

# Dalla teoria delle passioni al nuovo ordine: mercato e capitalismo in Adam Smith \*

TIZIANO RAFFAELLI

LA *Ricchezza delle Nazioni* (d'ora in poi RN) è stata a lungo la fonte incontestata di uno dei modelli più rappresentativi dell'individuo nel mondo moderno: l'uomo che persegue il proprio interesse economico e che, interagendo con gli altri, crea inintenzionalmente le relazioni ordinate di mercato. È il paradigma dell'economia politica come scienza autonoma dall'etica e dalla politica della quale Smith è ritenuto il "padre fondatore". L'irrigidimento di questa lettura ha talora prodotto uno schiacciamento di Smith sui temi centrali di epoche successive, facendone di volta in volta il sostenitore dell'individualismo metodologico, del *laissez faire* incondizionato e dello stato minimo, della piena coincidenza tra l'interesse privato e quello pubblico. È indizio del carattere paradigmatico di un'opera il fatto che essa sia spinta fuori dal suo contesto storico per assumere tratti quasi-caricaturali, esagerati nelle direzioni che essa ha aperto. Gli aspetti stereotipati e antistorici di queste immagini di Smith sono stati spesso rilevati in passato,<sup>1</sup> ma solo di recente sono diventati oggetto di una critica che coinvolge, con queste incrostazioni, anche il carattere paradigmatico dell'opera smithiana. Winch in particolare si è assunto la paternità di questo processo di revisione storiografica in un saggio recentemente tradotto in italiano. Il saggio è in sintonia con le

---

□ Università degli Studi di Pisa, Dipartimento di Filosofia, Pisa.

\* L'articolo è il testo riveduto di una relazione presentata al Convegno italo-francese "L'individuo nel pensiero moderno (secoli XVI-XVIII)" (Parigi-Pisa settembre-ottobre 1993).

<sup>1</sup> In particolare per ciò che riguarda la presunta adesione incondizionata di Smith al *laissez faire* si rimanda al celebre saggio di Viner del 1984. Interessante anche l'osservazione di Keynes (1991, p. 28) sul carattere "non dogmatico" dell'atteggiamento di Smith, osservazione in gran parte mutuata da Marshall (si veda in particolare *Industry and Trade*, appendice D).

opinioni espresse a più riprese dai curatori dell'edizione di Glasgow dell'opera smithiana e da altri autorevoli commentatori, anche se in questo processo di revisione confluiscono prospettive diverse, tutte concordi nel ritenere superata la visione tradizionale di Smith, ma difficilmente conciliabili tra loro.<sup>2</sup> Tenendo conto di questa nuova straordinaria ricchezza di studi smithiani, il mio intento è riproporre alcune ragioni a favore dell'interpretazione più nota che ha visto in Smith il teorico del capitalismo e il padre dell'economia politica.<sup>3</sup>

Gran parte della discussione sulla storia della critica smithiana è ruotata intorno a un problema che può essere così riassunto: come si può conciliare la relazione lineare dal comportamento economico individuale ai fenomeni sociali che colpisce il lettore della *RN* con la altrettanto evidente natura circolare del rapporto individuo-società che ci si presenta nella *Teoria dei Sentimenti Morali* (d'ora in poi *TSM*). Oppure, detto in termini più consueti, ma anche più atti a confondere le idee: come si può conciliare un sistema economico fondato sul *self-interest* con una morale fondata sulla *sympathy*.<sup>4</sup>

Il ventaglio delle risposte è ampio. Alcuni critici tedeschi dell'Ottocento posero in contrasto i due testi, creando il vecchio e superato *Adam Smith problem*. Più che di una tesi si trattò di un fraintendimento, divenuto famoso per comodità polemica.<sup>5</sup> Tracce di questa risposta tuttavia si trovano anche nella tendenza di Buckle a dissociare i due testi e in quella di Morrow a collocarli in due distinti filoni di pensiero: Hobbes-Mandeville per la *RN* e Shaftesbury-Hutcheson per la *TSM*.<sup>6</sup> Grazie a seri studi filosofici, dal vecchio libro

<sup>2</sup> Su possibili differenti prospettive di questa revisione, si veda Winch (1983), in particolare p. 256.

<sup>3</sup> È noto che da questa interpretazione si stacca Schumpeter. Pur condividendo la stessa opinione sulla mancanza di originalità delle "dottrine particolari" di Smith, Marshall aveva una ben più alta opinione dell'opera smithiana nel suo insieme: «The more I knew of him, the more I worshipped him», in particolare Smith era "unico" per «his power to see the many in the one and the one in the many ... especially as regards the causes that govern human nature» (1925, p. 379). È il tributo dello scienziato sociale che prevale sul giudizio dell'analista economico.

<sup>4</sup> Sull'indebita identificazione tra *sympathy* e *benevolence* si sono soffermati molti autori. Si vedano ad esempio Campbell (1971, pp. 94-95 e 172) e Raphael (1985, pp. 86-87).

<sup>5</sup> Per un tentativo di far risorgere in forma nuova il problema, enfatizzando le differenze tra la prima e la sesta edizione della *TSM* e aggiungendo così un terzo Smith accanto ai due tradizionali, si veda Dickey (1986).

<sup>6</sup> Buckle (1857-61, vol. II, cap. VI); Morrow (1923, cap. V). Significativo per contro il giudizio di Fay (1956, p. 24), secondo il quale «one can almost summarize the book [*TSM*] as 'Hutcheson versus Mandeville', with the praise for Hutcheson and the argument from Mandeville».

di Limentani ai lavori più recenti di Macfie e Campbell, queste tendenze "separatiste" sono state gradualmente sostituite dal riconoscimento di una piena integrazione tra i due testi come parte (la *RN*) nel tutto (la *TSM*).<sup>7</sup> La natura "scientifica" della *TSM*, dedicata alla ricerca dei "principi connettivi" che caratterizza nell'opinione di Smith l'opera del filosofo scienziato, costituisce un forte argomento a favore della solidarietà tra le diverse parti del sistema smithiano.<sup>8</sup>

Il dibattito sulla filosofia morale di Smith si è svolto tuttavia per molto tempo su binari secondari, separato dalla discussione su Smith economista, interprete del capitalismo. Quest'ultima infatti ha inevitabilmente tenuto ai margini la *TSM* e si è concentrata su una lettura autonoma dell'«altro libro».<sup>9</sup> Pur ammettendo che il progetto di Smith fosse diverso, gli economisti sono stati dell'avviso che gli fosse accaduto come a Saul «che andò in cerca delle asine del padre e trovò un regno».<sup>10</sup> Così attento allo scarto tra le intenzioni e le conseguenze dell'agire umano, sembra sottintendere il paragone di Bagehot, Smith non si sarebbe sorpreso affatto di questo esito. Dopotutto egli sapeva apprezzare la «mano invisibile» che è all'opera dietro il racconto biblico.<sup>11</sup>

Winch al contrario mira a restituirci ciò che «Smith ha legittimamente voluto dire».<sup>12</sup> L'attenta ricostruzione storica del pensiero politico e giuridico di Smith e la scoperta di una sua insospettata problematicità, dovute anche agli studi di Forbes e Pocock, consentono a Winch di allargare questa che egli chiama «area intermedia» o «ponte» tra morale ed economia.<sup>13</sup> La conclusione è il ribaltamento della consueta tesi di una preminenza dell'economia sulla politica smithiana e il recupero per questa via di uno Smith

<sup>7</sup> Macfie (1967, p. 75) considera la *RN* «a special case» della filosofia morale di Smith, Campbell (1971, p. 16) la definisce «a specialized part» e Winch (1991, p. 18) parla di essa come «a specialized application» della *TSM*. Per non correre a conclusioni affrettate, si veda comunque l'interessante articolo di Vivienne Brown, che sottolinea una significativa differenza tra *RN* e *TSM* sulla base di un'analisi della struttura retorica dei due libri.

<sup>8</sup> Su questo punto insiste in particolare il libro di Campbell.

<sup>9</sup> «My other book» è l'espressione usata da Smith (1977, p. 311) per *RN*, in una lettera del 1788 nella quale illustra le correzioni in corso per la sesta edizione della *TSM*. L'espressione sembra riflettere la minore considerazione di Smith per la *RN*, già affermata da Rae (1895).

<sup>10</sup> Bagehot (1888, p. 175).

<sup>11</sup> L'asimmetria nella fortuna delle due opere era del resto suffragata dal giudizio dei filosofi. Si veda a questo proposito Zanini (1991, pp. XIX-XX).

<sup>12</sup> Winch (1991, p. 6).

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 16 e 18.

meno distante dalla tradizione. Partendo dalla riconosciuta unitarietà della sua opera, Winch pensa di ricavarne conseguenze nuove per la lettura della *RN* e di sottrarla al ruolo, assegnatole a partire dall'Ottocento, di «spartiacque nella storia del pensiero liberale ... [di] momento in cui una concezione scientifica si impone su quello che era stato fino ad allora regno esclusivo della morale e della politica».<sup>14</sup> Contestando questa interpretazione, Winch rimette di fatto in gioco la definizione dei rapporti tra economia, politica, diritto e morale nella società contemporanea. Finiscono con il vacillare, in un testo cruciale, i concetti di società individualistico-acquisitiva e di società capitalistica con il loro riferimento a un sistema che permane nel tempo e si caratterizza per l'impronta egemonica delle motivazioni economiche sul complesso dei nessi sociali.<sup>15</sup>

### Il desiderio di ricchezza e la società possibile

Prendendo sul serio il tema del carattere unitario dell'opera di Smith, Heilbroner è giunto a conclusioni molto diverse. In un breve ma denso articolo egli vede nella *RN* l'esito del processo di costruzione dell'uomo sociale descritto nella *TSM*, ma senza dedurre la necessità di profonde revisioni del ruolo dell'economia nel sistema smithiano. Egli individua nel «desiderio di migliorare le proprie condizioni» lo stretto ponte che segna al tempo stesso l'unità e la separazione tra morale ed economia. La centralità di questo desiderio, che non è sfuggita ai numerosi attenti lettori di Smith,<sup>16</sup> era stata tematizzata da Cropsey, che vide nel ruolo a esso assegnato da Smith la prosecuzione e la correzione del programma di Hobbes, considerato «il grande predecessore» del filosofo scozzese:

«... fu con la sostituzione del desiderio di migliorare la propria condizione alla paura della morte violenta come passione cruciale dell'uomo che Smith compì sia la liberalizzazione che la commercializzazione del sistema di Hobbes».<sup>17</sup>

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>15</sup> Sono espressione di questa linea le critiche di Winch alla versione liberale (Cropsey) e a quella marxista (Macpherson) di questa tesi. Cropsey (1957, p. VII) inizia il suo libro con la «premessa assiomatica [che] il capitalismo è l'incarnazione dei principi smithiani»; nel libro di Winch di capitalismo si parla solo indirettamente, nella discussione di altre interpretazioni di Smith.

