

# Adam Smith, il quadrilatero della simpatia e la follia e l'ingiustizia dei ricchi e dei potenti

di Sergio Cremaschi

## 1. Non solo macellai e birrai

Nonostante una ricca letteratura secondaria che, dal 1976, bicentenario della *Ricchezza delle nazioni*, ha ricostruito un'immagine di Adam Smith critico della società del suo tempo e difensore degli oppressi, l'uomo della strada sente ripetere ancora che l'autore fu il fautore del *Laissez faire* e di un'armonia degli interessi garantita dalla «mano invisibile»<sup>1</sup>. La storia dell'identificazione di Smith con queste dottrine è una commedia degli equivoci. Il prologo fu all'epoca delle guerre napoleoniche quando l'isteria antirivoluzionaria tacitò le voci radicali e arruolò a forza ogni voce autorevole contro il radicalismo giacobino<sup>2</sup>. Nei decenni successivi gli esponenti di quella che dal 1800 si codificò come la nuova scienza dell'economia politica iniziarono a invocarlo come la massima autorità, legando il suo nome non soltanto alla fondazione di una scienza – ciò che non è del tutto sbagliato – ma anche a opinabili politiche come quelle relative alle *Poor Laws*. Si aggiunga l'adozione del suo nome come uno dei precursori di Bentham da parte degli utilitaristi e la reazione dei tedeschi ottocenteschi che presero a bersaglio la strana coppia fatta di utilitarismo ed economia politica esaltatrice dei valori “materiali” e nemica di quelli “spirituali”. Il risultato fu la creazione di un cliché secondo il quale Smith avrebbe difeso l'interesse egoistico del macellaio e del birraio più la mano invisibile che assicura che gli interessi dei macellai e dei birrai di tutto il mondo si uniscano per produrre il massimo benessere.

A peggiorare la situazione si sono poi aggiunti gli economisti neo-classici che, da metà Novecento, hanno improvvisamente scoperto la

1. Si veda S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984, p. 11, con l'annotazione che le cose sono cambiate nel frattempo per gli specialisti, ma solo per loro.

2. S. Rashid, *The Myth of Adam Smith*, Edward Elgar, Cheltenham 1998, cap. 7; E. Rothschild, *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2001, pp. 52-71.

mano invisibile facendone il nucleo centrale della teoria economica di Smith e identificando a sua volta questa dottrina con la teoria dell'equilibrio economico generale, creata dai marginalisti dell'Ottocento<sup>3</sup>. È ben noto però che la figura della mano invisibile compare una sola volta nella *Ricchezza delle nazioni*, un'altra nella *Teoria dei sentimenti morali*, e che non è usata per affermare l'esistenza di un'armonia prestabilita degli interessi, ma si riferisce soltanto a casi specifici di effetti non intenzionali dell'azione, in particolare dell'azione dei ricchi e dei mercanti, e in tono a dir poco ironico<sup>4</sup>. Si può ammettere che questa figura, pur comparando in due sole occasioni, sia un'esemplificazione di un principio onnipresente nell'opera smithiana, quello degli "effetti non intenzionali". Tuttavia, questo meccanismo per Smith è onnipresente ma non infallibile, e anzi produce talvolta effetti auspicabili e altre volte effetti disastrosi<sup>5</sup>, e proprio il saldo fra guadagni e perdite della civilizzazione ne è il tema centrale<sup>6</sup>.

## 2. Principi secondo cui gli uomini naturalmente giudicano la condotta e il carattere del prossimo

La *Teoria dei sentimenti morali* ebbe grande eco durante la vita dell'autore. Quando apparve la *Ricchezza delle nazioni*, nel 1776, nessuno si scandalizzò del fatto che un filosofo morale scrivesse di economia politica. Lo scandalo fu sollevato in Germania nell'Ottocento, partendo dal pregiudizio secondo il quale Smith, scrivendo di economia, non poteva che avere elogiato i macellai egoisti e quindi contraddetto le affermazioni dell'opera morale. In realtà questa ha per sottotitolo *Saggio di analisi dei principi secondo i quali gli uomini naturalmente giudicano la condotta e il carattere in*

3. G. Kennedy, *Adam Smith and the Invisible Hand: from Metaphor to Myth*, in "Econ Journal Watch", 6, 2, 2009, pp. 239-63.

4. E. Rothschild, *Adam Smith and the Invisible Hand*, in "The American Economic Review", 84, 2, 1994, pp. 219-322; S. Cremaschi, *Metaphors in the Wealth of Nations*, in S. Boehm, Ch. Gierke, H. Kurz, R. Sturm (eds.), *Is There Progress in Economics?*, Edward Elgar, Cheltenham 2002, pp. 89-114.

5. S. Cremaschi, *La teodicea social de Adam Smith*, in "Empresa y Humanismo", 13, 1, 2010, pp. 333-74.

6. L. Dickey, *Historicizing the 'Adam Smith Problem'. Conceptual, historiographical and textual issues*, in "The Journal of Modern History", 58, 3, 1986, pp. 579-609; S. Cremaschi, *Adam Smith. Sceptical Newtonianism, disenchanted republicanism, and the birth of social science*, in M. Dascal, O. Gruengard (eds.), *Knowledge and Politics: Case Studies on the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, Westview Press, Boulder (CO) 1989, pp. 83-110; M. Harkin, *Adam Smith's Missing History: Primitives, Progress, and Problems of Genre*, in "English Literary History", 72, 2005, pp. 429-51.

