

## TWO WAYS TO ABUNDANCE? «The rules which nature follows are fit for her, those which man follows for him»

Roberto Finzi

*Produce more or want less? The question, posed by anthropology, is here presented starting from the ancient myth of the golden age and its end determined by Jupiter curis acuens mortalia corda. At this point in history born the property – «the only case where the origin of natural rights is not altogether plain» (A. Smith) – leading men to «la possession des choses – says the Encyclopédie – dont ils ont un besoin naturel; mais elle leur donne en même tems la notion d'une infinité de besoins chimériques qui les pressent mille fois plus vivement que des besoins réels» . The way is therefore to produce more and more for growing needs. The knowledge of the «savages» of America strengthens this tendency, whose main «instrument» is the division of labor. Gradually, however, there is a clash or a contradiction between «the rules» which nature «follows [...] fit for her» and those which man «follows for him».*

Keywords: Golden Age; Property; Adam Smith; Division of Labor; Produce more or want less?

### 1. Produrre di più o desiderare di meno?

Nel mitico Sessantotto, sulla mitica rivista «Les temps modernes», diretta dall'allora mitico Jean-Paul Sartre, Marshall Sahlins anticipava una tesi, poi compiutamente sviluppata in suoi libri famosi, una argomentazione semplice, intuitiva, *a prima vista* non incompatibile con la dominante «ratio» dell'*homo oeconomicus* per cui – secondo la celeberrima definizione di Lionel Robbins – l'economia è «la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi»<sup>1</sup>, anche se e autore e seguaci del *mainstream* politico, economico, sociale pensavano esattamente il contrario: «On peut en effet 'aisément satisfaire' des besoins en produisant beaucoup, mais aussi en désirant peu, et il y a par conséquent deux voies qui mènent à l'abondance»<sup>2</sup>.

In realtà, tra la cultura rappresentata da Robbins e quella delineata da Sahlins c'è una differenza essenziale.

L'esplorazione dell'universo umano *à la* Robbins ritiene di mostrare come – *in assenza di perturbazioni esterne* – il comportamento dell'uomo è tale per cui la scelta “naturale” è quella di raggiungere il massimo risultato con il minore sforzo (non solo fisico). O, per dirla in altro modo: che dati certi fini – soddisfazione dei bisogni od ottenimento di profitti, e via dicendo – l'uomo individua i mezzi più appropriati a conseguirli. Dire «dati certi fini», se ben vi si riflette, significa che il fine *non* fa parte dell'analisi economica. È una premessa. E nemmeno, a rigore, di essa è parte il mezzo: anche la loro possibile molteplicità è presupposta. Ad esempio, dal livello delle tecnologie ma anche dalla possibilità o meno di potere imporre dati comportamenti a determinati gruppi sociali. Che so? Specifiche *corvées* a particolari ceti.

Così definita l'economia si autoidentifica come un campo del sapere umano che, alla fin fine, individua *il comportamento razionale in sé*. Per questo, come è stato scritto un po' d'anni or

---

<sup>1</sup> L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, MacMillan, 1955<sup>2</sup>, p. 15.

<sup>2</sup> M. Sahlins, *La première société d'abondance*, «Les temps modernes», XXIV, 268 (oct. 1968), p. 642.

sono, «la ‘nuova economia’ americana, al seguito del premio Nobel Gary Becker, non esita più a generalizzare il principio di ‘economicità’ all’insieme dei rapporti familiari e propone un’economia del matrimonio, della produzione domestica, della fertilità, ovvero dell’altruismo»<sup>3</sup>.

Tutto ciò che non corrisponde alle sue enunciazioni diviene “fattore esogeno” di disturbo, in certo senso. Esistente, sì, ma estraneo al campo dell’analisi economica, vale a dire della vera razionalità umana. Un esempio chiaro di cosa alla fine ciò comporti lo mostra un aneddoto, che già ho avuto modo di raccontare<sup>4</sup>: non molti anni or sono incontro per le vie di Bologna una collega, molto nota, il cui figlio era stato allievo dei miei corsi nella Facoltà di Economia dell’Università di quella città; laureatosi, era andato a perfezionarsi nella celeberrima London School of Economics e lì, all’inizio delle lezioni, gli avevano dato da leggere e commentare un *paper* che così iniziava: «Supponendo che lo Stato non esista...». Non si trattava di un rigurgito bakuniniano. Lo Stato, per certa ricerca economica, è “fattore esogeno” per eccellenza.

Ovviamente, come ogni discorso scientifico, anche l’economia ha bisogno dei suoi postulati: che – ad esempio – esista, e funzioni, uso ancora parole di Robbins degli anni Quaranta, un «impersonale meccanismo di mercato»<sup>5</sup>, una sorta di grande proteiforme cervello sociale che, *per definizione*, porta all’allocazione più razionale delle risorse; che – ancora – l’uomo sia essenzialmente un *homo oeconomicus* per cui – e qui mi servo qui della proposizione, del 1972, di un altro economista inglese, Ernest Henry Phelps Brown – «le reazioni e le propensioni umane» siano sempre le stesse donde «per quanto imprevedibilmente possano comportarsi alcune persone in determinate circostanze, è il comportamento razionale, massimizzante, a prevalere nel lungo periodo e per aggregati sociali»<sup>6</sup>. Ne conseguono, ha scritto Amartya Sen, in un libro del 1987, teorie economiche «spesso astratte, non solo nel senso che caratterizzano le istituzioni sociali in forma alquanto semplice, ma anche nel senso che vedono gli esseri umani in termini molto ristretti»<sup>7</sup>.

L’approccio che la definizione da cui siamo partiti implica non è dunque universalmente accettato né è stato sempre il prevalente. Basta pensare all’idea di uomo che sottende al tentativo di Adam Smith di spiegare la tendenza umana a barattare, trafficare, scambiare, base – a suo avviso – della divisione del lavoro. Non deriva, diceva, dalla differenza d’ingegno. Il suo «fondamento reale è l’inclinazione a persuadere che così spesso prevale nella natura umana. Quando si propongono argomenti di persuasione, ci si aspetta sempre che sortiscano il loro effetto [...]. Dato che trascorriamo tutta la vita nell’esercizio del potere di persuasione, è naturale che si pervenga a un metodo veloce di fare scambi l’uno con l’altro»<sup>8</sup>.

Al centro dell’attenzione della scienza economica così come definita da Robbins sta il comportamento dei singoli individui, la “condotta” di ogni singolo uomo che, *necessariamente*, è costretto a scegliere l’uso che vuole fare (desidera) di risorse “scarse”. E lo fa in base a un criterio *individuale* di soddisfacimento dei suoi bisogni e desideri. Insomma lo fa in base alla *utilità* che *per*

---

<sup>3</sup> G. Rist, *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, tr. it. di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, p. 23.

<sup>4</sup> R. Finzi, *L’uomo a una dimensione dell’economista in camice bianco*, in R. Finzi - P. Zellini (a cura di), *Forme della ragione*; «Wandruszka Lectures Quaderni», 1, Bologna, Clueb - Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei, 2008, p. 54. Da questo mio scritto è ripreso essenzialmente il paragrafo 1 del presente saggio.

<sup>5</sup> L. Robbins, *La teoria della politica economica nella economia politica classica inglese*, tr. it. di P. Jannacone, Torino, Utet, 1956, p. 10.

<sup>6</sup> E.H. Phelps Brown, *Sottosviluppo della teoria economica*, in F. Caffè (a cura di), *Autocritica dell’economista*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 21.

<sup>7</sup> A. Sen, *Etica ed economia*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>3</sup>, p. 15.

<sup>8</sup> A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ed. by R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, vol. V di «The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith Commissioned by the University of Glasgow to Celebrate the Bicentenary of the *Wealth of Nations*», Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 493-494. Dell’opera esiste una tr. it. cui qui si farà riferimento: A. Smith, *Lezioni di Glasgow*, a cura di E. Pesciarelli, tr. it. di V. Zompanti Oriani, Milano, Giuffrè, 1989, con alcune varianti per renderla più aderente al testo inglese. Il brano qui citato è alla p. 648. *Sono mie tutte le versioni in cui testi originali in altre lingue sono qui dati in italiano senza dar conto della traduzione da cui sono tratti.*

*lui* ha un determinato bene materiale o meno che sia. Questo comportamento, tramite l'«impersonale meccanismo di mercato», porta alla migliore allocazione sociale delle risorse.

Merita, prima di proseguire, puntualizzare e analizzare almeno un aspetto del quadro così delineato.

Il modello di razionalità elaborato da una scienza economica che aspira a essere “scienza della natura” è in qualche modo rintracciabile nella natura stessa? Qualche dubbio può sorgere. Ed è utile esplicitarlo.

Tutti, tanto più gli scienziati, se interrogati consentirebbero con la proposizione di Leonardo: «data la causa, la natura opera l'effetto nel più breve modo che operar si possa»<sup>9</sup>.

Ciononostante se usiamo il concetto di razionalità adottato nella scienza economica, vale a dire la scelta meno dispendiosa per raggiungere un fine in condizioni di risorse limitate, vediamo che il discorso si complica un po'. Gli esseri viventi sono dei motori ad altissima dispersione – vale a dire relativamente o poco efficienti – carattere che, mi pare, si accentua a mano a mano che “si sale” nella scala biologica. Così alla mia ignoranza sorge spontanea una domanda: la vita – che per noi è l'espressione più alta o più creativa della natura – potrebbe anche essere un processo che accelera il degrado della natura stessa e dunque essere intrinsecamente contraddittoria a sé stessa. E l'attitudine della specie – l'*homo sapiens* o *sapiens sapiens* – che risulterà capace di conoscere e in gran parte dominare, riprodurre e *forzare* i processi naturali e di agire “razionalmente” non potrebbe essere uno strumento atto a intensificare i processi entropici e alla fine rendere più veloce la inevitabile fine del pianeta, culla della vita? È quanto implica la critica radicale al modello di sviluppo attualmente dominante elaborata, ad esempio, da un economista rumeno, che ha a lungo vissuto ed operato negli Stati Uniti, Nicholas Georgescu-Roegen, scomparso nel 1994, ricorrendo appunto al concetto di entropia. Quel principio per cui in ogni processo l'energia, che di per sé non si consuma, tende a degradarsi cosicché non a caso un fisico che scrisse sull'entropia un volumetto divulgativo non trovò di meglio che cominciare con un paragrafo dal titolo: «tutto cambia, tutto invecchia». Di conseguenza i seguaci di Georgescu-Roegen propugnano, una “frenata”, una decrescita. Prospettiva, parrebbe, di fatto utopica, non solo perché molti degli abitanti della Terra non possono che “accelerare” visto il loro livello di vita, ma per motivi più intrinseci. Lo squilibrio attuale uomo-natura non è solo il portato delle “distorsioni” della crescita economica ma anche delle conquiste stesse del genere umano, cui nulla potrebbe far rinunciare. Una su tutte: il drastico abbassamento della mortalità infantile e l'allungamento della speranza di vita. Dunque, l'aumento esponenziale della popolazione. Anche se, sostengono gli statistici con autorevoli ragioni matematiche, in prospettiva tale è aumento inevitabilmente destinato a decrescere.

D'altra parte, di quale natura parliamo? Ad esempio: frotte di turisti vengono da decenni, se non da secoli, a immergersi nella natura della nostra bella Toscana il cui paesaggio è il meno naturale che si possa immaginare, frutto come è della plurimillennaria azione dell'uomo. Azione “civilizzatrice”, vale a dire di continua e progressiva *artificializzazione* della vita da parte di una specie capace di affrontare il suo necessario “ricambio organico con la natura” sottomettendo questa alle proprie esigenze fino a produrre la colonizzazione, e modificazione, di ognuno e di tutti gli ecosistemi presenti sul pianeta.

A parte tutto questo la definizione robbinsoniana pretende d'essere universale almeno per il cosmo umano. Sempre e in ogni dove l'uomo si è trovato e si trova nella necessità di scegliere a qual fine utilizzare risorse *scarse*. È così vero questo presupposto, quest'altro *postulato*, che società dell'abbondanza – come, *in primis*, il comunismo delineato nei testi marxiani vale a dire un mondo in cui ognuno ha secondo i suoi bisogni, senz'altra limitazione – non possono che appartenere all'orizzonte dell'utopia. Tanto che la sua presunta applicazione non ha portato che al disastro.

Eppure...

---

<sup>9</sup> Cit. in A. Balduino (a cura di), *Storia letteraria d'Italia, Il cinquecento*, a cura di G. Da Pozzo, Padova, Piccin-Vallardi, 2006, p. 456.

Eppure l'antropologia ha fatto vedere che esistono o almeno sono esistite società in cui quella presunzione è assente. Ed ecco il "diverso" Sahlins. Che non è solo con una schiera più o meno larga o ristretta di antropologi. Con lui sta pure la straordinaria capacità "analitica" (magari "predittiva"?) della immaginazione e della poesia.

Il fatto è che le risorse sono *per definizione* scarse se si ipotizza – in modo esplicito o meno poco importa – che i bisogni dell'uomo sono *per definizione* crescenti, tendenzialmente illimitati. Per questo risulta "utopico" pensare a un'"abbondanza" che non sia frutto di produzione crescente, sempre in espansione.

## 2. Il paese di Cuccagna e l'Età dell'Oro

Non ne è una prova tutto lo sviluppo storico, la vicenda dell'incivilimento dell'uomo?

Ciarli pure chi vuole – dice beffardo Lucrezio – di una primigenia Età dell'Oro. La verità è ben altra: l'uomo, all'inizio viveva *more ferarum* («alla maniera delle fiere»), come le belve e se la «florida» giovinezza del mondo poteva fornire quanto loro bastava, essa provvedeva pur sempre *miseris mortalibus* («a miseri mortali») e le membra che *nunc rerum copia mersat* («ora sommerge l'abbondanza delle cose», l'eccesso dei beni) allora erano dalla «penuria» consunte fino alla morte<sup>10</sup>. E non ne sono una prova i *sogni* degli uomini racchiusi, ad esempio, in quella forma specifica di "mondo alla rovescia" che è il "paese di Cuccagna", «una versione plebea dell'aristocratica Età dell'Oro», sosterrà, a differenza d'altri<sup>11</sup>, Piero Camporesi<sup>12</sup>.

Già l'etimo dice tutto. Quello di Cuccagna è – specifica un autorevole vocabolario – «'paese dell'abbondanza', nome probabilmente foggato con una voce germanica indicante dolciumi (cfr. ted. *Kuchen* 'dolce, torta') e la terminazione *-ania* di nomi di regione». Ne è del resto una conferma indiscutibile il nome dato da Boccaccio alla sua versione di tale luogo fantastico nella novella terza dell'ottava giornata del *Decameron*: Bengodi, formato da «bene» e «godere». E come altrimenti poteva chiamarsi un luogo in cui «si legano le vigne con le salsicce, e avevasi un'oca a denario e un papero giunta, ed eravi una montagna tutta di formaggio parmigiano grattugiato, sopra la quale stavan genti che niuna altra cosa facevan che far maccheroni e raviuoli, e cuocergli in brodo di capponi, e poi gli gittavan quindi giù, e chi più ne pigliava più se n'aveva; e ivi presso correva un fiumicel di vernaccia, della migliore che mai si beve, senza avervi entro gocciol d'acqua».