<sup>16</sup> Si vedano per tutti Dewey (1974, pp. 8-9) e Keynes (1991, p. 24).

<sup>17</sup> Cropsey (1957, pp. 71-72).

Mentre la paura della morte conduce all'assolutismo, nota Cropsey, il desiderio di migliorare la propria condizione, con cui Smith lo sostituisce, è la struttura portante della libertà del mercato. Il ragionamento così sintetizzato sembra implicare una confusione tra libertà economico-civile e libertà politica. Cropsey la supera secondo linee di liberalismo classico, facendo della seconda una conseguenza della prima e attribuendo anche a Smith questa tesi. Non seguirò l'argomentazione di Cropsey a favore di questa attribuzione contro la quale, a mio avviso con buone ragioni, si sono pronunciati sia Hirschman che Winch.<sup>18</sup> L'aspetto del ragionamento di Cropsey che mi interessa tenere fermo non riguarda il determinismo economico di Smith, cioè la determinazione delle categorie politiche a partire dall'economia. Riguarda piuttosto il rapporto tra desiderio di miglioramento e costruzione dell'economia di mercato e la conseguente ricollocazione della politica e del diritto. Su questo, a differenza di Winch, Hirschman mi sembra concordare con Cropsey. Anch'egli vede in questo desiderio il punto cruciale e diretto di passaggio dall'etica all'economia smithiana, una sorta di cortocircuito che salta la tradizionale mediazione politica.<sup>19</sup> Quel principio basilare della condotta umana trova per la prima volta nell'economia smithiana la possibilità di esplicitarsi in modo ordinato, continuo, misurabile e quindi, sotto molti profili, autonomo.

L'importanza del desiderio in questione è confermata dalla sua collocazione strategica, nel capitolo della *RN* che tratta dell'accumulazione, dove esso funge da premessa alla tesi dell'avanzamento generale della società.<sup>20</sup> La crescita della ricchezza dell'Inghilterra attraverso i secoli non è tanto provata statisticamente<sup>21</sup> quanto fondata antropologicamente. È il «generale, continuo e ininterrotto sforzo per migliorare [*better*] la propria condizione», conclude Smith, che ha

«silenziosamente e gradualmente accumulato [il capitale]. È questo sforzo ... che ha sostenuto il cammino [*progress*] dell'Inghilterra verso la prosperità e il progresso [*opulence and improvement*] in quasi tutti i tempi passati e che continuerà a farlo, com'è lecito sperare, nei tempi futuri» (*RN*, p. 341).

<sup>18</sup> Hirschman (1990, pp. 77-78); Winch (1991, pp. 126-28). Entrambi seguono Forbes (1975, pp. 193-95).

<sup>19</sup> La tesi del cortocircuito etica-economia - vista però come sovrapposizione e non come passaggio - è anche in Zanini (1991, p. LXIV). Vedi oltre.

<sup>20</sup> *RN*, pp. 336-41. Cfr. Campbell (1971, p. 172).

<sup>21</sup> Anche per il noto scetticismo di Smith sull'aritmetica politica (*RN*, p. 526).

Questa concezione-spiegazione del progresso poggia su una base scottante. Stante l'indubbia coincidenza, almeno in questo passo, tra lo sforzo per migliorare le proprie condizioni e la ricerca del profitto, il tema è quello stesso che per tutta un'epoca storica costituisce il banco di prova del giudizio sui processi sociali in corso. Dall'iniziale prevalenza del piano etico e religioso, documentata dagli studi di Weber e Tawney, la discussione si era via via concentrata su quello civile e politico, fino alle più mature riflessioni di Montesquieu, Steuart e Hume sul rapporto tra commercio, civilizzazione e libertà. Sulle orme dei moralisti inglesi e francesi Smith riprende la discussione morale e antropologica sul tema. Usando l'espressione «desiderio di migliorare la propria condizione» anziché il più specifico «desiderio di ricchezza» Smith si riallaccia proprio alla *TSM*, dove troviamo la spiegazione psicologica del principio del progresso.<sup>22</sup>

Nella *TSM* il desiderio di miglioramento è derivato dallo spirito di emulazione, dalla voglia di emergere in società, di ottenere cioè la stima che attesta il conseguimento di status.<sup>23</sup> Il suo rapporto con l'interesse egoistico è mediato, non diretto. I due finiscono per coincidere poiché gli uomini assumono come proprio interesse – e quindi desiderano – emergere proprio in ciò che socialmente definisce la loro condizione. Non si dà un percorso lineare dall'interesse personale all'agire in società poiché la percezione che l'individuo ha del proprio interesse non può prescindere dal giudizio sociale sull'idea di miglioramento. È questa una conseguenza della struttura circolare della relazione individuo-società nella *TSM*: un aspetto della natura intrinsecamente sociale dell'uomo il quale «può sussistere solo in società»<sup>24</sup> e ha bisogno degli altri per definire, collocare e riconoscere se stesso. È solo in società che l'uomo ha lo «specchio» per vedersi – dice Smith con espressione humeana.<sup>25</sup> Egli riprende l'osservazione di Hume sulla simpatia come causa dell'imitazione e radice del formarsi dei costumi sociali e colloca nel desiderio di ricompensa sociale la principale molla che determina la direzione dell'agire

<sup>22</sup> Secondo Forbes (1975, p. 194) è questa spiegazione psicologica a far dire a Millar (1803, vol. II, pp. 429-30) che Smith, non Hume, è il «Newton della società civile». A supporto di questa tesi si può notare che altrove Millar elogia la *TSM* proprio perché illustra come la ricchezza sia oggetto di stima e rispetto (Millar, 1806, p. 152; trad. it., p. 160).

<sup>23</sup> *TSM*, p. 66.

<sup>24</sup> *TSM*, p. 114.

<sup>25</sup> *TSM*, pp. 150-51; cfr. Hume (1882, vol. II, p. 152; trad. it., vol. I, p. 382).

umano.<sup>26</sup> Tuttavia, questa natura sociale dell'uomo non lo qualifica affatto come membro di una comunità solidaristica, rassicurante, protettiva.<sup>27</sup> È una socievolezza emulativa, tipica dell'economia di mercato e indispensabile al suo funzionamento.

La simpatia di Smith, sulle orme di quella del *Treatise* di Hume, dà luogo a una situazione di scambio fantasioso, di immaginarsi al posto di altri, di capire e giudicare se stessi attraverso gli occhi degli altri. È una ricerca che continuamente corre sul filo dell'incertezza e talora deborda nello sbalordimento e nella confusione.<sup>28</sup>

Vi è in Smith una chiara eco del passo di Rousseau che egli aveva fedelmente tradotto nella lettera alla *Edinburgh Review*:

«il selvaggio vive in se stesso, mentre l'uomo socievole, sempre fuori di sé, invece sa vivere soltanto nell'opinione degli altri, ed è, per così dire, soltanto dal loro giudizio che egli trae il sentimento della propria esistenza».<sup>29</sup>

Con venature pascaliane, Rousseau invitava l'uomo a chiedere a se stesso chi egli fosse, senza domandarlo agli altri, a una società di apparenze, inganni, simulazioni; lo invitava ad abbandonare

<sup>26</sup> Simpatia e imitazione spiegano per Hume il formarsi dei caratteri nazionali (nel saggio *Of National Characters*) e le diverse direzioni dell'azione umana nei diversi sistemi politici: «Ciascuna di queste forme di governo determina comunemente sui sentimenti degli uomini un effetto corrispondente al variare dell'utilità dei rispettivi comportamenti» (Hume 1882, vol. IV, p. 230; trad. it., vol. II, p. 263). La simpatia humeana per questo aspetto è una traduzione dell'orgoglio di Mandeville.

<sup>27</sup> La *RN* ci offre un chiaro esempio di esito non solidaristico del meccanismo della simpatia: il fenomeno dell'inurbamento non preoccupa Smith per la perdita di solidarietà cui l'immigrato va incontro, ma per la perdita del controllo sociale sul suo operato (pp. 783-84).

Il rapporto simpatia-benevolenza è ambiguo, come del resto in Hume, che le distingue chiaramente nel *Treatise*, ancorando la simpatia alla preoccupazione per la reputazione e facendone la fonte di un meccanismo concorrenziale (II. i. 11), e le identifica nella *Research* (vol. IV, pp. 268 nota e 206-07; trad. it., vol. II, pp. 315 nota e 230-31), dove peraltro la *sympathy* nel senso tecnico di meccanismo scompare e il concetto torna a coprire uno spazio simile al «publick sense» di Hutcheson. Si veda in proposito Lecaldano (1976, pp. 50-73).

<sup>28</sup> *TSM*, pp. 169 e 174. Su questo «caleidoscopio», sullo sdoppiamento del sé in spettatore e attore e sulla difficoltà di ricomposizione attraverso la simpatia si veda il bell'articolo di D. Marshall (1984).

<sup>29</sup> Rousseau (1972, p. 106). La traduzione smithiana suona così: «the savage lives in himself; the man of society, always out of himself; cannot live but in the opinion of others, and it is, if I may say so, from their judgment alone that he derives the sentiment of his own existence» (Smith 1980, p. 253).

