base di altre conoscenze, in primo luogo quella dell'esistenza di Dio; ora, la sfida scettica consisteva proprio nella proposizione di una forma di relativismo a partire dalla constatazione, che si faceva forza delle nuove scoperte geografiche, dell'assenza di un *consensus gentium* intorno a verità come questa.¹⁸ Una seconda difficoltà nasce dal diffuso appaiamento fra volontarismi e teologie neoagostiniane caratterizzate da un pessimismo estremo sulla 'natura' in assenza dell'intervento della 'grazia'. Questa combinazione si trova in Lutero, in Calvino e nei puritani sul fronte protestante, nei giansenisti sul fronte cattolico. Gli esiti etico-politici di

questo appaiamento vanno in direzioni opposte a quelle indicate da Guglielmo di Ockham, cioè contro l'autonomia della società civile da quella religiosa¹⁹.

Una terza difficoltà sarà quella di venire avversato, nelle formulazioni datane da Pufendorf, Hobbes, Locke, per timore delle sue pericolose compagnie in campo teologico, politico ed etico: in campo teologico in quanto il volontarismo veniva facilmente associato all'estremismo calvinista con la sua negazione della tolleranza, con la sua negazione di ogni limite al potere sovrano (preferibilmente teocratico) per via dell'assunzione della corruzione della natura umana; in campo politico in quanto il volontarismo sembra togliere quel limite di principio al potere sovrano che è posto da ogni dottrina dei diritti innati. In realtà questo esito si realizzava parzialmente per Hobbes, non per Locke e nemmeno per Pufendorf, che pure seguiva in grande misura premesse hobbesiane. La difficoltà maggiore sarà avvertita però proprio riguardo alla fondazione dell'etica in generale: nell'uso che ne fanno lo stesso Hobbes, e poi Pufendorf e Locke, la scelta – opposta a quella di Grozio – di una concezione volontarista della legge deve servire non tanto a risolvere un problema teologico ma a rispondere in modo più efficace a quella sfida scettica cui voleva rispondere Grozio. Il volontarismo dovrebbe permettere di tenere conto del carattere di costruzione umana della morale, che era il punto forte degli scettici, ma dimostrando una certa necessità e universalità di questa costruzione sulla base di alcuni dati di fatto minimali empiricamente accertabili come universali, ad esempio l'istinto di conservazione. Le reazioni successive a Pufendorf e Locke, per non parlare di Hobbes che sarà oggetto di esecrazione, andranno per lo più nella direzione di trovare ulteriori puntelli contro la caduta nello scetticismo e nel conseguente relativismo etico. Questa sarà la direzione di ricerca di Leibniz, di Cumberland, e poi dei platonici di Cambridge: la ricerca «nella natura umana individuale di facoltà morali che, nella forma di senso morale, coscienza o ragione, fossero sia veridiche sia capaci di motivare»²⁰.

In un secondo tempo, nel Settecento, si ricercheranno testimonianze degli «effetti collettivi di queste facoltà morali nelle istituzioni morali del genere umano, dalla moneta o la famiglia alla società civile o la comunità internazionale»²¹.

Vi sono però altre conseguenze paradossali della recezione della concezione volontarista. La prima riguarda lo sviluppo della scienza moderna. Il volontarismo spinge nella direzione di separare le considerazioni sulla natura intrinseca dei singoli enti dalla considerazione delle leggi che ne regolano il comportamento, leggi che, in quanto 'imposte' dall'esterno si prestano più facilmente a essere concepite come regolarità riducibili a calcolo matematico. Nel

Cinquecento e nel Seicento, le dottrine materialiste, cioè le dottrine più radicali, adottano una concezione delle leggi di natura come leggi immanenti, concezione che non risulta feconda di grandi sviluppi in campo scientifico; i padri della scienza moderna fanno propria invece la concezione della *lex imposita*, legata alla tradizione del volontarismo. Secondo la tesi di Oakley, i filosofi del Seicento attribuirono al mondo fisico – ancor *prima* della fondazione della nuova scienza della natura - la caratteristica fondamentale che ne faceva un possibile oggetto di tale scienza; così facendo, proponevano una nuova teoria della natura non derivata dall'esperienza, ma basata su elementi che mal si conciliavano con l'idea greca di natura e la cui fonte era la Bibbia, in particolare l'idea di creazione, idea che presuppone la nozione di un Dio onnipotente da cui il mondo procede non per emanazione necessaria ma per via di un autonomo atto di volontà²².

In secondo luogo, vi è una conseguenza derivante da un effetto di ritorno della concezione della natura sulla concezione della società. Questo effetto è l'invenzione della nozione di 'meccanismi' e di 'leggi' sociali, dapprima attraverso l'applicazione 'a spizzico' di analogie fisico-morali nella pubblicistica politica e poi nella pamphlettistica economica: la bilancia e l'orologio sono, come noto, i 'temi' preferiti di queste metafore sociali, ma se ne affiancano altri come quelli legati all'idraulica e all'anatomia²³. In Francia, sulla scorta dell'eredità cartesiana mediata da Malebranche, si concepisce un ordine fisico-morale fatto, per una sorta di principio d'economia, di «leggi generali» dal quale nasce l'idea di ordine naturale della società dei fisiocratici. Dopo Newton, sull'onda dell'entusiasmo per la 'scoperta' di un nuovo ordine del mondo fisico, in Gran Bretagna ci si lancerà in ogni sorta di speculazione su sistemi di leggi del mondo morale paralleli al sistema di leggi del mondo fisico. Queste speculazioni, una volta passate attraverso il filtro di un moderato scetticismo, forniscono la falsariga sulla quale Adam Smith disegna il sistema di leggi sociali della *Ricchezza delle nazioni*²⁴.

3. Una vicenda terrena: gli intrecci fra tre paradigmi della scienza economica

Come si è detto, il destino della nuova scienza morale è diverso nei diversi contesti nazionali: il programma originario viene sviluppato in Olanda, poi in Inghilterra, e infine in Scozia; in Germania continua a dominare l'aristotelismo riformato, salvo il tentativo di aggiornarlo recependo istanze della nuova teoria della legge di natura nel corso del Settecento; in Francia viene sostanzialmente rifiutato.

In questi diversi contesti coesistono, nel corso del Seicento e del Settecento, con il genere 'alto' della dottrina della legge di natura, o dell'etica aristotelica delle virtù, o della moralistica incentrata sull'analisi delle passioni, generi 'bassi' di letteratura sul commercio, le politiche fiscali, le politiche demografiche, la moneta, l'amministrazione dello *oikos*.

Il successo di uno o più di questi generi nei diversi contesti dipende da una serie di fattori istituzionali e culturali. In modi diversi in alcuni di questi generi letterari si introducono testi teoriche generali che ne giustificano le dottrine alla luce delle dottrine del genere 'alto' prevalente. A un certo punto, a metà Settecento, si apre una fase di produzione di opere sistematiche che uniscono in una certa misura il genere alto e uno o più dei generi bassi, dandosi così un baricentro nuovo: non più morale, non più politico, e non più solo 'pratico' o 'applicato'.

I frutti di questa fase sono chiaramente visibili in Francia e in Scozia: fra il 1755 e il 1776, da Cantillon a Smith, si ha un periodo caratterizzato da una serie di tentativi successivi di riformulazione complessiva dei discorsi sul prezzo, lo scambio, il commercio, il lusso, le politiche monetarie e fiscali dello stato (precedentemente collocati in diversi ambiti: etica, teoria giuridica e politica, pamphlettistica).

Il tentativo comune è quello di unificare in un unico discorso le leggi che regolano la crescita dell'opulenza e quindi della potenza degli stati, le leggi che regolano il comportamento individuale nell'ambito del commercio, le prescrizioni di politica economica.

Agli inizi dell'Ottocento si parla come di un dato acquisito di una scienza dell'economia politica. L'autorità maggiore della nuova scienza viene a questo punto identificata in Adam Smith. Anche in Francia, con una reazione di rifiuto nei confronti della fisiocrazia da parte degli *idéologues*, la teoria smithiana viene assunta a paradigma. La dottrina del valore-lavoro sembra essere il motivo decisivo della assunzione de *La ricchezza delle nazioni* a opera paradigmatica. È possibile interpretazione evoluzionistica e di questa genesi: le dottrine smithiane non erano novità assolute e i meriti teorici sui singoli aspetti possono tutti essergli contestati, volta a volta a favore di Steuart o Quesnay. E tuttavia a un certo punto si crea un consenso almeno in due contesti nazionali sulla primogenitura smithiana. Là dove questo consenso non si crea, in Germania, dove accanto a una presenza minoritaria di un filone di 'classici' prevale un nuovo genere sociologico-economico che sostituisce in parte la cameralistica e la *Hausvaterliteratur*, si recepisce curiosamente il 'mito' di Adam Smith rovesciandolo: facendo dello *Smithianismus* la somma di «razionalismo», «individualismo»,

«utilitarismo», dottrina dell'armonia degli interessi.

3.1. La Gran Bretagna, il newtonianismo, il discorso morale, e una scienza imperfetta

Nel Seicento inglese, a differenza da quello francese, non si ha una presenza importante del neoscetticismo. Le voci più illuminate devono far fronte alla sfida del calvinismo. È questo il caso di Locke e di Hobbes, che tentano entrambi di stabilire una via mediana che porti alla convivenza facendo uso di argomenti scettici contro il dogmatismo, ma per trovare una via d'uscita dallo scetticismo; ciò che è forse peculiare di Locke e Hobbes è l'uso del volontarismo contro avversari volontaristi. Sia per Locke sia per Hobbes il 'volontarismo' diviene una tesi logico-linguistica: le leggi di natura sono comandi, perché altre proposizioni non possono assurgere al ruolo di legge²⁵. I loro tentativi non sono apprezzati, ed entrambi sono considerati sovvertitori di ogni valore ricevuto. Il discorso inglese nella seconda metà del Seicento sembra dominato da un progressivo tentativo di distacco dal volontarismo, ritenuto pericoloso soprattutto perché avrebbe potuto offrire una giustificazione al potere arbitrario dei sovrani, laddove la problematica più attuale nel discorso pubblico inglese dopo la *Glorious Revolution* è piuttosto quella dei limiti al potere sovrano, dei diritti degli individui, e della loro capacità di creare forme di convivenza che non ricorrano all'intervento del sovrano.