Contrariamente alle utopie razionaliste «où – annota uno studioso – l'organisation du travail est minutieusement programmée, Cocagne est un domaine de retraite indolente pour les rentiers des robots; ce 'Paradis des imprévoyants' est fondé sur l'oubli de la malédiction qui transforma la quiétude radieuse d'Eden en une ère de labeur; mais il ne s'agit pas d'un 'progrès': la volonté et l'action de l'homme n'interviennent pas dans l'avènement de ce royaume de compensation»<sup>13</sup>.

Che sia o meno "utopia popolare" il sogno che esprime è l'esatto opposto di quanto sta alla base dell'assioma per cui l'uomo agisce sulla base di una razionalità intrinseca dettata dalla costante presenza di risorse *scarse*. Una negazione già presente in forma "colta" nel modello celeberrimo dell'*Età dell'Oro*?

Se l'Eden è il luogo, per così dire, in cui lo stato di grazia si esprime *anche* attraverso la soddisfazione *senza fatica* dei bisogni, Età dell'Oro e Cuccagna s'intersecano, se non si sovrappongono, come nostalgia della perduta sede del bene ove l'uomo «per sua difalta [...] dimorò

<sup>10</sup> Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, V, 900-901; 932; 943-944; 997-998.

<sup>11</sup> Cfr. G. Demerson, *Cocagne, utopie populaire?*, «Revue belge de philologie et d'histoire», t. 59 (1981), pp. 529-553, in part. le pp. 532-533. Interessante a proposito di quanto qui si va dicendo è la notazione dell'autore alla p. 535: «l'expression 'utopie populaire' est aussi ambiguë que celle de 'littérature populaire', car la critique ne donne pas au mot peuple un contenu clair et constant».

<sup>12</sup> P. Camporesi, *Il paese della fame*, Bologna, Il Mulino, 1978, p.77.

<sup>13</sup> G. Demerson, *Cocagne, utopie populaire?*, cit., p. 543.

poco / per sua difalta in pianto e in affanno / cambiò onesto riso e dolce gioco» (Dante, *Purg.*, XXVIII, 94-96).

«La immaginazione del Paradiso terrestre, e le altre consimili, hanno stretta relazione con quella del Paese di Cuccagna», sosteneva Arturo Graf in un celebre testo tardo-ottocentesco<sup>14</sup>, in cui quanto al mondo classico si legge – merita citarlo per intero:

i Greci, ch'ebbero la finzione dell'età dell'oro e dei Campi Elisi, ebbero anche quella di una terra felice, la quale mostra con la Cuccagna grandissima somiglianza. Tale finzione sembra sia stata assai popolare ed ebbe talvolta, ma non sempre, carattere e intenzione di parodia. Ateneo ricorda nel sesto libro de' suoi *Δειπνοσοφισταί* sette poeti comici che la introdussero in loro commedie. La città degli uccelli, nella commedia di Aristofane, abbonda di ricchezze e di letizia. I racconti meravigliosi concernenti l'India e l'Etiopia indussero taluno a porre in quelle remote regioni la terra sognata; mentre certa comica bizzarria d'umore e certo gusto del paradossale, non disgiunti talvolta da intenzione satirica, indussero altri a fare della descrizione di quella terra un tessuto risibile d'ingegnose fanfaluche e di argute panzane. Con la lepidezza che gli si appartiene Luciano descrive nella *Vera Istoria* la città dei beati, la quale è tutta d'oro, con le porte di cinnamomo, il suolo d'avorio, i templi di berillo, gli altari d'ametista. Cinge la città un fiume d'ottimo unguento, largo cento cubiti, profondo cinquanta. Le terme sono grandi palazzi di cristallo, dove, in luogo di acqua, si adopera rugiada riscaldata. Quivi non è mai notte, né dì, ma un lume mitissimo, quale si ha il mattino, prima del levare del sole; né altra stagione vi si conosce che la primavera, né altro vento che il zeffiro. Abbondano in quella terra piante bellissime d'ogni qualità e che mai non cessano di far frutto. Le viti si coprono di grappoli dodici volte l'anno; le spiche del grano, in luogo di chicchi, recan pani. Intorno alla città sono trecentosessantacinque fontane d'acqua, altrettante di miele, cinquecento di vani unguenti, ma più piccole, sette fiumi di latte, otto di vino. L'Elisio è un campo bellissimo, cinto da una selva di grandi alberi vitrei, che recan per frutti coppe di varie forme e grandezze. Chi vuoi bere non ha che a spiccarne una, la quale tosto si colma di vino. Dense nubi assorbono dalle fontane e dal fiume gli unguenti, e premute da lievi aure li riversano in rugiada. Altrove Luciano parla di un'isola di formaggio, che sorge in un mare di latte, coperta di viti che danno latte, e nei *Saturnali* introduce Saturno a fare una comica descrizione della felicità de' suoi tempi. In un trattatello, greco in origine, tradotto in latino nel secolo IV, e intitolato *Expositio totius mundi*, si descrive un paese, dove un popolo felice, ignaro dei morbi, si ciba di miele e di pani che cadono dal cielo.

La finzione fu certamente nota anche ai Latini, sebbene nella loro letteratura non si trovi ricordata in modo esplicito. Il valoroso Terapontigono Platagidoro del *Carculio* di Plauto, conquistò, fra molt'altre, anche le terre di Peredia e di Perbibesia<sup>15</sup>.

Si legga con attenzione: possono incrociarsi, ma Cuccagna ed Età dell'Oro non sono la stessa cosa.

### 3. «Aurea prima sata est aetas»

Una delle più belle, e celebri, descrizioni dell'Età dell'Oro si trova nel libro primo degli ovidiani *Methamorphoseon libri XV*, le famosissime *Metamorfosi*. Al termine della descrizione della prima età del genere umano giunta alla fine del percorso lungo, complicato e tortuoso che dall'*unus* [...] *toto naturae vultus in orbe* («un unico volto, aspetto, nell'intero orbe») anteriore a mare, terra e cielo chiamato *chaos* («caos»), porta all'ordine naturale quale lo conosciamo, il cui culmine sarà un *animal* più nobile, perché dalla mente più capace, il poeta cede, per così dire, alla tentazione di Cuccagna: raccolti abbondanti senza aratura, fiumi di latte, alberi stillanti miele<sup>16</sup>. Precedentemente, però, delinea in modo assai più ampio e preciso i caratteri della prima *aurea aetas*. Il suo carattere essenziale è l'*armonia*. Non c'è bisogno né di costrizione, né di punizione, dunque non necessitano

<sup>14</sup> A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Hildesheim - Zurich - New York, Olms, 1985 (reprint in un vol. dell'ed. or. in 2 voll., Torino, Loescher, 1892-1893), p. 229 (il testo si trova pure in rete: <[http://www.classicalitaliani.it/ottocent/graf\\_miti06.htm](http://www.classicalitaliani.it/ottocent/graf_miti06.htm) >).

<sup>15</sup> Ivi, pp. 230-231.

<sup>16</sup> Lo stesso si ha in Virgilio, sia nelle *Georgiche* (v. *ultra* nel testo) sia nell'uso politico che fa del mito dell'Età dell'Oro nelle *Bucoliche* (IV, 18-25 e 40-45).

leggi né, per conseguenza, poteri. Garantiva tutto questo una terra intatta, non ancora percorsa e percossa dal lavoro degli uomini: *Contenti [...] cibus nulla cogente creatis* («Appagati dai cibi spontaneamente messi a disposizione dalla natura»). Tale equilibrio ha termine quando Saturno è cacciato e *sub Iove mundo erat* («e il mondo sarà sotto il giogo di Giove»)<sup>17</sup>.

Perché mai? La mitologia è complicata e non fornisce né un quadro né una spiegazione univoca. Molte piste, anche di spessore grande come il ruolo del tempo (Saturno è il «Kronos» – il «tempo» dei Greci – «dai tortuosi pensieri»<sup>18</sup>).

Una traccia consistente per la nostra riflessione si trova in uno scrittore vissuto nel secolo IV-V d. C., Ambrogio Teodosio Macrobio: nell'era di Saturno *nihil erat cuiusquam privatum* («niente era privato per nessuno»)<sup>19</sup>.

La fonte è autorevole: Virgilio che, nel libro primo delle *Georgiche*<sup>20</sup>, scrive: *ante Iovem nulli subigebant arva coloni / ne signare quidem aut partiri limite campum / fas erat* («prima di Giove nessun colono lavorava i campi; neppure segnare i terreni o dividerli con un confine era permesso»)<sup>21</sup>. Senza bisogno di chiedere (*nullo poscente*) la terra dava tutto *liberius*, con maggior generosità, così che tutto quanto era acquisito era comune. Fu Giove che sconvolse quest'armonia fornendo – dice il poeta – il veleno ai serpenti, l'istinto di predare ai lupi, la tempesta ai mari e sottraendo alla natura quella sua potenza generosa (*removit*, «nascese», il nuovo signore degli dèi, il fuoco<sup>22</sup>, scosse via il miele dalle foglie, impedì al vino di scorrere nei ruscelli). Alla terra bisognò allora chiedere, esigere i frutti. Ebbe origine l'*usus*, la necessità, il *bisogno*, dunque la scarsità; e fu per questa urgenza che *meditando*, con la riflessione, l'uomo foggì le diverse (*varias*) arti, i vari modi, le differenti tecniche capaci di far sì che l'umanità potesse, col il suo sudore, fare fronte ai suoi bisogni<sup>23</sup> in una situazione in cui si è *spezzata* l'armonia tra lui e il creato, l'ambiente in cui e da cui ha preso forma. È allora che si cominciano a porre confini, a partire i campi. L'azione di Giove non è dettata da vendetta o malvagità: il suo fine, rendendo difficoltosa la vita ai mortali, è fare progredire la loro capacità (*curis acuens mortalia corda* [«stimolando con le preoccupazioni l'ingegno dei mortali»]<sup>24</sup>) «per impedire che il suo regno restasse addormentato in un pesante torpore d'inerzia»<sup>25</sup>.

E così fu, racconta con tutt'altra prospettiva intellettuale Lucrezio, per cui il passo decisivo nella storia della “umanizzazione” dell'uomo fu la capacità di dominare il fuoco. Che porta a modi di vita diversi e a continue nuove scoperte. Fu allora che i *reges*, «i re», chi guidava le società che andavano formandosi, presero a fondare città<sup>26</sup>.

#### 4. Il mio e il tuo

Un traduttore francese di metà secolo XIX volge il *cuiusquam privatum* di Macrobio con «proprietà privata»<sup>27</sup>.

---

<sup>17</sup> Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, I, 5-151.

<sup>18</sup> Esiodo, *Teogonia*, 137. Cito la tr. da Esiodo, *Opere*, a cura di A. Colonna, Torino, Utet Libreria, 2011, p. 69.

<sup>19</sup> Ambrogio Teodosio Macrobio, *Saturnalia*, Novara, Utet - Istituto Geografici De Agostini, 2013, p. 100.

<sup>20</sup> Composte, secondo gli studiosi, alcuni decenni prima dell'opera di Ovidio.

<sup>21</sup> Publio Virgilio Marone, *Georgicon libri IV*, 1, 125-127 (tr. it di A. Barchiesi, *Georgiche*, Milano, Mondadori, 1983<sup>2</sup>, p. 9).

<sup>22</sup> Ripreso da Esiodo, secondo cui – *Opere e i giorni*, 42-44 – sdegnati dall'azione di Prometeo «gli dèi [...] hanno nascosto agli uomini la fonte del benessere», conoscendo la quale si sarebbe potuto, per mantenersi, lavorare «per lo spazio di un giorno» (tr. it. cit., p. 251).

<sup>23</sup> Ivi, 1, 126-138.

<sup>24</sup> Ivi, 1, 123.

<sup>25</sup> Ivi, 1, 124-125 (tr. it., cit., p. 9).

<sup>26</sup> Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, V, 1019-1103.

<sup>27</sup> Cfr. M. Nisard (sous la dir. de), *Macrobe, Varron, Pomponius Méla*, Paris, Dubuchet le Chevalier et C<sup>ie</sup>, 1850, p. 167.

Un secolo prima, Jean-Jacques Rousseau aveva scritto: «le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire 'Ceci c'est à moi', et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile»<sup>28</sup>. E la società, annota alla voce *Besoin* Denis Diderot ne l'*Encyclopédie* da lui pensata e coordinata con Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert, facilita e assicura agli uomini «la possession des choses dont ils ont un besoin naturel; mais elle leur donne en même tems la notion d'une infinité de *besoins chimériques* qui les pressent mille fois plus vivement que des *besoins réels*».

La distinzione tra “il mio e il tuo” dunque fonda l'ordine sociale e questo è utile o necessario, indispensabile, sì a soddisfare i bisogni *primari*, «naturali» dell'uomo, ma nel contempo ne crea, *come che fossero essenziali*, altri, non essenziali ma percepiti dai membri della società come irrinunciabili. Si è messo in moto il meccanismo per cui abbondanza è produrre molto, sempre di più. Desiderare meno è cosa al massimo dei santi e si sa, scriveva beffardo Franco Sacchetti nel XIV secolo, «de' santi si faceva come del porco; quando il porco muore, tutta la casa e ciascuno ne fa festa, e così per la morte de' santi tutto il mondo e tutti i cristiani ne fanno festa»<sup>29</sup>.

Perché mai la società – quella che non a caso in un grande autore stracitato quanto realmente poco letto<sup>30</sup>, Adam Smith, verrà definita *civilised society* – produce quell'effetto? Perché, partendosi i campi e definendosi i confini, si dà luogo al sorgere della *proprietà* che – è ancora Adam Smith a notarlo in un testo rimasto a lungo inedito, le *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, note anche come *Glasgow Lectures*, di cui si hanno due versioni: l'una scoperta nel 1895 da Edwin Cannan, l'altra nel 1958 da John M. Lothian<sup>31</sup> – è «il solo caso in cui l'origine dei diritti naturali non è del tutto ovvia [*plain*]», in quanto «a un primo esame non si capisce affatto perché, ad esempio, una cosa che può servire a un altro come a me o addirittura più che a me debba appartenere esclusivamente a me piuttosto che ad altri soltanto perché ne ho il possesso; ad esempio, non si capisce perché una mela, che senza dubbio è una cosa gradevole e utile a un altro come a me, dovrebbe appartenermi completamente ed esclusivamente soltanto perché l'ho raccolta dall'albero»<sup>32</sup>.