«un'ambizione divorante, l'intenso desiderio di elevare la propria condizione (non tanto per un vero bisogno quanto per mettersi al di sopra degli altri)». <sup>30</sup>

Precisava, cosa che Smith non fa con altrettanta decisione, che il desiderio di migliorare la propria condizione è relativo agli altri e quindi è desiderio di porsi sopra gli altri. Imputava a esso, non al semplice desiderio di beni d'uso, il fatto che gli uomini erano preda di una «triste inclinazione a nuocersi a vicenda».

Anche Smith cerca un modo per placare quest'ansia, questo insopprimibile bisogno che spinge l'uomo sociale a immaginarsi nella posizione di altri per valutare loro ma anche se stesso e per valutarsi in rapporto a loro. Cerca qualche principio che offra risposte esaurienti al gioco dell'immaginazione; cerca una versione pratico-sociale di quella filosofia naturale che sa mitigare il «tumulto dell'immaginazione», come aveva spiegato nei *Saggi Filosofici*.<sup>31</sup> Poiché abbandonare quel desiderio-ansia non è possibile né utile, l'unica soluzione per Smith è che esso si orienti in un campo caratterizzato dall'esistenza di criteri valutativi comuni e ben definiti, in grado di dare risposta al bisogno di coincidenza tra giudizio individuale e giudizio sociale, che è il grande tema della *TSM*.<sup>32</sup> Rispetto a questa esigenza le due strade che egli presenta, i due caratteri, i due modelli che possono essere oggetto di stima stanno agli antipodi. Il linguaggio da sermone di questi passi dell'opera, con le due vie contrapposte della gloria celeste e di quella terrena – della virtù e del successo/fortuna –, ha una conclusione molto realistica: la terra non è il Regno dei Cieli, e non deve tentare di somigliare a esso. In primo luogo, se anche ci provasse non potrebbe riuscirci perché la via della virtù e della

<sup>30</sup> Rousseau (1972, pp. 84-85). Questa la traduzione di Smith: «an insatiable ambition, an ardor to raise his relative fortune, not so much from any real necessity, as to set himself above the others, inspires all men with a direful propensity to hurt one another» (Smith 1980, p. 252).

<sup>31</sup> Smith (1984, p. 64).

<sup>32</sup> Sulla funzione dei criteri di valutazione per attenuare l'ansia si legga questo passo: «Vi sono arti molto nobili e belle in cui il grado di eccellenza può essere determinato solo da una certa finezza di gusto, la cui decisione, tuttavia, appare sempre in qualche misura incerta. Ve ne sono altre il cui successo ammette una chiara dimostrazione o una prova molto soddisfacente. Fra coloro che aspirano all'eccellenza in queste diverse arti, l'ansia circa l'opinione del pubblico è sempre molto maggiore per le prime che per le seconde» (*TSM*, p. 166).

Sul tema, in chiave di riforma del capitalismo, o anche di possibili alternative, tornerà più volte Alfred Marshall. Si vedano in particolare Marshall (1925, pp. 281-82, 331 e 1919, p. 663).

saggezza, sulla terra, non è dissimile dall'altra, si fonda sul medesimo desiderio di stima.<sup>33</sup> Inoltre essa non funziona bene per stabilire una gerarchia sociale che è l'esito naturale cui conduce la struttura passionale dell'uomo di Smith. Solo se rinunciassimo alla distinzione dei ranghi potremmo pensare di adottare il criterio di valutazione basato sulla virtù che vige nel Regno dei Cieli. Nessuna società – chiarisce Smith nella *RN* – ha mai ritenuto di stabilire criteri di distinzione sociale sulla base delle qualità dell'anima, «qualità invisibili», «sempre discutibili e in genere discusse», «ma sulla base di qualcosa di più semplice e tangibile». <sup>34</sup> Solo ricchezza e grandezza hanno i requisiti di oggettività richiesti per fungere da criterio di valutazione sociale, per ridare tranquillità alla mente presa nel vortice dell'immaginazione.<sup>35</sup>

La necessità di fissare criteri per la distinzione dei ranghi nel processo rivoluzionario che caratterizza l'ascesa della borghesia trova in Smith per la prima volta una risposta sistematica opposta alle vecchie soluzioni conservatrici. Il movimento della ricchezza nel mercato è in grado di dar luogo a un ordine nuovo. Smith segue Hume non solo nella constatazione che la ricchezza forma il *principale* oggetto di stima su cui si regola la distinzione dei ranghi, ma sviluppa il giudizio humaneo per cui esso è *il più conveniente* criterio di

<sup>33</sup> *TSM*, p. 80. Sebbene contraddetta in altre parti dell'opera (ad es. a p. 171), è evidente qui la ripresa di un tema della letteratura morale del Seicento, in particolare di La Rochefoucauld (1978, si vedano le massime 24, 54, 200, 213 e 223). Per questa inevitabile ambiguità della virtù anche per lo scrittore parigino finisce che «La plupart des gens ne jugent des hommes que par la vogue qu'ils ont, ou par leur fortune» (massima 212).

<sup>34</sup> *RN*, p. 703; vedi anche la *TSM*, p. 307, dove figurano espressioni simili sulle qualità «spesso incerte» della virtù e della saggezza e sull'esigenza di contare su caratteri più «semplici e tangibili» (*plain and palpable*) per stabilire criteri di distinzione sociale. Si confronti questa posizione con le idee di Hume: «L'avarizia o desiderio di guadagno è una passione universale che opera in tutti i tempi, in tutti i luoghi e su tutte le persone; invece la curiosità, o amore per la conoscenza, ha un'influenza molto limitata ... Coloro che in ogni Stato coltivano le scienze sono sempre pochi di numero» (Hume 1882, vol. III, p. 176; trad. it., vol. III, p. 121). Inevitabile anche il riferimento alle considerazioni hobbesiane sulla saggezza, che appare solo a pochi (cap. X), e sull'intelligenza, della quale ciascuno si ritiene dotato almeno quanto gli altri (cap. XIII). Si confronti infine Pascal (1978) sul diritto di primogenitura nella successione al trono, giustificato solo perché «incontestabile ... [et] net» (*Pensées*, 296) e sull'utilità di basare le gerarchie sulle qualità esteriori (*Pensées*, 305).

<sup>35</sup> Senza preoccuparsi della differenza tra i due casi, Skinner (1979, p. 58) accomuna la ricerca di status tra le mogli degli assessori (*TSM*, I. iii. 2.8), che per Smith è fonte di «infinite dispute», e il «perseguimento e acquisizione di ricchezza» che, se opportunamente regolato, le risolve.

distinzione per il suo carattere "fisso e determinato".<sup>36</sup> La RN va oltre l'intuizione di Hume perché mostra come funziona il nuovo criterio e abbandona totalmente certi strascichi di rigorismo che, scomparsi dal *Treatise*, tornavano a far capolino nella *Enquiry*.<sup>37</sup> Se la morale calvinista descritta da Weber cerca nella ricchezza un segno tangibile della grazia divina, Smith trasferisce questo bisogno di concretezza dal rapporto con Dio al rapporto tra gli uomini costruendo con esso un nuovo sistema di valori e rapporti sociali.

La TSM offre una risposta infatti anche al problema morale che potrebbe aprirsi con l'abbandono della via della virtù:

«nei ceti intermedi e inferiori, la strada che conduce alla virtù e quella che conduce alla fortuna ... sono fortunatamente nella maggior parte dei casi [*in most cases*], quasi [*very nearly*] la stessa strada» (p. 81).

È solo «nei ceti superiori» che «sfortunatamente le cose non stanno così» (p. 82). È questo un giudizio fattuale, storico, il cui significato si chiarisce nel terzo libro della RN dove questa asimmetria accompagna e sottilmente giustifica la rivoluzione borghese che vi è descritta.

Le due strade sono dunque simili nelle motivazioni che le fanno percorrere, simili nel rapporto con le virtù, opposte quanto a praticabilità. Con queste premesse il viatico verso la RN è compiuto e può avere inizio il gioco del perseguimento della ricchezza, vero ponte che dall'etica conduce all'economia. L'intreccio individuo-società si scioglie quando è formato l'individuo borghese che può dar vita alla società borghese. Una volta mostrato che il desiderio di ricchezza è antropologicamente fondato, moralmente positivo e socialmente inso-

<sup>36</sup> «I diversi ranghi degli uomini vengono regolati, in grande misura, dalle ricchezze ... Le ricchezze sono la fonte più fissa e determinata di distinzione sociale» (Hume 1882, vol. IV, pp. 229-30; trad. it., vol. II, pp. 261-63). Si confronti anche TSM, p. 307. Analogamente Millar (1806, p. 152; trad. it., pp. 160-61) dirà che la distinzione basata sulla ricchezza «non solo è superiore a quella che deriva dalle semplici capacità personali, ma è anche più stabile e permanente».

<sup>37</sup> Si veda ad es. questo passo: «dove l'idolo principale è costituito dalle ricchezze, prevalgono la corruzione, la venalità e la rapina» (Hume 1882, vol. IV, p. 230; trad. it., vol. II, p. 263). In genere tuttavia Hume anticipa la proposta di revisione terminologica che consente di riunire economia e morale (si veda ad es. vol. IV, pp. 278-sgg.; trad. it., vol. II, pp. 329-sgg.) e apre la strada alla soluzione smithiana del paradosso di Mandeville in TSM, pp. 426-30. Come la *Enquiry*, anche TSM mantiene un doppio binario: la disposizione ad ammirare la ricchezza è causa di corruzione dei sentimenti morali (I. iii. 3). Il tono generale dell'opera tuttavia non suffraga la tesi di Lindgren (1973, p. 67) secondo il quale «Smith seems to have been torn on this point».

stituibile, Smith passa a indagare se e come funziona la società che lo accetta come principio.<sup>38</sup> Questo è il compito del libro per cui egli è giustamente famoso. La RN è sì una piccola parte del tutto, ma la parte verso cui il tutto tende.