I platonici di Cambridge, come Ralph Cudworth e Henry More, oppositori del calvinismo in religione e *Whig* in politica, mettono in rilievo il giudizio del soggetto morale, il «carattere» in contrapposizione ai precetti; vogliono riabilitare la natura umana e individuarvi un principio sul quale si fondi la morale. Il loro argomento antivolontarista è che l'obbedienza a Dio consiste non nell'obbedienza a leggi o precetti ma, riprendendo un'idea neoplatonica, nell'imitazione dell'«amore razionale» che domina l'essenza divina. Nulla – con le parole di Cudworth - «è moralmente bene o male, giusto ingiusto per mera volontà senza natura» e la volontà del sovrano obbliga solo perché la sua autorità è «fondata sulla giustizia naturale e l'equità»²⁶. Samuel Clarke estremizzando le tesi di Cudworth giunge all'idea che i principi etici siano immediatamente noti, iniziando così uno degli sviluppi successivi: l'intuizionismo di Butler, Price, Reid.

Un altro sviluppo parallelo va in direzione dell'utilitarismo. Il consequenzialismo teologico di Richard Cumberland vuole fornire un'alternativa al volontarismo senza tornare all'intellettualismo facendo di Dio un agente razionale che calcola le quantità di felicità portate nel mondo dall'applicazione di leggi di natura diverse, e fra queste sceglie quella che porta

come conseguenza la massima quantità di felicità per le sue creature²⁷. William Paley a fine Settecento sviluppa le conseguenze del facendo della legge morale la legge che produce la massima quantità di felicità se applicata al mondo²⁸. Bentham fece un passo ulteriore, togliendo Dio e mettendo al suo posto un legislatore umano.²⁹

Un terzo sviluppo è quello avviato da Francis Hutcheson che, partendo dalla enfaticizzazione del carattere e del senso morale, va in direzione di una maggiore empiricizzazione e psicologizzazione della legge di natura. Hutcheson svolge in Scozia un ruolo di mediatore non dissimile da quello di Thomasius in Germania: in Scozia la scienza del diritto naturale era stata importata direttamente dall'Olanda, grazie ai contatti assicurati dalla comune appartenenza calvinista³⁰. Hutcheson si propone l'elaborazione di una scienza della legge di natura, al servizio del disegno riformatore dei "moderati" della Chiesa di Scozia. La via di Hutcheson è la ricerca dei meccanismi destinati a guidare gli esseri umani iscritti nella mente umana per volontà del Creatore. Si ha così che una legge di natura empirica, senza che perda il suo carattere teologico³¹. In questa direzione empirica proseguono David Hume e poi Adam Smith: vogliono consapevolmente introdurre anche in campo morale il metodo la *experimental philosophy*, cioè la metodologia newtoniana nell'interpretazione dello scozzese MacLaurin³². Hume, nella «Introduzione» al *Trattato della natura umana* annuncia di voler continuare l'opera di Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler fondando una nuova scienza dell'uomo che porti la filosofia morale al passo con i progressi della filosofia naturale nell'ultimo secolo³³. Non si ha una scienza della natura umana basata sulla conoscenza delle cause, ma una scienza della natura umana 'newtoniana', basata su alcuni 'principi'³⁴. Non per questo Hume si arrende a conclusioni scettiche in etica normativa: anche per Hume, su queste basi minimali, è possibile indicare alcuni giudizi generali sul bene e il male che possono non impropriamente venire chiamati «leggi di natura»³⁵. In questo spirito, Hume polemizza contro l'idea di contratto sociale³⁶. Smith propone un ritorno a Grozio, più 'empirico' e meno aprioristico di Pufendorf³⁷. Grozio però non basta: la legge di natura va maggiormente storicizzata; ciò viene fatto alla luce della lezione di Montesquieu; la teoria dei quattro stadi di Smith è volta a determinare che cosa lo spettatore imparziale suggerirebbe come giusto nelle diverse condizioni di vita in vigore nei diversi stadi evolutivi³⁸. Il diritto naturale diviene così meno l'elaborazione di un corpus sistematico di dottrine e più un punto di vista critico sui sistemi di norme storicamente dati. Inoltre, si aggiunge sulla scorta di Rousseau, di Harrington, e inoltre della polemica su Mandeville, la consapevolezza del carattere tragico del

processo di civilizzazione³⁹.

Forbes ha sostenuto che Hume, Smith e i loro successori, compiendo un passo ulteriore rispetto a Hutcheson, portano avanti il processo di trasformazione della scienza pratica universale nel mai realizzato edificio della *natural jurisprudence*⁴⁰, in altre parole, che Hume e Smith sono molto più in continuità con i giusnaturalisti seicenteschi di quanto si sia in genere ammesso. Si è ricordato l'uso dell'espressione «leggi di natura» da parte di Hume. Smith aggiunge che le facoltà morali destinate a governare i principi della natura umana prescrivono «regole» che «devono essere considerate come comandi e leggi di Dio, promulgate da quei suoi rappresentanti che Egli ha posto dentro di noi. Tutte le regole generali sono comunemente chiamate leggi: così le regole generali che i corpi osservano nel comunicare il moto sono dette leggi del moto. Ma quelle regole generali che le nostre facoltà morali osservano nell'approvare o condannare... possono ricevere l'appellativo di leggi ancora più giustamente. Esse assomigliano molto di più a quelle che sono dette propriamente leggi, cioè le regole generali date dal sovrano per dirigere la condotta dei suoi sudditi»⁴¹.

In Smith etica e giurisprudenza naturale sono presentati come i due rami della nuova scienza del diritto naturale: «Le due parti utili della filosofia morale sono perciò l'etica e la giurisprudenza»⁴². Quest'ultima è una dottrina prescrittiva: «è quella scienza che indaga i principi generali che dovrebbero essere il fondamento delle leggi di tutte le nazioni»⁴³. La «scienza particolare» che verte sui «principi» su cui «sono o devono essere fondate» le norme della legge civile e criminale è «di tutte le scienze di gran lunga la più importante, ma finora, forse, la meno coltivata»⁴⁴, e ogni «sistema di legge positiva può essere considerato un tentativo più o meno imperfetto di costruire un sistema di giurisprudenza naturale... In nessun paese le decisioni della legge positiva coincidono esattamente, in ciascun caso, con le regole che il senso naturale di giustizia detterebbe»⁴⁵.

Si può facilmente riconoscere, con Forbes, che la ricostruzione che gli scozzesi fanno delle dottrine dei loro predecessori è tutt'altro che equilibrata e che la terza via che essi credevano di dover costruire fra Hobbes e Grozio era in realtà una prosecuzione di ciò che sia Hobbes sia Grozio avevano fatto; ma va ammesso che gli scozzesi avevano da fare cose più urgenti che ricostruzioni storiografiche accurate: pensavano di dovere elaborare il progetto di «una scienza, di tutte la più utile e di tutte la più trascurata», che ponesse le basi della convivenza sociale⁴⁶. L'etica degli scozzesi è in realtà una terza via fra due ben determinate soluzioni

opposte che erano loro presenti: una dottrina del senso morale in qualche modo 'oggettivista' quale quella proposta dai platonici di Cambridge o il soggettivismo proposto dai «sistemi licenziosi» di Mandeville e Hobbes⁴⁷. Lo spettatore imparziale incarna una legge di natura metapositiva, ma è relativamente vuoto: lo si può applicare solo a sistemi di norme o costumi storicamente dati. Proprio questo carattere aperto dello spettatore imparziale apre lo spazio per la ricostruzione sociologica, psicologica, economica. Servono spiegazioni causali che rendano conto della adeguatezza di risposte degli spettatori a situazioni date considerate nella complessità di cause in azione ⁴⁸. Come conclude Forbes, a proposito della giurisprudenza naturale scozzese, «in modo abbastanza paradossale... la povertà di documentazione non è segno della mancanza di importanza della disciplina, ma del contrario: il diritto naturale nell'illuminismo scozzese era in cantiere, e come risultato le scienze ausiliarie... - psicologia, storia, 'sociologia', 'interpretazione economica della storia' - oscurarono il progetto, al punto da farlo tendenzialmente perdere di vista» ⁴⁹.

Lo sfondo metodologico di questo mai realizzato tentativo è la polemica contro il deduttivismo (ed è curioso che una delle obiezioni della scuola storica tedesca all'economia politica classica sarà il suo 'deduttivismo'). In questo contesto, il famoso *is-ought passage* di Hume, più che un rifiuto di principio del passaggio dalla descrizione alla prescrizione come si penserà nel Novecento, è un rifiuto del sistema a favore della ricerca empirica, cioè della fondazione deduttiva della legge di natura a partire dalla teologia naturale secondo lo *Argument from Design*⁵⁰. Questo background spiega il modo di impostare l'edificio complessivo della filosofia morale ed entro questo, gli edifici dell'etica e della giurisprudenza naturale, ma influisce anche sullo sviluppo delle singole discipline ausiliare. Anche queste sono sviluppate in modo antideduttivista, essendo intese come ricostruzioni congetturali di meccanismi o di processi evolutivi che sembrano realizzarsi secondo certi schemi a prescindere dalle intenzioni degli attori, ovvero in virtù di leggi o principi non immanenti agli elementi del sistema considerato, ma 'sopravvenienti' nel sistema complessivo; questa caratteristica delle leggi sociali degli scozzesi è l'elemento centrale della 'metafisica' della scienza moderna secondo la tesi di Oakley⁵¹.

Si spiega così come gli scozzesi, per ovviare all'errore commesso da tutti i giusnaturalisti - Grozio compreso - di formulare leggi per situazioni fra loro diverse e non conosciute, avessero bisogno di scienze dell'uomo e della società; e inoltre come avessero bisogno di una teoria economica sistematica e comprensiva, e perciò diversa dalle teorizzazioni

frammentarie della pamphlettistica, ma anche 'empirica' (cioè vertente su come di fatto funziona il sistema economico, non su come funzionerebbe il sistema economico più vantaggioso) e perciò diversa non solo dalle teorie della legge di natura, ma anche dalla teoria fisiocratica che cadeva nello *esprit de système*.

