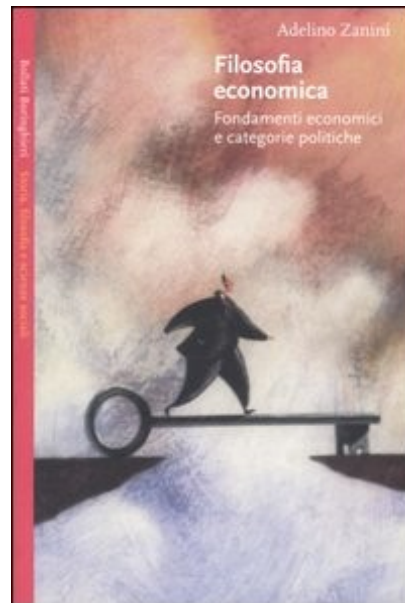


Sergio Caruso

# Alla ricerca della filosofia economica



( considerazioni in margine a un volume di Adelino Zanini )

## Sommario

*Filosofie regionali: il declino della filosofia economica.- Filosofia dell'economia: quel (poco) che c'è.- La riabilitazione dell'ontologia (e la sua importanza per gli economisti).- Excruciatio mentis: il rapporto etica-economia.- Filosofia economica: le potenzialità italiane.- Economico/Politico/Morale: le faglie del discorso moderno e la trasmigrazione delle immagini.- Esiste un'autonomia del piano morale nel pensiero di Smith?- La moral philosophy come rivoluzione paradigmatica.- Revisioni della "simpatia".- Dalla animal oecconomy alla political oecconomy. Prudence e Justice come integrazione morale dell'Economico e del Politico.- La soluzione smithiana: "compimento" o nuovo inizio?- Karl Marx: la rifusione potestativa dell'Economico e del Politico, e la sua critica.- Due questioni da chiarire.- Un altro Marx? La rilettura "umanistica" di Napoleoni.- Schumpeter: un nuovo linguaggio economico, che la politica possa accettare.- Da Keynes a Bourdieu: la questione delle previsioni.- Nostalgie del Politico "forte".- Valutazioni conclusive.- Referenze bibliografiche.-*

estratto da

## **Storia del pensiero economico**

nuova serie (FrancoAngeli Editore, Milano), anno IV, n° 2, lug.-dic. 2007, pp. 149-186

preprint a cura dell'Autore  
realizzato con i mezzi del Dpt. di studi sullo Stato  
della Università di Firenze

© Sergio Caruso  
Firenze, ottobre 2007

edizione fuori commercio;  
è permessa la citazione, ma non la riproduzione integrale:  
tutti i diritti sono riservati all'Autore e all'Editore

Sergio Caruso

## Alla ricerca della “filosofia economica”

*Filosofie regionali: il declino della filosofia economica*

Per chi, come me, si occupa di filosofia delle scienze sociali, la pubblicazione di un libro come questo – *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, di Adelino Zanini (2005) – non può essere che una festa. Per questo, ben volentieri torno ad occuparmene.<sup>1</sup>

Ci sono vari modi d'intendere la filosofia delle scienze sociali. C'è una tendenza diffusa a farla coincidere con l'epistemologia delle scienze sociali; ma di contro a tale tendenza, tipicamente “analitica” e secondo me parecchio riduttiva, altre determinazioni sono possibili: non tanto in alternativa quanto in aggiunta. Quella che preferisco, tipicamente “continentale”, è una determinazione, diremo così, “commensale”. Essa consiste infatti nell'intendere la filosofia delle scienze sociali come una specie di “tavola rotonda” attorno alla quale sono invitate a dialogare fra loro le *filosofie regionali*, ovvero quelle filosofie che, per ogni regione del sapere umano-sociale, affiancano la corrispondente “scienza” e - assumendone i contenuti come limite invalicabile della propria speculazione - ne discutono con ampia libertà categorie di fondo, direzioni di ricerca e implicazioni di valore. Ciò presuppone una serie di coppie disciplinari quali (per es. e senza pretesa di completezza): linguistica/filosofia del linguaggio, psicologia/filosofia della mente, antropologia scientifica (sia fisica, sia culturale)/antropologia filosofica, storiografia/filosofia della storia, diritto/filosofia del diritto, economia/filosofia dell'economia, sociologia/filosofia sociale, scienza politica/filosofia politica.

Ora, non tutte queste “filosofie regionali” sono egualmente antiche (come la filosofia politica o l'antropologia filosofica, che addirittura *precedono* la scienza politica e l'antropologia scientifica); né tutte possono vantare uno *status* così venerabile e un *corpus* così autorevole da risultare ormai indisciungibili dalla “scienza” corrispondente, perfino sul piano curriculare (com'è per la filosofia del diritto nell'ambito della giurisprudenza). Anzi, dell'autonomia e dei confini di molte tra queste filosofie si discute accesamente (com'è per es. per la filosofia sociale dopo la ridefinizione propostane da Axel Honneth). Nessuno tuttavia si stupisce della loro esistenza, né la contesta; anzi, tutti gli epistemologi, e più che mai coloro che si occupano di scienze umane e sociali, sono ormai persuasi che sempre vi siano - in ogni posizione teorica, grande o piccola: teorie, programmi e tradizioni di ricerca, paradigmi scientifici - un nucleo preanalitico e una “metafisica influente” (non necessariamente intesa nel senso popperiano di una

---

<sup>1</sup> Il presente articolo costituisce una cospicua espansione delle smilze riflessioni già pubblicate al riguardo (Caruso S. 2006). Si trattava di una “tavola rotonda su carta stampata” promossa dalla rivista *Iride* (che qui ringrazio), attorno alla quale si confrontavano sul libro di Zanini tre diversi studiosi: S. Chignola, U. Fadini e io stesso.

componente *non ancora* scientifica): insomma, una filosofia implicita che conviene rendere esplicita.