Per Smith la spiegazione è all'apparenza semplice, anche se poi leggendo per intero la sua opera si trova che è ben più mossa e complicata. Fatto uscire dal «pesante torpore» dell'inerzia o, se si vuole seguire il racconto biblico, cacciato dal Paradiso terrestre, insomma spezzata l'armonia con la natura, l'uomo può/deve procurarsi ciò di cui abbisogna con la sua fatica, col suo lavoro. La mela, dunque, mi appartiene perché ho «faticato» (così – non a caso – in alcuni dialetti della nostra penisola si dice «lavorato») per averla. E, si legge nella sua opera fondamentale, edita nel 1776, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (nota come *Wealth of Nations* o nella nostra lingua *Ricchezza delle nazioni*)<sup>33</sup> «il diritto di proprietà che ogni uomo ha sul suo lavoro è il più sacro e inviolabile essendo il *fondamento originario di ogni proprietà*»<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in Id., *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, chronologie et intr. par J. Roger, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 222.

<sup>29</sup> *Trecentonovelle*, XLI, 13.

<sup>30</sup> Cfr. M. Blaug, *Storia e critica della teoria economica*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1970, p. 64.

<sup>31</sup> Sulle due versioni delle *Lectures* di Glasgow, i loro contenuti, le loro corrispondenze e diversità, si veda R.L. Meek - D.D. Raphael - P.G. Stein, *Introduction a Lectures on Jurisprudence*, cit., in particolare alle pp. 5-13.

<sup>32</sup> *Lezioni*, pp. 6, 13, con alcune mie varianti nella traduzione. L'esempio della mela è già in John Locke (J. Locke, *Il secondo trattato sul governo* [1690], intr. di T. Magri, tr. di A. Gialluca [con testo inglese a fronte], Milano, Rizzoli, 2001<sup>2</sup>, p. 101).

<sup>33</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by R.M. Campbell, A.S. Skinner, W. B. Todd, vol. II in 2 tomi della edizione 1976 dell'*Opera omnia smithiana*. Qui di seguito nelle citazioni ci si servirà della tr. it., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* [d'ora in avanti *Ricchezza*], intr. di M. Dobb, tr. di F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, Milano, Isedi, 1973.

<sup>34</sup> *Ricchezza*, p. 121; corsivo mio.

La lingua originale permette una sfumatura che, in certo senso, non si può rendere in buon italiano. Recita infatti il testo inglese: «the property which every man has in his own labour, as it is the original foundation of all other property, so it is the most sacred and inviolable»<sup>35</sup>.

Come si vede il costrutto inglese premette, *enfaticcandolo*, l'asserto che il lavoro è «il fondamento originario di ogni altra proprietà» alla sacertà e inviolabilità del diritto che ogni uomo ha sul proprio lavoro.

Si noti: qui lavoro è *labour* e non, come altrove, *work*. Una volta di più l'inglese permette una tonalità impossibile nella nostra come in altre lingue. Lo aveva già sottolineato Engels in una nota all'edizione inglese de *Il capitale* del 1890. In inglese, scrive Engels, «il lavoro che produce valori d'uso ed è determinato qualitativamente si chiama *work* in opposizione a *labour*; il lavoro che produce valore [di scambio] e viene misurato solo quantitativamente si chiama *labour* in opposizione a *work*»<sup>36</sup>.

In altri termini: con *work* si indica lo specifico lavoro che ogni uomo compie lavorando (ovvero il mestiere di fabbro, di falegname, di spillettaio, di agricoltore, etc. etc.). Con *labour* si indica il *lavoro in generale*. Così avremo che il «partito del lavoro» è il *Labour Party*, ma ogni singolo lavoratore è un *worker*. Il lavoro in generale è connotato essenzialmente da fatica e spesa di tempo. E infatti *labour* ha quale etimo il latino *labor* il cui significato originario è appunto «fatica», «pena»<sup>37</sup>. La pagina smithiana non lascia adito a dubbi.

Una volta stabilito che è dal lavoro, dalla fatica che origina la proprietà sorgono due questioni: perché appunto la proprietà si fonda sul lavoro e come mai ne conseguano proprietà così diseguali, di ampiezza e capacità economica tale che «finché non esiste la proprietà non può esistere il governo, il cui scopo specifico è appunto quello di rendere sicura la ricchezza e di proteggere i ricchi dai poveri», in quanto «le leggi e lo Stato possono essere considerate come un'alleanza dei ricchi per opprimere i poveri e conservare a proprio vantaggio la disuguaglianza nella distribuzione dei beni che sarebbe altrimenti eliminata dalla rivolta dei poveri i quali, se non venissero frenati dal governo, ridurrebbero ben presto gli altri nelle loro stesse condizioni per mezzo di un'aperta violenza»<sup>38</sup>. Nella *Ricchezza delle nazioni* Smith riprenderà quest'assunto senza preoccupazione alcuna di mitigarlo<sup>39</sup>.

L'idea non è nuova. In Locke, ad esempio, si legge: «il grande e principale fine per cui [...] gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà»<sup>40</sup>.

La proprietà, è sempre Locke a spiegarlo, deriva dall'uso che Dio ha dato agli uomini della terra. Uso comune, che tuttavia può essere ripartito – e dunque le terre racchiuse in confini – per il servizio, diciamo così, dei singoli. In tal modo qualsiasi cosa venga dall'uomo manipolata è tolta «dallo stato in cui la natura l'ha prodotta e lasciata», e il soggetto che la modifica «mescola a essa il proprio lavoro e vi unisce qualcosa che gli è proprio, e con ciò la rende sua proprietà. Rimuovendola dallo stato comune in cui la natura l'ha posta, vi ha connesso col suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini».

Il che è un grande vantaggio per l'umanità. La dimostrazione «più chiara» viene «da diversi popoli d'America, ricchi di terra e poveri di tutti i mezzi di sussistenza». La natura ha fornito loro tutto ciò che permetterebbe loro una vita comoda e agiata «tuttavia mancando i miglioramenti

---

<sup>35</sup> *An Inquiry...*, p. 138.

<sup>36</sup> K. Marx, *Il capitale*, Roma, Ed. Rinascita, 1956<sup>2</sup>, libro I (tr. di D. Cantimori), 1, p. 60, n. 16.

<sup>37</sup> Per una rassegna della derivazione dei termini indicanti lavoro da questo senso, cfr. M. Godelier, *Lavoro*, in «Enciclopedia Einaudi», Torino, Einaudi, 1977-1984, VIII, pp. 31-32.

<sup>38</sup> Smith, *Lezioni*, cit., pp. 521-522 e 257.

<sup>39</sup> «Il governo civile, in quanto viene instaurato per la sicurezza della proprietà, viene in realtà instaurato per la difesa dei ricchi contro i poveri; cioè di coloro che hanno qualche proprietà contro coloro che non ne hanno nessuna» (Smith, *Ricchezza*, cit. p. 707)

<sup>40</sup> Locke, *op. cit.*, p. 229.



apportati dal lavoro, non hanno la centesima parte di cui noi godiamo; e il sovrano di un ampio e fertile territorio mangia, alloggia e veste peggio di un bracciante in Inghilterra»<sup>41</sup>.

L'idea dell'originaria Età dell'Oro è qui spazzata via proprio dalla conoscenza di quei popoli la cui «innocenza» qualcuno aveva invece messo al centro di una sostanziale dimostrazione della positività dello stato di natura, come mostrano – fra i molti possibili esempi – le parole del domenicano Jean-Baptiste Du Tertre in un'opera non molto distante cronologicamente dagli asserti di John Locke – i tre tomi di *Histoire générale des Antilles habitées par les Français* edita in Parigi da Thomas Jully tra il 1671 e il 1677 – in cui, polemizzando con chi alla sola parola «selvaggio» s'immagina d'essere di fronte a uomini «barbares, cruels, inhumaines, sans, raison», l'autore sottolinea non solo – come altri<sup>42</sup> – le loro ottime doti razionali, ma pure la loro armonia con la natura, il loro essere tra di loro eguali, la loro mancanza di avidità per cui si accontentano di ciò che è loro indispensabile, rifiutando il superfluo quindi faticando solo lo stretto necessario<sup>43</sup>. Notazione, qui come altrove, che, in realtà, più che delineare una ideale società «naturale» mette in evidenza la possibilità, e la facilità, della possibile conquista e colonizzazione europea<sup>44</sup>.

Come nell'antichità anche dopo la scoperta delle nuove terre e delle diverse civiltà al di là dell'Oceano, l'*aureo* stato di natura è una *metafora* dalle numerose implicazioni etiche e politiche. Non è certo un archetipo cui aspirare. Per progredire l'uomo deve intervenire sulla natura, *assoggettarla* ai propri fini. Lo strumento di questo indispensabile processo è il lavoro.

## 5. Lo zoppo dell'Olimpo e il falegname di Nazareth

Fra gli dèi dell'Olimpo ce ne è uno solo deforme: l'Efesto dei Greci, il Vulcano dei Latini<sup>45</sup>. Abilissimo artigiano, come lo definisce Omero nell'*Iliade*, è il dio della metallurgia.

Il perché della sua deformità è ben più “concreto” del mito. Come spiega nell'*Economico* (IV, 2-3<sup>46</sup>) Senofonte, seguace e biografo di Socrate. Le arti manuali o meccaniche il cui svolgimento ha a che fare con il fuoco<sup>47</sup>

sono diffamate e naturalmente del tutto screditate nella città. Rovinano il corpo di coloro che le praticano e di quelli che li sorvegliano, costringendoli a rimanere seduti all'ombra e, in alcuni casi, a passare tutto il giorno presso il fuoco. Una volta effeminati i corpi, anche le anime diventano molto meno vigorose. E le arti chiamate manuali non lasciano mai neppure un momento di tempo libero per dedicarsi agli amici e alla città. Così tali persone sembrano comportarsi male con gli amici ed essere cattivi difensori della patria.

---

<sup>41</sup> Locke, *op. cit.*, pp. 97 e 115. Il *topos* della maggior ricchezza dell'ultimo lavoratore delle società sviluppate rispetto al «sovrano» di quelle primitive verrà più volte ripreso da Smith (cfr. R. Finzi, *La superiore prosperità delle società civilizzate. Adam Smith e la divisione del lavoro*, Bologna, Clueb, 2008, pp. 44-47).

<sup>42</sup> «Les sauvages sont extremement curieux de sçavoir choses nouvelles [i selvaggi sono estremamente curiosi di sapere cose nuove]» (Y. D'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil publié d'après l'exemplaire unique conservé à la Bibliothèque Imperiale de Paris*, intr. et notes par F. Denis, Leipzig et Paris, Franck, 1864, p. 69).

<sup>43</sup> J.-B. Du Tertre, *Histoire générale...*, II, pp. 356-358.

<sup>44</sup> Al proposito si legga, ad esempio, con attenzione A. De Montchrétien, *Traicté de l'oeconomie politique dedié en 1615 au Roy et à la Reyne mère du Roy*, intr. et notes par Th. Funck-Brentano, Paris, Plon, 1889, dove pure si spiega che i selvaggi «ne tiennent la terre appartenir à aucun particulier, non plus que la lumière du soleil, mais estre commune à tous [...]. Ils ne labourent et cultivent qu'autant qu'il est requis pour leur nourriture. Ils donnent fort librement de ce qu'ils ont et veulent qu'on leur uze la pareille liberalité» (p. 321).

<sup>45</sup> Efesto è raffigurato come claudicante, zoppo (cfr. Marco Tullio Cicerone, *De natura deorum*, I, 83), perché gettato dal padre Zeus o dalla madre Hera dall'Olimpo (Omero, *Iliade* I, 571 ss.; XVIII, 392-398). Come gran parte dei miti, quello di Efesto ha versioni varie ben sunteggiate alla voce «Hephaestus», in F. Lübker, *Lessico ragionato dell'antichità classica*, tr. di C.A. Murero condotta sulla sesta ed. tedesca, Roma, Forzani e C., 1898 (ristampa anastatica con una premessa di S. Mariotti, Zanichelli, Bologna, 1989), p. 565.

<sup>46</sup> Uso la tr. it. di F. Roscalla in Senofonte, *Economico*, Milano, Rizzoli, 1991, pp. 94-95.

<sup>47</sup> Senofonte usa il termine βαναυσία che indica ogni «arte» o mestiere che abbia a che fare con il fuoco Cfr. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, editionem minorem curavit Mauricius Schmidt, Jenae, Hermannii Dufftii, 1867, p. 289.

Di contro invece, «per un gentiluomo<sup>48</sup> l'attività e la scienza migliore è l'agricoltura, dalla quale gli uomini traggono il necessario»<sup>49</sup>.

È questa una delle tante testimonianze che nella tradizione della civiltà europea il lavoro ha uno statuto complicato.

Nella visione giudaica, ma anche cristiana, che assume come proprio il *Vecchio Testamento* è la pena cui è condannato Adamo dopo che, con Eva, ha disubbidito a Dio e ha mangiato il frutto dell'albero della conoscenza. Nella tradizione classica il lavoro è rispettato quale segno della capacità creatrice dell'uomo. Ma, come scrive Plutarco sulla stessa linea di Senofonte, «mentre godiamo del [suo] prodotto, disprezziamo l'artigiano»<sup>50</sup>. Gli antichi infatti tengono, come si è visto, socialmente in poco conto chi pratica quel lavoro. Chiariscono bene questo modo d'intendere le cose i due più influenti pensatori dell'Antichità, Platone e Aristotele. Sia l'uno che l'altro ritengono che il cittadino (colui che ha diritti politici e, dunque, governa la città) non debba dedicarsi al lavoro manuale. Per dirla con Aristotele: «i cittadini non devono vivere la vita del meccanico o del mercante», perché «un tal genere di vita è contrario a virtù». Non solo: per lui i cittadini non debbono praticare direttamente nemmeno l'agricoltura, perché «in realtà c'è bisogno di ozio e per far sviluppare la virtù e per le attività politiche»<sup>51</sup>.

Non meraviglierà allora la definizione di lavoro (*travail*) data nell'*Encyclopédie*: «occupazione giornaliera alla quale l'uomo è *condannato* dal suo bisogno». Per questo la «mitologia [...] lo considerava come un male» tanto da farlo «nascere dall'Erebo e dalla Notte». In concreto però, storicamente, è al lavoro che l'uomo «deve nello stesso tempo la sua salute, la sua sussistenza, la sua serenità, il suo buon senso e forse la sua virtù».