Si giunge così – come si è detto – a una sorta di 'gemmazione' della nozione di leggi di natura: da un lato le leggi sopravvivono nella loro valenza normativa come criteri 'aperti' (la giustizia, libertà, eguaglianza cui si conformano i giudizi dello spettatore imparziale); dall'altro lato, in quanto occorre una ricostruzione scientifico-sociale delle concatenazioni causali degli eventi, proprio per poter formulare giudizi normativi adeguati, le leggi naturali si trasformano in leggi sociali, intese come leggi esplicative. Smith, nella *Ricchezza delle Nazioni* evita di usare il termine «legge» per designare le leggi sociali, anche se nella *Teoria dei sentimenti morali* aveva paragonato le leggi morali alle leggi fisiche⁵². Smith parla di «principi», usando un termine tipico del lessico newtoniano, per designare regolarità di un sistema composto da fenomeni e da entità teoriche (come la «gravitazione» dei prezzi). I «principi» non sono proprietà della natura umana individuale ma leggi del sistema, sistema che a sua volta è il risultato di un'opera di costruzione che, a partire dai fenomeni sociali descritti dal senso comune, ne crea una nuova descrizione: quella di un sistema economico o una «macchina immaginaria» dell'economia.⁵³

C'è allora un rapporto, e quale, fra «leggi» morali e leggi sociali in Hume e Smith? Una prima risposta è che la nuova scienza morale per i nostri autori era divenuta una ricerca nella natura umana di caratteristiche fisiche e mentali (le leggi dell'immaginazione in quanto necessariamente fonte di regolarità) a partire dalle quali si crea la necessità della collaborazione e quindi della morale e del diritto. La genesi di istituzioni come il denaro, il linguaggio, la famiglia, la proprietà, sono tutti esempi di questi processi. La ricostruzione di questi processi doveva però ammontare a una testimonianza di come la necessità della cooperazione, e quindi la negazione dello stato di natura hobbesiano, fosse scritta nelle cose stesse, e quindi a una 'fondazione' empirica della legge di natura; ma questa fondazione non andava ricercata nello studio di una natura dell'uomo isolato (che è solo un'astrazione) ma nello studio della vita degli esseri umani in società. Le 'leggi', o meglio i «principi» che governano ciascuno di questi processi non si identificano con leggi del dover essere: sono principi o leggi causali con funzione esplicativa, e con lo status di ipotesi. Queste leggi o principi hanno in comune con le leggi del moto di Newton una caratteristica centrale derivata

dalla concezione volontarista della legge di natura, cioè il fatto di essere sempre *lex imposita* e non *lex immanens*. È solo dal sommarsi delle azioni delle parti di ogni sistema esaminato che emergono leggi del sistema stesso; il fine prodotto attraverso l'azione combinata delle parti non è mai inscritto nella natura, e tanto meno nella coscienza, della parte.

D'altra parte, lo studio dei sistemi di leggi sociali è 'avalutativo' in un senso particolare: è la necessità di criticare il giudizio degli spettatori (reali o ideali) sulle circostanze concrete ad imporre la necessità di una spiegazione adeguata delle circostanze stesse. Ma l'esigenza fondamentale cui la costruzione di scienze sociali empiriche deve servire è un'esigenza universalistica e antirelativistica: permettere l'applicazione di una sorta di legge di natura per la critica dei giudizi e delle leggi storicamente dati. E a loro volta, le 'leggi di natura' sulle quali si basa il compito critico della filosofia morale sono criteri aperti, individuati come esito di una ricerca che radicalizza i tentativi precedenti di trovare un'alternativa al volontarismo delle teologie calviniste e a quello di Hobbes. Ma la negazione del volontarismo non equivale all'affermazione della sua alternativa. Il punto d'arrivo è piuttosto una 'duplice negazione' della concezione intellettualistica.

La ricchezza delle nazioni verso l'ultimo decennio del secolo si afferma come il trattato di "economia politica" più fortunato⁵⁴. Vi sono motivi esterni che ne assicurano la fortuna partire dai dibattiti britannici di fine secolo, motivi affidati alla forza di singole citazioni della sua opera a sostegno di politiche diverse⁵⁵. Oltre ai fattori 'esterni', un ruolo importante è giocato da quella costellazione di elementi del background filosofico scozzese, e fra questi alcuni fattori valutativi, che crea lo spazio per una 'scienza' della ricchezza⁵⁶.

Così, perché si potesse separare etica economica e teoria economica, salvo poi aprire il problema di come i risultati dei meccanismi economici potessero venire valutati dal punto di vista morale, era necessario che si potessero concepire dei «meccanismi» economici. Ciò avvenne non quando qualcuno giunse a uno spirito tanto 'empirico' e 'laico' e tanto poco 'metafisico' o 'moralistico' da renderlo capace di 'osservare' i meccanismi economici esistenti nel mondo esterno, ma invece quando furono accettati dei presupposti tali da rendere legittima l'analogia fisico-morale fra cosmo o macchine e mercato, laddove il primo termine dell'analogia era ormai inteso come un insieme di leggi imposte dall'esterno agli elementi di una macchina, insieme di leggi da considerare affidabile in quanto costituente un ordine contingente che Dio aveva imposto al mondo, possibile oggetto di indagine empirica perché Dio si era liberamente impegnato a mantenere l'ordine particolare che aveva scelto di imporre

al mondo naturale. È sulla base di questi presupposti teologici che l'analogia fisico-morale può dare un risultato opposto a quello che aveva dato per lo più nel medioevo: non l'illustrazione di un ordine morale immutabile per la vita sociale ma, al contrario, la legittimazione della ricerca delle vie in cui Dio produce risultati benefici attraverso la follia degli uomini⁵⁷.

3.2. La Francia, la scienza di leggi generali, l'interesse illuminato, il perfezionamento

Le teorie dell'assolutismo riescono a prendere piede in Francia molto più che in altri paesi europei perché qui si crea una strana alleanza a favore di un forte potere statale centralizzato: giocano a sua favore il timore dell'Inghilterra, l'insofferenza nei confronti del potere papale, l'avversione allo strapotere dell'aristocrazia. Un sovrano forte sembra invece andare bene quasi a tutti, sia ai residui umanisti civici seguaci della morale della *gloire* raciniana, sia ai neoscettici, perché assicura la tranquillità necessaria alla *sagesse*, sia ai neoagostiniani perché assicura la tranquillità necessaria alla ricerca della santità. Si comprende, in questo contesto, l'assenza della tematica della divisione dei poteri (che sarà importata dall'Inghilterra nel Settecento), l'abbandono della nozione di diritti innati e più in generale dell'intero apparato concettuale della legge di natura. Così la nuova scienza morale non ha un grande richiamo perché è un nuovo modo di fondare qualcosa che non sembra servire a nessuno in Francia, perché gli avversari sono diversi da quelli degli autori olandesi o inglesi.

Un fattore di diverso ordine è la presenza in Francia di una notevole tradizione scettica. Anche in Francia vi sono risposte allo scetticismo indirizzate alla fondazione di una 'nuova scienza morale', come nel caso di Mersenne e di Gassendi, ma queste risposte non saranno mai al centro della discussione. Dallo scetticismo nasce una tradizione di individualismo apolitico che deride la follia dei sovrani e dei potenti, anche se agli effetti di questa follia affida la possibilità della tranquillità per il saggio (come in Montaigne, in Charron, ma anche nel 'neostoico' Cartesio). Diversamente dalla risposta inglese, incentrata sulla nozione di legge di natura, la risposta francese allo scetticismo sarà incentrata sul ruolo del potere sovrano. La scelta di una diversa risposta dipende da un sovrapporsi di fattori sia storico-politici sia storico-teorici, come l'uso paradossale degli argomenti scettici da parte dei neoagostiniani per delegittimare il potere del sovrano, salvo poi rilegittimarlo come male minore.

Vedremo in seguito in modo più dettagliato le 'contromosse' successive che si sviluppano

nella discussione francese come risposte alla 'mossa' scettica. Ricordiamo prima quali sono le parole-chiave di questa discussione. Queste sono: interessi, passioni, amore di sé. Il primo di questi termini ha una storia curiosa: dapprima indica un danno economico-contabile (designa ciò che si frappone fra due cose: *inter-esse*); da qui passa a designare ciò che deve ricompensare del danno, e cioè la retribuzione del denaro prestato; in seguito, nella moralistica neoscettica e poi quella giansenista il suo uso si amplia per designare ciò che motiva l'azione in generale, sottintendendo che l'azione è sempre motivata dall'amore di sé; gradualmente viene a distinguersi dalle altre manifestazioni dell'amore di sé (le passioni in generale, in particolare quelle della morale eroica) in quanto passione calma e quindi governabile⁵⁸. Le passioni ricevono un'attenzione maggiore che altrove per via dell'enfasi che sia i neoscettici sia i giansenisti pongono sulla introspezione. Le passioni sono le molle della follia che domina il teatro del mondo; nel caso dello scetticismo sono la fonte prima dell'errore; nel caso del giansenismo sono diabolicamente onnipresenti, anche alla radice degli atti apparentemente virtuosi; per entrambi sono però forze che, se ben indirizzate, possono assicurare l'ordine necessario per la serenità del saggio o per la ricerca della santità. L'amore di sé è la scoperta centrale della moralistica francese: sia per gli scettici sia per i giansenisti l'amore di sé si cela dietro a ogni passione e ogni comportamento umano può essere ricondotto a questa molla. Ne deriva la tesi che l'uomo è inguaribilmente folle o peccatore. L'alternativa è per gli umanisti scettici la *sagesse*, che è pur sempre amore di sé, e per i neogostiniani la *charité*, ovvero il 'puro' amore di Dio. Per uscire dalle difficoltà sarà necessario introdurre a un certo punto delle distinzioni fra varie forme di amore di sé: l'amor proprio illuminato sarà ritenuto capace di dettare gli stessi comportamenti dettati dalla carità⁵⁹. quest'ultimo in qualche modo non inguaribilmente vizioso. Si ha così un tipico esempio di sviluppi non intenzionali: la nozione di legge di natura cade sotto gli argomenti scettici condivisi dai due fronti.