Tuttavia, se nessuno si stupisce che si possa filosofeggiare sul linguaggio, sulla mente, sull'uomo, sulla storia, sul diritto, sulla società, sulla politica (e che lo si possa fare senza ledere i diritti delle scienze corrispondenti, anzi in stretto collegamento con esse), c'è ancora chi si stupisce che si possa filosofeggiare sull'economia. Di tutte le filosofie regionali, la filosofia dell'economia appare oggi la meno praticata. E' ben vero che si affacciano talora, nelle pagine degli economisti, tematiche filosofiche (e più raramente, nelle pagine dei filosofi, tematiche economiche), ma queste tematiche pertengono di solito alla dimensione epistemologica dell'economia in quanto teoria o fabbrica di modelli, oppure alla dimensione etica dell'economia in quanto insieme di pratiche sociali; mai o quasi mai ci s'interroga sulla natura del fatto economico, sulle categorie peculiari che permettono di concepirlo, sulle mutevoli relazioni della sfera economica e della scienza economica con altre sfere di vita e con altre scienze sociali.

Di tutto ciò, ben pochi oggi hanno voglia di occuparsi. Certo, e per fortuna, c'è ancora chi legge le riflessioni di Simmel (e altri dopo di lui) sul denaro come “forma di relazione”; più tra filosofi e sociologi, a dire il vero, che non fra gli economisti (Poggi 1998, Comoglio 2000). E c'è chi ripropone la nozione di “catallassi”, così come definita da Hayek: quale matrice comune di ogni ordine spontaneo, sia nel mercato sia nelle istituzioni sociali, e dovunque sia necessaria una composizione delle aspettative che nessun cervello è in grado di calcolare con certezza e nessuno Stato d'imporre con autorità (Cubeddu 1995, 2000). Ma, con rare eccezioni, un certo tipo di discussione sembra non interessare più gli studiosi, in particolare di economia; quasi che tutto, ormai, fosse perfettamente chiaro. Un altro esempio: la questione del rapporto fra diritto ed economia. Dove pure sono in campo, fin dall'inizio del secolo scorso, almeno tre posizioni notevolmente diverse: quella di chi riduce il diritto all'economia (mi riferisco naturalmente a Benedetto Croce, 1907); quella di chi viceversa riduce l'economia al diritto, come fa oggi Natalino Irti (2006); quella infine di chi vede il rapporto diritto-economia come un rapporto di forma a contenuto. E mi riferisco, per quest'ultima posizione, al neokantismo di Rudolf Stammler (1896), un giurista che suscitò l'interesse (sia pur critico) di Croce e di Weber, ma anche per certi aspetti al marxismo di Evgenij Bronislavovič Pašukanis (1924), l'eminente filosofo del diritto che perì vittima delle purghe staliniane nel 1937.

Eppure, ripeto: nessuno sembra avere più voglia di “perdere tempo” con questioni del genere. Parafrasando il titolo di un vecchio film, *No sex: we're British*, si potrebbe oggi dire: *No philosophy: we're economists!*

#### *Filosofia dell'economia: quel (poco) che c'è*

Certo, al di là dei classici citati, una qualche riflessione filosofica sull'economia ancora esiste. E, senza pretesa di completezza, vogliamo darne conto – argomento per argomento – nella speranza di far utile opera d'informazione e sollecito. A ciò sono dedicati questo paragrafo e i due successivi: di natura essenzialmente bibliografico, seppure integrati da molte considerazioni personali (il lettore che voglia correre alla discussione delle tesi proposte da Adelino Zanini, può saltare senz'altro al paragrafo successivo).

Per quanto riguarda l'analisi delle *categorie*: a parte la natura del *valore*, che conta una bibliografia sterminata, l'unica discussione di qualche spessore filosofico che con una certa costanza ricorre nel pensiero degli economisti è forse la maniera d'intendere il *tempo*. Su ciò, rimando al lavoro di Stefano Zamagni ed Elettra Agliardi (2004).

Per quanto riguarda in particolare gli aspetti epistemologici dell'economia in quanto scienza, nessuna critica mai fu più radicale ed estrema di quella mossa vent'anni fa da Donald McCloskey (1985). Benché poco la condivida nel suo impianto complessivo, voglio attirare su di essa l'attenzione del lettore, per un paio di ragioni tutte interne al mio discorso. La prima ragione sta nel fatto che McCloskey, col suo approccio vagamente feyerabendiano, costituisce un buon esempio di quel *relativismo postmoderno* contro cui reagisce oggi la *riabilitazione dell'ontologico*. All'importanza di tale riabilitazione per gli studi economici è dedicato il prossimo paragrafo. La seconda ragione d'interesse (questa volta in positivo) sta nel ruolo decisivo che McCloskey riconosce nella teoria (economica e non) alle *immagini*. Sul ruolo delle immagini torneremo infatti, a conclusione di questo scritto, con esplicito riferimento a possibili sviluppi dell'analisi di Zanini (2005).

