

La teoria dei sentimenti morali

SERGIO CREMASCHI

[su A. Smith, *La teoria dei sentimenti morali*, ed. E. Lecaldano, Milano: Rizzoli, 1995]

La *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith è una delle non poche opere filosofiche che hanno avuto una storia strana: l'opera assicurò all'autore in vita notorietà su scala europea; nel corso del Settecento conobbe due diverse traduzioni francesi e una tedesca; l'interesse stava per declinare nel 1790, quando, nell'ultimo anno di vita, l'autore ne pubblicò (14 anni dopo la *Ricchezza delle Nazioni*) la sesta edizione che conteneva importanti modifiche e una parte aggiuntiva interamente dedicata alla filosofia stoica. Le traduzioni in francese e tedesco condotte sulle edizioni precedenti continuarono a circolare così com'erano (non senza creare problemi storiografici, dato che la traduzione tedesca, condotta sulla seconda edizione del 1751, conteneva aggiunte comprese in questa edizione, vertenti su tematiche teologiche, che erano state poi ritirate nelle edizioni successive e Kant, per esempio, conobbe la *Teoria* nella seconda edizione). La fama di Adam Smith, che era stata notevole fra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta più come filosofo morale che come scrittore di cose economiche fu riesumata e trasfigurata a cavallo fra i due secoli grazie a una curiosa concomitanza di circostanze nell'epoca delle guerre napoleoniche (come ha illustrato una comunicazione di Salim Rashid al convegno europeo degli storici del pensiero economico del febbraio 1996 a Lisbona). Non diversamente dalle scritture di età apostolica che -- assicurano gli esegeti -- le chiese cristiane inclusero o meno nel canone di quello che venne chiamato Nuovo Testamento non in seguito a un giudizio sulla loro complessiva ortodossia o eterodossia, ma per il fatto di comprendere o meno "detti" decisivi come citazioni da usare contro l'eterodossia del momento (le sette a ispirazione

gnostica), anche la *Ricchezza delle nazioni* iniziò a venire citata come un'autorità nel Parlamento britannico sia dai *Whig*, contrari in nome delle libertà individuali all'intervento dell'autorità statale volto a regolare l'iniziativa privata, sia dai *Tory*, preoccupati di difendere la santità della proprietà terriera. Una volta canonizzata divenne citazione obbligata per tutta la pubblicistica su cose economiche. Malthus e Ricardo la citarono entrambi come la massima autorità nel corso di una controversia in cui argomentavano tesi contrapposte. Questa canonizzazione della *Ricchezza delle nazioni* andò di pari passo con la dimenticanza della *Teoria* e con la scarsissima eco degli scritti di teoria della conoscenza (pubblicati postumi nel 1795). Con il declino della scuola scozzese, a partire dal 1830, e l'affermarsi in Inghilterra dell'utilitarismo, e poi con l'instaurarsi, dopo Kant, di una accentuata incomunicabilità fra mondo filosofico anglofono e mondo filosofico di lingua tedesca, la *Teoria* cadde nell'oblio sia in Gran Bretagna sia nell'Europa Continentale insieme alle dottrine politiche e sociologiche dell'illuminismo scozzese nel suo complesso.

La *Ricchezza delle nazioni* venne così letta, criticata o osannata come un testo isolato, non nel contesto di un sistema di idee. Gli storici del pensiero economico di lingua inglese fino al terzo decennio del nostro secolo sembrarono pensare che la *Teoria* fosse un giovanile esercizio di retorica, da perdonare solo in quanto l'autore si sarebbe poi convertito a studi più seri. I tedeschi nella seconda metà dell'Ottocento crearono invece uno *ScheinProblem* storiografico: sull'onda della scuola storica e della sua polemica con l'atteggiamento astorico e atomistico dell'economia politica classica, intesa come una sorta di "metafisica" dell'*homo oeconomicus* e una sorta di giustificazione morale dell'egoismo, lessero la *Ricchezza delle nazioni* delle nazioni con occhiali tanto spessi da trovarvi l'*homo oeconomicus*, l'irrisione alla benevolenza, l'esaltazione dell'interesse egoistico; gli economisti tedeschi, ancora più filosofi e meno scienziati dei loro colleghi di oltre Manica, continuarono a leggere la *Teoria* e -- data la loro lettura della *Ricchezza delle nazioni* -- trovarono un problema grave nell'opera smithiana: quello di conciliare fra loro due libri, uno dei quali esaltava l'interesse egoistico e l'altro esaltava la benevolenza. Il problema fu discusso a lungo, fruttando numerose pubblicazioni oggi dimenticate o citate di seconda mano, ma che non contenevano soltanto cose insensate: fra le ipotesi introdotte, accanto a quella (infondata) di una conversione di Smith al materialismo dei *philosophes* parigini durante il viaggio in Francia che seguì la pubblicazione della *Teoria*, vi fu anche quella di una coesistenza delle teorie come teorie parziali all'interno di un sistema più complesso che prevedeva la possibilità dell'agire umano come ispirato dalla benevolenza o dall'interesse secondo il contesto che faceva da teatro a questo cui questo agire (una tesi non dissimile dalle teorizzazioni svolte proprio in quegli anni da Durkheim e da Tönnies su due tipi di relazione sociale). In realtà quella che veniva