Da dibattito francese emergono una serie di tematiche che passeranno in eredità al dibattito scozzese: l'analisi delle passioni, la tesi della riducibilità delle passioni allo *amour-propre*; la tesi secondo cui esiste una morale inferiore sufficiente a garantire la convivenza ordinata; la nozione di interesse come un che di intermedio fra *amour-propre* e *charité*.

L'economia politica di Montchrétien si basa per la sua stessa possibilità sulla nozione di interesse e sulla tesi della possibilità di reciproca convenienza fra interessi diversi. La stessa nozione di economia politica, e la stessa nascita del termine, manifestano il progetto di creare

un meccanismo (per i giansenisti la società, oltre che teatro, è «macchina», seppure una macchina teatrale) che incanali gli interessi giocandoli gli uni contro gli altri, di modo da creare un sostituto della virtù che renderebbe possibile una prospera convivenza attraverso l'interazione degli interessi⁶⁰.

Quesnay e i fisiocratici, come noto, per un aspetto importante 'creano' la scienza economica come scienza autonoma in quanto concepiscono un organico sistema di leggi che ruota intorno a un peculiare problema, quello del sovrappiù. Per molti aspetti il discorso economico diviene così un discorso che ha un suo baricentro diverso da quello della dottrina morale e da quello della tecnica amministrativa⁶¹. In questo tentativo fisiocratico fa la sua comparsa – inusuale nel contesto francese – la nozione di legge di natura, seppure una nozione piuttosto 'cruda' in quanto è legata alla tesi dell'esistenza di un "ordine naturale" che è senza dubbio un ordine buono in quanto è l'ordine in cui meglio è soddisfatto l'interesse illuminato di ogni singolo. Questa nozione deriva in senso lato da nozioni cartesiane, e in modo più particolare da alcune elaborazioni di Malebranche – la cui dottrina etica d'altra parte non è incentrata primariamente sull'idea di legge di natura. Gli elementi derivati da Malebranche sono l'idea di leggi generali e l'idea di interesse illuminato⁶².

Dio agisca per leggi generali, essendo lui stesso causa di ogni evento ma solo in quanto causa prima delle leggi generali da cui dipende il verificarsi dell'evento; come in Cumberland e Leibniz abbiamo così una forma di consequenzialismo teologico, dato che Dio raggiunge i suoi fini attraverso pochi principi generali e seleziona questi principi generali nel modo più 'economico'⁶³. In quest'ottica, il male fisico e morale si 'giustifica' una volta che si assume che il male esistente è, sulla base del calcolo divino, la quantità minore possibile di male necessario per la produzione della somma totale di bene portato dall'azione legislatrice di Dio. Sulla scorta di Malebranche, anche Quesnay afferma che «il bene fisico e il male fisico, il bene morale e il male morale hanno dunque evidentemente origine nelle leggi naturali»⁶⁴. Quelle leggi che Dio ha scelto di istituire «sono giuste e perfette entro il piano generale, in quanto sono conformi all'ordine e ai fini che Egli si è proposti; perché Egli è l'Autore delle leggi e delle regole, e di conseguenza superiore alle leggi e alle regole. Ma la loro destinazione è quella di produrre il bene»⁶⁵. Un aspetto notevole è che per Quesnay che la «legge naturale» comprende sia leggi fisiche sia leggi morali. Una legge fisica è *il «corso regolato di ogni evento fisico dell'ordine naturale evidentemente più vantaggioso per il genere umano»*⁶⁶. Una legge morale è *«la regola di ogni azione umana dell'ordine morale conforme*

all'ordine fisico evidentemente più vantaggioso per il genere umano»⁶⁷.

Queste nozioni di legge naturale e di ordine naturale, nel momento in cui Quesnay e i suoi seguaci si accingono all'impresa di costruire un sistema teorico di leggi economiche, hanno effetti ambivalenti: da un lato esercitano una forza propulsiva in quanto danno una ragione per ritenere che esista *in re* un ordine di leggi che aspetta soltanto di venire scoperto⁶⁸. Dall'altro porta con sé alcuni problemi di difficile soluzione che si illustreranno.

In Malebranche l'amor proprio illuminato spingeva a scegliere la vita eterna invece dei beni terreni. In Quesnay l'interesse illuminato spinge il singolo a desiderare l'applicazione di quell'ordine naturale che cattive leggi positive hanno alterato e che a lungo termine servirebbe nel modo migliore anche il suo privato interesse in coincidenza con quello del sovrano:

Il principe non deve ignorare che la sua autorità è istituita per farla conoscere e osservare, e che è sia nel suo *interesse* sia in quello della nazione stessa che la loro osservanza illuminata formi il legame indissolubile della società⁶⁹

La conoscenza evidente e generale delle leggi naturali è quindi la condizione essenziale di questo concorso di volontà... In un governo in cui ogni ordine di cittadini abbia lumi sufficienti per conoscere con evidenza e per dimostrare con sicurezza l'ordine legittimo più vantaggioso al principe e alla nazione, si troverà un despota che, con l'appoggio delle forze militari dello stato si azzarderà a fare il male per il male... senza ispirare orrore e avversione e suscitare una resistenza generale invincibile e pericolosa?⁷⁰

Il primo dei problemi da risolvere annunciati è la difficoltà di articolare il passaggio dal momento normativo al momento esplicativo; in altri termini: se si scopriranno leggi causali, queste saranno le leggi di una casualità che produce il bene; d'altra parte, non vi è spazio per l'elaborazione di leggi 'moralì' ispirate a criteri di giustizia o altri criteri non consequenzialisti, perché le leggi naturali fisiche o morali sono tali in quanto producono la massima quantità di bene possibile.

Un secondo problema è connesso alla qualifica di «naturale» che caratterizza l'ordine economico, politico, morale dei fisiocratici: in quanto il naturale è connotato primariamente dalla sua opposizione all'artificiale, si aprono aporie riguardo all'azione del governante che si trasforma in un esecutore di istruzioni rigide, già scritte da sempre. Per escogitare una via che l'azione del governante potrebbe seguire, i fisiocratici, come si è detto, ricorrono alla

distinzione malebranchiana fra amor proprio sregolato e amor proprio illuminato trasformata nella distinzione fra interesse e interesse illuminato. Ma una caratteristica curiosa dell'ordine così costruito sulla base degli interessi è che il suo carattere oggettivo porta paradossalmente a renderne inconcepibile l'applicazione spontanea; anzi, l'ordine naturale può venire realizzato solo in modo altamente artificiale; questa dottrina dell'armonia degli interessi, derivata dalla letteratura scettica e neoagostiniana attraverso la 'economia politica' di Montchrétien e le teorie del *Laissez faire* di d'Argenson è una dottrina sofisticata anche se velatamente pessimista: l'armonia degli interessi produce un ordine sociale che fa da sostituto all'impossibile ordine della virtù⁷¹.

Nonostante questa sofisticazione, proprio come conseguenza delle complesse soluzioni teoriche che si sono illustrate, il rapporto fra scienza e morale resta per la fisiocrazia un rapporto di virtuale identificazione. Come si esprime l'editoriale del primo numero della rivista dei fisiocratici:

Lo sviluppo e le soluzioni di queste grandi e sublimi questioni fanno delle scienze *morali e politiche* le più utili e le più auguste delle conoscenze filosofiche. Se vi è per l'uomo un altro oggetto più essenziale, un altro interesse più impellente che il proprio benessere, se ve n'è altri per i popoli che la pace, la giustizia e la trasparenza; se ve n'è altri per i sovrani che la prosperità, la gloria, il rispetto e l'amore di tutti gli uomini, la scienza che procurasse loro questi vantaggi meriterebbe essa sola di stare al di sopra della scienza *economica*⁷²

Una rottura con la tradizione della "nuova scienza" dell'economia creata dai fisiocratici si ha in Francia nei due decenni fra Settecento e Ottocento, gli anni della seconda generazione di opere economiche complessive. La fisiocrazia viene fatta oggetto di critiche severe e l'opera di Smith viene introdotta accompagnata dal favore generale⁷³. In particolare si esprime approvazione per la dottrina del valore-lavoro (si noti che Kant esprimeva in quegli anni una posizione analoga). L'economia politica diviene 'scienza morale' in quanto mette al centro non la terra ma il lavoro: la crescita della potenza creatrice rappresentata dal lavoro non ha «altri limiti se non quelli quasi indefiniti dell'intelligenza e dell'industriosità umana». I fisiocratici, mettendo al centro la terra, facevano della economia politica una "scienza naturale", cioè una scienza che ha un interesse solo speculativo, mentre "vista sotto l'aspetto sotto il quale Smith ce la presenta, questa scienza è riunita con le altre *scienze morali*, che tendono a migliorare il loro oggetto, e a portarlo al punto più alto di perfezione di cui è suscettibile"⁷⁴

Say e Destutt de Tracy sono i più noti esponenti del nuovo corso⁷⁵. L'economia classica francese cui danno inizio sistematizza una serie di dottrine smithiane con alcune modifiche e accentuazioni. Una nozione che in Smith era trattata con cautela, quella di legge, torna al centro: le «leggi morali e politiche» sono leggi oggettive: «derivano dalla natura delle cose, con altrettanta sicurezza di tutte le leggi del mondo fisico; non le si immagina, le si scopre... non le si viola mai impunemente»⁷⁶

L'utilità di Say non è l'utilità soggettiva dei marginalisti. È definita dallo "uomo morale", un uomo inserito nella società cui appartiene, ovvero è definita in termini socioculturali; valore e prezzo dipendono da questo riconoscimento sociale della utilità⁷⁷.