In effetti McCloskey proponeva di analizzare le dottrine economiche come nulla più che dispositivi retorici, alla stregua di testi letterari, dove la matematica giocherebbe un ruolo solo analogico ed evocativo (grafici e tabelle come “metafora della scienza”). Una provocazione inaccettabile, ad avviso dei più; eppure, bisogna ammettere, non priva di qualche interesse. Se non altro perché metteva in guardia contro l'uso ornamentale e puramente “difensivo” della matematica (una tentazione a cui, paradossalmente, sono esposti del pari gli psicologi che, pure, di “difese” se ne dovrebbero intendere). Va pur detto, tuttavia, che la triplice dissoluzione da lui proposta – dell'*economia* nelle scienze storiche, del *fatto* in una credenza condivisa dalla corporazione degli addetti e, per finire, del *credere* nel mero cedere alla captazione retorica d'immagini efficaci – concedeva un po' troppo al postmodernismo ideologico di quegli anni. Insomma, McCloskey abbracciava – da epistemologo dilettante – una nozione di verità come credenza preferita (*de gustibus non est disputandum*) che nessun epistemologo di professione, tranne forse Feyerabend (*anything goes*), potrebbe seriamente condividere.<sup>2</sup>

Eguale criticò verso la “quantofrenia” degli economisti contemporanei, ma più misurato e costruttivo di McCloskey, anche perché meglio di lui edotto delle nuove matematiche, appare oggi l'economista britannico, Paul Ormerod, autore di due saggi (1994, 1998) su natura e limiti dei modelli teorici impiegati correntemente che suscitarono pochi anni fa una notevole discussione. Ancora più recenti, nel nostro Paese, i saggi di Barrotta (2003) e di Guala (2006), utili entrambi per fare il punto su taluni aspetti epistemologici. Voglio anche ricordare, tuttavia, una vecchia conferenza di Giorgio Lunghini (1988) sulla polarità concettuale ortodossia/eresia nella teoria economica: alquanto breve, ma ricchissima di spunti

Per quanto riguarda il rapporto dell'economia con le altre scienze sociali – e particolarmente con la storia, classico tema che risale alla *Methodenstreit* fra Otto e Novecento – rimando agli aggiornamenti proposti da Cioccia (2003). Dal punto di vista filosofico-politico si colloca invece la riflessione di Laura Bazzicalupo (2006): originale

<sup>2</sup> C'è fra le due posizioni, quella di Feyerabend e quella di McCloskey, una stretta rassomiglianza a livello degli atteggiamenti. Il risentimento dell'uno verso le malefatte della epistemologia accademica degli Stati Uniti fa il paio col risentimento dell'altro verso le malefatte dell'economia accademica nello stesso Paese. McCloskey risponderebbe che questa critica – analogica più che analitica, nonché fondata su un argomento psicologico *ad hominem* – è essa stessa “retorica”. E avrebbe ragione. Così come avrebbe ragione nel sostenere che proprio la critica di fondo che qui gli porto (nessun altro epistemologo di professione condivide oggi le sue tesi), in quanto argomento *ex auctoritate*, non afferisce alla scienza ed è, di nuovo, “retorica”. Ma perfino delle *auctoritates* ci possiamo servire bene o male, rispettando la verità di quel dicono oppure piegandole ai nostri fini. E proprio l'autore cui McCloskey principalmente si appoggia, il belga Chaïm Perelman (filosofo del diritto e teorico dell'argomentazione), non sostiene affatto che la verità non esista, che le dimostrazioni non sono possibili e che tutto è retorica, bensì distingue fra *verità empirico-analitiche* (soggette alla logica binaria del vero/falso, dunque dimostrabili secondo un paradigma matematico) e *argomentazioni retoriche in ordine ai valori* (che si collocano invece nel continuo forte-debole e devono affrontarsi secondo regole desunte dal paradigma giuridico del processo).

estensione del “paradigma biopolitico” – di Michel Foucault, di Roberto Esposito, della stessa Bazzicalupo – alla considerazione dei fatti economici come pure dei “regimi di sapere” che li inquadrano. Secondo l’autrice, mentre la biopolitica *stricto sensu* “politica” è fondata sul governo delle esistenze *in actu*, cioè sul controllo delle condizioni di vita, «la biopolitica economica è imperniata sul governo delle potenzialità – su quella forbice che si apre fra ciò che pensiamo ci sia *dato* e *di più* di vita che un qualche regime di verità, o meglio, numerosi e discordanti regimi di verità, individuano in quel dato stesso» (Bazzicalupo 2006: 151).

Molti degli studi finora citati sono italiani, nonché relativi a questioni particolari. Per una rivisitazione panoramica del rapporto economia/filosofia sotto vari aspetti e in vari paesi, rimando il lettore interessato al volume collettaneo curato da John B. Davis, Alain Marciano e Jochen Runde (2004<sup>1</sup>, 2006<sup>2</sup>).

### *La riabilitazione dell’ontologia (e la sua importanza per gli economisti)*

Non voglio esimermi tuttavia dal far cenno all’esistenza di una questione sottile, eppure di fondo, implicata in ogni discussione sull’epistemologia delle scienze sociali. Più che di una implicazione si tratta, a dire il vero, di una complicazione (non è questo il mestiere dei filosofi?), che rimanda dal piano epistemologico a quello ontologico. Infatti: se i rapporti economici o la sfera economica, o comunque vogliamo dire, costituiscono l’oggetto dell’economia politica, di che natura è questo “oggetto”? E più generalmente parlando, qual è lo “statuto ontologico” degli oggetti che interessano le scienze umane e sociali (strane cose come la “follia” o il “capitalismo”)? In che consiste la loro “oggettività”?