### Alcune possibili obiezioni

Questa lettura è così poco sofisticata, almeno nelle sue conclusioni, da prestarsi a molte obiezioni. In questo paragrafo ne sono discusse tre, che nel loro insieme coprono un ampio spettro delle più correnti critiche al nocciolo dell'interpretazione qui riproposta (una quarta, legata al concetto di prudenza, è discussa incidentalmente nel prossimo paragrafo). La prima si concentra sul fatto che la ricchezza sarebbe per Smith nient'altro che un inganno. A questo tema si ricollega indirettamente anche il significato della metafora della «mano invisibile». La seconda obiezione muove dal presunto contenuto non emulativo dello scambio. La terza e più comune critica mette in campo il ruolo dei moventi altruistici nel sistema smithiano.

#### 1a) Il «vero» interesse e l'inganno.

Hirschman stesso sembra essersi pentito di avere imboccato una strada troppo semplice ed è tornato in parte sui suoi passi sostenendo che «Smith aveva letteralmente due opinioni riguardo alla cultura materialistica del suo tempo ed alla sua espansione».<sup>39</sup> La prova di questa ambiguità consisterebbe nell'aver egli concepito il perseguimento dei beni materiali come «inganno» e nell'aver usato un linguaggio sprezzante per denotare tali beni. Una lettura attenta di Smith mi pare non suffraghi queste tesi. La TSM presenta certo una concezione filosofica dell'interesse vero che consisterebbe nell'agio del corpo e nella quiete della mente.<sup>40</sup> Criterio del vero interesse sa-

<sup>38</sup> L'importanza del tema è sottolineata da Heilbroner (1982). Egli tuttavia aggiunge al suo schema l'«inganno» - sul quale si veda oltre - e complica così il nesso di passaggio dalla TSM alla RN.

<sup>39</sup> Hirschman (1983, p. 54).

<sup>40</sup> TSM, p. 245.

rebbe in questo caso il comodo (*ease*), non il desiderio di ricchezza.<sup>41</sup> L'argomento non è essenziale, come mostra la successiva correzione apportata all'economia con l'introduzione della disutilità del lavoro che formalizza l'idea smithiana della «pena e disturbo» (*toil and trouble*) come costo reale delle merci.<sup>42</sup> Tuttavia non è questo il senso delle osservazioni di Smith: comodo e desiderio di ricchezza appartengono piuttosto a due culture, a due mondi. La RN – anche qui chiave interpretativa per la TSM – dà una risposta che a me sembra risolutiva: l'interesse *deve* essere separato dal comodo e fatto coincidere con la sua nuova forma socialmente definita.

«È interesse di ognuno – scrive Smith a proposito del professore universitario – vivere più comodamente possibile e se i suoi emolumenti devono essere esattamente gli stessi è certamente suo interesse, *almeno nell'accezione volgare del termine*, trascurare completamente [il suo dovere]» (p. 752; corsivo aggiunto).

L'interesse si identifica qui con il comodo non perché, come pensa Viner,<sup>43</sup> l'interesse di Smith abbia un significato più ampio del desiderio di ricchezza, ma per una patologia sociale, per il carattere precapitalistico dei criteri di remunerazione del professore con conseguente mancanza di incentivi. Questa ricaduta forzata fuori dall'ansia, dalla fatica, dal desiderio di riconoscimento sociale non è il vero interesse, come Smith chiarisce subito dopo, correggendo l'accezione volgare del termine:

«La disciplina dei collegi e delle università – scrive infatti Smith – non è concepita per il vantaggio degli studenti ma per l'interesse, *o parlando più propriamente*, per il comodo degli insegnanti» (p. 755; corsivo aggiunto).<sup>44</sup>

L'interesse filosofico della TSM, spogliato di virtù propria e di senso del dovere, è decaduto nell'accezione volgare del termine,

<sup>41</sup> Secondo Smith, comunque, al contrario di quanto Hirschman (1983, p. 53) sembra fargli dire, lo stuzzicadenti e il tagliaunghie non sono affatto da disprezzare.

<sup>42</sup> RN, p. 32.

<sup>43</sup> Viner (1984, p. 152). Vedi anche Morrow (1923, pp. 75-76).

<sup>44</sup> Nelle parti da me sottolineate di questi due passi ho adottato una traduzione leggermente diversa e più fedele al testo inglese che stabilisce una netta contrapposizione tra l'interesse «at least as it is vulgarly understood» e l'interesse che «more properly speaking» è distinto dal comodo. La contrapposizione si attenua un po' nella traduzione aggettivata di «vulgarly» con «comune» e nell'omissione di «speaking».

mentre l'interesse mondano è divenuto quello vero. Vi è, o meglio deve esservi, perfetta corrispondenza tra interesse e desiderio di ricchezza.

Come Voltaire e Hume, Smith rovescia la morale di Pascal: «l'uomo è fatto per l'azione»,<sup>45</sup> non per il pensiero, e la soddisfazione che prova nell'agire, al contrario del «divertissement» pascaliano, non è affatto un surrogato della «vera» vita di meditazione. Anche Hume sembra avere in mente Pascal in molti passi del *Treatise*:

«Coloro che si diletano a declamare contro la natura umana hanno fatto osservare che l'uomo è del tutto insufficiente a se stesso e che quando gli troncate tutti i contatti con gli oggetti esterni, immediatamente cade nella malinconia e nella disperazione più cupa. Da ciò, dicono, discende quella perenne ricerca di distrazione nel giuoco, nella caccia, negli affari, con cui tentiamo di dimenticarci [di noi stessi] ... Condivido questo modo di pensare».<sup>46</sup>

Non interessa tanto il possesso dell'oggetto, come già aveva notato Pascal, quanto il percorso che conduce a esso. Sono i «piaceri della caccia» a muovere l'uomo, ma, contrariamente all'opinione degli Stoici,<sup>47</sup> la fissazione di un obiettivo utile è essenziale all'attività stessa, così come lo è «un certo grado di successo nel conseguimento del fine».<sup>48</sup> La filosofia per Hume non sfugge a questa regola generale, è come la caccia e il gioco, «qualunque possa essere la sproporzione a prima vista riscontrabile tra loro».

<sup>45</sup> TSM, p. 144. «L'uomo è nato per l'azione» (Voltaire 1962, vol. I, p. 105); «Non c'è aspirazione, non c'è richiesta della mente umana più costante e insaziabile di quella di avere un'attività e un compito da svolgere» (Hume 1882, vol. III, p. 325; trad. it., vol. III, p. 310). Per Pascal (1978) al contrario «L'homme est visiblement fait pour penser» (*Pensées*, 210).

<sup>46</sup> Hume (1882, vol. II, p. 141; trad. it., vol. I, p. 369): «Those, who take a pleasure in declaiming against human nature, have observed that man is altogether insufficient to support himself; and that when you loosen all the holds, which he has of external objects, he immediately drops down into the deepest melancholy and despair. From this, say they, proceeds that continual search after amusement in gaming, in hunting, in business; by which we endeavour to forget ourselves ... To this method of thinking I so far agree».

<sup>47</sup> TSM, p. 381.

<sup>48</sup> Hume (1882, vol. II, pp. 225-26; trad. it., vol. I, pp. 473-74). Sul tema del successo in Smith si veda la nota 82. Anche in Pascal (1978) peraltro compare il riferimento all'utilità del fine: gli uomini cercano «la caccia e non la preda», ma senza preda la caccia non diverte, non più del gioco senza posta: «Fatele giocare per niente, non ci prenderà gusto e si annoierà» (*Pensées*, 205).

L'uomo di Hume e di Smith non rifugge da questa condizione mondana. Il problema è trovare le forme sociali più rispondenti a consentire il continuo esercizio delle sue attività indirizzandole verso obiettivi soddisfacenti. Se «caccia, gioco, affari e filosofia» sono tutti sullo stesso piano, e la filosofia non può che essere per pochi, il perseguimento della ricchezza è il candidato più idoneo non solo per ricostruire le gerarchie sociali ma anche per offrire un modello generalizzabile di risposta ai problemi esistenziali degli individui.

L'inganno con cui la natura ci mantiene operosi, facendoci apparire le ricchezze più importanti di quanto realmente siano, altro non è che l'inganno della vita, che come tale è un non-inganno. Per svelarlo occorre abbracciare quella che Smith chiama la «triste filosofia, a tutti familiare nei tempi di malattia e di cattivo umore» ma che abbandoniamo subito «quando si è in miglior salute e di umore migliore» (*TSM*, p. 247).

Vi è seriamente da dubitare se la giusta prospettiva, per Smith come per Hume,<sup>49</sup> sia quella asociale che getta sul mondo una «luce astratta e filosofica» ma fredda, o quella naturale che produce «ansia e fatica» ma solo per trovare il suo compenso nella soddisfazione dell'attività, nel conseguimento della ricchezza e nel riconoscimento sociale?

#### 1b) La «mano invisibile»

Una versione più debole del tema dell'inganno deriva dal sottolineare non tanto il suo aspetto soggettivo, in relazione alla ricerca di ricchezza, quanto l'elemento provvidenzialistico insito nella natura dell'uomo smithiano. A prescindere dal fatto se gli uomini si ingannino o meno nel perseguire la ricchezza, rimarrebbe vero che l'esito del loro operare è preordinato verso un fine che essi non hanno pensato. La società potrebbe configurarsi come sistema ordinato non in virtù di un autonomo processo interno ma di un disegno divino impresso nella natura dell'uomo.

<sup>49</sup> Si ricordi la conclusione della prima parte del *Treatise*, contro lo «scetticismo eccessivo»: «Nature ... cures me of this philosophical melancholy» (Hume 1882, vol. I, p. 548; trad. it., vol. I, p. 280). Per questo aspetto anche l'esaltazione stoica dell'apatia e della virtù, per quanto la sua grandezza sia ammirata da Smith, è impotente (*TSM*, p. 400).