*primo luogo del prossimo e in secondo luogo di se stessi*<sup>7</sup>. Lungi dall'essere un discorso edificante, è un'opera piuttosto disincantata, nemmeno un'etica normativa ma soltanto una ricostruzione dell'emergenza spontanea delle norme.

Va ricordato che la ricostruzione è un perfezionamento di quella di Hume che ne conserva la base “sperimentale” e “sentimentalista”. Smith precisa che noi non abbiamo conoscenza delle impressioni altrui perché le menti altrui sono inconoscibili e quindi la “simpatia”, «il nostro sentimento di partecipazione per ogni passione»<sup>8</sup> non è “empatia”, o immedesimazione con le emozioni altrui, ma soltanto un meccanismo dell'associazione delle idee che rende possibili sensazioni di piacere e dolore in assenza di una loro causa fisica. Le passioni si trasmettono da una mente all'altra come una corda di uno strumento entra in vibrazione per risonanza con la vibrazione di un'altra e quindi la simpatia agisce soltanto a partire dalle *nostre* impressioni perché noi abbiamo esperienza soltanto del nostro stato immaginario se ci trovassimo nella condizione altrui: la simpatia «sorge dal modo di concepire non tanto la passione quanto la situazione che la provoca»<sup>9</sup>. Il “saggio di analisi” vuole quindi essere non una teoria etica normativa ma una ricostruzione di un fenomeno. Non vuole essere nemmeno una metaetica, nel senso di una teoria che s'impegna a favore di qualche tesi ontologica sulla natura dei “fatti morali”, ma invece una teoria che rinuncia ad assumere “impegni ontologici” al punto di accettare di partire dalle tesi dei sostenitori dei “sistemi licenziosi” Hobbes e Mandeville per argomentare che, anche così le conclusioni relative al funzionamento dei codici morali non cambiano. Si può ricordare che la prima frase dell'opera è:

Per quanto egoista si possa supporre un uomo, vi sono evidentemente alcuni principi nella sua natura che lo rendono interessato alla sorte degli altri, e rendere la loro felicità necessaria per lui, anche se non ne ricava nulla, salvo il piacere di contemplarla<sup>10</sup>.

Smith è un avversario e non un seguace degli immoralisti, cerca una terza via fra immoralismo e razionalismo in una teoria etica che rinunci a *de-*

7. Siccome la traduzione italiana citata omette l'intero sottotitolo, i lettori italiani troveranno questa clausola una novità.

8. A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments* (1759), ed. by A. L. Macfie and D. D. Raphael, Clarendon, Oxford 1978 (d'ora in avanti abbreviato *TMS*); trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 1995, I.I.I.5, p. 84.

9. *TMS*, I.I.I.10, trad. it., p. 86.

10. *TMS*, I.I.I.1, trad. it., p. 81.

*durre* l'etica da altro, nello stesso modo di Kant<sup>11</sup>, o forse di Hegel<sup>12</sup>. Non è però nemmeno una teoria “sociologica” delle morali, almeno se si intende la sociologia come un'altra scienza empirica libera da valori perché il rapporto fra descrittivo e normativo nell'opera è complesso, al punto da essere stato letto da diversi interpreti come teorizzazione proprio di quelle tesi che la sua teoria si proponeva di confutare. In sintesi, l'opera è una teoria dell'emergenza spontanea dei codici morali.

La teoria ricostruisce un meccanismo basato su un istinto mimetico che agisce entro una relazione tripolare fra spettatore, agente e spettatore imparziale; in questa relazione si spiegano come processi di “autopoiesi” non soltanto l'emergere di criteri che s'impongono al di là del punto di vista individuale dello spettatore, ma anche la creazione della motivazione morale perché il problema che ogni codice di norme deve risolvere è quello della limitazione dell'amore di sé, e lo strumento con cui lo risolve è una dose aggiuntiva di amore di sé, non però amore di sé “mascherato”, come nelle teorie dei materialisti francesi, perché il movente dell'adozione del punto di vista morale è un movente “disinteressato”, cioè il piacere della mutua simpatia<sup>13</sup>. Come sintetizza bene Dupuy:

la forma logica che caratterizza la fonte dei giudizi morali è un circolo autoreferenziale che pone un soggetto in contatto con se stesso attraverso un elemento intermedio rappresentato dalla società. Anche se il soggetto sembra scoprire la legge morale dentro di sé, questa legge di fatto gli è esterna. E la sua exteriorità è direttamente collegata all'esteriorità che caratterizza la relazione che la società ha con l'individuo. Se si può parlare qui di trascendenza è in un tipico senso durkheimiano [...]. Smith non tenta di dare un fondamento e una giustificazione razionale ai fatti morali che osserva. Piuttosto, intende descrivere il particolare modo di funzionare di questi atti di approvazione e disapprovazione<sup>14</sup>.