Un problema comune agli *idéologues* è un problema che era stato posto nel Settecento francese: come migliorare o fondare la morale o i *moeurs* di un popolo⁷⁸. Say riprende l'altra tematica tipicamente francese dell'amor proprio e la distinzione malebranchiana fra amor proprio sregolato e illuminato; attribuisce all'azione umana due moventi: interesse e amore di sé: il secondo include già la considerazione degli altri; moderando il primo lo trasforma in interesse illuminato. Lo *homme moral* o *homme en société* è colui che segue l'interesse illuminato⁷⁹. L'interesse illuminato è già iscritto nell'economia politica, la quale rientra fra le "scienze morali e politiche", perché – come si è detto - il valore-utilità è quello che viene riconosciuto dallo "uomo morale" o "uomo in società".

Il dibattito su temi di etica economica non sarà particolarmente acuto nella Francia dell'Ottocento. È in genere dato per scontato l'accompagnarsi di scienza, progresso economico, e "perfezionamento" dell'umanità o miglioramento dei *moeurs*. L'elemento etico presente nella nozione di ordine naturale dei fisiocratici è stato lasciato cadere con il rifiuto della fisiocrazia. Gli elementi potenzialmente più individualistici ed edonistici delle dottrine classiche sono addomesticati dalla teoria del valore-utilità di Say che incorpora l'elemento sociale e morale negli assunti relativi all'agente economico.

3.3. La Germania, il rifiuto della scienza deduttiva, la condanna dell'individualismo

Le dottrine di Pufendorf sono, come noto, una somma delle dottrine positive di Grozio con le premesse teoriche di Hobbes; la legge è espressione di un comando, il bene è ciò che è desiderato, il desiderio di conservazione sta alla base dell'accettazione della legge naturale, e tuttavia la socialità è pre-statuale⁸⁰. L'opera di Pufendorf fu all'origine di sviluppi importanti in alcuni contesti europei, ma dapprima suscitò soprattutto reazioni di rifiuto in Germania. La

reazione più drastica fu quella di Leibniz, che cercò un'alternativa all'identificazione delle leggi di natura con il prodotto di un decreto divino in una forma di consequenzialismo teologico⁸¹. Leibniz è però una voce fuori dal coro e la scienza pratica che viene insegnata nelle università tedesche fino alla fine del Settecento è una forma di aristotelismo, la cui adozione era una sorta di resa dignitosa di fronte all'impossibilità di restare coerenti al rifiuto luterano della 'natura', e la conseguente rifiuto della legge di natura scolastica. Vi sono fattori del contesto che spiegano la conservazione di una tradizione aristotelica: il fatto che la filosofia in Germania restasse appannaggio delle università, il fatto che il luteranesimo tedesco non fosse attraversato dalle lacerazioni che attraversavano la scena religiosa inglese e francese, il fatto che non fosse presente una vera sfida scettica come in Francia. La somma di questi fattori fa sì che la nuova scienza della legge di natura, pur avendo avuto nel tedesco Pufendorf il massimo esponente, non interessi veramente⁸².

Questa storia spiega anche come in Germania sopravviva a lungo il genere della letteratura sul governo della casa, genere che continua la *oikonomia* aristotelica. Questa letteratura continuava l'approccio greco che faceva della economica una parte dell'etica accanto alla politica e all'etica della vita individuale ("monastica" nel linguaggio medievale)⁸³. Il discorso verteva sul governo della "casa", intesa come una unità di vita associata, di produzione e di consumo e quindi considerava le relazioni fra le persone appartenenti alla casa tanto quanto le tecniche agricole⁸⁴.

Thomasius, ispiratore dell'illuminismo tedesco, facendo qualcosa di analogo a ciò che stava faceva Hutcheson in Scozia, si adoperò per modernizzare la filosofia pratica insegnata nelle università tedesche dal Cinquecento. Nei suoi primi scritti fu seguace di Pufendorf; poi rivide le sue posizioni in nome del rifiuto del volontarismo; come gli altri antivolontaristi, ribadisce che "la legge di natura non muta mai, perché la natura di tutte le cose è perpetua e immutabile"⁸⁵. "La retta ragione non può concepire Dio come un despota"⁸⁶. Quindi, il saggio concepisce Dio più come un dottore del diritto di natura che come un legislatore"⁸⁷; Dio, allorché ha scritto delle leggi "nel cuore degli esseri umani", data la perfezione della sua bontà, non ha perseguito "come un despota la propria utilità" ma ha scelto quelle leggi che meglio potessero promuovere la felicità umana perché Dio governa il mondo perseguendo "il bene degli esseri umani"⁸⁸.

Christian Wolff fa qualcosa di analogo all'opera di Thomasius, in quanto anch'egli sostiene la causa illuminista della morale naturale indipendente dalla religione; è però molto più cauto:

presenta un aristotelismo sistematizzato che dà maggior peso alla nozione di legge di natura e vi aggiunge qualche elemento della filosofia leibniziana (ma non su temi di etica). A lui si deve la canonizzazione della distinzione fra una “filosofia teoretica” e una “filosofia pratica” che avrà lunga vita nel mondo di lingua tedesca. Wolff sostiene una concezione oggettivista della legge di natura, conoscibile in modo indubitabile dalla ragione umana e fondata sulla natura; e solo in un secondo tempo si dimostra che Dio ne è autore⁸⁹. Da aristotelico, dichiara che “il fine dell’etica è la felicità dell’essere umano”⁹⁰, ma questa felicità non è intesa in modo edonista (come in Thomasius): la felicità è perfezione, e la perfezione è sviluppo delle capacità intellettuali: la parte prima della *Philosophia moralis* non a caso si occupa delle “virtù intellettuali. La legge naturale «ci obbliga a compiere le azioni che di per sé tendono alla perfezione nostra e del nostro stato»⁹¹. Coerentemente con il suo aristotelismo, Wolff ripropone la economica seguendone la definizione aristotelica che ne fa «la scienza del dirigere le proprie azioni libere nelle società minori, come quella coniugale... e nella casa composta da queste e nel villaggio consistente in una molteplicità di case»⁹².

La cameralistica è un genere di letteratura tipicamente tedesco che si sviluppa a partire dal Seicento, per giungere nel Settecento a conquistare il posto di disciplina accademica nelle università prussiane. Il genere comprende una famiglia di saperi associati fra loro per motivi istituzionali e pratici: si tratta dei saperi necessari per i funzionari dell’amministrazione statale, e quindi di competenze relative al fisco, alla contabilità, alle politiche monetarie e commerciali. Anche nella letteratura tedesca non manca qualche tentativo di sistematizzare questi saperi a partire dall’analogia fisico-morale, ma questi tentativi non hanno successo, fra l’altro per via del prevalere dell’aristotelismo⁹³. Avrà un certo seguito un tentativo di sistematizzazione che parte da un approccio opposto: un approccio aristotelico wolffiano, che non vuole fare rientrare la cameralistica fra le scienze teoretiche ma la vuole conservare fra le scienze pratiche, e prende a modello non la meccanica ma la medicina. Questo è il tentativo messo in atto da Otto Zincke. Secondo Zincke la fondazione della scienza camerale non i procede nello stesso modo della fondazione della economica wolffiana, la quale prende i suoi principi dalle scienze a lei superiori cioè, procedendo in ordine, la filosofia pratica generale e poi l’etica; invece la cameralistica, pur partendo dalla distinzione fra mezzo e fine e dalla definizione di felicità terrena quali sono formulate da Wolff, non si inserisce a un certo punto della catena delle scienze, riprendendo i principi da quelle a lei superiori ma «prende i suoi principi da tutte le altre “scienze dotte”, logica, fisica, biologia, medicina, etica,

diritto, teologia... di modo che le applicazioni pratiche della cameralistica vengono a diventare i momenti pratici di quasi tutte le altre discipline»⁹⁴. Ciò che le dà la sua specificità è il suo fine: la produzione di un surplus di denaro.

Kant, riprendendo le dottrine di Wolff e Thomasius, aggiungendovi la nozione di volontà buona come cardine della vita morale ereditata dalla teologia pietista di Crusius, recependo infine tematiche sentimentaliste e rousseauiane, elabora un'ultima versione di una scienza della legge di natura che è antivolontarista, oggettiva e universale. Il prezzo pagato – o il guadagno ottenuto *par surmarché* - è quello di fondare la legge sulla ragione dell'individuo, eliminando da un lato la volontà di ogni autorità, dall'altro ogni aspetto empirico. Un effetto collaterale è la separazione – già auspicata da Thomasius, ma questa volta definitiva – fra una “filosofia morale pura” e una “filosofia morale empirica”. La filosofia morale pura per definizione non è più diritto, non è più psicologia, e non è più scienza della società. La nuova ripartizione della “filosofia morale empirica” sembra pronta per accogliere le scienze dell'uomo e della società dando loro uno status ben definito, opposto a quello dell'etica⁹⁵. Nella *Metafisica dei costumi* Kant prende atto dell'esistenza di dottrine economiche che non si identificano né con la economica wolffiana né con la cameralistica; infatti cita con approvazione Adam Smith a proposito della dottrina del valore-lavoro, cioè per lo stesso motivo per cui gli *idéologues* in Francia lo citano con approvazione⁹⁶.

Agli inizi dell'Ottocento furono recepite l'opera di James Steuart e poi quella di Adam Smith, di Say e di Ricardo. I kantiani della prima generazione inseriranno l'economia politica nello schema kantiano che prevede un posto per la filosofia morale empirica accanto all'etica filosofica. In Hegel si trovano apprezzamenti nei confronti della “economia politica”, il cui sviluppo “mostra lo spettacolo interessante del modo in cui il pensiero (si vedano Smith, Say, Ricardo), a partire dalla quantità infinita di fatti singoli che si trovano dapprima dinanzi a esso, rintracci principi semplici della cosa, l'intelletto che vi agisce e la governa”⁹⁷. Una scuola classica tedesca giunse ad esistere ed ebbe una sua vita nel corso della prima metà dell'Ottocento. Riprese Say, Sismondi, Malthus, differenziandosi da Adam Smith e da Ricardo su alcuni punti che poi, ingigantiti, diverranno le ragioni portanti della Scuola storica tedesca: il valore come utilità e non come valore lavoro, la produttività dei servizi, il ruolo dei beni scarsi e non riproducibili, i limiti al *Laissez faire*⁹⁸.