Sarebbe l'esatto contrario dell'ipotesi sostenuta da Filone nei *Dialogues concerning Natural Religion* di Hume. Qui l'ordine non presuppone alcun disegno, non ha bisogno di principi ordinatori e si costruisce solo in conseguenza di un movimento intrinseco alla materia. Hume dunque, come sostiene Deleule,<sup>50</sup> rovescia l'eterogeneità dei fini di Vico e Mandeville, la riduce a una causa naturale. Nella rilettura di Viner,<sup>51</sup> Smith sarebbe invece ancora immerso nella visione provvidenzialistica del suo secolo, sintetizzata in *TSM* dalla denuncia della tendenza degli uomini «a immaginare che sia dovuto alla saggezza dell'uomo ciò che in realtà è dovuto alla saggezza di Dio» (p. 117).

Al provvidenzialismo di Smith è legata la famosa metafora della «mano invisibile», cui egli fa ricorso occasionalmente nelle due opere maggiori.<sup>52</sup>

La questione è filosoficamente rilevante, ma non costituisce una vera e propria obiezione alle tesi qui sostenute. Vi è senz'altro uno scarto tra Hume e Smith. Hume è più critico verso la tradizionale teologia e più consapevole nel tentativo di fondare la scienza dell'uomo. Questa differenza emerge dal carattere non garantito dell'ordine sociale humeano, che si fonda sulla scarsità e richiede un continuo ricorso all'artificialità, come avviene con l'introduzione della giustizia. La natura dell'uomo di Hume non garantisce di per sé l'ordine, ma lo rende possibile se anche la ragione si impegna a contribuire alla costruzione di esso.

In Smith al contrario la natura sembra più in grado di badare a se stessa e l'ordine sociale non appare un costruito fragile e revocabile.<sup>53</sup> Ma la differenza non è così radicale. La *TSM* è effettivamente molto più legata alla tradizione di quanto lo sia il *Treatise*, ma ben poco di questa differenza si riflette sulle argomentazioni economiche di *RN*.

<sup>50</sup> Deleule (1986, p. 224).

<sup>51</sup> Viner (1972, pp. 77-85).

<sup>52</sup> *TSM*, p. 249; *RN*, p. 444. Per una critica convincente a Viner si veda Coase (1984, p. 554). Anche Campbell (1971, pp. 60-62 e 69-79) aveva sminuito l'importanza della metafora della «mano invisibile». Sulla metafora si vedano anche Macfie (1967) e Fiori (1993).

<sup>53</sup> Sull'opposizione Smith-Hume, forse in modo eccessivo, ma con qualche ragione, ha insistito Commons (1990, capp. IV e V).

Se anche è per volontà divina che l'uomo persegue la ricchezza perché, così facendo, crea un ordine benefico, il problema cui Smith pone mano è capire *come* ciò accade e studiare i meccanismi che rendono possibile l'attuazione dell'ordine divino. Alla fortuna della metafora della «mano invisibile» non è estranea la possibilità di leggerla in termini naturalistici, come un invito allo studio di tendenze verso l'equilibrio intrinseche al sistema dell'economia di mercato. Come nota con una certa esagerazione Evensky, che non ha dubbi nell'attribuire a Smith l'idea della natura divina dell'ordine e nell'enfatizzarne il significato, «se separiamo la struttura di Smith dall'argomento del Disegno divino, troviamo un'intelaiatura simile all'analisi concorrenziale neoclassica».<sup>54</sup>

Smith condivide senz'altro con Hume la sfiducia nel progetto d'insieme di riforma della società, il rifiuto della ragione astratta come criterio fondante della verità e della pratica.<sup>55</sup> Questo è il comune grado di scetticismo che caratterizza il nuovo liberalismo nel quale il movimento spontaneo dei soggetti mossi dalle passioni naturali assume un ruolo cruciale.

L'inganno insito nei processi sociali riguarda la non progettabilità dell'insieme, lo scarto inevitabile tra intenzioni dell'agire individuale ed esito dell'interazione sociale. Il tema non è la ricchezza da cui rifuggire, bensì il gioco sociale nel cui vortice tutti sono presi, come già affermato dai moralisti seicenteschi.<sup>56</sup>

## 2) Lo scambio

È proprio lo scambio, questo gioco apparentemente innocuo, questa relazione che sembra procurare mutuo vantaggio, a sottendere il più potente inganno della storia moderna. Anche in questo caso, come per la simpatia, l'elemento di socialità sul quale lo scambio si fonda non rappresenta il parallelo di una comunità solidaristica. Il desiderio di persuadere, al quale lo scambio è fatto risalire nelle *Lezioni di Glasgow*, non produce conversazione per il solo scopo di

<sup>54</sup> Evensky (1987, p. 466).

<sup>55</sup> Si veda la polemica contro «l'uomo di sistema» e l'«arroganza [di] erigere il proprio giudizio a criterio supremo di ciò che è giusto o sbagliato» (*TSM*, pp. 318-19).

<sup>56</sup> «L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie» (Pascal 1978, *Pensées*, 130). Si veda anche La Rochefoucauld (1978, *Maximes*, 87).

conversare (come invece sembra ritenere anche Ranchetti 1991). Persuadere è «esercitare le qualità oratorie sugli altri ... cercare di convertirli [e quindi] acquisire una certa abilità e prontezza nella conduzione dei propri affari, ovvero, in altre parole, nel controllo degli altri uomini».<sup>57</sup> La conversazione smithiana ha in sé un desiderio di superiorità e di dominio che caratterizza anche lo scambio, a essa assimilato.

La componente emulativa dello scambio si rivela nella funzione rivoluzionaria che esso svolge, ingannando coloro che partecipano al gioco senza possedere i requisiti necessari. I nobili hanno la peggio, come uomini sprovveduti che cedono alle armi della retorica e si fanno persuadere contro il proprio interesse. Attirati nella trappola dello scambio, i grandi proprietari scoprono solo alla fine la vera natura del gioco, quando ormai è chiaro che

«per la gratificazione della più puerile, della più meschina, della più sordida di tutte le vanità, barattarono gradualmente il loro intero potere e la loro autorità ... non come Esaù per un piatto di lenticchie in un momento di fame e necessità, ma nei bagordi dell'abbondanza, per ninnoli e ornamenti [*trinkets and baubles*] più adatti ad essere giocattoli di bimbi che oggetti seri» (*RN*, pp. 406-08).

Lo scambio offre ai nobili, allo stesso modo che al potente clero cattolico,<sup>58</sup> un mezzo per impiegare la propria ricchezza per sé anziché per dare ospitalità a uomini «assoldati e dipendenti».<sup>59</sup> Il danno che ricavano da questa ambizione smodata, dal desiderio di superiorità che li induce a obbedire al principio «tutto per noi e niente per gli altri»,<sup>60</sup> è duplice. Da un lato perdono il comando diretto dei dipendenti e la forza militare autonoma che ne conseguiva. Dall'altro eccedono nella spesa senza riguardo alle fonti di entrata. Il capitolo finale della *RN* ricorda come il sovrano, seguendo le stesse orme, dia origine al debito pubblico perché la vanità, che «si delizia nello sfoggio di una corte», conduce alla stravaganza e all'eccesso. Le spese di ospitalità al contrario «non sono spese tali da poter rovinare coloro che le fanno»: ne ha rovinati più «la passione per il combattimento dei galli», dice Smith con il consueto humour.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> *Lezioni di Glasgow*, p. 449.

<sup>58</sup> *RN*, p. 791.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 406.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 902-03.

Le relazioni interumane hanno in Smith la natura di «insocievole socievolezza», come rileverà Kant nell'*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*. Né l'origine né la funzione storica e sociale dello scambio mutano questa conclusione.

### 3) Altruismo e mercato

Un'altra e ben più radicale obiezione alla lettura qui proposta è che essa trascurerebbe il ruolo dei moventi altruistici, sulla cui presenza nella *TSM* – e sulla cui dichiarata irriducibilità al movente egoistico – non possono esservi dubbi.<sup>62</sup> L'accusa sarebbe quella di ignorare ciò che la *TSM* dice in più della *RN* e il fatto che questo "in più", non essendo mai cancellato, è una parte della concezione smithiana dell'uomo. La mia risposta è che tutto ciò è vero e che questi aspetti sono trascurati perché non hanno rilevanza problematica per l'economia di Smith. Da oltre cento anni abbiamo un problema, che deriva dalla storia del sistema capitalistico, e che è spesso avvertito nei termini della necessità di bilanciare gli effetti negativi della corsa alla ricchezza con la forza di spinte altruistiche, come la solidarietà. Finiamo così per incasellare in questo schema anche gli elementi altruistici della simpatia di Smith, e la loro espressione più alta – la benevolenza.<sup>63</sup> Purtroppo per noi, Smith non aveva il nostro problema, perciò non possiamo trovare in lui risposta e tutta la discussione si riduce alla vuota e poco smithiana questione se la benevolenza sia o meno compatibile con il mercato. Smith risolve il suo problema morale di coniugare nell'uomo tendenze egoistiche ed altruistiche facendo ricorso al meccanismo della *sympathy* e alla spinta del *self-interest*. Il desiderio di ricchezza è un'altra cosa, è un movente strutturato e complesso che serve a risolvere il suo secondo problema: identificare principio e meccanismo di funzionamento di un nuovo ordine sociale. La soluzione smithiana del primo problema è storicamente interessante, quella del secondo è geniale. Quest'ultimo è il vero *Adam Smith's problem* (con genitivo sassone).

Quando si dice che nel mercato smithiano non vi è posto per la benevolenza non si vuole affermare che essa sia scomparsa. Semplice-

<sup>62</sup> Con essi di fatto si apre il libro, mentre la non riducibilità della simpatia al principio egoistico è affermata a p. 434.