### 3. Il quadrilatero della simpatia

Nel suo “saggio di analisi”, Smith individua leggi che regolano la nostra diversa capacità di condividere i piccoli e grandi dolori e gioie. L'approccio

11. S. Fleischacker, *Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith*, in “Kant-Studien”, 82, 3, 1991, pp. 249-69.

12. A. Nuzzo, *The Standpoint of Morality in Adam Smith and Hegel*, in “The Adam Smith Review”, 5, 2010, pp. 37-55.

13. S. Cremaschi, *Adam Smith antiutilitarista*, in “La società degli individui”, 8, 3, 2005, pp. 17-32.

14. J.-P. Dupuy, *Invidious sympathy in «The Theory of Moral Sentiments»*, in “The Adam Smith Review”, 2, 2006, pp. 98-123, p. III.

anticartesiano fa sì che questa etica non sia una metaetica e non sia nemmeno un'etica normativa, perché l'autore si propone non di prescrivere ma di chiarire, evidenziando nei loro punti d'incompletezza o d'instabilità «i principi secondo i quali gli uomini naturalmente giudicano la condotta e il carattere». L'aggiunta «in primo luogo del prossimo» è necessaria perché l'autore è, come l'amico Hume, un anticartesiano che non crede al *cogito*, cioè non crede che noi siamo conoscibili a noi stessi<sup>15</sup>. Ne discende che «l'estensione della nostra prospettiva attraverso l'occhio degli altri non è soltanto un mezzo per ottenere un accesso diverso, mediato, a passioni e sentimenti semplicemente naturali»<sup>16</sup>, e quindi si pone in primo piano «il carattere socialmente mediato dei nostri moventi»<sup>17</sup>.

Questa etica non può essere un'etica normativa, perché la ragione non è capace di fondare distinzioni fra il bene e il male ma casomai è in grado di rendere più coerenti e rigorose distinzioni che già vi sono, e lo studio dei fenomeni non ci può insegnare come dobbiamo giudicare, ma tutt'al più farci capire come gli esseri umani giudicano, cioè risolvere «una questione di fatto e non di diritto»<sup>18</sup>. La teoria non è però una scienza neutrale ma ha una “modesta” pretesa normativa: correggere quegli eccessi in direzione ascetica o egoista in cui sono cadute le etiche normative. Il metro ultimo non può che rimanere il giudizio del senso comune che la filosofia non ha altro compito che affinare, ma ciò che resta dell'etica normativa dopo un tale trattamento non è poca cosa. Vi sono, infatti, buoni argomenti per dar torto sia ai razionalisti sia agli scettici. Contro Hobbes e Mandeville vale l'osservazione che la simpatia ci fa ammirare la virtù di Catone, anche se non la si può connettere in alcun modo con l'amore di sé, e che l'assunzione che l'amore di sé sia sempre vizioso è un pregiudizio dei «moralisti popolari» con conclusioni capovolte<sup>19</sup>. Contro i sistemi che identificano la moralità con la conformità alla ragione si può osservare che compiono lo stesso errore di Descartes in filosofia naturale, cioè la riduzione eccessiva del numero dei principi; è vero che la fonte dell'approvazione è la ragione ma soltanto nel senso che la ragione è la fonte delle massime generali formate per esperienza e per induzione e «la ragione non può rendere un particolare oggetto gradevole o sgradevole in se stesso per la mente»<sup>20</sup>.

15. Su Adam Smith anticartesiano si veda S. Cremaschi, *Les Lumières Écossaises et le roman philosophique de Descartes*, in Y. Senderowicz, Y. Wahl (eds.), *Descartes: Reception and Disenchantment*, University Publishing Projects, Tel Aviv 2000, pp. 65-88.

16. Nuzzo, *The Standpoint of Morality*, cit., p. 46.

17. *Ibid.*

18. TMS, II.I.5.10, trad. it., p. 196.

19. Ivi, VI.III.29; VII.II.4.12, trad. it., pp. 489-500, p. 590.

20. Ivi, VII.III.1.7, trad. it., p. 602.



Il primo paradosso della morale è quello dell'*imparzialità imperfetta*. L'atteggiamento di uno spettatore che assumesse sul mondo il punto di vista di Dio sarebbe giustificabile ma contraddittorio. Gli antichi stoici ritenevano che, essendo il mondo governato dalla provvidenza divina, ogni evento è necessario e «tendente a promuovere l'ordine e la felicità generale»<sup>21</sup>, ma una concezione del genere rende i vizi equivalenti alle virtù e in tal modo giunge alle stesse conclusioni degli immoralisti. Invece, per via dei limiti delle nostre capacità cognitive, i giudizi del senso comune restano un punto di partenza ultimo e nessuna speculazione di questo tipo «potrebbe indebolire la nostra naturale ripugnanza per il vizio, i cui effetti immediati sono tanto distruttivi e quelli remoti tanto distanti da non poter essere riconosciuti dall'immaginazione»<sup>22</sup>. In conclusione, anche concedendo agli scettici tutto ciò che richiedono, resta ineliminabile un'etica normativa giustificata dall'esistenza di reazioni spontanee di fronte al vizio e alla virtù sufficientemente costanti perché sia possibile «per esperienza e induzione» derivarne «regole generali della moralità»<sup>23</sup>.