chiamato *das Adam Smith Problem* nasceva da una carenza di documentazione e da un errore filologico: in primo luogo si ragionava sul rapporto fra la *Teoria* e la *Ricchezza delle nazioni* ignorando l'esistenza di quel terreno intermedio che era rappresentato dalle *Lezioni sulla giurisprudenza* che svolgono la teoria della giustizia, che rappresenta nel sistema smithiano l'intersezione fra etica e politica, e svolgono la teoria della *policy*, basata su considerazioni non di giustizia ma di *expediency*, che rappresenta l'intersezione fra politica e economia; in secondo luogo la nozione di simpatia di Hume e Smith veniva letta appiattendosi questi autori su Hutcheson (assai popolare in Germania, tanto quanto poco popolare era Hume) per il quale la simpatia equivale grosso modo a benevolenza; invece la nozione di simpatia humiana e smithiana è semplicemente un effetto di risonanza che permette di risolvere per il mondo della *res cogitans* quel problema della trasmissione dell'azione a distanza che, per quanto riguarda la *res extensa* era stato centrale nella disputa fra cartesiani e newtoniani; così intesa, la simpatia non è l'opposto dell'amore di sé, ma anzi lo stesso amore di sé nasce da una spinta simpatetica, in quanto ciò che massimamente ricerchiamo non sono i piaceri reali, cioè quelli del corpo, le cui potenzialità si esauriscono troppo rapidamente, ma i piaceri immaginari, quelli che risiedono nel sentirsi invidiati e riveriti.

Va detto che la storia della ricezione della *Teoria* nella cultura italiana fu del tutto subalterna alla sua ricezione nella cultura tedesca. Nel Settecento l'opera non fu tradotta (fu invece tradotta la prima edizione degli *Institutes of Moral and Political Philosophy* di Ferguson, ma non la seconda). Nella storiografia filosofica fu universalmente disprezzata (e in alcuni dei manuali liceali correnti se ne vedono ancora i segni) e solo nei primi decenni dell'Ottocento si manifestò qualche interesse da parte di filosofi italiani di ispirazione positivista come il Limentani, e qualche decennio dopo, Giulio Preti le dedicò uno studio significativo rimasto abbastanza isolato. È solo dalla fine degli anni Settanta che alcuni studiosi italiani hanno preso a occuparsi di Adam Smith sull'onda della revisione storiografica che si è imposta per merito dei curatori della *Glasgow Edition* delle opere smithiane, in particolare Andrew Skinner, e del contemporaneo dibattito sui due "paradigmi", giusrisprudenziale e umanistico-civile, nell'illuminismo scozzese, le cui figure di spicco sono state Duncan Forbes, John Pocock e Donald Winch. Questo nuovo corso anche in Italia ha finalmente coinvolto storici del pensiero economico, del pensiero politico e del pensiero filosofico che si sono confrontati con tutta l'opera smithiana (fra cui, oltre a chi scrive, Enzo Pesciarelli, Maria Luisa Pesante, Pier Luigi Porta).