Qui l'*Encyclopédie* riecheggia e recupera un altro apporto alla tradizione del pensiero europeo: il mutamento introdotto dal cristianesimo. Nel campo dei rapporti sociali ed economici c'è infatti un terreno su cui il cristianesimo *innova* in modo abbastanza radicale rispetto alla realtà e alle idee precedenti, specie del mondo classico: il valore e la dignità del lavoro. Negli *Atti degli apostoli*, Paolo di Tarso rivendica con orgoglio di aver sempre provveduto ai propri bisogni con le proprie mani<sup>52</sup>. Lo stesso fino a trent'anni aveva fatto Gesù. Lo dice con molta chiarezza il *Vangelo* di Marco: quando Cristo, dopo la sua prima predicazione, ritorna a Nazareth e comincia a insegnare nella sinagoga, la gente resta stupita della sua sapienza perché lo conosce come umile artigiano («Non è questo il falegname, il figlio di Maria...?»<sup>53</sup>). Del resto, secondo la stessa *Bibbia* il lavoro è sì punizione per il peccato commesso ma, a un tempo, mezzo di riscatto del genere umano. Per questo in diverse parti delle *Sacre Scritture* troviamo la condanna dell'ozio e l'esaltazione del lavoro. Di questi succhi si nutre la regola monastica benedettina incentrata sulla norma «*ora et labora* (prega e lavora [fatica])». E in un'altra regola, quella cosiddetta «del Maestro» si legge: «il lavoro rende felice colui che si nutre dei suoi frutti»<sup>54</sup>. Per Tommaso d'Aquino, il «sistematore» del pensiero della Chiesa romana, «l'ordine di ragione si realizza nelle cose mediante il lavoro e la tecnica»<sup>55</sup>.

---

<sup>48</sup> Viene così tradotto il cenno all'uomo caratterizzato dalla *καλοκαγαθία* che ha una valenza etica. E infatti gli stoici, che ne sono gli «autori», «dicono bello [*καλόν*] il bene [*αγαθόν*] perfetto consistente nell'acquistare ogni armonia richiesta da natura, oppure il perfetto equilibrio. Ci sono quattro specie di bello – il giusto, il coraggioso, il decoroso e il sapiente» (R. Radice [a cura di], *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di H. Von Arnim*, Milano, Bompiani, 2002, p. 1009).

<sup>49</sup> Senofonte, *Economico*, VI, 8 (tr. it. cit., p. 115).

<sup>50</sup> Cit. in P. Vidal-Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, tr. it. di M. Menghi, Torino, Boringhieri, 1982, p. 177.

<sup>51</sup> *Politica*, 9, 1328b, 39 ss.

<sup>52</sup> *Atti degli apostoli* 20, 34.

<sup>53</sup> *Marco*, 6, 2-3.

<sup>54</sup> Cit. in G. Todeschini, *I mercanti e il tempio*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 29.

<sup>55</sup> R. Spiazzi, *Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, ESD, 1997, p. 103.

Quando, intorno al tardo secolo XVII, la riflessione sui fatti dell'economia, "cambia registro" e dall'attenzione prevalente per lo scambio commerciale, propria del mercantilismo, si concentra via via sui processi produttivi, veri *creatori* di ricchezza, il lavoro appare sempre più come elemento centrale dei processi economici.

Natura e uomo, terra<sup>56</sup> e attività lavorativa umana sono i due ingredienti che rendono possibile la creazione (e quindi la fruizione) delle cose «necessarie e comode della vita»<sup>57</sup> nonché la loro *crescita*. Incremento dovuto alla necessità, specie per la moltiplicazione, la crescita, del genere umano, ma non solo. Come scrive Diderot lo sviluppo della società, basato sul lavoro, permette la soddisfazione dei bisogni «primari», ma «al tempo stesso fornisce» agli uomini «la percezione d'una infinità di bisogni *chimerici* che li schiacciano mille volte più vigorosamente dei bisogni *reali*».

Quale ne è la causa?

Nota Adam Smith: per «sopperire alle necessità di natura» è sufficiente «il salario del più modesto lavoratore». Perché allora

tutta l'ambizione e la cupidigia, [la] ricerca di ricchezza, potere, preminenza? [...] Da dove nasce [...] quella emulazione che attraversa tutti gli ordini di uomini, e quali sono i vantaggi che si perseguono con quel *grande scopo della vita umana che chiamiamo migliorare la nostra condizione?* Tutti i vantaggi che possiamo aspettarci da tale miglioramento sono l'essere osservati, l'essere considerati, l'essere notati con simpatia, compiacimento e approvazione. *Non c'interessa l'agio o il piacere ma la vanità*<sup>58</sup>.

Così, commenta un grande economista contemporaneo, «la spinta al profitto economico non è più autonoma ma diventa un puro veicolo del desiderio di essere considerati. E allo stesso modo gli impulsi *non economici* [...] sono posti al servizio di quelli economici che essi alimentano, così perdendo l'autonomia di cui prima godevano»<sup>59</sup>.

I «bisogni chimerici» e la vanità che fanno contemplare al proprietario «i suoi vasti possedimenti» senza scopo, «orgoglioso e insensibile» immaginandosi di consumare «egli stesso l'intero raccolto» mentre «la capacità del suo stomaco non può essere nemmeno paragonata all'immensità dei suoi desideri: esso può contenere non più di quello dell'ultimo contadino»<sup>60</sup>, implicano una *premessa*: che la distribuzione delle terre sia diseguale, che ci siano proprietà grandi e proprietà piccole, che, soprattutto, ci sia chi possiede e chi no.

Una spiegazione l'aveva abbozzata nel 1766 Anne-Robert-Jacques Turgot nelle sue *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*. La proprietà è dapprima proporzionata alla capacità e industriosità dei singoli nonché alla dimensione delle famiglie e alla fertilità dei suoli. Poi intervengono altri fattori: la divisione ereditaria; «il contrasto tra l'intelligenza, l'attività e soprattutto la parsimonia degli uni e l'indolenza, l'inattività e lo sperpero degli altri», con ciò che ne

---

<sup>56</sup> Richard Cantillon scrive: «la terra è la fonte o la materia da cui si trae la ricchezza, il lavoro dell'uomo è la forma che la produce» (R. Cantillon, *Essay de la nature du commerce en général*, éd. T. Tsuda, Kinokuniya Book-Store, Tokyo, 1979, p. 3). Novantatré anni prima, nel 1662, William Petty affermava in *A Treatise of Taxes and Contributions*: «il lavoro è il padre e il principio attivo della ricchezza così come la terra è la madre» (*The Economic Writings of Sir William Petty*, ed. by Ch.H. Hull (1899), reprint Kelley, New York, 1963-1964, p. 68). Dopo pochi anni, nel 1676, un secolo prima della *Wealth*, John Graunt ribadiva: «il lavoro [*hands*] è il padre così come la terra è la madre e l'utero della ricchezza» (J. Graunt, *Natural and Political Observations [...] upon the Bills of Mortality*, ivi, p. 377). Formule che in realtà svelano come nel pensiero economico dell'epoca fosse consolidata l'idea di un *primato del lavoro* nella creazione della ricchezza. Già il curatore degli scritti economici di Petty, Henry Hull, annotava come nella formula del *Treatise* e di Graunt si riflettesse una nozione antica «vecchia tanto quanto Aristotele» per cui nella generazione umana «la femmina è passiva» (ivi, p. 378, n. 1).

<sup>57</sup> *Ricchezza*, p. 2.

<sup>58</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), tr. it. di A. Zanini, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1991, pp. 65-66 (con lievi varianti per meglio aderire al testo originale); corsivi miei.

<sup>59</sup> A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, tr. it. di S. Gorresio, Milano, Feltrinelli, 1993<sup>2</sup>, p. 81; corsivo mio.

<sup>60</sup> Smith, *Teoria*, cit., p. 247.

consegue<sup>61</sup>. Meno rassicurante, forse tuttavia più realistico, era stato qualche decennio prima (il testo, pubblicato nel 1755, è scritto intorno al 1730) un personaggio enigmatico e non certo privo di scrupoli, Richard Cantillon<sup>62</sup>, per il quale

Il ne paroît pas que la Providence ait donné le droit de possession des Terres à un Homme plutôt qu'à un autre. Les Titres les plus Anciens sont fondés sur la violence & les conquêtes [...]. De quelque manière qu'on parvienne à la propriété & possession des Terres [...] elles échéent toujours à un petit nombre de personnes par rapport à tous les habitans<sup>63</sup>.

Da questo piccolo numero e dal suo stile di vita germogliano i *bisogni chimerici*, di cui dice Diderot. Quanti nei ceti produttivi, superata la soglia della sopravvivenza, raggiungano qualche agio «prendono sempre a modello i signori e proprietari di terre. Li imitano nel loro abbigliamento, nella loro cucina e nel loro modo di vivere»<sup>64</sup>.

## 6. «All'inizio tutto il mondo era America»

«All'inizio – scrive Locke – tutto il mondo era America»<sup>65</sup>. Che non significa un immaginario stato di natura positivo, una primigenia Età dell'Oro. Certo i «selvaggi» possono avere e hanno anche qualità positive come quelle descritte, al pari di Du Tertre, dal vescovo spagnolo Juan de Palafox y Mendoza in un opuscolo di metà secolo XVII in cui ne mette in rilievo la moderazione, la mancanza di avidità e la generosità tanto da far sì che membri dell'ordine francescano gli avrebbero detto che se il loro «seraneo fundador (serafico fondatore)» avesse potuto conoscere gli *indios* «de ellos parece que hubiera tomado alguna parte del uso de la pobreza, para dejarla á sus religiosos por mayorazgo y para que sirviese á la evangélica que escogió (avrebbe preso da loro parte della pratica della povertà per lasciarla in legato ai suoi [confratelli] religiosi e perché li aiutasse nella povertà evangelica che aveva prescelto)»<sup>66</sup>.

La prospettiva di Locke è tutt'altra. «All'inizio tutto il mondo era America» per un fondamentale dato economico: non si dava *surplus*, non c'era possibilità di accumulare. Locke inserisce infatti quest'osservazione dopo avere introdotto nel suo ragionare l'uso della moneta. Il processo dall'«America» al presente, in cui anche il più umile tra i lavoratori può fruire di assai più beni «di molti principi indiani, padroni assoluti delle vite e delle libertà di migliaia di nudi selvaggi»<sup>67</sup>, è lungo, complicato. In quanto, nota Smith a proposito della possibilità d'intendere come si costituisca la proprietà, le sue forme sono connesse allo «stadio evolutivo o età della società». Ché «l'umanità passa attraverso quattro stadi distinti: 1° l'Età dei Cacciatori; 2° l'Età dei Pastori; 3° l'Età dell'Agricoltura; 4° l'Età del Commerci»<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> A.-R.-J. Turgot, *Riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze*, in Id., *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, tr. it. e intr. di R. Finzi, Torino, Einaudi, 1978, p. 110.

<sup>62</sup> Su cui vedasi ora R. Finzi, *Enigmi*, in R. Cantillon, *Saggio sulla natura del commercio in generale. Reprint dell'edizione 1767 Venezia nella stamperia di Carlo Palese*, a cura e con una intr. di R. Finzi, Bologna, Clueb, 2013, pp. IX-LII.

<sup>63</sup> R. Cantillon, *Essay*, cit., p. 39; corsivi miei.

<sup>64</sup> R. Cantillon, *Essay*, cit., p. 76.

<sup>65</sup> J. Locke, *op. cit.*, p. 125.

<sup>66</sup> J. De Palafox y Mendoza, *Virtudes del Indio* (ca. 1650), Madrid, Imprenta de Tomás Minuesa de los Ríos, 1893, p. 48.

<sup>67</sup> A. Smith, *Primo abbozzo di parte de «La ricchezza delle nazioni» e altri materiali sulla divisione del lavoro*, intr. di R. Finzi, tr. it. di D. Andreozzi, Milano, Etas, 2002, p. 65. L'Abbozzo è del 1763, e come hanno concluso i curatori del volume V dell'edizione critica delle opere di Smith, può essere visto quale primo passo da parte dell'autore per «tradurre» in forma scritta, di libro, la parte economica delle lezioni che in quegli anni andava tenendo a Glasgow.

<sup>68</sup> A. Smith, *Lezioni*, p. 14; corsivo mio.

Non interessa qui ricostruire la genesi di questa visione *stadiale* smithiana (e non solo) della storia umana<sup>69</sup>. È tuttavia un «ordine di idee»<sup>70</sup> che circola nei suoi scritti ancor prima delle *Glasgow Lectures*, come già aveva messo in luce Dugald Stewart nel tratteggiare il contenuto delle *Considerations Concerning the First Formation of Languages and the different Genius of Original and Compounded Languages* un «essay of great ingenuity», altamente creativo, pubblicate per la prima volta nella «Philological Miscellany» del 1761<sup>71</sup> e poi aggiunte quale appendice alla terza edizione, del 1767, della *Teoria dei sentimenti morali*<sup>72</sup>.

Una serie di domande ci si affollano alla mente, scrive Stewart, quando compariamo la società attuale, le sue istituzioni, i suoi costumi con le «rudes tribes» che ancora vivono nella selvaggia America. Donde è sgorgata la «systematical beauty» che ammiriamo nella struttura di una «cultivated» lingua? Da dove traggono origine le diverse scienze e le varie arti? Da dove nasce «la stupefacente struttura delle società politiche, i principî fondamentali che sono propri a ogni governo, e le differenti forme che le società incivilite hanno assunto nelle diverse età del mondo?».

«Su molti di tali questioni – continua – ci si possono aspettare ben poche informazioni dalla storia». Molti dei più importanti passi del cammino dell'umanità si sono infatti avuti «prima di quello stadio della società in cui l'uomo cominciò a pensare di registrare i suoi atti». Tuttavia disponiamo di alcuni fatti isolati raccolti da chi ha viaggiato e osservato le «rude nations», non sufficienti però a darci un quadro preciso e dettagliato dei progressi dell'uomo.

In questa mancanza di dirette evidenze – prosegue Stewart – ci troviamo nella necessità di sostituire il fatto con l'ipotesi; e quando non siamo in grado di accertare il comportamento effettivo degli uomini in certe particolari occasioni, dobbiamo cercare di comprendere in quale maniera abbiano probabilmente agito, *basandoci sui principî della loro natura e sulle circostanze della loro situazione esterna* [...]. A questa specie di ricerche filosofiche, che non hanno un nome appropriato nella nostra lingua, mi prenderò la libertà di dare l'appellativo di *storia teoretica o congetturale*; un'espressione che si avvicina abbastanza nel suo significato a *natural history* così come l'ha usata mr. Hume e a quanto alcuni scrittori francesi hanno chiamato *histoire raisonnée*<sup>73</sup>.

Si tratta nell'universo inglese di una novità – se è vero che in quella lingua manca il termine per definirla – il cui presupposto è che, essendo le caratteristiche della natura umana sempre nella sostanza le stesse, «di fronte alla medesima 'situazione esterna' gli uomini reagiscono sempre allo stesso modo»<sup>74</sup>. Donde, in mancanza di «evidenze», la possibilità di sostituire ipotesi ai fatti così che, anche in presenza di quelle «pietre miliari» rappresentate da notizie sparse tratte da relazioni di viaggio, «talvolta le nostre conclusioni *a priori* possono confermare la plausibilità di fatti che a una conoscenza superficiale appaiono dubbi o incredibili»<sup>75</sup>.