Il secondo paradosso della morale è quello dell'*asimmetria della simpatia*. Smith descrive una sorta di «quadrilatero» generato dal principio per cui «siamo disposti a simpatizzare di più con le piccole gioie e le grandi sofferenze»<sup>24</sup>; abbiamo simpatia per la gioia ma soltanto fino a quel punto oltre il quale comincia a suscitare invidia; abbiamo ancora maggiore simpatia per i grandi dolori mentre per i piccoli dolori difficilmente proviamo alcuna simpatia<sup>25</sup>. Tale asimmetria è uno dei motivi fondamentali del carattere instabile e paradossale della felicità. Se «la parte più importante della felicità umana deriva dalla coscienza di essere amato» gli improvvisi cambiamenti di fortuna contribuiscono raramente alla felicità; è «più felice chi avanza gradualmente verso la grandezza» perché, dato che i suoi progressi gradualmente richiamano la simpatia, «vi è destinato dagli altri prima ancora di giungervi»<sup>26</sup>; invece le piccole tribolazioni non suscitano simpatia perché «la gioia è un'emozione piacevole, e alla minima occasione ci abbandoniamo volentieri a essa: perciò simpatizziamo prontamente con la gioia altrui, quando non siamo ostacolati dall'invidia», ma la mente istintivamente indietreggia di fronte al dolore e, mentre non riesce a trattenersi dal provarla in ciò che riguarda noi, la frena in ciò che riguarda altre persone perché le passioni simpatetiche sono meno irresistibili di quelle originali<sup>27</sup>.

21. Ivi, I.II.3.4, trad. it., p. 127.

22. *Ibid.*

23. Ivi, VII.2.6, trad. it., p. 601.

24. Ivi, I.II.5.1, trad. it., p. 134.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

#### 4. La vera natura dell'interesse

Nell'immagine modernizzata della teoria economica smithiana, la nozione di *self-interest* svolgeva un ruolo centrale. Intorno a questa nozione era costruito l'assioma-base della fantomatica teoria della mano invisibile. Smith avrebbe affermato che gli esseri umani agiscono sempre sotto la spinta di un calcolo razionale che ha come oggetto i mezzi per soddisfare il proprio interesse e che, così facendo, le loro azioni si armonizzano spontaneamente generando la massima utilità collettiva.

In realtà l'interesse ha un ruolo importante nella teoria smithiana, ma questo è più limitato. In primo luogo non è immediatamente identificabile né con l'amore di sé né con la vanità. L'amore di sé è riconosciuto come una passione che ha un peso notevole e non è necessariamente viziosa. Il problema di ogni codice morale è limitare l'amore di sé, non combatterlo come il male originario. La strategia smithiana è quella di ricostruire attraverso i meccanismi simpatetici l'emergere spontaneo di una forma di egoismo condiviso. In Hegel, seguendo da vicino Smith:

all'individuo si chiede di riconoscere questo duplice carattere delle sue volizioni – la motivazione *egoista* deve essere riconosciuta come motivazione *egoista condivisa* [...] gli individui possono conseguire i loro fini soltanto per quel tanto che essi stessi determinano la loro conoscenza, volizione e azione in connessione con gli altri e dal loro punto di vista, e quindi “in modo universale” [...] la capacità di determinare la propria azione dal punto di vista altrui non è semplicemente una disposizione naturale [...] ma il prodotto dell'educazione e della cultura, nella società civile è costruita in modo da funzionare come “seconda natura”<sup>28</sup>.

L'amore di sé del selvaggio, l'indiano d'America, è l'amore di sé non ancora corrotto dal rispecchiamento di sé nello sguardo altrui e quindi dalla vanità. In questo senso è un amore di sé ancora “innocente”. Il selvaggio eccelle nelle virtù dell'autocontrollo, quelle che sono riassunte nel precetto della Natura di non amare noi stessi più di quanto gli altri siano in grado di amarci, e quindi moderare l'amore di sé. Il cristianesimo ha un precetto diverso e complementare, quello di amare gli altri come noi stessi, precetto che privilegia non le virtù dell'autocontrollo ma quelle dell'umanità. Queste sono le virtù che l'uomo civilizzato è in grado di coltivare grazie alle più frequenti occasioni di esercitare la simpatia. L'amore di sé resta nel selvaggio in uno stato non coltivato e quindi legato a bisogni “reali”. Fra gli uomini civilizzati diviene invece prigioniero dell'immaginazione e dei meccanismi simpatetici, cioè di quegli stessi meccanismi che gli per-

28. Nuzzo, *The Standpoint of Morality*, cit., pp. 49-50.

mettono di coltivare alcune virtù non sviluppate fra i selvaggi, ma anche di sviluppare vizi ignoti ai selvaggi, i vizi della vanità. Il punto importante è che le une e gli altri dipendono dalle reazioni simpatetiche, cioè dalle caratteristiche che la civilizzazione ha permesso di sviluppare.