Laddove fino agli anni Novanta la lingua italiana era rimasta senza una traduzione della *Teoria*, di cui invece disponevano ormai, oltre alla francese e la tedesca, anche la russa, la spagnola e la giapponese,

il mutato *Zeitgeist* ci ha elargito ben due diverse traduzioni in un decennio. La prima (a cura di Adelino Zanini, traduzione di Cesare Cozzo, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991) si è prefissa, per scelta dell'editore, un obiettivo più limitato della traduzione qui recensita. Infatti, si tratta di una traduzione della sola sesta edizione del 1790, senza le varianti. La traduzione qui recensita riporta nelle note, basandosi sul lavoro dei curatori della *Glasgow Edition*, D.D. Raphael e A.L. Macfie, le indicazioni relative alle variazioni nella struttura del testo nelle diverse edizioni e le parti di testo cadute nella sesta edizione. Si tratta di un apparato prezioso per il lettore per via della grande importanza che hanno le variazioni nella seconda e poi nella sesta edizione per comprendere l'evoluzione del pensiero di Smith e il rapporto fra le sue opere in campo morale e in campo politico ed economico. Su questa importanza converrà spendere qualche riga.

Nella seconda edizione del 1751 Smith introduce diverse varianti allo scopo di rispondere a dubbi e obiezioni che erano stati sollevati: nel tentativo di trovare una terza via fra il razionalismo e l'oggettivismo etico dei giusnaturalisti, di Locke, di Cumberland e di Clarke e i sistemi "licenziosi" dei libertini, di Hobbes e di Mandeville (e forse, più in generale, dei libertini) Adam Smith si era avventurato, seguendo Hutcheson e Hume, sul crinale di una teoria non razionalistica in sede antropologica in quanto incentrata sui "naturalisti" sentimenti morali, non oggettivistica in sede di teoria etica in quanto basata sulle valutazioni individuali come dato ultimo, ma anche non relativistica in quanto dalla interazione fra le molteplici e varie reazioni degli spettatori, deriva un canone, rappresentato dalla misura di immedesimazione simpatetica con l'altrui situazione (che, grazie all'immaginazione) scatena una qualche passione in un grado che lo "spettatore imparziale" approvare o corregge. La difficoltà di questo tentativo sta nel suo voler produrre un'etica normativa e non solo una sociologia descrittiva delle morali, ma nel non voler derivare i contenuti di quest'etica normativa né da una costruzione artificialista (come un patto sociale in uno stato di natura) né da una "intuizione" di una natura o un'essenza. Si trattava perciò per Smith di chiarire in quale modo il naturale desiderio di essere approvato dagli spettatori reali implichi il desiderio di essere degno dell'approvazione dello spettatore imparziale, in ultima istanza del tribunale divino. Si spiega così come le aggiunte nella edizione del 1751 tocchino in misura notevole il tema della teologia naturale, in quanto questo tema ha a che vedere direttamente con un problema legato alla tensione di cui si è detto: il problema del giusto che vede la propria giustizia misconosciuta dai tribunali terreni e non può quindi che appellarsi al tribunale della giustizia divina. È il problema di Giobbe, o il problema leibniziano della teodicea che (sia detto per inciso) costituisce un'ossessione per il pensiero settecentesco. Si spiega anche come alcune di queste aggiunte siano state poi ritirate nelle edizioni

successive: il pensiero di Smith ha continuato ad arrovellarsi intorno al nodo della tensione fra inattingibile metro ultimo (il giudizio dello spettatore assolutamente imparziale che ha a cuore il destino del tutto e a cui è indifferente il destino delle singole parti) e le insoddisfacenti approssimazioni a questo metro rappresentate dai giudizi prevalenti nei vari tempi e luoghi. Le nuove parti aggiunte nella sesta edizione del 1790, nonostante la radicata abitudine a pensare a uno Smith che diviene più materialista man mano che invecchia, mostrano uno Smith che accentua il ruolo della teologia, che è più pessimista sulla natura umana, che accentua il ruolo di una filosofia neostoica come unica etica normativa difendibile. La tensione fra due punti di vista inconciliabili, quello dello sguardo dal punto di vista dell'autore della Natura, che solo permette la piena imparzialità che sarebbe desiderabile per giustificare un canone di giudizio e quello del singolo, che non può non vedere il tutto a partire dalla sua prospettiva, e che quindi attribuisce importanza decrescente ai suoi simili in cerchi concentrici, privilegiando se stesso e le persone a lui vicine, in una parola, fra il punto di vista della Ragione e quello della Natura, resta per Smith irrisolta. È una tensione che si conserva in tutte le opere di Smith, compresa la *Ricchezza delle Nazioni* e che, in ultima analisi, spiega la sua incapacità di completare le opere che rientravano nel suo progetto complessivo: la teoria del diritto e del governo e la storia filosofica delle arti e delle scienze. Come la *Teoria* giunge a diagnosticare un male radicale non dissimile da quello kantiano, con la necessità di postulare (come in Kant) un tribunale divino che controbilanci gli imperfetti giudizi dei tribunali del mondo, così nelle Lezioni sulla giurisprudenza Smith stenta a trovare la terza via fra una legge di natura astorica e la resa alla mutevolezza delle concezioni positive della giustizia, e nei Saggi filosofici non sa uscire dall'impasse fra la negazione della possibilità di una conoscenza intuitiva delle essenze e l'esigenza di riconoscere dei criteri di maggiore o minore adeguatezza delle teorie che permettano di negare che *everything goes* e che il sistema cartesiano newtoniano è altrettanto buono di quello newtoniano se l'abitudine prevalente porta la nostra immaginazione a percepire quello come più familiare. Sta in questa tensione quello che chiamerei il carattere tragico degli esiti del pensiero smithiano, a tutti i livelli e in tutti i campi. Su questo punto mi permetterei di essere in dissonanza, come spiegherò, con le opinioni presentate da Lecaldano nella sua utile, ben articolata e ben documentata introduzione.