Tuttavia, già dai primi decenni dell'Ottocento, cominciando con Friedrich List⁹⁹ si fa sentire la reazione romantica all'illuminismo dando inizio alla Scuola storica tedesca. Questa, nella sua

nuova forma chiamata la Nuova scuola storica, prenderà il sopravvento dopo il 1870. La ragion d'essere della Scuola storica sta in due motivi polemici nei confronti dell'economia politica britannica o dello *Smithianismus*. Il primo motivo è il rifiuto del “metodo deduttivo” o del “razionalismo” a favore del “metodo induttivo” o dello “storicismo”. Il secondo è il rifiuto della miscela di egoismo, edonismo, individualismo che avrebbero caratterizzato l'economia politica britannica. Queste caratteristiche sarebbero state giustificate dalla dottrina dell'armonia spontanea degli interessi e dall'utilitarismo. Contro questa miscela di dottrine illuministe, la Scuola storica propugna la conservazione di una dimensione “etica” entro la scienza economica. Questa dimensione consisterebbe poi nel rifiuto del *Laissez-faire* a favore del protezionismo e dell'intervento statale nell'economia, giustificati con preoccupazioni di giustizia sociale¹⁰⁰. L'uno e l'altro motivo si sommano nella polemica contro lo *Homo oeconomicus*¹⁰¹.

Nel corso della seconda metà dell'Ottocento gli esponenti della scuola storica tedesca crearono il cosiddetto *das Adam Smith Problem*, ovvero il problema di come un autore abbia potuto sostenere in un'opera, *La teoria dei sentimenti morali*, una visione della natura umana incentrata sulla benevolenza e nell'opera successiva, *La ricchezza delle nazioni*, una visione dell'uomo incentrata sull'egoismo. Il problema si basa su una lettura incompleta dei testi (si ignoravano le *Lectures on Jurisprudence*), su grossolani fraintendimenti concettuali (simpatia non equivale a benevolenza, amore di sé non equivale all'ottocentesco «egoismo»), e perché non sa rendere conto dell'ovvia difficoltà di come, per quasi cent'anni, i lettori di Adam Smith non avessero percepito lo stridente contrasto fra le due opere. Il problema si dissolve abbastanza facilmente per motivi di analisi concettuale e di storia testuale¹⁰². Il fatto che sia potuto sorgere un problema del genere è invece esso stesso un interessante problema storiografico: il problema può essere per noi quello di capire come mai quella che era nel Settecento una parte integrante del discorso pubblico sui modi di fare coincidere la crescita della libertà e della civiltà con la crescita dell'agricoltura e del commercio, in una parola di fare coincidere ricchezza e virtù, sia divenuta agli occhi degli autori tedeschi e poi, per loro influsso, di parte della cultura europea, la “tetra scienza” che esalta l'avidità.

4. Un epilogo fra terra e cielo

4.1. Pseudoproblemi della storia del pensiero economico

Le storie del pensiero economico degli economisti sono state indebitamente teleologiche: lo

schema dominante, esplicitamente e lucidamente presentato da Schumpeter, è quello dell'uscita di un nocciolo scientifico da una scorza di visioni prescientifiche. Ma anche le 'storie' del pensiero economico dei critici della scienza economica moderna sono state indebitamente teleologiche e hanno attribuito alla scienza economica moderna un punto di partenza unitario che in realtà essa non ha mai avuto. Invece di uno sviluppo delle conseguenze dell'individualismo moderno posto da Cartesio, o della 'ideologia' capitalista a partire dallo sviluppo tecnico, è più prudente scrivere una storia di costellazioni contingenti, di cesure, dimenticanze, riprese fuori contesto.

Quello che si chiamava *das Adam Smith Problem* - infondato come problema storiografico ma comprensibile a partire dalle ossessioni degli autori che lo formularono - cela invece un problema autentico se si cancella il nome di Adam Smith e si riferisce il problema al pensiero etico, politico ed economico del Settecento nel suo complesso. Un problema del genere è questo sì legittimo, per lo meno in quanto le immagini posteriori hanno irrimediabilmente confuso le acque: il problema è come, in quale misura, e con quali conseguenze sia avvenuto un rimescolamento per cui il discorso della *scientia practica universalis* si è da un lato allargato fino a fagocitare discorsi che stavano altrove, come quello della teorizzazione sociale induttiva (della letteratura cameralistica e della pamphlettistica) e dall'altro si sia separato e suddiviso in modi nuovi al suo interno di modo da dare spazio a quell'entità peculiare che è la *political economy* del primo Ottocento, ad un tempo *scienza*, sapere principe perché rivolto più di ogni altro alla promozione della felicità, programma politico, se non (almeno agli occhi degli avversari) visione del mondo.

4.2. Pseudoproblemi dell'etica economica

Nella discussione, che ha avuto una notevole ripresa negli anni Ottanta, sul rapporto fra etica ed economia, converrebbe distinguere fra cose che indebitamente vengono confuse anche nelle discussioni accademiche quando chi vi interviene non è un economista: a) il discorso sul peso da dare rispettivamente alle ragioni degli interessi individuali e di gruppi e ragioni della solidarietà (ristretta o allargata); b) il discorso sul grado auspicabile di regolazione dei mercati (confuso spesso con un discorso sulla bontà del 'capitalismo'); c) il discorso sul rapporto, da un punto di vista epistemologico e da un punto di vista storico, fra etica e teoria economica¹⁰³. Quelle che i filosofi dell'Europa continentale, in una serie di discussioni che datano dall'inizio dell'Ottocento, hanno presentato come 'le ragioni' dell'etica contro le ragioni dell'economia

sono in realtà sempre soltanto ragioni di un particolare valore morale contro altri valori morali. Inoltre, il grado maggiore o minore di mercato e di regolazione ha rappresentato per tutta un'epoca storica (dalla rivoluzione industriale al welfare state) una scelta che dipendeva direttamente dal riconoscimento di alcuni valori, ma il rapporto fra questi valori e tale scelta era sottodeterminato. Infine, il cliché storiografico prevalente ci ha fatto vedere la storia di un nascere di una scienza economica pura come l'uscita della farfalla della scienza dal bozzolo della filosofia pratica; questa storia era poi esaltata o deprecata. I problemi aperti al proposito sono: in primo luogo che la storia è stata tutt'altro, e che la scienza è esistita molto prima della data di nascita ufficiale, e che è poi sempre rimasta molto più filosofica di quanto il cliché ammettesse; in secondo luogo che il grado di continuità fra filosofia e scienza nulla hanno a che vedere con il ruolo da riconoscere a certi valori morali invece che ad altri nella regolazione delle attività economiche. Un elemento comune a questi dibattiti resta comunque il fatto di essere prigionieri di una contrapposizione creata agli inizi dell'Ottocento, le cui origini sono storicamente comprensibili ma non che non per questo resta meno erronea. Resta così una indebita enfasi sul modello dell'economia politica classica, e comunque una indebita identificazione di questo modello con un insieme di dottrine (armonia degli interessi, individualismo, edonismo, egoismo, utilitarismo) delle quali alcune sono state fraintese allo scopo di costruirsi delle comode teste di turco.

Così, anche se c'è molto da imparare dai critici del *mainstream* in economia, che siano economisti e filosofi dell'economia come Sen, Hirschman, Etzioni, oppure che siano antropologi e sociologi come Dumont, Polanyi e scuola, Caillé, Mary Douglas, questi critici, come spesso fanno coloro che hanno ragione, sottovalutano le proprie buone ragioni. Infatti, lo stesso *mainstream* è più diviso al suo interno - anche sulle assunzioni antropologiche e sociologiche - di quanto appaia al suo esterno, e l'unità complessiva dello establishment deriva più da un effetto domino, in base al quale neoclassici, neoricardiani, austriaci hanno fra loro somiglianze di famiglia di svariata natura. Inoltre, la costellazione di assunzioni contestata dai critici non può essere attribuita a una storia della scienza economica da vedere come uno sviluppo univoco.

SERGIO CREMASCHI

Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro", Vercelli

¹F. Oakley, *Omnipotence, Covenant, and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, NY, 1984, p. 85.

² Si veda J. A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, trad. it., 3 voll., Torino 1990.

³ Si veda Guglielmo di Ockham, *Dialogus de Potestate Papae* (Secundus Secundae, iii, 6), a cura di H.S. Offler, «Franciscan Studies» xxxvii (1977), pp. 212-218; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Roma 1892, Prima Secundae, Qu. xciii, a 1; si veda anche A. Ghisalberti, *Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio*, in «Medioevo», v (1979), pp. 303-315; D.E. Luscombe, *Natural Morality and Natural Law*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1979, pp. 705-720.

³ Si veda Guglielmo di Ockham, *Dialogus de Potestate Papae* (Secundus Secundae, iii, 6), a cura di H.S. Offler, in «Franciscan Studies» xxxvii (1977), pp. 212-218, p. 216.

³ Si veda F. Oakley, *op. cit.*, pp. 48 ss.; A. Ghisalberti, *op. cit.*

⁴ Si trattava – forse è il caso di ricordarlo - di un equivoco nato da false somiglianze create da e traduzioni imperfette: Paolo si preoccupava della Torah, non della legge di natura. Si veda D. Flusser, *Paulus (aus jüdischer Sicht)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. xxvi, Berlin 1996, pp. 153-160.

⁵ Si veda J.B. Schneewind, *The 'Modern' Theory of Natural Law*, in A. Pagden, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge 1987, pp. 99-119; *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1988, pp. 17-36, 58-66; K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1996, pp. 15-26.

⁶ Si veda R. Popkin, *Storia dello Scetticismo*, trad. it., Milano 2000.

⁷ Si veda Burnyeat, *The sceptic in his time and place*, in J.B. Schneewind, Q. Skinner (a cura di), *Philosophy in History*, Cambridge 1979.

⁸ Vedi Burnyeat, *op. cit.*; J. Krayer, Moral Philosophy, in C.B. Schmitt, Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 303-386; R. Tuck, *Optics and Sceptics: the Philosophical Foundation of Hobbes's Political Thought*, in E. Leites, *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge 1988 pp. 235-263; P. Santucci, *I filosofi e i selvaggi*, Bari 1972.