## 7. Dal semplice al complesso

---

<sup>69</sup> Al proposito si veda R.L. Meek, *Il cattivo selvaggio*, tr. di A. Sordini, Milano, Il Saggiatore, 1981, pp. 52-93.

<sup>70</sup> Ivi, p. 83.

<sup>71</sup> London, Printed for the Editor [William Rose] and Sold by T. Beckett & P.A. Dehondt, pp. 440-479. Su questa pubblicazione, cfr. I.S. Ross, *The Life of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 187-188.

<sup>72</sup> Ora le si possono leggere in appendice ad A. Smith *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. by J.C. Brice, vol. IV dell'edizione critica, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 203-226 (sulla storia del testo e delle sue edizioni, cfr. J.C. Brice, *Introduction* al medesimo vol., pp. 23-29). In italiano le si possono vedere in appendice ad A. Smith, *Saggi filosofici*, a cura di P. Berlanda, Milano, Angeli, 1984, pp. 221-244.

<sup>73</sup> D. Stewart, *Account of the Life and Writing of Adam Smith* (1793), ora riprodotto di seguito ad A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects with Dugald Stewart's Account of Adam Smith*, ed. by W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, I.S. Ross, vol. III dell'edizione critica, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 292-293. Ho tradotto con «storia teoretica o congetturale» l'originale *theoretical or conjectural history*.

<sup>74</sup> R.L. Meek, *Il cattivo selvaggio*, cit., p. 82.

<sup>75</sup> D. Stewart, loc. cit. alla precedente nota 73.

Le «conclusioni *a priori*» sono il frutto di ipotesi *a priori* a loro volta fondate su *postulati*. Non è difficile individuarli nella teoria stadiale smithiana, e non solo.

Il primo è che almeno negli stadi iniziali la molla del mutamento è la crescita della popolazione e il conseguente squilibrio fra risorse e bocche da sfamare<sup>76</sup>.

Diversa la situazione nella *civilised society*. In essa «è solamente tra i ceti inferiori del popolo che la scarsità di sussistenza può porre limiti alla ulteriore moltiplicazione della specie umana». Di modo che in essa *non* sembra valere – se non per gli strati inferiori – la legge di natura per cui «ogni specie animale si moltiplica in proporzione ai mezzi di sussistenza e nessuno può mai moltiplicarsi al di là di questo»<sup>77</sup>. Se oggi è evidente – per usare una categoria cara agli illuministi – che la specie *homo sapiens sapiens* è fra le più “invasive” o, meglio, la più invasiva del pianeta, nulla mostra – e comunque Smith non adduce prove – che *i passaggi* da un modo di sussistenza a un altro siano stati originati dallo sviluppo demografico. Né è un indizio conclusivo il fatto che stadi più avanzati permettano il mantenimento di una popolazione più numerosa. Semplicemente, tale prova constatata *ex post* che, perché si possa dare crescita della popolazione, è necessario un modo di sussistenza capace di produrre in modo adeguato alle necessità di più individui. Nulla però ci dice sulle cause del mutamento.

Nella teoria stadiale della storia di Smith (e degli altri suoi sostenitori) un *presupposto* sopravanza tutti gli altri: *le società umane procedono da forme semplici a forme complesse*.

Per quanto oggi possa apparirci naturale, non è una sequenza scontata all'epoca di Smith.

Confligge intanto con il “modello” biblico, ancora seguito – sia pure con qualche aggiustamento – e, ad esempio, da uno dei grandi predecessori secenteschi della teoria stadiale, Hugo Grotius (Huig Van Groot) e da un contemporaneo di Smith quale François Quesnay. Il *Genesi* – in cui si esprime con chiarezza il contrasto tra civiltà sedentaria degli agricoltori e nomadismo dei pastori – attesta infatti con chiarezza e in più punti la *primogenitura*, per il testo sacro, dell'agricoltura fra le attività umane<sup>78</sup>.

Turgot – destinato dapprima alla carriera ecclesiastica e studente di teologia in procinto di maturare la decisione di abbandonare la prospettiva di vita religiosa mentre elabora i suoi testi sul progresso – ha chiara la contraddittorietà fra la visione stadiale della storia e la lettera della *Bibbia*. E dunque si premura di mostrare come il libro sacro «non si oppone affatto a che ricerchiamo come gli uomini abbiano potuto propagarsi sulla terra e le società politiche organizzarsi»<sup>79</sup>.

Pure sul terreno scientifico la sequenza presupposta dalla teoria stadiale non è, parrebbe, consolidata e/o chiaramente definita ai tempi di Smith, se è vero che a proposito di una delle grandi figure delle scienze naturali dell'epoca, George-Louis Leclerc Buffon, si è potuto autorevolmente scrivere che «è assente, in lui, l'idea del passaggio dal semplice al complesso e del progresso delle forme nel tempo»<sup>80</sup>.

In Smith, quanto alla *jurisprudence* stessa, del resto, convivono due modelli fra cui oscilla<sup>81</sup>. Se incertezza vi è quanto all'esposizione della *jurisprudence*, essa è però del tutto assente per

---

<sup>76</sup> «In seguito, a poco a poco, con l'aumentare del loro numero, la caccia risulterà troppo precaria per il sostentamento e saranno costretti ad escogitare qualche altro mezzo di sopravvivenza [...]. Tuttavia, quando una società diventa numerosa, anche vivere di mandrie e di greggi diventa difficile» (A. Smith, *Lezioni*, pp. 14-15; corsivi miei).

<sup>77</sup> A. Smith, *Ricchezza*, p. 79.

<sup>78</sup> *Genesi*, 1, 28-29; 3, 17, 19; 4, 2, 20. Su Grotius predecessore della teoria stadiale, cfr. Meek, *Il cattivo selvaggio*, cit., pp. 12-13. Sulla teoria stadiale di Quesnay, si vedano R. Finzi, *The Theory of Historical Stages in Turgot and Quesnay. A Few Comparisons*, «Keizai Kenkyu» («The Economic Review»), vol. 33, n. 2 (aprile 1982), pp. 109-118, e Id., *La storia di Quesnay e la sua economia*, «Metodi e ricerche», n.s., XIV, 1 (gennaio-giugno 1995), pp. 11-25.

<sup>79</sup> A.-R.-J. Turgot, *Piano di due discorsi sulla storia universale*, in Id., *Le ricchezze...*, cit., p. 34.

<sup>80</sup> F. Jacob, *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, tr. di A. e S. Serafini, Torino, Einaudi, 1971, p. 168.

<sup>81</sup> Nella versione datata 1766 delle *Lectures* si legge, sul finire del primo capitolo: «i giuristi formati nella tradizione del diritto romano [*civilians*] prendono in considerazione dapprima il governo e successivamente trattano la proprietà e gli altri diritti. Altri che hanno scritto su questo argomento cominciano invece con la proprietà e gli altri diritti e successivamente studiano la famiglia e il governo civile. Vi sono diversi vantaggi peculiari a ciascuno di questi metodi, sebbene il sistema adottato dal diritto di tradizione romanistica appaia nel complesso preferibile» (*Lezioni*, p. 516). In

quanto attiene alla teoria stadiale della storia dove la sequenza caccia, pastorizia, agricoltura, commercio indica una linea di sviluppo necessaria dal semplice al complesso.

La visione stadiale della storia si può inscrivere nel grande fiume del pensiero evoluzionista nel quale «la scala cui più spesso si fa ricorso è la *complessità*. Si presume che durante l'evoluzione organica e sociale, organismi e società siano divenuti più complessi»<sup>82</sup>.

Con quest'affermazione gli autori si riferiscono a un'epoca e a teorie posteriori a Smith. E tuttavia va rammentato come questi stessi autori affermino che il punto più alto dell'evoluzionismo, la teoria darwiniana, «fu l'apice e non il punto di partenza» di quel modo d'intendere la vita sulla Terra.

D'altronde, se è vero che «Darwin spodestò l'uomo dal trono di re della creazione, figlio eletto di Dio» soprattutto – ma non solo – «per la sconcertante conseguenza della derivazione dell'uomo da un antenato scimmiesco»<sup>83</sup>, non è men vero né privo di significato che l'animale è nella pagina di Smith (e di Turgot) una presenza inquietante, la cui differenza da sé l'uomo deve spiegare.

La “parentela” della teoria stadiale con quelle evoluzionistiche fa trasparire un altro suo carattere: la coscienza dei teorici degli stadi di avere a che fare, di misurarsi con il mondo della molteplicità e della estrema variabilità.

Turgot pone tale consapevolezza in premessa del suo ragionamento sulla storia universale: se il mondo fisico si presenta e ripresenta sempre eguale a sé stesso, «la *storia* degli *animali* e soprattutto quella dell'*uomo* offre uno spettacolo assai diverso»<sup>84</sup>. Un'idea analoga emerge in Smith in un'annotazione critica nei confronti di François Quesnay.

Non si tratta di un luogo collaterale, minore della *Wealth*. Nell'*opus magnum* smithiano a Quesnay e alla fisiocrazia è dato un posto di tutto rispetto e con grande rispetto Smith parla dell'«ingenosissimo e profondo autore di questo sistema», cui, a detta di Dugald Stewart, avrebbe avuto l'intenzione di dedicare la *Wealth* stessa<sup>85</sup>. Quesnay, tuttavia, commette un errore che, prima ancora che di analisi, è di metodo. Vediamo come Smith lo enuncia:

Alcuni medici speculativi sembra abbiano immaginato che la salute del corpo umano possa essere conservata solo con un preciso regime di dieta e di esercizio, la più piccola violazione del quale darebbe necessariamente luogo a un certo disordine o disturbo. Pure, l'esperienza sembra mostrare che il corpo umano conserva spesso, almeno in apparenza, il più perfetto stato di salute entro un'ampia gamma di regimi di vita, e persino in alcuni regimi che in generale sono considerati ben lontani dall'essere perfettamente salutari. Ma sembrerebbe che la condizione di buona salute del corpo umano contenga in se stessa dei principî sconosciuti di conservazione capaci di impedire o di correggere, sotto molti aspetti, i cattivi effetti anche del regime più dannoso. Il Quesnay, che era egli stesso medico e anche un medico molto speculativo, sembra abbia accolto una nozione dello stesso genere a proposito del *corpo politico* [...]. Sembra non abbia considerato che, nel corpo politico, lo sforzo naturale che ogni uomo fa continuamente per migliorare la sua condizione è un principio di conservazione capace di prevenire e di correggere, in molti casi, i cattivi effetti di un'economia politica in qualche misura parziale e oppressiva<sup>86</sup>.

---

un caso, dal corpo più complesso si discende a quelli più semplici; nell'altro, si dà l'inverso. Smith esita fra i due metodi. Nella versione datata 1766 delle *Lectures*, come dice egli stesso, segue i *civilians*; in quella datata 1762-1763 gli «altri», fra cui è da annoverare il suo maestro Francis Hutcheson (cfr. *Lectures*, p. 401, n. 6. La versione italiana si limita a osservare che precedentemente Smith «aveva invece seguito l'ordine inverso» [*Lezioni*, p. 516 n. 3]).

<sup>82</sup> R.C. Lewontin - R. Levins, *Evoluzione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Torino, Einaudi, 1978, p. 1001. La cit. che segue nel testo è ivi alla p.1010.

<sup>83</sup> L. Montalenti, *Prefazione alla ristampa anastatica*, in C. Darwin, *L'origine delle specie*, Bologna, Zanichelli, 1982 (ristampa anastatica della prima traduzione italiana col consenso dell'autore per cura di C. Canestrini e L. Salimbeni), pp. IX e VIII.

<sup>84</sup> A.-R.-J. Turgot, *Piano di due discorsi...*, cit., p. 31; corsivi miei.

<sup>85</sup> D. Stewart, *op. cit.*, p. 304. L'intenzione, secondo quanto scrive il biografo di Smith, sarebbe stata comunicata verbalmente dallo stesso Smith a Stewart.

<sup>86</sup> A. Smith, *Ricchezza*, pp. 667-668.

La condizione di buona salute, dice dunque Smith, contiene in sé dei *principî sconosciuti* di conservazione. Non è solo l'ammissione dei limiti delle conoscenze biologiche della sua età.

Nel «corpo politico» i principî sconosciuti che conservano la buona salute possono essere identificati nello «sforzo naturale che ogni uomo fa continuamente per migliorare la sua condizione».

Integrando l'enunciato della *Wealth* per cui una «augmentation of fortune», un aumento della ricchezza (o del patrimonio) «è il mezzo con cui la maggior parte degli uomini si propone e desidera di migliorare la propria condizione» con quello della *Theory* secondo il quale «i vantaggi che si perseguono con quel grande scopo della vita umana che chiamiamo migliorare la nostra condizione [...] sono l'essere considerati, l'essere notati», non si ha solo che fra passioni e interessi c'è complementarità e non contraddizione, ma anche che la spinta al miglioramento è un *postulato*, un principio non dimostrato e ammesso come vero *a priori* per fondare le successive dimostrazioni. In qualche modo dunque richiama quei «principî sconosciuti di conservazione» insiti nel corpo umano su cui la biologia dell'epoca non era ancora in grado di fornire lumi. Postulato che agisce in situazioni molteplici e tra loro assai diverse, talché, verrebbe da dire, il «corpo politico» può conservare «il più perfetto stato di salute entro un'ampia gamma di regimi di vita».

Se la sequenza caccia, pastorizia, agricoltura, commercio – la visione stadiale della storia che ci mostra il cammino dell'umanità da società semplici a società via via più complesse – è originale della seconda metà del secolo XVIII, resta da chiedersi come mai *proprio allora* emerga questo modo di guardare la vicenda dell'umanità. Vi convergono, come è ovvio, numerosi fili. Qui è sufficiente riprendere un elemento già comparso in queste pagine: il nuovo modo di porsi e la nuova attenzione verso – per dirla con Turgot (e con molti altri dell'epoca) – gli *américains*, gli indigeni delle Americhe.

Secondo uno storico dell'antropologia, nel Settecento

i temi che dominavano la scena intellettuale [erano] [...] la polemica sulla *religione* e quella sulla *libertà*. Di conseguenza la figura del selvaggio assumeva [...] un ruolo ideologico abbastanza preciso. Gli indiani del *Candide* di Voltaire, l'*homme sauvage* di Sébastien Mercier, il «nobile e virtuoso selvaggio» di Rousseau sono di volta in volta soggetti metaforici, specchi in cui l'europeo può vedere raddrizzata la sua scomposta figura [...]. Lo sguardo non si sofferma mai sul «selvaggio» come *soggetto sociale diverso*, il suo stile di vita e le sue istituzioni non costituiscono mai l'oggetto di un discorso specifico e autonomo [...] lo statuto del discorso sul «selvaggio» restava nettamente subordinato a quello del discorso sull'uomo «civilizzato»<sup>87</sup>.