<sup>63</sup> Per Wilson (1976, p. 84), ad esempio, la *sympathy* è un'antesignana dello stato sociale.

mente non partecipa al gioco, si riproduce per proprio conto in proprie sfere – la famiglia e gli amici – nelle quali evidentemente può badare a se stessa e non è per Smith insidiata. Non vi è nessun accenno in Smith alla possibilità che il desiderio di ricchezza scacci la benevolenza da questi ambiti.<sup>64</sup> Vi è semmai la preoccupazione inversa, che cioè la benevolenza trascenda i suoi limiti e irrompa sul mercato creando dannosi vincoli solidaristici fra gruppi (sono di questo tipo i malintesi sentimenti patriottici, che hanno limitato il naturale commercio con la Francia). La benevolenza estesa è quella dei clan delle Highlands, superata dai paesi dediti al commercio «dove l'autorità della legge è sempre perfettamente sufficiente a proteggere il più umile cittadino».<sup>65</sup>

Il mercato non è indifferente alla benevolenza, la respinge come estranea alla sua logica, la respinge cioè nel suo ambito di competenza.<sup>66</sup> Sono i «moralisti piagnucolosi e malinconici»<sup>67</sup> a volerci far carico dei mali del mondo, la cui amministrazione è invece compito di Dio, non dell'uomo, al quale

«è assegnato un ambito molto più umile, ma molto più adeguato alla debolezza dei suoi poteri e alla limitatezza della sua comprensione: la cura della felicità propria e della propria famiglia, dei propri amici, del proprio paese» (*TSM*, p. 322).

Anche in questo caso Hume, non Hutcheson, è il vero maestro. La «generosità» del *Treatise* humeano crea una "parzialità" che porta a preferire i parenti e gli amici e si rivela non meno pericolosa del suo contrario:

«un'affezione così nobile, invece di rendere adatti gli uomini ad ampie società, è quasi tanto contraria a queste società quanto l'egoismo più stretto».<sup>68</sup>

Non si vede del resto quale uso possa esservi per la benevolenza nel sistema di mercato che, come spiega Smith, si caratterizza per

<sup>64</sup> La preoccupazione compare invece nel suo allievo Millar (1803, vol. IV, pp. 255-60).

<sup>65</sup> *TSM*, 302-03.

<sup>66</sup> Diversamente da Zanini (1991, p. LVII), penso che anche su questo punto avesse ragione Cropsey (1957, pp. 33-34). La natura ristretta della benevolenza e la sua estraneità al mercato è assunta come evidente anche da Coase.

<sup>67</sup> *TSM*, p. 186, con riferimento esplicito a Pascal.

<sup>68</sup> Hume (1882, vol. II, pp. 260-61; trad. it., vol. I, p. 515).

l'indipendenza delle persone, per l'ampiezza e l'anonimità delle relazioni.<sup>69</sup> La risposta è già contenuta in un ben noto passo della TSM:

«La società può sussistere tra uomini diversi, come tra diversi mercanti, per un senso di utilità, senza alcun amore o affetto reciproco: anche se in essa nessun uomo fosse obbligato verso un altro o legato da gratitudine [che è l'esatto corrispettivo della benevolenza], la società potrebbe ancora essere sorretta da uno scambio venale di buoni servizi, conforme ad una concorde valutazione» (p. 115).

Mi pare si configuri qui l'"ipotesi minima" su cui è costruita la RN, da integrare con le relazioni che esulano dal mercato. Vi sono naturalmente altre letture di questo passo e con esso del significato dell'opera smithiana. È chiaro che la mia pone in risalto i temi della tradizione di Hobbes-Mandeville, attraverso la mediazione di Hume. Una delle critiche di Winch è che questa operazione sia priva di supporti testuali: al di là di comuni interessi non vi sarebbe una rispondenza in termini di "influenza".<sup>70</sup> Il ragionamento è viziato da "accademicismo": non vi sono dubbi sul fatto che Smith riflettesse attentamente *anche* su quella tradizione. Il vero punto è che solo in questa prospettiva i suoi testi si fanno densi e la sua opera brilla di luce propria; solo così si capisce perché a lui si sono rivolti tutti i grandi pensatori che hanno cercato di capire la società borghese. L'energia che muove l'uomo moderno era stata vista da tempo, ma solo Smith riesce a pensare la macchina sociale che sembra in grado di controllarla. Fuori da questa linea di tensione la sua opera si spegne e la sua grandezza svanisce.

## Il mercato e le sue regole

La "società di mercanti" descritta in RN non è affatto armonica. Vi è un continuo conflitto di interessi tra settori di mercanti e manifatturieri, tra essi nel loro insieme e la società, tra padroni e

<sup>69</sup> RN, p. 407. Cfr. Viner (1972, p. 82). La tesi di Viner è contestata da Young (1986, pp. 370-71) in un articolo che estremizza il processo di revisione storiografica facendo della RN quasi un testo di tarda economia scolastica, tutto guidato da preoccupazioni morali e immerso nella tradizione giusnaturalistica.

<sup>70</sup> Winch (1991, p. 28).

lavoratori salariati, tra produttori e consumatori.<sup>71</sup> Tutto ciò non richiede peraltro interventi correttivi dello stato perché per Smith il libero gioco del mercato consente in genere composizioni più eque e socialmente più utili. Il libro è tutto teso a estendere, non a contenere il mercato, a imporre il valore di scambio come metro universale per decidere l'esito dei conflitti prodotti dall'incontro di individui mossi dal desiderio di ricchezza.

La maggior parte delle patologie descritte nella RN è dovuta a situazioni nelle quali il mercato non opera. Nel settore pubblico, oltre ai professori, troviamo i maestri e i curati e – con una diversa patologia – i procuratori.<sup>72</sup> I primi sono pigri, come lo erano gli schiavi e «i nostri antenati», per mancanza di incentivi, perché il loro interesse tende a identificarsi con il «comodo». <sup>73</sup> I procuratori mirano sì al guadagno, identificano quindi correttamente il loro interesse, ma un sistema sbagliato di remunerazione – un tanto a foglio – li porta a scrivere così tante frasi inutili da avere provocato la «corruzione del linguaggio giuridico». <sup>74</sup> Nel settore privato troviamo ogni sorta di monopoli, dazi, leggi sull'apprendistato e sul domicilio che sono oltretutto i casi più evidenti in cui non opera, anche fuori dai ceti superiori, l'identificazione tra la strada della virtù e quella della fortuna. La risposta in quasi tutti questi casi è il mercato, al quale Smith guarda con fiducia non cieca.

In Smith l'individuo può essere lasciato a se stesso non solo perché ha uno stimolo ad agire, come già in Steuart, ma perché questo stimolo è capace di costruirsi in sistema sociale. Steuart aveva colto il senso della "free society" nella fine della dipendenza personale – servitù, schiavitù – e nella nascita di una nuova dipendenza – il libero lavoro del povero – imposta dai bisogni (anche quelli non strettamente necessari), dall'uso della moneta, dal commercio e dalla manifattura.<sup>75</sup> Ma la soluzione di Steuart è zoppa: il prezzo ha una componente aleatoria – il "profit upon alienation" – e il mercato non decolla. Il suo sistema segue l'ordine storico: prima l'agricoltura, la popolazione e una società politica già articolata; poi il commercio in cui impera il motivo del *self-interest*. Questo motivo è fondamentale, pienamente giustificato nella sua parzialità, nella totale assenza di

<sup>71</sup> RN, pp. 254, 141-12 e 654.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 773, 776 e 712-13.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 330, 382 e 678. Vedi anche Smith (1989, p. 590).

<sup>74</sup> RN, p. 713.

<sup>75</sup> Steuart (1796, pp. 53, 78, 234-35 e 312-15).

riferimenti al bene pubblico, come in Smith,<sup>76</sup> ma non è sistema. Solo Smith introduce il nuovo ordine logico: la distinzione dei ranghi della TSM, affidata al successo nel conseguimento della ricchezza e sanzionata dai prezzi, diventa la divisione in classi della società capitalista.<sup>77</sup> Qui sta la continuità e la differenza con i precedenti ordini sociali: vi è una gerarchia, ma il nuovo ordine passa attraverso il mercato.

La scienza economica nasce quando è accettata l'idea di un sistema di relazioni autonome da ogni intervento esterno e capaci di produrre una configurazione ordinata, cioè rispondente a leggi. Il mercato smithiano è qualcosa di più di un semplice esecutore, del riproduttore delle differenze di classe, messo in luce dalla lettura marxista. Ha una vita autonoma come sistema di valutazioni accettate, il sistema dei prezzi, che assume funzioni regolative. Formato dall'esercizio pieno e libero di una passione, esso tende a costruire da solo le proprie regole interne. Produce comportamenti conformi – risparmio, lavoro, calcolo – che sono le virtù richieste per riuscire e da Smith assunte come generalizzabili.

Esso ha bisogno inoltre di regole di contorno tese a salvaguardare l'universale rispetto dei criteri di valutazione. Nella fondazione antropologica delle regole esterne consiste il secondo grande contributo della simpatia alla costruzione del mercato: causando «risentimento» essa è la fonte del senso individuale di giustizia sul quale si basa l'istituzione giuridica. La quasi-metafora della corsa alla ricchezza nella TSM mostra che è richiesto il rispetto dell'imparzialità, non la moderazione della corsa. Nella corsa per la ricchezza, scrive Smith,

«ognuno può correre con tutte le proprie forze, usando al massimo ogni nervo e ogni muscolo per superare tutti gli altri concorrenti ... ma se si facesse strada a gomitate [perderebbe] l'indulgenza degli spettatori» (TSM p. 111).<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Con la ragguardevole differenza che l'uso del *self-interest* per raggiungere il bene pubblico è affidato da Steuart allo stato, non lasciato nelle mani di Dio (Steuart 1796, pp. 215-17).

<sup>77</sup> Il termine *prix* è usato spesso in maniera estensiva da La Rochefoucauld (1978) per indicare la possibilità di trovare una misura nei rapporti tra gli uomini, ma l'esito è negativo fuori dallo scambio commerciale: «L'orgueil de celui qui donne, et l'orgueil de celui qui reçoit, ne peuvent convenir du prix du bienfait» (*Maximes*, 225).

<sup>78</sup> Da rilevare che l'esempio è ripreso dal *De Officiis* di Cicerone (1899, III, 10), dove è attribuito a Crisippo. La differenza non secondaria è che Cicerone-Crisippo circoscrive lo scopo della corsa nella vita a «quemque petere quod pertineat ad usum» mentre Smith estende il concetto alla «race for wealth, and honours, and preferments».