Ci sono due maniere estreme ed egualmente “riduzionistiche” di rispondere a queste domande. La posizione naturalistica e quella, diremo così, postmoderna: ambedue insoddisfacenti. La prima fa coincidere l’oggettività con la sussistenza di una serie di dati fisici (poniamo il livello di certe catecolamine nella “follia” o certe infrastrutture tecniche della produzione nel “capitalismo”). A questa posizione è facile replicare che le nozioni di “livello delle catecolamine” e di “infrastrutture tecniche della produzione” sono nozioni culturalmente sofisticatissime e niente affatto naturali; esse riescono a identificare qualcosa nel magma del reale solo in quante maglie di una rete teorica, dove non è possibile – direbbe Foucault – disgiungere “la volontà di sapere” dalla “volontà di potere”. Ed è facile replicare – ancora con Foucault – che cose come la “follia” o il “capitalismo” attingono il livello fenomenico di oggetti, grazie a un “regime di visibilità” che presuppone delle “regole di dicibilità”. La seconda posizione, per contro, riduce l’oggetto al sistema di regole che lo rendono visibile e dicibile; quasi che la follia fosse *solo* uno “stigma” finalizzato ad escludere le persone poco produttive (come infaustamente sostenne una parte dell’antipsichiatria) e il capitalismo *nient’altro che* un’autorappresentazione dell’Occidente borghese, carico di connotazioni (a seconda dei casi) positive oppure negative. A questa posizione è facile replicare che, estremizzando il *linguistic turn*, dissolve l’oggettività nella convenzionalità delle designazioni; e che, così facendo, distrugge se stessa perché, se nessuna rappresentazione ha *realmente* a che fare con le cose, anche il relativismo postmoderno in quanto rappresentazione del sapere ha ben poco a che fare con la realtà dei saperi. Un po’ come fa McCloskey (1985), quando ci dimostra che... non si può dimostrare nulla!

Inoltre: quali sono le conseguenze di tali posizioni? Nel primo caso (posizione naturalistica) le scienze umane e sociali vengono non solo omologate alle scienze naturali sotto il profilo metodologico (sul che si potrebbe ancora discutere), bensì dissolte in esse perché incapaci di fornire risposte serie a domande serie. Nel secondo caso (relativismo postmoderno) le scienze umane e sociali vengono salvate, ma solo per modo

di dire; esse vengono infatti riconcepite come “generi letterari” e mere “retoriche” (McCloskey *docet*), se non anche trasposte sul piano metafisico, come fa per es. Peter Sloterdijk quando definisce il capitalismo come religione dell’Occidente e l’economia politica come una corrispondente “teologia” (Sloterdijk 2006).

Ora, può darsi che il capitale sia diffusamente concepito come una specie di Dio (lo diceva già Marx); può anche darsi che l’economia sia la religione dell’Occidente (Peter Sloterdijk non è l’unico che lo sostiene, preceduto in ciò da Louis Dumont, Pierre Bourdieu e altri); e può darsi perfino che le crisi di borsa (ancora una tesi di una Sloterdijk) corrispondano a momenti in cui la fede nello Spirito Santo, cioè nel Denaro, vacilla. E’ poco plausibile tuttavia che capitalismo ed economia politica siano *nient’altro che* religione e teologia; e per quanto mi riguarda, dovendo cercare rimedi alle crisi di borsa che affliggono il sistema economico, preferisco leggere le pagine di un economista competente come Giorgio Ruffolo (che, sulle orme di Silvio Gesell, propone nuove forme di denaro temporalmente “bollato” così da renderne l’accumulo poco conveniente: Ruffolo 2007) piuttosto che quelle di un volenteroso filosofo digiuno di economia.

Quanto a McCloskey (1986), che pure sarebbe uno storico dell’economia, il suo libro dimostra troppo (cioè nulla). Infatti, diversamente da quel che diffusamente si crede, non si tratta affatto di una critica dell’economia politica in quanto tale, ma di una critica di essa in quanto scienza sociale, facilmente generalizzabile a qualunque altra scienza sociale (sia essa nomotetica come l’economia o idiografica come la storia). Anzi, peggio! si tratta di un rifiuto opposto a qualsivoglia tentativo di fare “scienza”: tentativo vano, a suo dire, perché i “fatti” (sia naturali che sociali) semplicemente non esistono, creati come sono dalle interpretazioni.

Siamo al limite del masochismo intellettuale; ma la potenza delle mode filosofiche è tale che McCloskey si è ritrovato tutt’altro che solo nel sostenere che le scienze umane-sociali (non l’economia soltanto) sono eminentemente forme di *poétique et rhétorique* (aa.vv. 1997). Per fortuna, dalla padella del relativismo postmoderno è possibile tirarsi fuori, senza ricadere nella brace del naturalismo ingenuo. Ed è finalmente possibile, grazie a un dibattito filosofico che gli economisti dovrebbero un po’ conoscere perché riguarda un po’ anche loro. I punti principali di tale dibattito sono due. Esaminiamoli.

Il primo punto sta nel rifiuto di quella petizione di principio, essa sì puramente retorica, che Sergio Moravia, in una conferenza fiorentina di qualche anno fa, chiamava con felice sarcasmo *nothingbutness* o “nient’altrismo”. Il bersaglio polemico di Moravia era soprattutto un certo naturalismo, ma i suoi argomenti risultano egualmente validi verso il postmodernismo. Insomma: sarà pur vero che i concetti dell’economia politica celano *immagini*, che nei modelli economici ci sono forti *componenti analogiche e metaforiche*, che la discussione teorica obbedisce a certe *retoriche*; ma di qui ad affermare che l’economia e tutte le scienze sociali sono *nient’altro che questo*, ci corre! Per affermare con ragione che ogni scienza sociale funziona esattamente come la critica letteraria, dovremmo nel contempo sostenere che la società non è che un “testo”. Ora, i comportamenti sociali e le culture si possono certamente leggere come un testo (di ciò va reso grazie agli autori del *linguistic turn*, in particolare Roland Barthes e Claude Lévi-Strauss) e sono *anche* questo; ma niente ci autorizza ad affermare che sono *solo* questo (e ciò vale in particolare per l’economia politica, che non si occupa tanto di *Kultur* quanto di *Zivilisation*).