È largamente vero che il secolo XVIII non sviluppa un interesse e una teoria specifici per la *differenza*, la diversità dei «selvaggi». Anzi, l'unico suo destino di salvezza è uscire dallo stadio primitivo, uniformarsi alla «civiltà»<sup>88</sup>. Tuttavia, è altrettanto indubbio che quel discorso ancora nettamente condizionato dall'«uomo civilizzato» è intriso di nuovi atteggiamenti. Sennò a che pro porsi l'interrogativo «cosa caratterizza un popolo selvaggio» che – scrive Sergio Landucci – «domina tutto il Settecento, nell'intento evidente di andare oltre la risposta ereditata dal secolo precedente «che, nello stato selvaggio, vedeva in via precipua mancanza di leggi, di religione e di costumi». La mancanza di religione «s'era andata sempre più chiarendo come un equivoco» e ben presto ci si accorse che «i popoli selvaggi apparivano guidati essenzialmente dai 'costumi' tradizionali», tanto che Linneo poté definire l'*homo sapiens Americanus* come governato dalla consuetudine. Restava la mancanza di «leggi» e tale fu il punto attorno al quale in effetti ruotarono i tentativi di una definizione nuova, da Montesquieu in poi<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 1991, p. 3.

<sup>88</sup> Cfr., ad esempio, Ph. Jacquin, *Storia degli Indiani d'America*, tr. it. di F. Moccia, Milano, Mondadori, 1984<sup>4</sup>, pp. 123-124.

<sup>89</sup> S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 389-390. La definizione di Linneo è citata ivi, p. 390, n. 2.



Indagare sulle leggi e le loro origini significa interrogarsi sulla natura e sul sorgere dell'organizzazione politica. Ha perciò ragione il moderno antropologo quando rimarca:

le società indiane fornivano la prova sperimentale che si poteva spiegare l'uomo in quanto *essere sociale* [...]. I problemi imbarazzanti che avevano travagliato i pensatori da quando gli uomini più antichi avevano riflettuto su se stessi potevano per la prima volta trovare una risposta grazie al *laboratorio vivente* dell'America del Nord<sup>90</sup>.

Se non si è in grado di cogliere l'alto contenuto di elaborazione culturale e simbolica dei costumi dei «selvaggi», del loro modo di vita resta soprattutto *evidente* il modo in cui si procacciano da vivere. Dunque il «laboratorio vivente» delle popolazioni amerinde, specie dell'America Settentrionale, conduceva a porsi il problema se vi fosse e – se c'era – quale fosse il nesso fra modo di sussistenza e modo in cui la società è organizzata. Montesquieu risponde senza esitazione: «Le leggi hanno uno strettissimo rapporto con il modo in cui i diversi popoli si procurano il sostentamento». È il 1748, siamo al capitolo 8 del libro XVIII di *De l'esprit des lois* dedicato alle «leggi nel rapporto che hanno con la natura del terreno»:

E necessario – prosegue Montesquieu – un codice di leggi più esteso per un popolo dedito al commercio e alla navigazione, che per un popolo che si limita a coltivare le proprie terre. Ce ne vuole uno più ampio per quest'ultimo che per un popolo che vive di pastorizia. Ne occorre uno più ampio per questo che per un popolo che vive di caccia<sup>91</sup>.

Risalendo all'indietro, con cammino inverso, la scala della complessità dal presente al passato Montesquieu dice qui esattamente quel che si legge nelle *Lectures*:

quanto più è progredita la società, *quanto più avanzati sono i diversi sistemi di sostentamento della popolazione*, tanto maggiore sarà il numero di norme e di leggi necessarie per conservare la giustizia e impedire le infrazioni al diritto di proprietà<sup>92</sup>.

#### 8. «Il principale pilastro che sorregge l'intero edificio»

Le leggi si moltiplicano perché divenendo più complessa la società si accrescono le possibilità di conflitto. Come osserva Smith l'uomo «*può sussistere solo in società*». A sua volta però «la società non può sussistere tra coloro che sono sempre pronti a danneggiarsi e a farsi torto l'un l'altro». Perché gli uomini non si danneggino tra loro non è tuttavia indispensabile che la reciproca assistenza di cui abbisognano sia frutto di sentimenti «generosi e disinteressati [...]». La società può sussistere fra uomini diversi, come tra diversi mercanti, *per un senso di utilità*, senza alcun amore o affetto reciproco<sup>93</sup>.

Proprio per questo Montesquieu aveva osservato quanto all'ultimo degli «stadi» che Smith individuerà, l'unico non fondato sul rapporto uomo-natura, ma sulla relazione uomo-uomo:

lo spirito di commercio reca con sé lo spirito di frugalità, di economia, di moderazione, di lavoro, di saggezza, di tranquillità, di ordine e di metodo. Così, finché dura siffatto spirito, le ricchezze che esso produce non hanno effetti cattivi. Il male sopravviene quando l'eccesso delle ricchezze uccide lo spirito di commercio<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> P. Farb, *Les Indiens. Essai sur l'évolution des sociétés humaines*, tr. fr., Paris, Seuil, 1972; corsivi miei.

<sup>91</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, in Id., *Tutte le opere (1721-1754)*, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani («Il pensiero occidentale»), 2014, p. 1481.

<sup>92</sup> A. Smith, *Lezioni*, p. 17; corsivo mio.

<sup>93</sup> A. Smith, *Teoria*, pp. 114-115.

<sup>94</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, V, 6, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 1005-1007. Oltre dieci anni prima nelle *Lettere inglesi* – comparse nel 1733 in inglese e nel 1734 in francese – Voltaire aveva scritto: «il commercio in Inghilterra ha arricchito i cittadini, ha contribuito a renderli liberi, e questa libertà a sua volta ha esteso il commercio; donde è derivata la grandezza dello Stato» (Voltaire, *Lettere inglesi*, a cura di P. Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1994<sup>2</sup>, p.

È però proprio questo che si dà. Non ci si può dunque affidare al meccanismo spontaneo dello «spirito di commercio».

Lo strumento per cui fra gli uomini possano regnare ordine e sicurezza è la *giustizia*, «il principale pilastro che sorregge l'intero edificio». Se viene rimosso<sup>95</sup>, «la grande, immensa costruzione dell'umana società [...] in un attimo si sgretolerà in singoli atomi»<sup>96</sup>. La giustizia è anche un concetto etico. Soprattutto però è uno strumento istituzionale che si pratica tramite le *leggi*, ma «ogni sistema di legge positiva può essere considerato un tentativo più o meno imperfetto». Gli uomini sono infatti sottoposti alla duplice, contraddittoria forza (e tensione) di opposti sentimenti per cui se «hanno bisogno di reciproca assistenza [...] del pari possono danneggiarsi a vicenda»<sup>97</sup>.

Imperfetti rispetto a che cosa sono i sistemi di legge positiva? Riguardo innanzitutto alla realizzazione di un «sistema di giurisprudenza naturale»<sup>98</sup>.

Due volte – si noti – Smith ricorre alla parola *system*, un termine, un concetto, una realtà verso cui ha enorme diffidenza, ma che nelle sue pagine ha anche un senso ambivalente.

A questo punto si apre una questione testuale.

La *Theory* che solitamente leggiamo non ci fornisce solo e tanto testimonianza di ciò Smith pensava nel 1759 quanto piuttosto un indizio di come lui stesso collocava la *Theory* nel quadro della sua opera alla vigilia della morte nel 1790. E la *Theory* nella sua versione definitiva del 1790 ci fa intendere il prorompente ruolo del divenire e della realtà storici sul proscenio della riflessione smithiana.

Il *buon cittadino* dotato di

senso civico [*public spirit*] [...] mosso in tutto dall'umanità e dalla benevolenza [...] rispetterà i poteri e i privilegi stabiliti [...]. Anche se considera alcuni di essi abusivi, si accontenterà di mitigare ciò che spesso non potrebbe eliminare senza grande violenza [...]. Quando non può stabilire il giusto, non disdegnerà di migliorare ciò che è sbagliato; ma, come Solone, non potendo stabilire il miglior sistema di leggi, cercherà di stabilire il migliore che possa essere sopportato dalla gente.

---

64). Con maggiore scetticismo, se non pessimismo, qualche decennio dopo, nelle inedite *Riflessioni di un filosofo americano*, della metà degli anni Sessanta del '700, Giammaria Ortes adombrava che una sorta di rimedio allo stato di violenza insito nello «stato di società» era «l'applicazione a tutt'altro pensiero, e a ciò che comunemente chiamavano *Affari*, i quali impegnavano ognuno a procurarsi piuttosto il minor male con minor pericolo che a sottrarsi dal male interamente con pericolo maggiore» (G. Ortes, *Riflessioni di un filosofo americano*, a cura di Gf. Torcellan, Torino, Einaudi, 1961), p. 52.

<sup>95</sup> Il «governo civile» che si instaura, come visto, a un determinato punto del processo d'incivilimento, pur avendo come principale finalità difendere gli interessi degli abbienti, ha, e non può non avere, un compito più generale, di amministrazione della giustizia e «quando il potere giudiziario è unito al potere esecutivo è quasi impossibile che la giustizia non venga spesso sacrificata a ciò che volgarmente si chiama politica» perché coloro cui sono affidati «i grandi interessi dello Stato» possono «anche senza nessuna intenzione di corruzione» pensare che «sia necessario sacrificare» a quei grandi interessi «i diritti di un privato cittadino. Ma dall'amministrazione della giustizia dipende la libertà di ogni individuo, il senso che egli ha della propria sicurezza». Per questo è necessario non solo che potere esecutivo e potere giudiziario siano tra loro separati, ma pure che il potere giudiziario «sia reso il più possibile indipendente» (Smith, *Ricchezza*, p. 714). Questo compito non solo di comitato d'affari della borghesia («Il potere politico dello Stato moderno non è che un comitato, il quale amministra gli affari comuni di tutta quanta la borghesia», «potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra» [K. Marx - F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, tr. it., Roma, Edizioni Rinascita, 1956, pp. 75 e 117]) dovrà poi essere decifrato anche dai fondatori del marxismo. Cfr., al proposito, R. Finzi, *Un valore d'uso dello Stato?*, «Utopia», II, 5 (maggio 1972), pp. 9-12, nonché Id., *Lo Stato del capitale: un problema aperto*, «Studi storici», XI, 3 (luglio-settembre 1970), pp. 488-508.

<sup>96</sup> A. Smith, *Teoria*, p. 116.

<sup>97</sup> Ivi, pp. 468 e 114.

<sup>98</sup> Ivi, p. 468.

Atteggiamento del tutto diverso e contrario è quello dell'uomo di sistema, del *man of system* che «spesso è così innamorato della presunta bellezza del proprio piano ideale di governo che non può tollerare la minima deviazione da qualunque suo particolare».

Commette un errore – e un errore grave – il *man of system* perché articola in tutti i particolari il suo piano

senza alcun riguardo per i *grandi interessi* o per i *forti pregiudizi* che possono opporvisi. Sembra immaginare di poter disporre i diversi membri di una grande comunità così facilmente come la mano dispone i diversi pezzi degli scacchi sulla scacchiera. Non considera che i pezzi sulla scacchiera non hanno altro principio di movimento che quello che la mano imprime loro, mentre *nella grande scacchiera della comunità umana ogni singolo pezzo ha un proprio principio di movimento, del tutto diverso da quello che il legislatore può decidere di imprimergli.*

In tal modo l'uomo di sistema mette di fatto a repentaglio la tranquillità sociale, «mentre la pace e l'ordine della società sono più importanti perfino del conforto degli infelici»<sup>99</sup>.

Non c'è solo l'elogio della saggezza, della prudenza e della moderazione; c'è la consapevolezza degli interessi costituiti e dei pregiudizi radicati, delle inerzie dei sistemi politico-sociali. Insomma: *del peso della storia e dei rapporti di forza sociali.*

L'uomo dotato di *public spirit*, il «buon cittadino [*good citizen*]» – tale solo se «desidera promuovere con ogni mezzo a sua disposizione il benessere di tutta la comunità dei suoi concittadini»<sup>100</sup> – riuscirà nel suo intento di stabilire il miglior sistema di leggi che possa essere sopportato dalla gente solo se sarà in grado di cogliere interessi e pregiudizi, nel loro farsi e nel loro operare.

Che cosa fa sì che, pure nella necessaria imperfezione della legge che deve (o dovrebbe) tenere conto dei diversi interessi costituiti, nella grande scacchiera della comunità umana in cui ogni singolo pezzo ha un proprio principio di movimento non prevalga la forza centrifuga, la società resti tutto sommato coesa? La risposta, implicita ma assai chiara, sta proprio nell'enfasi posta da Smith sulla divisione del lavoro<sup>101</sup>. Meraviglia che in generale gli studiosi non abbiano colto e messo a fuoco questo punto.

Fin dall'antichità infatti la divisione del lavoro è posta a fondamento del costituirsi delle società, del legame sociale. La *πόλις* – dice Platone – «si creerà sulla base dei nostri bisogni»<sup>102</sup>. Ed è appunto per meglio soddisfare i bisogni che la divisione del lavoro si instaura, si sviluppa, si approfondisce. Ma, sottolinea Smith, se il bisogno induce la divisione del lavoro, il concreto meccanismo in base a cui essa opera nelle relazioni fra gli uomini è l'interesse individuale, l'«egoismo» dei singoli: non dalla benevolenza dell'altro ci viene la soddisfazione dei diversi bisogni, ma dal suo tornaconto<sup>103</sup>. Insomma, il funzionamento concreto del vivere in società ha alla sua base una sorta di «egoismo sociale cooperativo».

## 9. La divisione del lavoro: genesi ed effetti

---

<sup>99</sup> Ivi, pp. 318-319, 307; corsivi miei.

<sup>100</sup> Ivi, p. 315.

<sup>101</sup> Non per caso la sua trattazione è posta in apertura della *Wealth*. Questa collocazione – ha osservato David Landes – «è un'affermazione implicita di priorità, di posto d'onore» (D.S. Landes, *Ricchezza e povertà delle nazioni: alcune riflessioni sulla teoria e la pratica delle nazioni*, tr. it. di S. Minucci, in Società Italiana degli Storici dell'economia, *Innovazione e sviluppo. Tecnologia e organizzazione fra teoria economica e ricerca storica [secoli XVI-XX]*, Bologna, Monduzzi, 1996, p. 1).

<sup>102</sup> Platone, *La repubblica*, 369c. Sulla questione del «debito» smithiano verso i classici, si veda da ultimo G. Vivenza, *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (in particolare, per quanto concerne la divisione del lavoro, le pp. 126-140).

<sup>103</sup> A. Smith, *Ricchezza*, p. 18.

Se «gli altri animali vivono in completa indipendenza dagli altri [...], l'uomo [...] ha continuamente bisogno della collaborazione altrui»<sup>104</sup> e perché ciò si dia occorre appellarsi non all'umanità di colui con cui si scambia «ma al suo amor di sé [*self-love*]», alla «cura che quelli [gli altri] hanno del proprio interesse», dimostrando «che torna a loro vantaggio fare per lui ciò di cui li richiede». Insomma, «chiunque offra a un altro un accordo di qualsiasi natura propone [...] 'Dammi quello che voglio e tu avrai quello che vuoi'»<sup>105</sup>.