L'interesse quindi non è strettamente "razionale", ma è invece dipendente dall'immaginazione e dalla simpatia. È amore di sé regolato dalla virtù della prudenza che differisce dall'amore di sé sregolato perché è una passione calma che non produce manifestazioni imprevedibili. Può, senza perciò cessare di essere interesse, essere limitato dal senso di giustizia che impedisce di frodare il prossimo allo scopo di accrescere il proprio guadagno. Il «desiderio di migliorare la nostra condizione» ne è un caso esemplare: una passione calma che ci accompagna dalla culla alla tomba. Può essere assunto come un principio esplicativo delle azioni umane, perché è un "fenomeno universale" la cui presenza è sufficientemente provata su basi osservative. Ma anche di questo desiderio è possibile individuare cause più profonde: gli esseri umani non ricercano i beni economici perché vogliono più piacere; nella vita umana l'autoinganno ha un peso notevole e l'immaginazione ci fa vedere le cose in modo modificato rispetto a come sono.

Questo desiderio è spesso confuso con la ragione ma è soltanto una passione calma e non cessa di essere irrazionale; è la molla che spinge al lavoro e al risparmio ma è, in ultima istanza, soltanto fonte di infelicità per il singolo che si sforza di ottenere beni che non lo rendono più felice. Il proverbio giustamente osserva che l'occhio è più grande della bocca. Il pasto sontuoso del ricco in realtà non va tutto nel suo stomaco; gran parte andrà a sfamare la servitù, quando i resti saranno portati in cucina. Il ricco vuole la tavola imbandita per fare sfoggio di ricchezza traendo piacere dall'ammirazione altrui, la quale a sua volta trae origine dal fatto che l'immaginazione si diletta di una perfetta rispondenza fra mezzi e fini e s'illude che ne nasca chissà quale felicità<sup>29</sup>.

## 5. La corruzione dei sentimenti morali

Gli esseri umani che vivono in grandi società tendono, diversamente dai selvaggi, a desiderare beni immaginari perché sopravvalutano le differenze fra una condizione permanente e un'altra. In realtà il mendicante che si crogiola al sole al bordo della strada non sta molto peggio del re che siede

29. TMS, IV.I.8, trad. it. p. 370; cfr. F. Bruni, *La nozione di lavoro in Adam Smith*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 79, 1, 1987, pp. 67-95, in particolare pp. 76-9; cfr. S. Darwall, *Smith's ambivalence about honour*, in "The Adam Smith Review", 5, 2010, pp. 106-23.



nella sua reggia. La differenza fra le due condizioni è amplificata dall'immaginazione che ci fa vedere gli oggetti lontani più grandi di quanto ci appaiano realmente. I palazzi e le carrozze colpiscono l'immaginazione e i loro proprietari sono ammirati e invidiati perché «l'utilità piace» all'immaginazione, cioè per gli stessi motivi per cui si comprano «carabattole di frivola utilità»<sup>30</sup>, ma la felicità è fatta di poche cose: non avere debiti, non soffrire la fame e il freddo ed essere in una condizione stabile che non sottoponga a bruschi cambiamenti<sup>31</sup>.

Sarebbe semplicistico pensare che Smith contrapponga una *vanità* cattiva a un *interesse* buono. Smith è non meno pessimista di Rousseau sulla vanità dell'uomo civilizzato e non crede che gli interessi siano fondamentalmente diversi dalla vanità. È però più realista riguardo alla consapevolezza che sono gli stessi meccanismi che spingono all'insensata ricerca di *status* quelli che forniscono la molla del progresso della ricchezza nelle società moderne, portando con sé un effetto collaterale che il nostro senso di umanità approva, cioè maggiore benessere che, per quanto male distribuito, beneficia i più poveri<sup>32</sup>. Tuttavia sa bene che tale spinta, mettendo in moto il sistema della ricchezza, produce un risultato materiale apprezzabile per motivi morali, quello che si è detto, ma porta poi alcuni risultati morali apprezzabili, cioè il diffondersi di virtù come «probità e rispetto degli impegni»<sup>33</sup>, e infine porta molti risultati moralmente inaccettabili, cioè desiderio illimitato di ricchezze, invidia e gelosia, amplificazione della «follia e ingiustizia»<sup>34</sup> dell'umanità esemplificata dalle imprese coloniali e dalla tratta degli schiavi.

Il problema è che l'interesse, pur non essendo una passione antisociale, non è per questo razionale e, non appena si spinge oltre certi obiettivi minimali che lo spettatore imparziale approva, tende a perseguire obiettivi immaginari. Come si è detto, la nostra immaginazione sopravvaluta i vantaggi derivanti dal possesso di palazzi e carrozze, o anche solo di orologi che misurano il tempo con una precisione priva di alcuna utilità. Al fondo di questo errore – si è detto – sta una sopravvalutazione delle differenze fra le diverse condizioni permanenti. Anche se i nostri obiettivi sono non rea-

30. *TMS*, IV.1.6, trad. it., p. 369.

31. Si veda Bruni, *La nozione di lavoro*, cit., pp. 76-9, 92-4.

32. R. P. Hanley, *Adam Smith and the Character of Virtue*, Cambridge University Press, New York 2009, in particolare pp. 38, 52.

33. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ed. by R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, Clarendon Press, Oxford 1978 (d'ora in avanti abbreviato *LJ*), (B) 327, trad. it., p. 711.

34. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), ed. by R. H. Campbell, A. S. Skinner, W. B. Todd, Clarendon Press, Oxford 1976 (d'ora in avanti abbreviato *WN*); trad. it. *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Roncaglia, Newton, Roma 2011, IV.7.81, p. 494.

listici, il desiderio di migliorare la nostra condizione ci spinge a coltivare le virtù ricordate, che sono utili all'individuo ma ancor più alla collettività. In una società in cui prevale il desiderio di migliorare la propria condizione non soltanto prevalgono nei ceti inferiori e medi queste virtù, ma soprattutto si avvia una crescita della ricchezza complessiva che, nonostante tutta l'«oppressiva ineguaglianza», nonostante il fatto che, «benché un gran numero di persone non lavorino per nulla, e di queste molte consumino il prodotto del lavoro dieci volte, e spesso cento volte più della maggioranza di coloro che lavorano»<sup>35</sup>, la produzione complessiva è tanto grande che anche il più umile lavoratore dispone di più beni di quanti ne possa avere il re di una tribù di selvaggi.

Riconsideriamo l'affermazione secondo la quale noi non ci attendiamo il nostro pranzo «dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio»<sup>36</sup> perché fare appello al loro interesse è un modo più affidabile che fare appello alla loro benevolenza. Si può notare che l'affermazione è riferita a un certo contesto, quello della società civilizzata in cui ogni individuo ha occasione di incontrare ogni giorno centinaia di suoi simili e di conseguenza non ha tempo di sviluppare le relazioni simpatetiche che invece sono ben radicate all'interno della comunità di villaggio: «nella società civilizzata si trova sempre ad avere bisogno della cooperazione e dell'aiuto di grandi moltitudini [...] sarebbe vano per lui aspettarsi soltanto dalla loro benevolenza. Avrà molte più probabilità di successo se può rivolgere il loro amore di sé in suo favore»<sup>37</sup>.

In secondo luogo, si deve ricordare la parte successiva del passo – sempre dimenticata dai difensori dei macellai egoisti – dove si afferma che l'alternativa allo scambio fra pari che fa appello all'interesse altrui non è un'idilliaca comunità fraterna in cui vigerebbe un fantomatico rapporto di *reciprocità*, ma una ben più prosaica comunità gerarchica dove vige un rapporto di *dipendenza*, esemplificato da quello fra il padrone e il cane che ottiene l'osso «facendo moine e corteggiando»<sup>38</sup>.

In terzo luogo si deve ricordare che Smith afferma non che lo scambio è motivato dall'interesse dell'acquirente ma semplicemente che questo fa appello all'interesse del venditore. Non presuppone cioè una società di individui egoisti razionali dalla cui interazione si crea il migliore risultato possibile per tutti, ma più modestamente afferma che in una società civilizzata, pur supponendo che nella maggioranza della popolazione siano sviluppate quelle virtù dell'umanità che non hanno avuto modo di svilupparsi nelle

35. WN, I.I.4, trad. it., p. 65.

36. Ivi, I.II.2, trad. it., p. 73.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

comunità isolate di selvaggi, una serie di interazioni possono realizzarsi in un modo che è sia *più affidabile e sicuro* sia compatibile con la *conservazione dell'indipendenza e della dignità di ognuno* in un quadro di relazioni anonime entro un contesto in cui vige quel grado minimale di simpatia reciproca che assicura il rispetto della giustizia e della pari autonomia<sup>39</sup>.

Si aggiunga in quarto luogo che queste relazioni anonime sono create non dalla cieca interazione fra interessi ma, al contrario, dalla «propensione a trafficare e barattare». Questa propensione non è presentata da Smith come equivalente all'interesse bensì come un fenomeno universale della natura umana, dallo *status* analogo a quello del desiderio di migliorare la nostra condizione. Si potrebbe indagare sulla sua natura più profonda e un'ipotesi plausibile è che questa propensione derivi non dall'amore di sé ma, al contrario, dalle facoltà della ragione e del linguaggio per cui gli essere umani amano convincere il proprio interlocutore tanto quanto amano la perfetta corrispondenza fra mezzi e fini. La «propensione a trafficare e barattare» probabilmente non è un principio originario della natura umana ma deriva dall'azione di alcuni principi più fondamentali come «la facoltà della ragione e della parola»<sup>40</sup> o «l'inclinazione naturale che ognuno ha a persuadere»<sup>41</sup>.