⁹ Si veda N.O. Keohane, *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton 1980, cap. iii; A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Genova 1998; P. Bénichou, *Morali del «grand siècle»*, trad. it. Bologna 1990.

¹⁰ Si veda J. Bentham, *Deontologia*, trad. it. a cura di S. Cremaschi, Firenze 2000, parte I, cap. iv. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Milano 1993, parte I, libro I, cap. I, nota 2, pp. 103-107.

¹¹ Se invece si ha la pazienza di guardare alle storie della loro disciplina scritte dai protagonisti, come Hume nella «Introduzione» del *Trattato della natura umana*, Adam Smith nella prima della *Lezioni sulla giurisprudenza*, e ancora prima Pufendorf nello *Specimen*, Barbeyrac nel discorso storico-critico sulla scienza della morale in appendice ai *Principia* di Pufendorf, si trova un elenco di autori che comprende Montaigne, Charron, Grozio, Selden, Hobbes, Pufendorf, presentati come gli autori della rinascita della scienza morale, parallela alla rinascita della scienza naturale promossa da Galileo e dai suoi successori. A questo proposito si veda R. Tuck, *Optics and sceptics*, cit.; si veda anche *The 'Modern' Theory of Natural Law*, in A. Pagden (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge 1987, pp. 99-119; non conviene addentrarsi qui nel confronto fra le diverse genealogie della nuova scienza morale che ognuno di questi autori disegna; le inclusioni e le esclusioni variano dall'uno all'altro in relazione a diversi programmi di ricerca e diverse strategie retoriche. Va notato che nella ricostruzione della storia della propria disciplina proposta dai protagonisti emerge una continuità e una discontinuità rispetto alla dottrina medievale della legge di natura: continuità in quanto si usa il linguaggio della legge di natura; discontinuità in quanto si ritiene che la nozione-chiave di legge di natura debba venire giustificata contro la sua contestazione da parte degli scettici; di conseguenza la ricerca della propria conservazione diventa fondamento della vita sociale, lo stato di natura è distinto dallo stato civile, e l'etica aristotelica delle virtù è rifiutata come priva di possibile fondamento 'scientifico'. Viene poi riconosciuta anche una continuità e una discontinuità anche con il pensiero politico umanistico: il 'realismo' politico di Machiavelli e seguaci, con il suo legame con la tradizione repubblicana e il neostoicismo, è inaccettabile in quanto è un modo 'pratico' (in senso aristotelico) di affrontare i problemi etici e politici, non un modo 'teorico'; per gli autori antiscettici invece la scienza morale deve avere fondamento 'scientifico' nel senso di non ammettere una ragione pratica con fondamenti diversi da quella teorica.

¹² Si veda R. Tuck, *Optics and sceptics*, cit.

¹³ Si veda H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, Lugduni Batavorum 1939, *Prolegomena*, parr. v, vii, pp. 11-12, 16-17.

¹⁴ Ricordiamo due affermazioni che illustrano queste indicazioni. La prima, illustrativa della prima indicazione, viene da Mersenne: «La Fisica, la quale sembra essere la più dubbia, ha un oggetto noto, perché chi può negare che ci siano dei corpi e dei movimenti» e, analogamente, «se è vero che *il corpo naturale è mobile...* non è meno vero che... il male va fuggito e il bene va abbracciato» (M. Mersenne, *La verità delle scienze: contro i scettici o pirroniani*, Stuttgart, 1969, p. 54, p. 56). La seconda viene da Spinoza: anche «gli affetti e il modo di vivere degli esseri umani» sono cose che seguono «le comuni leggi della natura» e «derivano dalla stessa necessità e virtù della natura dalla quale derivano le altre cose singolari; e perciò riconoscono cause certe» (B. Spinoza, *Ethica*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Roma 1993, III, *Praef*, p. 172).

¹⁵ R. Tuck, *Optics and sceptics*, cit., p. 242; si veda anche S. Cremaschi, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milano, 1979, pp. 51-77; *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Milano 1984, pp. 73-84.

¹⁶ Si veda R. Tuck, *Optics and Sceptics*, cit., p. 263

¹⁷ Si veda S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza*, cit., capp. I e II.

¹⁸ È la necessità di fare fronte a questa sfida che spiega la svolta di Grozio, in un primo tempo calvinista e sostenitore del volontarismo, in un secondo tempo convertito a una nuova forma di intellettualismo. È anzi questa svolta ciò che segna la novità senza la quale i contenuti particolari delle sue dottrine sembrano molto simili a quelli della scolastica. I continuatori protestanti di Grozio non gli saranno però fedeli, e anzi contribuiranno a intorbidare le acque attribuendogli una grande novità rispetto agli scolastici (che erano costretti ad attribuirgli per i soliti motivi di sciovinismo intellettuale e di ricerca di pedigree) ma facendo poi risiedere tale novità in motivi marginali, non potendola fare risiedere proprio nel punto su cui non lo avevano seguito. A questo proposito si veda R. Tuck, *Optics and sceptics*, cit.

¹⁹ Si veda J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, cit., pp. 27 ss.; N.O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, cap. IX; P. Bénichou, *Morali del «grand siècle»*, cit.

²⁰ K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, cit., p. 61.

²¹ *Ibid.*

²² F. Oakley, *Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature*, in «Church History», xxx (1961), pp. 433-457.

²³ Si veda O. Mayr, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore 1986; R. Brown, *La natura delle leggi sociali*, trad. it., Roma 1988.

²⁴ Si veda 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*, Milano 1992, pp. 41-76.

²⁵ Si veda J. Locke, *Essays on the law of nature*, a cura di V. van Leyden, Oxford 1954, dove si definisce la legge di natura come «ordinatio voluntatis divinae humane naturae cognoscibilis, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipso jubens aut prohibens»; T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. Firenze 1968, cap. X.

²⁶ R. Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, in *Collected Works*, a cura di B. Fabian, Hildesheim 1979, vol. I, p. 14.

²⁷ Si veda R. Cumberland, *De legibus naturae*, London 1672.

²⁸ Si veda W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1786.

²⁹ Si veda J. Bentham, *Deontologia*, cit., parte I, cap. X.

³⁰ Si veda D. Forbes, *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, in R.H. Campbell, A. S. Skinner, (a cura di), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh 1982, pp. 186-204.

³¹ Come osserva Forbes, *op. cit.*, p. 202, si è esagerata la laicità e negare invece l'empirismo dei giusnaturalisti.

³² Si veda S. Cremaschi, *L'illuminismo scozzese e il newtonianismo morale*, cit.

³³ Si veda D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. in *Opere filosofiche*, Bari 1993, vol. I, Introduzione.

³⁴ Si veda D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., vol. I, p. 24; si veda anche pp. 6-10.

³⁵ *Ivi*, p. 512.

³⁶ Si veda D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., libro III, parte II, sez. 2.

³⁷ A. Smith, *Lezioni di Glasgow*, trad. it. a cura di R. Faucci, Milano 1989, LJ(B), Introduzione, p. 509.

³⁸ A. Smith, *Lezioni di Glasgow*, cit., LJ(A), i.27-37, pp. 14-34.

³⁹ Si veda S. Cremaschi, *Adam Smith: Sceptical Newtonianism, Disenchanted Republicanism, and the Birth of Social Science*, in M.- Dascal, O. Gruengard, *Knowledge and Politics*, Boulder (Co) 1989, pp. 83-110.