È da qui che nasce il famoso, e per molti versi futile sul piano scientifico (ma non su quello politico), *Adam Smith problem*. In sostanza la supposta contraddizione tra la «morale della simpatia» della *Theory* e la preminenza dell'egoismo nella *Wealth*. Una questione che segnalo solamente. Non attiene strettamente al ragionamento di queste pagine e quanto al proposito avevo da dire l'ho già detto, ampiamente, altrove<sup>106</sup>.

Qui si pone piuttosto l'interrogativo sulle fondamenta della – per dirla con Immanuel Kant – «insocievole socievolezza degli esseri umani, cioè la loro tendenza a entrare in società che però è connessa con una resistenza pervasiva la quale minaccia costantemente di dividere questa società»<sup>107</sup>. E di conseguenza sugli strumenti attraverso cui si attua.

Turgot, ad esempio, si appella a quella che poi si definirà razionalità economica.

Al pari del celebre montanaro interpretato da Ugo Tognazzi in un *famoso sketch* televisivo del 1965, che tagliava e lavorava un intero tronco per ricavarne uno stuzzicadenti, così, si chiedeva retoricamente Turgot due secoli prima, un qualsiasi coltivatore «taglierà un albero per farsi un paio di zoccoli?». No certamente, rispondeva. Ché

i prodotti che la terra fornisce per soddisfare i differenti bisogni dell'uomo non possono, per la maggior parte, servire a ciò allo stato in cui la natura li dà. L'intervento dell'uomo fa loro subire vari mutamenti per renderli atti all'uso. Bisogna convertire il frumento in farina ed in pane, conciare o preparare le pelli; filare le lane, i cotonei; trarre la seta dai bozzoli, macerare, stigliare, filare le canape ed i lini, farne quindi differenti tessuti e poi tagliarli e cucirli per farne vestiti, calzature, ecc. Se lo stesso uomo che fa produrre alla sua terra queste differenti cose, e che le impiega per i suoi bisogni, fosse obbligato a praticare tutte queste preparazioni intermedie, è certo che ci riuscirebbe assai male. La maggior parte di tali preparazioni esige delle cure, una attenzione, una lunga esperienza, che non si acquisisce se non lavorando in modo continuativo e su una grande quantità di materiali<sup>108</sup>.

Come dirà Cesare Beccaria nei suoi *Elementi di economia pubblica* – successivi alle *Réflexions* di Turgot, ma precedenti l'*opus magnum* smithiano pubblicati però solo nel 1804 – «ciascuno prova coll'esperienza, che applicando la mano e l'ingegno sempre allo stesso genere di opere e di prodotti, egli più facili, più abbondanti e migliori ne trova i risultati»<sup>109</sup>.

Smith, per parte sua, ha un approccio diverso. Forse, si potrebbe dire, più “antropologico”. Quanto muove l'uomo a scambiarsi i beni e con ciò ad “assistarsi” e a dividere tra i membri della

---

<sup>104</sup> «È evidente – inizia l'*Abbozzo* – che il lavoro non assistito di un individuo solitario è del tutto incapace di provvederlo di cibo, di vestiario e di alloggio come non solo richiede il lusso di un grande, ma si suppone richiedano, in una società civilizzata, gli appetiti naturali del contadino più modesto» (A. Smith, *Primo abbozzo*, p. 65).

<sup>105</sup> Smith, *Lezioni*, p. 443; Id., *Primo Abbozzo*, p. 84. È appena il caso di ricordare che la ricerca moderna vede in modo assai diverso, si potrebbe dire opposto, la questione della «socialità» degli animali.

<sup>106</sup> Cfr. R. Finzi, *La superiore prosperità*, cit., pp. 93-103, nonché Id., «*A Certain Principle in Human Nature*»: *Adam Smith's Division of Labour*, in M. Albertone (a cura di), *Governare il mondo. L'economia come linguaggio della politica nell'Europa del Settecento*, «Fondazione Giangiacomo Feltrinelli. Annali», XLVII, 2007 (Milano, Feltrinelli, 2009), pp. 55-57.

<sup>107</sup> I. Kant, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, tr. it in <<http://eprints.rclis.org/15848/16/ar01s02.html>>, IV tesi («Il mezzo di cui si serve la natura per mettere in opera lo sviluppo di tutte le loro disposizione è il loro antagonismo nella società, in quanto però infine diventa causa di un ordine legittimo»).

<sup>108</sup> A.-R.-J. Turgot, *Riflessioni...*, in Id., *Le ricchezze, il progresso...*, cit., pp. 105 e 104.

<sup>109</sup> C. Beccaria, *Elementi economia pubblica*, in Id., *Opere*, a cura di S. Romagnoli, Firenze, Sansoni, 1971, I, pp. 387-388.

società il lavoro è «la conseguenza *necessaria* di una disposizione *naturale* affatto *peculiare* dell'uomo, e cioè la *predisposizione a trafficare, barattare, scambiare*»<sup>110</sup>. Inclinazione su cui s'interroga. È a sua volta derivata da qualche altra causa? Nelle *Lectures* la risposta è quella della già rammentata: la «inclinazione naturale, che ognuno ha a *persuadere*»<sup>111</sup>. Nella *Wealth* però il *principle to persuade* cade a favore di una problematizzazione dell'interrogativo. Se l'inclinazione a trafficare, barattare, scambiare «sia uno dei principî originari della natura umana al di là dei quali non si possono cercare spiegazioni ulteriori, o se invece, come sembra più probabile, essa non sia la conseguenza necessaria delle facoltà della ragione e della parola, è un problema che non riguarda questa ricerca»<sup>112</sup>.

Quale ne sia la radice è da quella tendenza allo scambio che nasce la divisione del lavoro, attraverso cui, come dice Turgot, si consegue quella «esperienza, che non si acquisisce se non lavorandovi in modo continuativo e su una grande quantità di materiali». E che permette una produzione in grado di soddisfare sia il lusso del ricco che i bisogni del povero.

Qui, come in alcune pagine di Smith, l'occhio è puntato sulla divisione *sociale* del lavoro, sulla distinzione dei mestieri. Che ha comunque, in ogni fase dello sviluppo storico, una funzione progressiva ché, pur in epoche di declino, «le arti meccaniche» si perfezionano in quanto «i bisogni della vita» le preservano «anche in seno alla generale decadenza»<sup>113</sup>.

Smith tuttavia sta vivendo, osservando, anatomizzando una fase particolare della società. Karl Marx lo definirà come «l'economista politico che riassume in sé il *periodo della manifattura*»<sup>114</sup>.

L'*Encyclopédie* chiarisce, *ad vocem*, che cosa significhi manifattura.

«Con la parola *manifattura* s'intende comunemente un numero considerevole di operai riuniti nello stesso luogo per produrre un dato prodotto [*pour faire une sorte d'ouvrage*] sotto gli occhi di un imprenditore». Certo ce ne sono di vario tipo: quelle disperse e quelle *réunies*. Queste ultime vengono istituite per produzioni che non possono essere fatte che «da un gran numero di mani riunite»; per quelle attività la cui fondazione e successiva produzione abbisognano di investimenti cospicui; per i processi produttivi che «per loro natura sono assoggettati a essere posti in un determinato luogo». Perché questo tipo di manifatture siano redditizie per gli *entrepreneurs*, e quindi vengano poste in essere, occorre: che gli oggetti della loro produzione non siano soggetti ai capricci della moda (o che, almeno, lo siano nello stesso ambito di produzioni); che il profitto sia sufficientemente stabile e abbastanza considerevole; che siano ubicate per quanto possibile nei luoghi stessi in cui si producono [*se recueillent & se préparent*] le materie prime loro necessarie e in cui si possa trovare facilmente la manodopera loro necessaria.

A ben scrutare in controluce anche qui si comincia a intravedere il ruolo della macchina. Certo è tuttavia che *non* siamo in presenza della moderna *factory*, la fabbrica della rivoluzione industriale. Non vi troneggia un motore mosso da un convertitore inanimato di energia; non la avvolgono i fumi della macchina a vapore.

Prima di proseguire va però sottolineato un dato, non banale.

Smith appare del tutto consapevole di vivere una realtà che non solo *non è statica* ma, di più, è in *trasformazione profonda*.

Lo rivela la sua capacità di «riconoscere effettivamente molti degli importanti sviluppi tecnologici verificatisi prima del 1776»<sup>115</sup>. E di darne una lettura progressista, positiva. Diversa – ad esempio – da quella di Montesquieu per cui le macchine «non sono sempre utili». L'autore di *De*

---

<sup>110</sup> A. Smith, *Lezioni*, p. 442; corsivi miei.

<sup>111</sup> Ivi, p. 648.

<sup>112</sup> A. Smith, *Ricchezza*, p. 17.

<sup>113</sup> A.-R.-J. Turgot, *Quadro filosofico dei progressi successivi dello spirito umano*, in Id., *Le ricchezze, il progresso...*, cit., p. 22.

<sup>114</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., I, 2, pp. 47-48 n.

<sup>115</sup> S. Hollander, *La teoria economica di Adam Smith*, tr. it. di L. Calabi, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 260.

*l'esprit des lois* paventa infatti la possibilità di quella che oggi si chiama disoccupazione tecnologica e le sue conseguenze – quasi anticipando, si direbbe, gli incubi luddisti. «Le macchine che ne [delle merci a costo «médiocre»] semplificassero la produzione [*manufacture*] – sostiene – vale a dire che diminuissero il numero degli operai [necessari a produrle], *sarebbero dannose*»<sup>116</sup>.

Comunque è a manifatture *réunies* – caratterizzate dall'*unità di luogo*<sup>117</sup> – che possono coesistere e coesistono con economie “arcaiche”, non capitalistiche così come del resto *locali* forme di “sistema di fabbrica” quale il mulino da seta<sup>118</sup> – che guarda Smith ponendo al centro della sua attenzione e della sua analisi la divisione *tecnica* del lavoro, quella in cui la produzione di un determinato bene viene divisa, fra varie persone, nelle differenti fasi costitutive il processo lavorativo. Il processo che troverà la sua espressione più compiuta nella fabbrica tayloristica, fondamento dell'enorme sviluppo della produzione e della produttività industriali fino almeno all'affermarsi della “rivoluzione informatica”.

Tutto sommato abbastanza futile la discussione, che pure ha coinvolto grandi personalità della storia del pensiero economico – e due su tutte, Marx e Joseph A. Schumpeter<sup>119</sup> – se la descrizione smithiana della divisione tecnica del lavoro sia del tutto originale o meno. Quanto è decisivo è il ruolo *primario* che a essa conferisce. I suoi effetti economici sono descritti nel celeberrimo, e discusso<sup>120</sup>, esempio degli *spilli*<sup>121</sup>. Una produzione, ha sottolineato David S. Landes, che presuppone non solo lavoro diviso e concentrato in un luogo, ma pure dipendente da «processi che impiegavano calore concentrato»<sup>122</sup>. Anche se non siamo ancora in presenza della macchina a vapore, della sua centralità nei processi produttivi e del sistema di fabbrica che ne deriverà.

Gli effetti della divisione *tecnica* del lavoro sono – nel settore industriale<sup>123</sup> – davvero mirabolanti.

---

<sup>116</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIII, 15, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1747. Su tali temi, si veda Th. Casadei - D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi»*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 313-351.

<sup>117</sup> «Più macchine, utensili, e materie prime collocate in apposito edificio, ove si lavorano da operai per fabbricare certe robe diconsi Manifattura», si leggerà nel *Dizionario della lingua italiana nuovamente compilato dai signori Nicolò Tommaseo e cav. Professore Bernardo Bellini con oltre 100.000 giunte ai precedenti dizionari raccolte da Nicolò Tommaseo, Giuseppe Campi, Giuseppe Meini, Pietro Fanfani e da molti altri distinti filologi e scienziati*, Torino, Società l'Unione Tipografico-Editrice, 1865-1879, III, p. 82.

<sup>118</sup> A. Ure, *The Philosophy of Manufactures or An Exposition of Scientific, Moral and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, London, Ch. Knight, 1835, p. 13; P. Mantoux, *La révolution industrielle au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Génin, Paris, 1959, p. 189 (ed. or. 1905); C. Poni, *All'origine del sistema di fabbrica*, «Rivista storica italiana», 88 (1976), n° 3, pp. 444-496.

<sup>119</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., 1, 2, pp. 47-48, n. 44; J.A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, tr. di P. Sylos-Labini e L. Occhionero, Torino, Boringhieri, 1959-1960, I, p. 223. Il giudizio di Schumpeter sulla mancanza di originalità di Smith è di vecchia data. Compare infatti già in uno scritto del 1914 (*Epochen der Dogmen- und Methoden Geschichte*): cfr. J.A. Schumpeter, *Esquisse d'une histoire de la science économique des origines jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle*, tr. fr., Paris, Dalloz, p. 75.

<sup>120</sup> Cfr. D.S. Landes, *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge (Mass.) - London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1983, p. 231; J.L. Peaucelle, *Adam Smith et la division du travail. La naissance d'une idée fautive*, Paris, L'Harmattan, 2007 [sulla cui futilità si veda il mio *Come non leggere un classico: su una recente (mis)interpretazione della divisione del lavoro in Adam Smith*, «Studi storici», 2008, fasc. 3, pp. 857-866].

<sup>121</sup> Su cui si veda M.E.L. Guidi, *Gli spilli di Adam Smith. Una rassegna su divisione del lavoro e sviluppo economico, con alcune osservazioni*, «Papers del Dipartimento di Studi Sociali dell'Università di Brescia», Sto 4-98, Brescia, 1998, e anche R. Finzi, *Spilli*, in *La storia e l'economia. Miscellanea di studi in onore di Giorgio Mori*, Varese, Lativa, 2003, I, pp. 297-304.

<sup>122</sup> D.S. Landes, *Ricchezza e povertà*, cit., p. 2.

<sup>123</sup> «I lavoratori della campagna, costretti come sono a cambiar lavoro e arnesi ogni mezz'ora e a far uso delle mani in venti modi diversi ogni giorno della vita, acquisiscono naturalmente (o meglio per necessità) un'abitudine alla dispersione e ad applicarsi svogliatamente e senza concentrazione che quasi sempre li rende pigri e oziosi, incapaci di rigorosa applicazione anche nei casi più urgenti» (A. Smith, *Ricchezza*, p. 13).

Nell'*Abbozzo* e nelle *Lezioni di Glasgow* sono illustrate tre ipotesi, secondo una sequenza di chiara derivazione dalla generale impostazione di *conjectural history* del ragionamento smithiano: che un individuo debba costruire uno spillo da solo a partire dall'estrazione del minerale di ferro; che un lavoratore produca da sé solo gli spilli a partire dal filo di ferro; che, sempre a partire dal filo di ferro già pronto, il lavoro di fabbricazione degli spilli sia modernamente organizzato, e cioè diviso fra "circa" diciotto operai *specializzati*.