Fino a questo punto si potrebbe pensare che la società commerciale assicuri condizioni di esistenza non troppo disumane, non troppo ingiuste e, pur con qualche prezzo da pagare, complessivamente migliori di quelle delle società precedenti. Senza negare *in toto* questa conclusione, si deve però fortemente limitarla. Il primo problema è quello della variabilità dei sentimenti morali derivante dall'influenzabilità dello spettatore imparziale da parte degli osservatori reali, per cui nelle diverse società le reazioni simpatetiche tendono ad adeguarsi agli usi e alle consuetudini storicamente date<sup>42</sup>. Ad esempio gli eschimesi hanno la crudele usanza di abbandonare i vecchi e, in qualche misura, le condizioni estreme in cui sopravvivono spiegano come i loro sentimenti si siano abituati a questa crudeltà; i greci e i romani avevano l'usanza ancora più crudele di esporre i bambini non desiderati, anche in tempi in cui le loro condizioni erano divenute sufficientemente prospere; il fenomeno si spiega con il fatto che l'immaginazione è modificata dalle consuetudini di modo che ogni costume tradizionale ottiene il nostro rispetto<sup>43</sup>.

39. Si veda J. O'Neill, *The political economy of recognition*, in "The Adam Smith Review", 6, 2011, pp. 129-51, in particolare, p. 143.

40. WN, I.II.2, trad. it., p. 72.

41. LJ (A) VI.56, trad. it., p. 449; cfr. ivi (B) 22I, trad. it., p. 648.

42. TMS, V.II.12-16, trad. it., pp. 415-9.

43. Ivi, V.2.15, trad. it., p. 417.

Il secondo problema è legato al tema della «corruzione» dei sentimenti morali, causata da tendenze innate per cui a «parità di merito, non c'è quasi nessuno che non rispetti più il ricco e il potente che il povero e l'umile»<sup>44</sup>. Queste tendenze derivano dalla natura umana, ancora una volta dagli stessi principi che creano il quadrilatero della simpatia. Questa tendenza ha una funzione sociale, sta alla base della creazione delle gerarchie sociali e quindi delle forme di governo delle società umane, ma anche della tendenza alla ricerca di beni inutili di cui si è detto e della tendenza all'emergere di una spontanea gerarchia sociale basata non sul riconoscimento del merito e della virtù ma sull'indebito riconoscimento tributato allo *status* e alla ricchezza.

[La] disposizione ad ammirare, e quasi a venerare, il ricco e il potente, e disprezzare, o come minimo trascurare, persone di condizione media o inferiore, nonostante sia necessaria a stabilire e mantenere la distinzione in ceti e l'ordine della società, è allo stesso tempo la grande e più universale causa di corruzione dei nostri sentimenti morali<sup>45</sup>.

Al contrario, il povero nella società commerciale che ha fatto scomparire la vita comunitaria del villaggio diviene invisibile. Sono le già ricordate onnipresenti tendenze della natura umana che stanno all'origine del quadrilatero della simpatia che portano a *vedere* il ricco e il potente offrendogli il rispecchiamento di cui la vanità ha bisogno e a *non vedere* il povero. Vediamo spesso disprezzare «la povertà e la debolezza degli innocenti»<sup>46</sup> molto più che le follie e le ingiustizie. Nelle grandi città il povero «sprofonda nell'oscurità. Il suo comportamento non è osservato e ritenuto degno di nota da nessuno, ed è quindi molto probabile che si trascuri e si abbandoni a ogni sorta di bassa dissolutezza e vizio»<sup>47</sup>.

## 6. I vizi della società commerciale

Sia nella *Teoria dei sentimenti morali* sia nella *Ricchezza delle nazioni* l'autore vuole dare una risposta diversa da quella di Rousseau al dilemma posto dal processo della civilizzazione: esiste una via per conservare i guadagni materiali e morali – aggiunge Smith – del processo della civilizzazione senza perdere del tutto alcune delle virtù degli stadi precedenti o almeno limitando le perdite? Smith non dichiara moralmente superiore né lo stato del selvaggio né quello dell'uomo civilizzato perché la «durezza richiesta ai

44. Ivi, I.III.3.4, trad. it., p. 169.

45. Ivi, I.III.3.1, trad. it., p. 168; cfr. Darwall, *Smith's ambivalence about honour*, cit.

46. TMS, I.III.3.2, trad. it., p. 168.

47. WN, V.I.g.12, trad. it., p. 648.

selvaggi fa diminuire la loro umanità e, forse, la delicata sensibilità richiesta presso i popoli civili a volte distrugge la fermezza mascolina del carattere»<sup>48</sup>.

Nella società commerciale, in cui la divisione del lavoro si è realizzata in una misura notevole e il denaro è divenuto il mezzo normale della maggior parte degli scambi, «ogni uomo vive così di scambi, o diviene in una certa misura un mercante»<sup>49</sup>. Questa non è una circostanza deprecabile, e anzi pone le basi per l'indipendenza degli individui e l'eguaglianza. Gli aspetti preoccupanti sono invece le caratteristiche che alcuni gruppi sociali sono incoraggiati a sviluppare. Questi gruppi sono – per quanto sorprendente possa apparire – i membri del clero e i mercanti e manifatturieri. Questi, che «vivono di profitto»<sup>50</sup>, hanno avuto i vantaggi dell'istruzione superiore e della possibilità di esercitare la mente in una varietà di occupazioni. Soffrono però di svantaggi morali e tendono a essere affidabili per quanto riguarda il giudizio sul proprio interesse<sup>51</sup>, ma per quanto riguarda l'interesse pubblico, hanno generalmente «un interesse a ingannare e perfino a opprimere il pubblico»<sup>52</sup>; sono abituati a un «esclusivo spirito di corporazione»<sup>53</sup> che tendono a trasformare in un sistema di massime politiche secondo cui è interesse delle nazioni frodare i loro vicini, facendo del commercio «la fonte più fertile di discordia e animosità»<sup>54</sup>.