Il secondo punto sta nell’individuazione di uno o più “livelli di realtà” intermedi fra mondo naturale degli “oggetti fisici” e mondo teoretico degli “oggetti ideali”. Di questo problema si parlava già un quarto di secolo fa (Piattelli Palmarini 1984), ma solo oggi, col rifiorire degli studi ontologici a cavallo del millennio e col prendere forma di una ontologia analitica del sociale, siamo arrivati a ridefinizioni tipologiche dell’oggetto e dell’oggettività abbastanza soddisfacenti (mi riferisco a filosofi come Elizabeth Anscombe, Maurizio

Ferraris, Erik Lagerspetz, Frédéric Nef, Robert Nozick, John Searle, Barry Smith e Achille Varzi). Di particolare interesse, sotto questo aspetto, i concetti di “fatto istituzionale” e di “oggetto sociale rielaborati rispettivamente da John Searle (1995) e da Maurizio Ferraris (2003). Non ho modo di dilungarmi qui sul modo come sono costruiti questi concetti: mi limito a dire che i fatti istituzionali di Searle sono quelli che si producono all’interno di una “istituzione” intesa come sistema di *regole costitutive* (le c.d. “regole del gioco”, ben diverse dalle *norme regolative* di carattere meramente imperativo); e che gli oggetti sociali di Ferraris trovano il loro specifico nella sussistenza di una “registrazione” (neuronal, cartacea, digitale o di altro tipo, ma comunque iscritta su un supporto fisico) che pubblicamente attesta l’esistenza e le caratteristiche di una relazione fra almeno due persone. L’interesse di questi due concetti è evidente: non solo per la precisione con cui mettono a fuoco degli ampi “livelli di realtà”, ma perché consentono di parlarne in termini di esistenze *anche* fisiche (ma *non solo* fisiche) e, nel contempo, in termini di regole impalpabili (però passibili di descrizione oggettiva e non solo d’intuizione soggettiva).

Ora, tutto ciò sembrerebbe davvero riguardare soltanto i filosofi. Ma fatto sta che questa riabilitazione dell’ontologia, e la nascita della “ontologia sociale” che l’accompagna, interpellano le scienze sociali, e proprio l’economia in particolare. Infatti, da un lato valgono a liquidare come malfondate le ambizioni epistemologiche di un McCloskey (e le riducono, come già dicevo, al rango che loro compete di utile provocazione contro la “quantofrenia” degli economisti); dall’altro, si sono già dimostrate fonte d’interessanti applicazioni nel campo economico. Mi riferisco in particolare a tre pubblicazioni: un saggio di Barry Smith (1990) sulla peculiare natura del fatto economico che riutilizza idee di Aristotele, Menger e von Mises; un volume di Hernando De Soto (2000) che, partendo da una ridefinizione del capitale ispirata dall’ontologia di Searle – e non da quella di Heidegger, come Sloterdijk! –, s’interroga sulla diversa fortuna del capitalismo nella storia dell’Occidente e nel resto del mondo sulla base della diversa “rappresentabilità” delle sue regole costitutive nella cultura locale; infine, un interessante dibattito fra John Searle (2003) e Barry Smith, pubblicato su una rivista americana a cavallo fra economia e sociologia.

#### *Excruciatio mentis*: il rapporto etica-economia

C’è ancora un problema su cui vale la pena di soffermarsi in questa rassegna critica della bibliografia corrente; un problema che da sempre costituisce una *excruciatio mentis*, tanto per i filosofi quanto per gli economisti: quello del rapporto economia-etica. Questione che, come vedremo, riguarda da vicino l’impostazione di Zanini (ed è una ragione di più per darle spazio qui).

Per quanto riguarda tale rapporto, distingueremo gli aspetti teoretici da quelli pratici e, nell’ambito di questi, gli aspetti etico-sociali da quelli etico-politici ed etico-giuridici. Sul piano teorico-generale appare di notevole interesse il volume di Daniel Hausman e Michael McPherson (2006<sup>2</sup>): analisi a tutto campo del rapporto fra analisi economica e filosofia morale, dove gli autori discutono non solo se e come le dottrine morali siano applicabile alla vita economica, ma anche che cosa la filosofia della morale possa apprendere *in quanto teoria* dalla analisi economica e come entrambe possano utilmente cooperare nella escogitazione delle politiche pubbliche. Liberamente ripartendo da Hausman e McPherson, potremmo dire così: l’influsso economia-etica procede in ambedue le direzioni; non ci sono solo dottrine morali che eticizzano la decisione economica, ma anche analisi economiche che razionalizzano la decisione morale.