Nella introduzione Lecaldano fa con senso della misura proprio ciò che ci si aspetta da un curatore: non un saggio originale e provocatorio in cui esporre a briglia sciolta le proprie considerazioni sul corso del mondo e magari, in nota, dare il voto agli autori che ci hanno preceduto, ma una panoramica che traccia lo stato dell'arte negli studi sul testo introdotto, fornendo al lettore indicazioni bibliografiche aggiornate su ciò che di meglio nella letteratura secondaria può iniziare a

leggere. L'introduzione affronta dapprima il contesto della ricerca sulla morale di Smith, spiegando come si ponesse il problema del rapporto fra etica e religione nel Settecento scozzese, come il tentativo smithiano si inquadri nel progetto avviato da Hume di una scienza sperimentale della natura umana e come, nel complessivo sistema di idee di Smith anche l'etica venisse a dipendere dall'onnipresente principio della simpatia. Si passa poi a illustrare l'architettura di questa teoria etica, le nozioni chiave di spettatore e di simpatia, la teoria delle virtù e il cruciale rapporto fra beneficenza e giustizia. Infine, si illustra il posto della *Teoria* nell'ambito del programma di ricerca di un'intera vita intrapreso da Smith e si discute il vecchio problema del rapporto di continuità o contrasto fra l'opera etica e l'opera economica (detto anche *das Adam Smith Problem*) e il significato e l'importanza (che giustamente Lecaldano non sottovaluta) delle modifiche apportate nella seconda edizione e poi di nuovo nella sesta.

Dato che un recensore non può esimersi dal dovere di fare almeno una critica, veniamo ora al mio unico punto di disaccordo: laddove Lecaldano pone l'accento su un presunto maggior conformarsi di Smith, rispetto all'amico Hume, alla "morale di senso comune" che i suoi coetanei scozzesi avevano appreso dall'"etica cristiana" (p. 42, v. anche p. 18), io penserei piuttosto a una diversità di indirizzi seguiti dai due autori nel campo dell'etica normativa, diversità che non fa di Hume un pagano e un ateo e invece di Smith un aderente al "senso comune" cristiano-presbiteriano (o peggio, un opportunist che finge sentimenti religiosi che non prova per non perdere il posto all'università e, presa l'abitudine, continua a fingere per decenni anche dopo aver dato le dimissioni godendo della libertà di pensiero assicurata da un appannaggio a vita). Io vedrei piuttosto la diversità di accenti nella scelta di aderire a una morale neopiepirea da parte di Hume e neostoica da parte di Smith, rifacendosi entrambi a fonti pagane.

Per inciso, mi sembra fuori luogo parlare di una "tradizione stoico-cristiana" o di uno Spettatore Imparziale che avrebbe le stesse preferenze "del Dio cristiano, che nega la carne e la corporeità e privilegia la costrizione e l'ascetismo": si veda lo spiccato apprezzamento dimostrato per il "frutto della vite" da Rabbi Ieoshua di Nazareth o l'entusiasmo per i seni dell'amata equiparati a grappoli di datteri da cogliere con appetito dimostrato dal protagonista del *Cantico dei Cantici* (se poi per "Dio cristiano" si intende il Dio dei presbiteriani conservatori, non lo si chiami "Dio cristiano").