⁴⁰ Forbes, *op. cit.*

- ⁴¹ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, trad. it a cura di E. Lecaldano, Milano 1995, III.5.6, pp. 342.
- ⁴² A. Smith, *op. cit.*, VII.iv.34, p. 637.
- ⁴³ A. Smith, *Lezioni di Glasgow*, trad. it. Milano 1989., LJ(A), i.1, p. 3.
- ⁴⁴ A. Smith, *Lezioni di Glasgow*, cit., LJ (B), 1, p. 509.
- ⁴⁵ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., VI.ii.intro 2, p. 435; VII.iv.36, pp. 638-639.
- ⁴⁶ Si veda D. Forbes, *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, cit., pp. 201-202; si veda anche Haakonssen, *What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence?* in Campbell, R.H., Skinner, A.S., *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, cit., pp. 205-223, p. 215.
- ⁴⁷ Si veda A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., parte VI.
- ⁴⁸ K. Haakonssen, *What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence?* cit., pp. 206-207.
- ⁴⁹ Forbes, D., *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, cit., p. 187.
- ⁵⁰ Ivi, pp. 192-193. Hutcheson, in parziale continuità con i platonici di Cambridge, poneva una base teologica alla scienza della legge di natura. La sua elaborazione viene proseguita da Hume e Smith nella direzione di un'indagine psicologica ed empirica sui modi in cui le leggi di natura si rendono necessarie, non tanto per via di una maggiore o minore irreligiosità degli autori, ma per motivi teorici. Il motivo decisivo è che la teologia naturale comprende speculazioni sull'ordine del mondo e sull'autore di questo ordine, quelle speculazioni che costituivano il noto *Argument from Design*; ora, come mostrano i *Dialoghi sulla religione naturale*, questo argomento può venire svolto solo a posteriori; può quindi fare da base per una legittima (ma mai certa) credenza in Dio creatore, ma mai da punto di partenza per alcuna deduzione⁵⁰. Il fatto che la teologia naturale non venga svolta da Smith dipende da un motivo teorico, non dissimile dal motivo per cui la teologia per Kant può venire esposta dopo l'etica come sua implicazione a ritroso. Secondo Knud Haakonssen, (*What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence*, cit., p. 204) «Smith's – like Hume's – secularism undercut the possibility that the emotive origin could be a divinely instituted and validating source of moral evaluation». Io suggerirei, più prudentemente, che anche se le convinzioni religiose di Hume o Smith fossero state molto più vive di quanto (forse) furono, il cappello teologico dell'etica sarebbe stato tagliato in ogni caso, per gli stessi motivi per cui anche in Kant la teologia doveva venire dopo l'etica e non prima. Si veda Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, trad. it. in *Opere filosofiche*, Roma-Bari 1987, vol. IV.
- ⁵¹ Si veda S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza*, cit. cap. III; *L'illuminismo scozzese e il newtonianismo morale*, cit.
- ⁵² A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., III.5.6, pp. 342.
- ⁵³ Quale rapporto vi sia fra le proprietà del sistema e le proprietà dei suoi elementi, ovvero le «qualità essenziali» della natura umana è una questione complessa e forse mai chiarita da Smith. A questo proposito si veda G. Freudenthal, *Atom and Individual in the Age of Newton*, Dordrecht 1986; S. Cremaschi, *L'illuminismo scozzese e il newtonianismo morale*, cit.
- ⁵⁴ Nell'opera smithiana il termine "economia politica" compare non come nome della scienza economica, ma ancora nel suo senso etimologico, forse addirittura in un'accezione negativa che lo collega allo "spirito di sistema". Si veda V. Brown, *Adam Smith's Discourse*, London 1994, pp. 128-129.
- ⁵⁵ Si veda S. Rashid, *The Myth of Adam Smith*, Cheltenham 1998.
- ⁵⁶ Si veda S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza*, cit., cap. II.
- ⁵⁷ vedi A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, cit. 1977; J. Viner, *Religious Thought and Economic Society*, Durham (NC) 1979; vedi anche Heimann, P.M., *Voluntarism and Immanence: Conceptions of Nature in Eighteenth Century Social Thought*, in «Journal of the History of Ideas», xxxix (1978), pp. 271-84.
- ⁵⁸ L. Ornaghi, *Introduzione*, in: a cura dello stesso autore, *Il concetto di «Interesse»*, Milano 1984, pp. 3-120; A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, cit.; N.O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, cit., cap. XIII.
- ⁵⁹ Ivi, cap. X
- ⁶⁰ Si veda N.O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, cap. XIII.
- ⁶¹ Per uno sguardo d'insieme sullo stato dell'arte sulla fisiocrazia si veda G. Vaggi, *The Economics of F. Quesnay*, London 1987; P. Steiner, *La "science nouvelle de l'économie politique"*, Paris 1998.
- ⁶² Quale sia stata la filosofia di Quesnay non è cosa ovvia: sicuramente non la filosofia di Malebranche *tout court*; vi sono, accanto a quest'ultimo, gli influssi importanti di Descartes, Locke, Condillac: si veda P. Steiner, *La "science nouvelle"*, cit., pp. 29-48.
- ⁶³ Si veda N. Malebranche, *Traité de morale*, cap. I parr. 7, 10, in *Oeuvres complètes*, Paris 1977, vol. XI.
- ⁶⁴ F. Quesnay, *Le droit naturel*, in *François Quesnay et la physiocratie*, Paris 1958, vol. II, p. 736.
- ⁶⁵ *Ibid.*
- ⁶⁶ Ivi, p. 740.
- ⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Un'altra presenza della nozione di natura e di una sorta di legge di natura nella Francia del Settecento, è legata alla tradizione di discorso morale e politico incentrata su una sorta di legge di natura immanente, sostenuta da autori come Diderot, Helvétius, d'Holbach. Questa tradizione combina l'idea di ordine naturale con l'idea di interesse: in Helvétius per esempio abbiamo l'esposizione del teorema della coincidenza di virtù e interesse collettivo, e l'idea della armonia, in parte spontanea, in parte da realizzarsi in modo artificiale, fra virtù e interesse. Si può pensare, come parziale spiegazione dell'anomalia, che mentre la tradizione di discorso della legge di natura si era eclissata nella Francia del Seicento sotto i colpi incrociati dei neoscettici e dei neoagostiniani, una nozione di natura risorge in alcuni autori del Settecento francese quando la moda del pessimismo antropologico che si era pienamente affermata a fine Seicento inizia a cedere terreno allo stato d'animo opposto che raggiungerà il suo apice con Condorcet. La nozione di legge di natura e di natura che viene 'ripescata' da questi autori non ha condiviso nulla della elaborazione della tradizione della nuova scienza morale, che si è persa in Francia, ma si riallaccia direttamente a fonti ellenistiche, e quindi ricalca il paradigma della legge immanente.

⁶⁹ F. Quesnay, *Despotisme de la Chine*, in *Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, a cura di A. Onken, Paris, 1888, p. 646

⁷⁰ Ivi, p. 641.

⁷¹ N.O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, cit., cap. XII.

⁷² Editoriale di N. Baudeau in *Éphémérides du citoyen*, janvier 1767 (cit. in P. Steiner, *La "science nouvelle"*, cit., p. 117).

⁷³ Si veda S. Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo*, Firenze 1968, parte IV.

⁷⁴ G. Garnier, *Exposé sommaire de la doctrine de Smith comparé avec celle des économistes français*, in A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 5 voll., Paris 1802, vol. I, pp. xviii-xix.

⁷⁵ Si veda S. Moravia, *op. cit.*, parte IV, cap. III: J.B. Say, Destutt de Tracy e l'idéologie come scienza della società.

⁷⁶ J.-B. Say, *Traité d'économie politique*, Paris 1803, pp. 12-13.

⁷⁷ Ivi, pp. 50-51; si veda anche R. Arena, *Classical Economics in France*, in H.D. Kurz, N. Salvadori (a cura di), *The Elgar Companion to Classical Economics*, Cheltenham, 1998, pp. 122-128, particolarmente pp. 125-126.

⁷⁸ Vedi Destutt de Tracy, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple 1791*; Say, J.-B., *Olbie, ou Essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation* (1800), a cura di J.P. Frick, Nancy, 1996.

⁷⁹ J.-B. Say, *Cours d'économie politique donné à l'Athénée royal en 1819*, in *Cours d'Economie Politique et autres essais*, Paris 1996.

⁸⁰ Si veda S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, libri I e II; J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, cit., cap. VII; K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, cit., pp. 37-43.

⁸¹ Vedi G.W. Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, trad. it. in *Scritti politici e di diritto*, a cura di V. Mathieu, Torino 1951, pp. 83-142; J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, cit., cap. XII.

⁸² Si veda J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, cit., cap. XX.

⁸³ Si veda O. Brunner, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, trad. it. Milano 1970, pp. 133-164; P. Schiera, *Dall'arte del governo alle scienze dello Stato. Il Canmeralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968, particolarmente cap. IV; si veda anche C. Natali, *Il pensiero tedesco dell'età moderna e le difficoltà dell'aristotelismo economico: la fondazione della scienza camerale in G.H. Zincke*, in F. Fagiani, G. Valera (a cura di), *Categorie del reale e storiografia*, Milano 1986.

⁸⁴ Si veda O. Brunner, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, cit.

⁸⁵ C. Thomasius, *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), Aalen 1963, l.v. 45.

⁸⁶ Ivi, l.v.37.

⁸⁷ Ivi, l.v.40.

⁸⁸ Ivi, l.v. 41.

⁸⁹ C. Wolff, *Philosophia practica universalis*, (1736-37), 2 voll., Hildesheim 1971-1979, *Praef.*

⁹⁰ C. Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica* (1750-1751), 5 voll., Hildesheim 1970, *Prolegomena*, par. 8.

⁹¹ C. Wolff, *Philosophia practica universalis*, cit., pars I, cap. II, p. 135.

⁹² C. Wolff, *Oeconomica methodo scientifico pertractata* (1754), 2 voll., Hildesheim 1972, par. 1.

⁹³ Si veda C. Natali, *Il pensiero tedesco dell'età moderna e le difficoltà dell'aristotelismo economico: la fondazione della scienza camerale in G.H. Zincke (1692-1768)*, in F. Fagiani, G. Valera (a cura di), *Categorie del reale e storiografia*, Milano 1986, pp. 193-208, particolarmente pp. 198-200.

⁹⁴ Ivi, pp. 203-204.

⁹⁵ I. Kant, *Metafisica dei costumi* (1797-1798), Roma-Bari 1973, Prefazione par. II-III, pp. 15-23.

⁹⁶ Ivi, par. 31, p. 110.

⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofia del diritto* (1828), trad. it., Bari 1913, par. 189, p. 171.

⁹⁸ Si veda H.D. Kurz, *Classical Economics in German-speaking Countries*, in H.D. Kurz, N. Salvadori (a cura di), *The Elgar Companion to Classical Economics*, cit., pp. 128-135, particolarmente p. 129.

⁹⁹ Si veda F. List, *Il sistema nazionale di economia politica* (1841), trad. it. Milano 1972.

¹⁰⁰ Per uno sguardo d'insieme si veda E. Zagari, *La scuola storica dell'economia*, in V. Gioia (a cura di), *Gustav Schmoller: metodi e analisi nella scienza economica*, Galatina 1993, pp. 15-37; sui motivi della critica all'economia politica britannica si veda H. Kurz, *Classical Economics in German-speaking Countries 1776-1850*, cit., pp. 128-130; F. Schinzinger, *German Historical School*, in J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman (a cura di), *The New Palgrave*, 4 voll., London 1987.

¹⁰¹ Si veda S. Cremaschi, *Homo oeconomicus*, in H.D. Kurz, N. Salvadori (a cura di), *The Elgar Companion to Classical Economics*, cit., pp. 377-381.

¹⁰² Sulle ragioni della insussistenza dello *Adam Smith Problem*, prima fra tutte la circostanza che gli scritti smithiani non pubblicati espongono frammenti di un sistema di idee mai realizzato in modo compiuto e la cui presentazione nelle opere pubblicate è «fragmentary rather than consciously unsystematic» si veda D. Forbes, *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, cit., p. 187; sulla letteratura tedesca che lo ha creato si veda D. D. Raphael, A. L. Macfie, "Introduction". In: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976, pp. 20-25.

¹⁰³ Si veda S. Cremaschi, *Etica ed economia*, in «Il Progetto» VI (1986), n. 33, pp. 33-40; *Il commercio, le passioni, la virtù. Discussioni su etica ed economia fra Seicento e Settecento*, in M. Magatti (a cura di), *La porta stretta. Etica ed economia negli anni '90*, Milano 1993, pp. 33-60; *Morali, economie, giochi linguistici*, lvi, pp. 131-150; *Morali e mercati. Alcuni contributi recenti alla dissoluzione di una radicata antinomia*, in «Quaderni di azione sociale» XLI (1966), pp. 55- 69.