Orbene: che possa esservi un’analisi *lato sensu* “economica” di qualsiasi tipo di decisione o di norma, ivi comprese la decisione morale e le norme sociali, non suscita



oggi più scandalo né stupefazione (basta pensare alle etiche neo-utilitarie, ma anche alle spiegazioni evoluzionistiche in termini di vantaggio selettivo-adattivo, a loro modo “economiche”); né stupisce, dunque, che a fianco delle tradizionali applicazioni di principi morali alla vita economica possa pur esservi un’applicazione di metodi economici alla vita morale. Qualcuno dirà che ciò comporta una dilatazione metaforica dell’“economico” al di là dei suoi confini, ma si potrebbe rispondergli che la faccenda sta al contrario: cioè, che non dovremmo restringere l’“economico” allo *scambio di merci*, bensì guardare ad ogni possibile forma di *allocazione di risorse* (semmai aggiungendo: in condizioni di scarsità).

E’ bene ricordare tuttavia che a questo genere di consapevolezza si giunge solo di recente, e non senza resistenze; *quasi che ammettere l’interazione fra le due sfere volesse dire rimettere in discussione i caposaldi della modernità occidentale*: sia quella “autonomia dell’Economico” che Croce ravvisava – ben prima che in Mandeville – nel pensiero di Machiavelli, sia quella sovranità della coscienza morale che sta al centro dell’etica kantiana. Per rimescolare un po’ le cose ci sono volute (sono solo due esempi) la sociologia economica di un Polanyi dalla parte degli economisti e l’anti-idealismo di un Calderoni dalla parte dei filosofi. (1906). Tutti gli economisti conoscono almeno di nome, Karl Polanyi e sanno come egli abbia dimostrato che la coincidenza dell’Economico col Mercato non ha nulla di universale e necessario, bensì va concepita con l’esito storico-locale di una “grande trasformazione” (Polanyi 1944) che interessa l’Occidente. Pochi filosofi però ricordano la figura e perfino il nome di Mario Calderoni, corrispondente di Peirce e antesignano della filosofia analitica «all’interno di un panorama dominato dallo storicismo idealistico» (Ceri e Magni 2004: 10), con le sue proposte – allora sì, scandalose – di una “teoria generale dei valori” a cavallo fra etica ed economia, e di un “mercato dei valori” dove questi vengono commisurati in funzione della utilità marginale – o, com’egli preferiva dire, “addizionale” – che assumono nelle diverse situazioni (Calderoni 1906).

Per quanto riguarda d’altronde gli approcci più tradizionalmente orientati, che guardano all’economico come campo applicativo di principi morali, abbiamo pure taluni studi recenti di sicuro interesse: Per gli aspetti etico-sociali, vanno segnalate due ampie rassegne piuttosto recenti, rispettivamente dedicate all’economia come insieme di pratiche private (La Rosa e Morri 2006) e all’economia come insieme di politiche pubbliche, con particolare riguardo al *Welfare* (Shionoya 2004). Sugli aspetti etico-politici, resta di estremo interesse la prospettiva storica di Crawford Brough Macpherson: non tanto la sua classica teoria dell’“individualismo possessivo” alle origini del mondo borghese (Macpherson 1962) quanto la sua analisi delle ragioni che retrostanno all’ascesa, ma soprattutto al declino della idea di “giustizia economica” (Macpherson 1985). Per quanto riguarda gli aspetti etico-giuridici, gli studi sono ben più numerosi, ma non sempre interessanti. Mi riferisco ovviamente agli studi d’impianto deontologico sui “codici etici” di settore, oggi dilaganti; per non parlare del capitolo prevedibilmente dedicato all’economia negli innumerevoli “manuali” di etica.

Ma poi (ed ecco la questione cruciale): è davvero possibile guardare all’economico come campo “applicativo” di principi morali ad esso esterni? Oppure dobbiamo, con Macpherson (1985), rassegnarci a identificare il trionfo del capitalismo col declino di ogni idea di “giustizia economica”?

Una prima risposta, fondata sulla lettura che Deleuze (1953) fa di Hume e del suo concetto di “natura umana”, parrebbe quasi negare l’esistenza stessa del problema: nel senso che i principi morali non sono *mai* – né ieri né oggi – veramente “esterni” alla sfera economica degli interessi; perché gli sia gli uni che gli altri, sia i principi che gli interessi, non vivono che all’interno del soggetto e traggono la loro potenza dall’essere “creduti”. E poiché i *beliefs*, sia pubblici che privati, sono radicati nell’evolvere storico dei rapporti

sociali in cui ogni soggetto è immesso, una congruenza fra principi morali ampiamente condivisi e interessi privati del singolo è sempre possibile e perfino “naturale”. Questa risposta si può intendere in due modi, secondo che si enfatizzi il carattere formale oppure sostantivo dei principi morali. Nel primo caso (come io stesso sostengo più avanti, laddove discuto la versione smithiana della *sympathy* e la lettura che ne fa Zanini) ciò che viene interiorizzato è la coscienza morale come struttura formale e dialogo interno, capace di “scontare” gli interessi legittimi dell’altro. Nel secondo caso, invece, ciò che viene interiorizzato sono dei valori convenuti; che sarebbe un po’ come dire che ogni regime economico-sociale, capitalismo compreso, produce o concorre a produrre quel tipo di soggetto che poi lo trova morale. In ogni caso, emerge dal processo storico-sociale una “costituzione della soggettività” che si manifesta egualmente nella sfera economica e nella sfera morale (Deleuze 1953, trad.it.: 107; Zanini 2005: 62-64; Bazzicalupo: 62-63).