Per completare il quadro va aggiunto che Hume e Smith, con i loro richiami neoclassici o "pagani" sostengono posizioni che riecheggiano rispettivamente la morale dell'uomo di mondo insegnata dai gesuiti e quella più rigorista di un Malebranche o dei teologi presbiteriani "moderati" (i quali erano

in conflitto aspro con i presbiteriani conservatori, al punto da far dubitare che abbia senso la categoria di "morale di senso comune" che Lecaldano sbrigativamente identifica con la morale presbiteriana, supposta molto più uniforme di quanto era). Più che di uno Hume pagano e di uno Smith cristiano parlerei quindi di diverse scelte di fonti sia nella classicità sia nella tradizione teologica cristiana. Per concludere, direi paradossalmente che la storiografia prevalente, e con essa anche Lecaldano, hanno sottovalutato la dimensione empirico-sperimentale della filosofia pratica degli scozzesi (sia Hume sia Smith) e ne hanno invece sopravvalutato il grado di secolarizzazione.

Un'annotazione più marginale ma connessa va fatta riguardo a un giudizio di Giulio Preti che Lecaldano riporta con una certa approvazione: il giudizio secondo cui Smith spesso ricade in una sociologia della morale e quindi si appiattisce sulle opinioni dominanti del suo ceto di appartenenza (p. 32). Mi sembra che in Preti questo giudizio fosse un rigurgito di pregiudizi vetero-marxisti. Ma Preti non aveva a disposizione quel patrimonio di studi sull'illuminismo scozzese che abbiamo a disposizione noi oggi. A me sembra invece che Smith parta, *sempre* e per una motivata scelta metodica, da una ricostruzione dei meccanismi di fatto funzionanti dell'interiorizzazione del giudizio del gruppo di appartenenza (e così facendo fonda la disciplina della sociologia della morale, ciò che mi sembra una conquista teorica e non certo una ricaduta) e si ponga poi il problema di individuare criteri ultimi veramente imparziali del giudizio morale che stiano in tensione, o in rapporto dialettico, con i giudizi di fatto prevalenti nei diversi tempi e luoghi. Questo tentativo finisce in un dilemma, non meno grave di quello in cui finisce l'etica kantiana. Inoltre Smith, sulla spinta di questa tensione, ben lungi dall'appiattirsi sui giudizi prevalenti nel suo ceto, (come ha suggerito in qualche misura chi scrive e più compiutamente Lawrence Dickey) nel corso degli anni diviene sempre più pessimista riguardo al saldo fra aspetti positivi e aspetti negativi dei giudizi morali prevalenti negli "strati intermedi" della società dei suoi tempi ed è per questo che nel 1790 diviene più marcatamente neostoico, più religioso (e non fautore di un "deismo ottimistico", vedi p. 42), e più consapevole di una tragedia dello sviluppo della società commerciale.

Infine, altra osservazione minore connessa alle precedenti, mi sembra insostenibile anche parlare di un'astoricità dei giudizi morali simpatetici in Smith: un problema cruciale mai del tutto risolto per Smith è proprio quello della corrottibilità e variabilità dei sentimenti morali (parte I, sezione III, c. 3), problema che nasce da un lato dal rifiuto di una via aprioristica e oggettivistica alla costruzione dell'etica, e dall'altro dal rifiuto di una pura sociologia avalutativa delle morali.

Mi permetto di concludere con qualcosa che potrebbe suonare come un non richiesto consiglio ai

giovani studiosi. Intorno alla *Teoria* resta del lavoro da fare intorno ai seguenti nodi: il progetto di una trasformazione della filosofia pratica lungo una terza via "newtoniana" né razionalista e oggettivista né relativista e "egoista" e le ragioni dell'abbandono di questo progetto complessivo, il ruolo entro questo progetto della teologia naturale e il parallelo con la teologia ex-post di Kant, un più generale parallelo fra Smith e Kant riguardo all'universalizzabilità, alla misologia e al male radicale, il ruolo del neostoicismo, l'emergere di una teoria sociale proto-funzionalista, e infine le cause e la direzione dell'evoluzione del pensiero smithiano fra il 1751 e il 1790.