Il giudice è la personificazione, la solidificazione del fluido «spettatore imparziale» della TSM.<sup>79</sup> La norma giuridica consente la corsa, la benevolenza verso l'altro concorrente l'annullerebbe.<sup>80</sup>

La prudenza a me pare si configuri in questo schema come l'insieme delle regole interne del mercato, come allenamenti e morigeratezza sono le regole interne della vita sportiva.<sup>81</sup> La prudenza rende sì l'interesse «misurato», ma non nel senso di «moderato», non dimostra cioè, contrariamente a ciò che scrive Zanini, quasi ossessivamente,

«l'inevitabile e misurata integrazione di *benevolence* e *self-interest*», «l'inevitabile relazione tra *benevolence* e *self-interest*», la «misurata» integrazione tra *benevolence* e *self-love*», l'«inevitabile rapporto tra *benevolence* e *self-love*», «l'inevitabile ma misurata integrazione tra *benevolence* e *self-love*» (Zanini 1991, pp. LVIII-LXIII).

In quanto agisce sul mercato, all'individuo è richiesto di «misurare» l'interesse nel senso di calcolarlo bene e perseguirlo con

<sup>79</sup> Il cerchio della metafora si chiude con l'istituzione del giudice di gara e la nascita dello sport moderno, con norme rigide e criteri oggettivi di valutazione.

<sup>80</sup> Oltre che da Hume (vedi sopra nota 68), la contrapposizione tra benevolenza e giustizia e la loro divaricazione nel nuovo mondo dominato dal commercio erano state constatate da Montesquieu (1989, p. 650): «Lo spirito di commercio produce fra gli uomini un certo sentimento preciso della giustizia opposto ... a quelle virtù morali che fanno sì che non sempre si discuta rigorosamente dei propri interessi e che si possa trascurarli per quelli degli altri».

Il contrasto sarà ripreso da Millar nel saggio «The effects of commerce and manufactures, opulence and civilization, upon the morals of the people». La terza sezione del saggio – «Of justice and generosity» – sviluppa ampiamente il tema in linea con Montesquieu:

«Sembra fuori discussione che l'avanzamento delle arti, delle manifatture e del commercio abbia una tendenza a migliorare le virtù della giustizia in tutti i suoi rami ... Ma le circostanze di una nazione arricchita dal commercio non sono più propizie alla giustizia di quanto siano sfavorevoli alla generosità e alle più elevate manifestazioni di benevolenza» (Millar 1803, vol. IV, pp. 236 e 245).

Come detto sopra (vedi nota 64), Millar, a differenza di Smith, lamenta gli effetti negativi di questa perdita di benevolenza nel mondo degli affetti della famiglia e dell'amicizia.

<sup>81</sup> Sulla prudenza in TSM, si vedano le pp. 288-95. Si veda anche Campbell (1971, pp. 178-80). Diversa è invece l'interpretazione del concetto da parte di Pesciarelli e di Zanini che, sulla scia di Macfie (1967, pp. 73-75), assegnano alla prudenza un ruolo cruciale nel mitigare le passioni egoistiche dell'attore sociale smithiano. Pesciarelli (1988, pp. 45-53 e 1989 pp. XXIII-XXVII) subordina questa tesi a una lettura che esalta la funzione centrale della giustizia nel sistema smithiano, lettura con la quale non si può che concordare (importante in particolare lo studio che egli compie dell'influenza di Kames su Smith). Zanini (1991, pp. LIV e LIX-sgg.) invece esalta il ruolo della benevolenza e vede nella prudenza la fonte di moderazione e medietà sociale che consente la saldatura tra etica ed economia in direzione pressoché opposta a quella suggerita nel presente articolo.

competenza, tenacia e lungimiranza. Sono le virtù della borghesia nascente, alle quali Smith affida un ruolo essenziale. Infatti perché il sistema funzioni non basta che tutti perseguano la ricchezza nell'ambito delle regole formali della giustizia. Occorre che normalmente lo facciano *bene*, con valutazioni e calcoli giusti, cioè che la maggioranza delle imprese sia «coronata da successo». <sup>82</sup> Altrimenti il «sistema della libertà naturale» diventerebbe un cimitero di progetti, l'albo dei fallimenti che non può certo soddisfare le attese degli uomini, per quanto i criteri che conducono al fallimento siano oggettivi. <sup>83</sup>

A Smith non sfugge che spesso gli uomini manchino di prudenza, l'importante è che questa mancanza non sia eccessiva. Che manchi nei ceti superiori è quasi un luogo comune della RN, <sup>84</sup> ma le conseguenze di ciò ricadono interamente su di loro e la cura può essere lasciata al tempo. I lavoratori ne hanno poca (non si accorgono per esempio dei danni loro provocati dalle leggi sul domicilio) ma è più o meno quel tanto di cui hanno bisogno. Inoltre la loro prudenza può essere stimolata da alti salari – una delle grandi novità del sistema di Smith. Le lamentele dei padroni contro la pigrizia che ne deriverebbe sono ingiustificate, contrarie al principio basilare della nuova società. <sup>85</sup> Ma il rischio principale per il nuovo ordine che proviene da questa classe è altro ed è legato all'istupidimento prodotto dalla divisione del lavoro. <sup>86</sup>

<sup>82</sup> RN, p. 337. Sul rapporto tra attività e successo aveva insistito Hume, come detto sopra (vedi pp. 215-16).

<sup>83</sup> Sul ruolo della prudenza, intesa come capacità di valutare le circostanze, per passare dalla massima stoica «ciascuno è più capace e più adatto a prendersi cura di se stesso che di ogni altra persona» al più forte «ciascuno è più capace e più adatto di ogni altra persona a prendersi cura di se stesso» si veda Cropsey (1957, p. 10). Il problema scompare nella traduzione italiana, dove, nonostante gli avvertimenti di Cropsey, il secondo detto prende il posto del primo entrambe le volte in cui Smith lo impiega (*TSM*, pp. 110 e 297).

<sup>84</sup> RN, pp. 144, 252, 381 e 506 e, soprattutto, in chiave storica, pp. 406-09.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 81-83. Inoltre, quanto più il lavoro è in sé inappagante, tanto più deve essere pagato: al professore può forse bastare la reputazione per fargli fare qualcosa, magari una lezione copiata da qualche testo sconosciuto all'uditorio (pp. 754-55), ma «nei mestieri bassi la remunerazione del lavoro consiste interamente nella sua ricompensa» (p. 122).

<sup>86</sup> Senza aprire un tema così complesso, si tenga presente che la risposta di Smith (*RN*), l'istruzione pubblica, mira a evitare che i lavoratori siano strumento delle mire protezionistiche dei padroni (p. 235), preda del fanatismo religioso e della superstizione (p. 775), incapaci di giudicare correttamente l'operato del governo (p. 776) e di contribuire alla difesa dello stato, inclini a prestar orecchio ad agitatori che invocano calmieri (p. 531). Tuttavia il lato umanitario di Smith, che separa l'educazione dalla semplice ragion di stato, è innegabile. Si vedano le *Lezioni di Glasgow*, pp. 713-14.

Dove la prudenza è più importante è dove è più presente (anche perché da lì proviene il suo modello), cioè tra i manifatturieri, i mercanti, i fittavoli, gli artigiani, i piccoli proprietari. Al tempo stesso, poiché da loro dipende il funzionamento della società, la loro imprudenza è il vero pericolo. Le componenti morali della prudenza che è loro richiesta – la parsimonia in particolare – sono minacciate da profitti immeritati. Essendo i principali concorrenti, essi devono essere tenuti sulla corda. Se possono truccare il gioco, o comunque vincere senza fatica, si adagiano, fanno come i mercanti di Cadice e Lisbona che, abituati a facili guadagni, perdono l'esercizio della parsimonia. <sup>87</sup>

La componente intellettuale della prudenza, la capacità di calcolo, deve invece combattere contro due tendenze dell'uomo che lo portano a sopravvalutare rispettivamente la sua abilità e fortuna. La prima tendenza è spiegata e giustificata dalla filosofia morale, <sup>88</sup> la seconda è un fatto incontrovertibile, come mostra il successo delle lotterie. <sup>89</sup> Questi caratteri della natura umana percorrono l'intera società. Spiegano il successo delle quasi-lotterie rappresentate dalle professioni del marinaio, del soldato <sup>90</sup> e del cercatore d'oro di miniera. <sup>91</sup> Hanno un peso nella vita politica e danno plausibilità all'ipotesi smithiana dell'unione con le colonie. <sup>92</sup> In genere marginali e inoffensive – o addirittura utili – quando sono distribuite a caso tra la popolazione, diventano pericolose per la società solo quando si trovano in uomini d'affari che possono impiegare grandi capitali e convogliare enormi energie e risorse verso progetti improbabili. La società tutta tenderebbe ad assumere il carattere di una lotteria, in cui gli scontenti sono molti più dei vincitori. Questo non è il suo fine e la lotteria non può essere il suo modello.

<sup>87</sup> RN, pp. 606 e 619.

<sup>88</sup> Chi vuole la stima altrui, sostiene Smith nella *TSM*, deve mostrare stima di se stesso. Per questo «è meglio essere un po' orgoglioso che, per qualche aspetto, troppo umile» (p. 358).

<sup>89</sup> RN, p. 106.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 107-10. Si noti l'ansia della madre «che spesso teme di mandare il figlio a scuola in una città che sia porto di mare» per paura che sia attratto dalla quasi-lotteria del mare (p. 109).

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 171 e 554. Per un elenco più ampio di casi, si veda Coase (1984, p. 557). Si veda anche Raphael (1985, pp. 60-61).

<sup>92</sup> I notabili americani potrebbero infatti essere indotti ad abbandonare le «riffe meschine» delle piccole colonie nella speranza di «estrarre qualcuno dei grossi premi che talvolta vengono estratti dalla ruota della grande lotteria della politica britannica» (*RN*, p. 615).