A fianco di questa risposta tutto sommato ottimistica, emergono però posizioni alquanto diverse: per es. quella dell’antropologo francese Louis Dumont. Questi contesta alla società borghese-moderna di non essere meno ideologica di quella castale, ma di esserlo in maniera diversa. Infatti, secondo Dumont (1977), come l’*homo hierarchicus* riconosce indiscutibile il primato della religione, alle cui leggi lo stesso senso morale si deve inchinare, così l’*homo aequalis* riconosce indiscutibile l’autonomia dell’Economico, che obbedisce solo alle leggi dell’economia politica e resta così al riparo di qualunque critica morale. La differenza starebbe solo nel fatto che la religione trova una legittimazione di tipo mitico-simbolico, mentre l’economia esibisce una legittimazione di tipo di razionale: nella fattispecie il c.d. teorema di Mandeville, “vizi privati, pubbliche virtù”. Infatti, se il “teorema di Mandeville” fosse vero, ogni tentativo di moralizzare l’economia, cioè di far valere nel campo economico norme “altre”, sarebbe condannato in partenza al fallimento (non potendone derivare altro che un disastro nella sfera pubblica). Senonché, sostiene Dumont, all’argomento di Mandeville non compete affatto quella razionalità che esso vanta. Anzi, ogni teoria dell’armonia naturale degli interessi dev’essere considerato per quello che è: un “ideologema”, da credere per fede, ma privo di solida base razionale; e perfino come una “fallacia” nel senso stretto di Hume, cioè una deduzione confusiva e circolare del *valore* (di un principio universale) da taluni *fatti* (che localmente lo realizzano). Su tale “ideologema economico” sarebbero fondate, secondo Dumont, le pretese di autonomia della scienza economica!

Come uscirne? Sarà mai possibile, dopo le parole durissime dell’antropologo Dumont, una riconciliazione etica-economia? Forse sì. Le strade possibili paiono essere tre (non in alternativa fra loro).

La prima strada è quella di un’“etica senza codice”, da far valere nella sfera economica: nozione che Orsini (2006) riprende dal filosofo polacco Leszek Kolakowsky. In altri termini: bisogna ammettere come vero che la vita economica non possa obbedire ad alcuna morale codificata, mossa com’è da leggi sue. Non c’è dunque da sperare né da temere che l’economia moderna possa istituzionalmente sottomettersi agli imperativi di qualche codice etico-religioso (come nel Medioevo) o di qualsivoglia “decalogo”. Ma se non c’è più spazio nella sfera economica per le etiche decalogiche, sostantive e convenzionali, non è detto che debba rimanerne fuori ogni senso morale. In particolare, direi, quel sentire liberamente ispirato da principi formali di carattere post-convenzionale (quali per es. la generosità, la reciprocità, la responsabilità), da realizzare caso per caso e “secondo coscienza”. Col che Orsini (2006) strizza l’occhio alla “critica della ragione utilitaria” proposta dal gruppo parigino del MAUSS<sup>3</sup> (Caillé 1988) e, per scendere dal cielo sulla terra, fornisce una serie di esempi che hanno già dimostrato di funzionare: esempi

<sup>3</sup> Mouvement Anti-Utilitariste dans le Sciences Sociales. L’acronimo occhieggia naturalmente a Marcel Mauss e, per suo tramite, alle antropologie del “dono”.

che riguardano in ispecie la “responsabilità sociale d’impresa” e le funzioni del “terzo settore”.

Una seconda strada viene proposta da Belli (2004) col seguente ragionamento (che in un certo senso capovolge la tesi di Dumont). E’ perfettamente vero che le strategie di mercato messe in atto dalle imprese non sono sempre così razionali come l’ideologia economica vorrebbe che fossero, ma proprio perciò non ha senso contrapporre la razionalità dell’economico all’irrazionalità dei buoni sentimenti. Al di fuori di questa contrapposizione stereotipica, si aprono *ampi margini per soluzioni tanto etiche quanto razionali*, e non solo per quanto riguarda l’allocazione di beni fuori mercato (come, in parte, l’istruzione o la sanità), ma nella stessa gestione d’impresa. Stranamente Belli non cita Mo.Mi.: il famoso teorema di Modigliani-Miller premiato col Nobel, che fortemente avrebbe giovato alla sua tesi. Il Mo.Mi. – lo ricordava pochi anni fa Giuliano Amato (2004) – costituisce una vera e propria lezione per coloro che confondono la funzione del *manager* d’impresa con quella del capitano di ventura. Infatti, secondo tale teorema, in un mercato dei capitali perfetto, il valore di mercato dell’impresa è indipendente dalla sua struttura finanziaria; dal che si deduce (attraverso un ragionamento che non ripeto qui) che, per il dirigente d’impresa, la sola regola razionale – in termini di vantaggio per gli azionisti – *non è*, come spesso si crede, la *massimizzazione del profitto* (una distorsione cognitiva su cui la rifiorente psicologia dell’economia avrebbe molto da dire), bensì la *massimizzazione del valore di mercato dell’impresa*. Siamo dunque di fronte a situazioni in cui, troppo spesso, le strategie (supposte razionali) dei soggetti economici non corrispondono affatto alle logiche intrinseche del mercato; laddove paradossalmente, proprio restando fedeli alle pure logiche di mercato, vedremmo coincidere la finalità economica (massimizzazione del *vantaggio per gli azionisti*) con la finalità morale (assunzione di *responsabilità verso gli azionisti*).