Nel primo caso, l'individuo potrebbe a mala pena produrre *uno* spillo in un anno. Nel secondo, al massimo venti al giorno, «un progresso enorme» ché, calcolando trecento giornate lavorative all'anno, quel solitario lavoratore arriverebbe a una produzione annua di ben *seimila* spilli. Nulla in confronto a quanto si dà in una manifattura moderna organizzata secondo una razionale divisione del lavoro fra operai specializzati; la capacità produttiva di ognuno di loro avrebbe infatti un incremento di un ordine di grandezza cento: da *seimila* a *seicentomila* spilli *per capita pro anno*<sup>124</sup>.

Nella *Wealth* Smith vuole indurre l'idea di una diretta osservazione del mondo produttivo<sup>125</sup>. Salta allora l'ipotesi più legata a uno svolgimento puramente "logico" dell'esempio: quello dell'individuo isolato che si metta a fare uno spillo a partire dallo scavo del metallo. La seconda figura, quella del singolo, non specializzato, che si mette a produrre spilli iniziando dal filo già pronto, è resa più concreta: potrà produrne giornalmente da un minimo di uno a un massimo di venti. Il terzo caso, infine, viene calato in una supposta diretta esperienza dell'autore, quella della piccola manifattura in cui la divisione del lavoro non è pienamente dispiegata, nel senso che i singoli lavoratori non sono addetti a una sola operazione. E qui per quanto coloro che vi lavoravano «fossero molto poveri e perciò solo mediamente dotati delle macchine necessarie, erano in grado, quando ci si mettevano, di fabbricare fra tutti circa dodici libbre di spilli al giorno».

Poiché ogni libbra contiene in generale «quattromila spilli di formato medio», ne consegue che quelle dieci persone, abbastanza povere ma specializzate, potevano produrre quarantottomila spilli al giorno e cioè quattromila *per capita pro die*.

Insomma Giove, che ha strappato l'uomo dall'età dell'oro, rendendo difficoltosa la vita ai mortali, per fare progredire la loro capacità e «impedire che il suo regno restasse addormentato in un pesante torpore d'inerzia» ha di fatto aperto all'uomo una nuova età di abbondanza, fondata sulla sua fatica e le sue capacità.

Questa *abbondanza* che cosa deve, per così dire, supportare? La soddisfazione dei bisogni vale a dire, per usare la terminologia di Smith, «le cose necessarie e comode della vita»<sup>126</sup>. Che cosa questo asserto significhi davvero Smith lo chiarisce – sente l'esigenza di puntualizzarlo – molto più avanti nel corso della sua analisi, nel libro V della *Wealth*:

Per cose necessarie, io intendo non solo quelle indispensabili per mantenersi in vita ma anche tutto ciò di cui, *secondo gli usi del paese*, è considerato *indegno* che la gente *rispettabile*, anche dell'ordine più basso, sia priva<sup>127</sup>.

Il passo ha molte valenze, in particolare quella legata alla «legge bronzea» del salario. Una sovrasta le altre: i bisogni sono *bisogni storici*. E la storia può spostare, e sposta, via via il loro "limite". Dunque, l'approfondirsi della divisione del lavoro entra in una inevitabile contraddizione con un'antropologia fondata sulla compressione dei desideri. Lo rende impossibile, tra l'altro, il conflitto sociale che è *intrinseco* alla *civilised society*<sup>128</sup>.

<sup>124</sup> A. Smith, *Primo abbozzo...*, cit., pp. 70-71; Id., *Lezioni*, cit., pp. 435-436, 446, 643.

<sup>125</sup> «Io ho visto una piccola manifattura di questo tipo dov'erano impiegati soltanto dieci uomini e dove alcuni di loro, di conseguenza compivano due o tre operazioni distinte» (*Ricchezza*, p. 10). In realtà tutta la descrizione smithiana della fabbricazione degli spilli si rifà all'articolo su di essa dell'*Encyclopédie*, a firma di Alexandre Deleyre.

<sup>126</sup> A. Smith, *Ricchezza*, cit., p. 2.

<sup>127</sup> Ivi, p. 862; corsivi miei.

<sup>128</sup> Cfr., al proposito R. Finzi, *La superiore prosperità*, cit., cap. 10.

## 10. Uomo, tecnica, natura

Lo sviluppo e la conseguente pervasività della divisione *tecnica* del lavoro che hanno una grande positività economica presentano anche una profonda, incisiva *negatività sociale*.

L'uomo soggetto a una sempre più spinta divisione del lavoro, la cui fatica è sempre più produttiva,

non ha nessuna occasione di applicare la sua intelligenza o di esercitare la sua inventiva a scoprire nuovi espedienti per superare difficoltà che non incontra mai. Costui perde quindi naturalmente l'abitudine a questa applicazione e in genere diviene tanto stupido e ignorante quanto può esserlo una creatura umana [...]. La sua destrezza nel suo mestiere specifico sembra [...] acquisita *a spese delle sue qualità intellettuali, sociali e militari* [...]. In ogni società progredita e incivilita questa è la condizione in cui i poveri che lavorano, cioè la gran massa della popolazione, devono necessariamente cadere, a meno che il governo non si prenda cura d'impedirlo<sup>129</sup>.

A parte la perorazione – ancora del tutto attuale – a favore della spesa per l'istruzione, viene da chiedersi quale riferimento sociale avrebbe la osservazione smithiana *oggi*, duecento trentotto anni dopo la comparsa della *Wealth*. Sempre «i poveri che lavorano» con ciò intendendo – in modo sommario – artigiani e quanto sarà poi definito «proletariato»?

Smith pensava che – per quanto non sarà mai possibile «disporre di una storia completa dell'invenzione delle macchine, in quanto, inizialmente, la maggior parte di esse sono rozze e approssimative e vengono migliorate gradualmente e potenziate da coloro che ne fanno uso»<sup>130</sup> –

l'invenzione di tutte le macchine che tanto facilitano e abbreviano il lavoro sembra si debba in origine alla divisione del lavoro. Quando tutta l'attenzione delle menti è indirizzata verso un unico scopo, è molto più probabile che si scoprano metodi più semplici e rapidi per raggiungerlo [...]. Ora, in conseguenza della divisione del lavoro, l'intera attenzione di ogni uomo viene indirizzata verso un unico oggetto molto semplice. È dunque naturale aspettarsi che, tra coloro che sono impiegati in un singolo ramo di attività, qualcuno possa escogitare metodi più semplici e rapidi per svolgere il suo lavoro, sempre che la natura del compito consenta tali miglioramenti. Gran parte delle macchine di cui si fa uso nelle manifatture in cui il lavoro è suddiviso furono in origine invenzioni di comuni operai<sup>131</sup>.

Al tempo stesso però Smith si trova davanti a una realtà in movimento e forte trasformazione per cui non può non rilevare che non tutte le innovazioni tecniche sono opera di chi lavora dato che «molti perfezionamenti sono stati realizzati grazie alla ingegnosità dei costruttori di macchine, quando costruirle divenne il contenuto di una professione specifica e altri dall'ingegnosità dei cosiddetti filosofi, o speculativi».

Nelle *Lezioni* si dilunga a esemplificare i tipi di perfezionamento che si può pensare siano da attribuire rispettivamente al lavoratore, al costruttore di macchine, al «filosofo»<sup>132</sup>.

A quest'ultimo, in particolare, è da attribuire «l'utilizzazione di nuove forze che sono interamente ignote e che non sono mai state utilizzate prima per un analogo scopo» e ciò in quanto la capacità di pensare a una utilizzazione di tal tipo

---

<sup>129</sup> A. Smith, *Ricchezza*, p. 770. Va ricordato che Smith si riferisce qui all'universo industriale ché, non potendo, per lui, l'attività agricola essere soggetta alla divisione tecnica del lavoro l'intelletto del lavoratore agricolo è soggetto a «una [...] grande varietà di conoscenze ed esperienze» (ivi, p. 127).

<sup>130</sup> A. Smith, *Lezioni*, p. 645.

<sup>131</sup> A. Smith, *Ricchezza*, p. 14.

<sup>132</sup> Tutti i riferimenti di questa e della prossima nota sono a opere di Smith e precisamente: 1. *Lezioni*, p. 645; 2. *Ricchezza*, p. 14; 3. *Lezioni*, pp. 646 e 442, dove Smith si sofferma sulla «macchina a vapore che solleva acqua grazie a una forma di energia che difficilmente appare destinata a un tale scopo» e che «per quanto sia stata migliorata senza alcun dubbio da artigiani che l'hanno studiata con molta attenzione, fu l'invenzione di un filosofo geniale e tale fu senza dubbio l'inventore dei mulini a vento e ad acqua».



appartiene solo a quelli che hanno una maggiore capacità di pensiero e una più ampia visione delle cose.

Quando un artigiano fa una simile scoperta mostra di essere non un semplice artista ma un vero filosofo, qualsiasi sia nominalmente la sua professione. Solo un vero filosofo poteva inventare il motore a vapore e la prima forma dell'idea di produrre un così grande effetto da una energia della natura cui prima non si era mai pensato<sup>133</sup>.

Che cosa caratterizza il «filosofo»? La capacità di «osservare ogni cosa, sicché [i filosofi] proprio per questo sono in grado di combinare e unificare le possibilità insite negli oggetti più dissimili e lontani tra loro»<sup>134</sup>.

Osservare, mettere insieme cose diverse, avere la mente allenata alla diversità. È quanto non fa e non può avere chi è soggetto a una divisione del lavoro sempre più spinta.

Oggi, duecento trentotto anni dopo la comparsa della *Wealth*, si può ancora parlare di «costruttore di macchine» come mestiere a sé o di «filosofo in grado di combinare e unificare le possibilità insite negli oggetti più dissimili e lontani tra loro»? Anche all'indomani del tramonto del dominio della fabbrica tayloristica la crescente, parrebbe inarrestabile, *parcellizzazione delle funzioni e dei saperi* – “corretta” socialmente dalla organizzazione di mansioni, funzioni e saperi nelle varie unità produttive o di ricerca (ma non era così anche nell'industria tayloristica?) – la notazione smithiana sugli effetti di una sempre più spinta divisione del lavoro sulla capacità dei singoli di giudicare sulle grandi questioni della società non appare sbiadita. Anzi, e non propria solo dei «poveri» cui pensava l'economista settecentesco. Del resto ne abbiamo prove, non banali, ogni giorno. Nel nostro paese e altrove.

Ed è ancora l'*opus magnum* smithiano che propone alla capacità di giudizio dei membri della società contemporanea proprio il tema di procedere ulteriormente alla creazione continua di nuovi bisogni o di cominciare a pensare la propria vita in termini di limitazione degli stessi.

Certo l'asse del pensiero smithiano è lo sviluppo e non pare proprio potesse avere in mente un “freno” alla continua crescita dei bisogni. Come scrive: «fra tutte le diverse situazioni della società, lo stato di progresso è in realtà lo stato felice e sano: quello stazionario è tedioso; quello di declino melanconico»<sup>135</sup>.

Si noti: felicità, salute, tedio, malinconia. Il lettore s'affaccia su un orizzonte ben più largo, mosso, complicato del puro e semplice terreno dell'agire economico. L'autore vuole – perché questo crede – che l'economia gli si pari davanti come una dimensione pervasiva. Ma, in pari tempo, che sia ben consapevole che l'economia stessa è impregnata di sentimenti, emozioni, speranze, desideri, modi di concepire se stessi e il mondo. Proprio per questo non è semplice esercizio “ucronico” chiedersi come, nel mondo d'oggi, Smith avrebbe riletto un suo celebre esempio, pedissequamente ripetuto in tutti i corsi di storia del pensiero economico, quello relativo alla distinzione tra «valore d'uso» e «valore di scambio». Quest'ultimo ha a che fare con la rarità e il suo simbolo è diamante che «ha difficilmente qualche valore d'uso». Mentre «nulla è più utile dell'acqua, ma difficilmente con essa si comprerà qualcosa, difficilmente se ne può avere qualcosa in cambio»<sup>136</sup>.

Smith in realtà bypassa anche notazioni del suo tempo. Per rimanere a un grande già comparso in queste pagine. Montesquieu non esprime perplessità su quel grande avanzamento tecnico che fu il mulino ad acqua solo perché vi individuava, come si è detto, un pericolo, per usare

---

<sup>133</sup> *Abbozzo*, p. 81. Se la cronologia lo permettesse, questo brano potrebbe riferirsi a James Watt. A meno che Smith non pensi a Watt al lavoro nell'Università di Glasgow indipendentemente dai suoi perfezionamenti della macchina a vapore oppure che non si debba ripensare la datazione del *Draft*.

<sup>134</sup> *Ricchezza*, pp. 14-15.

<sup>135</sup> Ivi, p. 81, con alcune mie varianti nella traduzione.

<sup>136</sup> Ivi, p. 31.

la terminologia attuale, di disoccupazione tecnologica; osservava anche che quei congegni «hanno privato molta gente dell'uso delle acque e reso sterili molti terreni»<sup>137</sup>.

Che oggi la questione idrica sia una delle grandi emergenze mondiali è a tutti noto. Nelle condizioni attuali, si legge in un rapporto della Fao, «si stima che 9000-14000 km<sup>3</sup> siano tutto ciò di cui l'uomo può disporre a costi accettabili, ossia un cucchiaino da caffè in una vasca da bagno se rapportato al volume totale d'acqua sulla Terra»<sup>138</sup>.

Potrebbe Smith permettersi ancora l'esempio famoso dell'acqua che non avrebbe alcun valore di scambio?

Smith d'altronde, lo si è accennato in varie forme, aveva in mente un'antropologia non riducibile all'*homo oeconomicus* che, dopo i classici, diverrà la base dei paradigmi economici dominanti. E, per quanto scrivesse che tutto «è congegnato in vista dello stesso grande fine, l'ordine del mondo, la perfezione e la felicità della natura umana», sottolineava non a caso che «le regole seguite dalla Natura sono adeguate ad essa. Quelle seguite dall'uomo sono adeguate per l'uomo»<sup>139</sup>. Non coglieva – forse non voleva cogliere – che vi è implicita una evenienza, allora forse impensabile: e se le due logiche entrassero in contrasto?

Stando alla lettera smithiana la società dell'abbondanza che si prospetta potrebbe ristabilire la perdita *armonia* tra uomo e natura. Solo la *disarmonia* ci dice però la cultura sapienziale impedisce che l'umanità resti irretita nell'inerzia. E oggi è più *armonico*, quindi produttivo e “progressivo”, procedere sulla strada della creazione ulteriore «d'une infinité de *besoins chimériques*» o puntare sulla loro autolimitazione?

---

<sup>137</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIII, 15, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1747.

<sup>138</sup> *Acqua per le colture*, Roma, Fao, 2002, p. 1.

<sup>139</sup> A. Smith, *Teoria*, cit., p. 225.