## 7. Il saldo fra vizi e virtù

Smith traccia un bilancio relativamente pessimista. Vede i mali della società commerciale nella tendenza alla concentrazione del potere e della ricchezza nelle mani di mercanti e manifatturieri, gente avida e senza scrupoli che, a differenza dei proprietari terrieri, non ha la disposizione d'animo generosa che rende disposti a comunicare quanto si capisce, e inoltre nella degradazione fisica e morale dei lavoratori manuali che li rende incapaci di essere buoni cittadini<sup>55</sup>.

Vi sono alcune ragioni per pensare che Smith sia divenuto gradualmente più pessimista a proposito della società commerciale e che le aggiunte

48. *TMS*, v.2.13, trad. it., p. 416.

49. *WN*, I.IV.1, trad. it., p. 78.

50. Si veda S. Cremaschi, *Merchants, master-manufacturers and greedy people*, in "History of Economic Ideas", 15, 2, 2007, pp. 143-54.

51. *WN*, I.XI.10, p. 252.

52. *Ibid.*

53. *WN*, IV.II.21, trad. it., p. 396.

54. Si veda Cremaschi, *Merchants, master-manufacturers*, cit.; Id., *Adam Smith without homo economicus*, in "Prague College Research Centre Bulletin", 3, 2010, pp. 23-35.

55. *WN*, IV.I.176-204, trad. it., pp. 637-42; cfr. S. Pack, *Capitalism as a Moral System: Adam Smith's Critique of the Free Market Economy*, Edaward Elgar, Aldershot 1991.



alla sesta edizione della *Teoria dei sentimenti morali* contengano denunce più radicali dei mali della società del tempo<sup>56</sup>. Tuttavia l'autore era stato sempre consapevole dei mali della civilizzazione denunciati da Rousseau ma aveva anche presenti i guadagni portati dalla società commerciale e pensava a modi di limitare i danni<sup>57</sup>. Questi non consistevano nel ritorno a una società di agricoltori e guerrieri ma nella promozione di una sfera pubblica che, popolata dai ceti medi, o dalle persone che esercitano le professioni liberali e godono dei vantaggi dell'istruzione e delle occasioni di crescita intellettuale offerte dalla professione, non hanno però la stessa tendenza che caratterizza il clero e i mercanti e manifatturieri a creare conventicole. Questa sfera pubblica avrebbe fornito lo specchio in cui i processi decisionali dei governanti sarebbero divenuti visibili e le manovre dei gruppi animati da spirito monopolistico sarebbero state smascherate creando così un freno alla tendenza della società commerciale a scivolare lungo il pendio della corruzione.

Il “contributo critico” di Colletti pubblicato nell'edizione citata della *Ricchezza delle nazioni* afferma, a ragione, che Smith riprende le tesi di Rousseau sulla civilizzazione<sup>58</sup>, e prosegue affermando, a torto, che Smith ne rovescia il segno facendo proprio «il divario, se non addirittura la dissonanza profonda»<sup>59</sup> fra etica ed economia, lo «strabismo morale» che accetta «l'ineguaglianza e lo sfruttamento» come pegno del progresso. Si può commentare che Colletti ha il merito di dire in poche parole una cosa sbagliata che altri, meno bravi, hanno detto in molte. Ciò che si è cercato di illustrare in questo saggio è invece come il nostro scozzese abbia condiviso tutte le diagnosi di Rousseau e anzi abbia manifestato disprezzo per quei mercanti e manifatturieri che Colletti invece già nel 1977 cominciava a – avrebbe detto Smith – «ammirare e quasi venerare»<sup>60</sup>, e come la consapevole scelta tragica del professore scozzese sia stata quella di difendere politiche che avrebbero portato una condizione migliore per gli ultimi, pur sapendo che il prezzo da pagare sarebbe stato la tendenza sempre presente alla “corruzione”.

56. Si veda Cremaschi, *Adam Smith. Sceptical Newtonianism*, cit., pp. 98-102; Dickey, *Historicizing the 'Adam Smith Problem'*, cit.; R. P. Hanley, *Adam Smith*, cit., pp. 15-52; S. Cremaschi, *Adam Smith di sinistra*, in “Losguardio.net”, 7, 3, 2011, pp. 1-11.

57. Si veda S. Fleischacker, *On Adam Smith's «Wealth of Nations»*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2004, pp. 118-20; O'Neill, *The political Economy of Recognition*, cit.

58. L. Colletti, *Contributo critico*, in *La ricchezza delle nazioni*, cit., pp. 13-5, p. 15.

59. Ivi, p. 15.

60. Si veda il commento alla definizione smithiana di lavoratori improduttivi: «di che pasta era fatta la borghesia che ha messo in piedi il capitalismo»! (ivi, p. 14; punto esclamativo aggiunto).