La «mano invisibile» di Montesquieu si mostra in questo più attiva di quella smithiana. Per l'autore francese infatti questo amore per le lotterie ispira comunque imprese benefiche, come la pesca alle balene, che «non rende mai quello che costa» ma «tiene operosi molti fornitori».<sup>93</sup> Smith è invece consapevole che i «sogni dorati», le «splendide ma visionarie idee» e le «iniziative chimeriche»<sup>94</sup> possono estendersi così tanto da mettere a repentaglio le condizioni di molti uomini prima di trascinarli nel fallimento di chi le ha intraprese. I meccanismi riparatori vi sono, ma opererebbero troppo tardi. Smith non mostra i sintomi dell'infatuazione di certi suoi epigoni per i trionfi *ex post* del mercato; esso è apprezzato solo perché funziona e il successo non è una componente secondaria del gioco.

Derivano da questa preoccupazione due tra le più importanti correzioni al «sistema della libertà naturale» che è dato trovare nella RN: la regolazione dell'attività bancaria e la fissazione di un massimo al tasso d'interesse. Il loro scopo è scoraggiare l'attività dei «progettatori di chimere» e indirizzare le risorse verso l'uso che dipende da aspettative «prudenti» di profitto. Non è più il tempo del capitalismo eroico, sembra dire Smith, ma della metodica applicazione dei suoi principi, per far funzionare con successo il nuovo sistema.<sup>95</sup>

Mentre giustizia e difesa rientrano nell'idea di uno Stato *garante* del nuovo ordine, e le spese per l'educazione non si discostano molto da essa, almeno stando alle motivazioni di Smith,<sup>96</sup> questi interventi sono interni e necessari al buon funzionamento del sistema. Derivano da casi di «fallimento del mercato» e testimoniano, meglio di ogni altro esempio, la natura non dogmatica del pensiero di Smith, quella capacità di convivere con le imperfezioni e di cercare di attenuarne gli effetti che è al cuore del suo liberalismo economico.

<sup>93</sup> Montesquieu (1989, Libro XX, cap. VI).

<sup>94</sup> RN, pp. 305, 312 e 352.

<sup>95</sup> In questo senso la prudenza di Smith è, come quella di Cicerone (1899, libro I, cap. VI), virtù rivolta alla propria persona: «quella sagacia che conduce alla scoperta della verità e che ci preserva dall'errore e dall'inganno», come si esprime Hume (1882, vol. IV, p. 284; trad. it., vol. II, p. 337). Il Johnson's *Dictionary* definisce la voce "Prudence" come «Wisdom applied to practices», includendovi una componente di calcolo prudenziale che evita l'assunzione di rischi eccessivi: la probabilità elevata di un guadagno consistente, se accompagnata al pericolo di gravi perdite, è scartata dall'uomo prudente a favore di una condotta più "safe". Tutto ciò non ha niente a che fare con la benevolenza.

<sup>96</sup> Vedi nota 86. Anche i famosi passi sugli Atti di Navigazione non contraddicono questa tesi. Gli Atti sono difesi da Smith (RN) con ragioni extra-economiche, distinguendo cioè il costo economico da benefici di altra natura che possono anche giustificare il sacrificio (pp. 452-53). Inoltre in un successivo passo Smith sembra introdurre più di un dubbio anche sulla loro efficacia ai fini della difesa nazionale (p. 590).

## BIBLIOGRAFIA

- BAGEHOT W. (1888), "Adam Smith and our modern economy", in *Economic Studies*, edited by R.H. Hutton, Longmans, Green, and Co., London.
- BROWN V. (1991), "Signifying voices. Reading the 'Adam Smith problem'", *Economics and Philosophy*, 7.
- BUCKLE H.T. (1857-61), *History of Civilization in England*, W. Parker & son, London.
- CAMPBELL T.D. (1971), *Adam Smith's Science of Morals*, Allen & Unwin, London.
- CICERONE M.T. (1899), *De Officiis libri tres*, edited by H.A. Holden, Cambridge; reprint: Adolf H. Hakker, Amsterdam 1966.
- COASE R.W. (1984), "Adam Smith's view of man", in *Adam Smith. Critical Assessments*, edited by J.C. Wood, Croom Helm, London (prima edizione 1976).
- COMMONS J.R. (1990), *Institutional Economics*, Transaction, New Brunswick.
- CROPSEY J. (1957), *Polity and Economy. An Interpretation of the Principles of Adam Smith*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- DELEULE D. (1986), *Hume e la nascita del liberalismo economico*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- DEWEY J. (1974), *Liberalismo e azione sociale*, La Nuova Italia, Firenze.
- DICKEY L. (1986), "Historicizing the 'Adam Smith problem': conceptual, historiographical, and textual issues", *Journal of Modern History*, 58.
- EVENSKY J. (1987), "The two voices of Adam Smith: moral philosopher and social critic", *History of Political Economy*, 19.
- FAY C.R. (1956), *Adam Smith and the Scotland of his Day*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FIORI S. (1993), "Paradigmi dell'equilibrio: proposte di lettura sulla concezione dell'ordine e dell'equilibrio nell'opera di Adam Smith", Tesi di Dottorato, Università di Firenze.
- FORBES D. (1975), "Sceptical Whiggism, commerce, and liberty" in *Essays on Adam Smith*, edited by A. Skinner e T. Wilson, Clarendon Press, Oxford.
- HEILBRONER R.L. (1982), "The socialization of the individual in Adam Smith", *History of Political Economy*, 14.
- HIRSCHMAN A.O. (1990), *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano (prima edizione 1979).
- HIRSCHMAN A.O. (1983), *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna.
- HOBBS T. (1976), *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze.
- HUME D. (1882), *The Philosophical Works*, edited by T.H. Green and T. H. Grose, 4 vls., London; reprint: Scientia Verlag, Aalen, 1964 (traduzione italiana: *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1987).

- KEYNES J.M. (1991), *La fine del laissez-faire e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino.
- LA ROCHEFOUCAULD F. (1978), *Massime*, Rizzoli, Milano.
- LECALDANO E. (1976), "Dal 'senso pubblico' in Hutcheson, alla 'simpatia' in Hume", in A. Santucci, et al., *Scienza e filosofia nell'età di Hume*, Il Mulino, Bologna.
- LIMENTANI L. (1914), *La morale della simpatia*, Formiggini, Genova.
- LINDGREN J.R. (1973), *The Social Philosophy of Adam Smith*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- MACFIE A.L. (1967), *The Individual in Society*, Allen & Unwin, London.
- MARSHALL A. (1919), *Industry and Trade*, Macmillan, London.
- MARSHALL A. (1925), *Memorials*, edited by A.C. Pigou, Macmillan, London.
- MARSHALL D. (1984), "Adam Smith and the theatricality of moral sentiments", *Critical Enquiry*, 10.
- MILLAR J. (1803), *An Historical View of the English Government*, J. Mawman, London.
- MILLAR J. (1806), *The Origin of the Distinction of Ranks*, W. Blackwood, Edinburgh; reprint: Thoemmes, Bristol 1990 (traduzione italiana: *Osservazioni sull'origine delle distinzioni di rango nella società*, a cura di E. Bartocci, F. Angeli, Milano, 1990).
- MONTESQUIEU C. (1989), *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano.
- MORROW G.R. (1923), *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, Longmans, Green & Co., New York; reprint: A.M. Kelley, New York, 1969.
- MOSSNER E.C. and ROSS I.S. eds. (1977), *The Correspondence of Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford.
- PASCAL B. (1978), *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano.
- PESCIARELLI E. (1988), *La Jurisprudenza economica di Adam Smith*, Giappichelli, Torino.
- PESCIARELLI E. (1989), "Introduzione" a *Lezioni di Glasgow*, Giuffrè, Milano.
- POCOCK J.G.A. (1980), *Il momento machiavelliano*, 2 voll., Il Mulino, Bologna.
- RAE J. (1895), *Life of Adam Smith*, Macmillan, London; reprint: Kelley, New York, 1965.
- RANCHETTI F. (1991), "Il cane, l'uomo, l'osso", *L'Indice dei libri del mese*, n. 5.
- RAPHAEL D.D. (1985), *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford.
- RAPHAEL R.R. and MACFIE A.L. (1974), "Introduction" to *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford.
- ROUSSEAU J.J. (1972), *Origine della disuguaglianza*, a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano.
- SCHUMPETER J.A. (1954), *History of Economic Analysis*, Allen and Unwin, London.
- SKINNER A. (1979), *A System of Social Science*, Oxford University Press, Oxford.

- SMITH A. (1973), *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano.
- SMITH A. (1977), *Correspondence*, edited by E. Campbell Mossner and I. Simpson Ross, Clarendon Press, Oxford.
- SMITH A. (1980), "Letter to the *Edinburgh Review*", in *Essays on Philosophical Subjects*, edited by W.P.D. Wightman, J.C. Bryce and I.S. Ross, Clarendon Press, Oxford.
- SMITH A. (1984), *Saggi filosofici*, a cura di P. Berlanda, Franco Angeli, Milano.
- SMITH A. (1989), *Lezioni di Glasgow*, a cura di E. Pesciarelli, Giuffrè, Milano.
- SMITH A. (1991), *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di A. Zanini, IIEI, Roma.
- STEUART J. (1796), *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, J.J. Tourneisen, Basel.
- VINER J. (1972), *The Role of Providence in the Social Order*, American Philosophical Society, Philadelphia.
- VINER J. (1984), "Adam Smith and *laissez-faire*", in *Adam Smith. Critical Assessments*, edited by J.C. Wood, Croom Helm, London (prima edizione 1927).
- VOLTAIRE F. (1962), "Lettere filosofiche", in *Scritti filosofici*, Laterza, Bari.
- WILSON T. (1976), "Sympathy and self-interest", in A. Skinner and T. Wilson eds., *The Market and the State. Essays in Honour of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford.
- WINCH D. (1983), "Adam Smith's 'enduring particular result': a political and cosmopolitan perspective", in I. Hont and M. Ignatieff eds., *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WINCH D. (1991), *La politica di Adam Smith*, Otium, Ancona.
- YOUNG J.T. (1986), "The impartial spectator and natural jurisprudence. An interpretation of Adam Smith's theory of natural price", *History of Political Economy*, 18.
- ZANINI A. (1991), "Introduzione" a *Teoria dei sentimenti morali*, IIEI, Roma.