Una terza strada per riconciliare etica ed economia è quella del *compromesso* fra le ragioni dell’una e quelle dell’altra. Non stiamo parlando di compromessi di basso profilo da negoziare sottobanco, bensì al contrario di una problematica di alto profilo teorico, che interessa egualmente la filosofia economica e la filosofia politica: mi riferisco al rapporto tra efficienza ed equità, in particolare nelle politiche pubbliche. Molta buona filosofia si è venuta occupando di ciò: le teorie utilitaristiche (da Bentham a Harsanyi), le teorie dei diritti (Nozick, Rawls, Buchanan, Dworkin), le teorie dialogiche-pluralistiche (Ackerman, Walzer, Sen). Per una esposizione approfondita delle varie posizioni rimando al volume di Antonella Besussi (1986) e a quello di Elena Granaglia (1990), da cui traggio l’elenco. Un elenco cui potremmo ormai aggiungere un filosofo politico del nostro Paese, Salvatore Veca, a ciò pure molto sensibile. Ognuno di questi autori ha portato un suo contributo; ma Veca (1997), nel discutere il *trade-off* efficienza-equità con particolare riguardo al *Welfare*, ha sottolineato l’assoluta crucialità di tale problematica nel pensiero di Sen. Ed effettivamente Amartya Sen – ormai filosofo politico, non meno che economista (Caruso S. 2002, Magni 2006) – è uno studioso a cui la riflessione su etica ed economia deve moltissimo. Non solo per un volume a ciò dedicato (Sen 1987) ma per tutto il complesso dell’opera sua: vuoi quando – da economista – affronta il *trade-off* efficienza-equità nel vivo di qualche problema concreto, vuoi quando – da filosofo – ridefinisce lo “sviluppo” in maniera tale da far coincidere i valori *stricto sensu* economici con quelli etico-politici (Sen 1999).

#### *Filosofia economica: le potenzialità italiane*

Il materiale di riflessione, dunque, non manca. Eppure, in Italia forse più che altrove, una vera e propria “filosofia dell’economia” (distinta dalla storia delle dottrine

economiche e tale da integrare il contributo dei filosofi e quello degli economisti) stenta a nascere. E pensare che, volendo, proprio nella storia della cultura italiana avremmo una schiera d'illustri personaggi da cui riprendere le mosse: Melchiorre Gioia e Gian Domenico Romagnosi, naturalmente; ma anche Marco Minghetti (1859), Mario Calderoni (1906), Benedetto Croce (1907), Ugo Spirito (1926). Per tacere di tanti altri che per fortuna restano, almeno come teorici dell'economia, oggetto di studio nella storia delle dottrine economiche. E per finire - negli ultimi anni - con Claudio Napoleoni, Giorgio Lunghini e Stefano Zamagni, economisti versati nelle questioni filosofiche, e naturalmente con Massimo Cacciari, filosofo attento alle faccende economiche.<sup>4</sup>

Per tutte queste ragioni, *Filosofia economica* (2005), come pure l'altro volume dello stesso Zanini, *Macchine di pensiero* (1999), vanno accolti con festosa soddisfazione: come un tentativo, abbastanza raro e felicemente riuscito, di proporre alla filosofia delle scienze sociali (che, ripeto, non può essere solo epistemologia della ricerca sociale) una “filosofia economica” altamente problematica: davvero filosofica e davvero economica nel contempo. Una rivisitazione storica e filosofica della scienza economica capace - per es. - di esplorare il rapporto concettuale fra Smith e Hutcheson, fra Schumpeter e Mach, fra Keynes e Wittgenstein; e capace di far ciò non per fare della filologia fine a se stessa, bensì per capire meglio la co-evoluzione delle categorie teoriche dell'economia, da un lato, e delle categorie pratiche del Moderno dall'altro. Sia detto con ogni possibile rispetto per il mestiere del filologo, che peraltro lo stesso Zanini ha già dimostrato di possedere nelle opere precedenti: come curatore della *Teoria dei sentimenti morali* (Smith A. 1991) e negli altri lavori dedicati al grande scozzese (Zanini 1995, 1997), del resto riprese ampiamente all'interno di quest'ultima fatica.

In questo senso (lavoro sulle categorie) il lavoro di Zanini si colloca - per certi aspetti, non tutti, come vedremo - nel solco di Napoleoni e Lunghini, a fianco di un certo Cacciari e pochi altri, con pari dignità e nuovi motivi d'interesse. Lo dico subito a scanso di equivoci, perché non voglio che talune critiche o, più semplicemente, integrazioni che di seguito farò nel corso della mia esposizione facciano ombra all'apprezzamento grande - anzi, dirò di più: alla gratitudine - che questo volume e questo approccio mi suscitano, e che ribadisco.

*Economico/Politico/Morale:  
le faglie del discorso moderno e la trasmigrazione delle immagini*

Ciò premesso, entro finalmente nel merito. Nel volume di Zanini sono compresenti e talora sovrapposte due questioni, che mi pare utile distinguere esplicitamente e - mi permetto di dire - più chiaramente.

La prima, «la questione moderna per eccellenza», è costituita dal rapporto inevitabilmente problematico tra Economico e Politico: fra il “sistema dei bisogni” (come Hegel definì la società civile) e lo Stato, ente sovrano. Ciò che è peculiarmente moderno, sottolinea Zanini (e trovo che sia un'apprezzabile determinazione della Modernità, che si aggiunge alle molte definizioni correnti), non è dunque l'esistenza di un rapporto qualsivoglia fra questi due momenti, bensì (a) la costituzione dell'Economico in sistema, di contro allo Stato, e (b) la natura problematica del loro rapporto - un rapporto che Zanini variamente definisce *critico-osmotico*, comunque *discrasico* e talora perfino *aporetico*,

<sup>4</sup> Opere di Claudio Napoleoni, Giorgio Lunghini, Stefano Zamagni e Massimo Cacciari sono ampiamente citate e utilizzate nel volume di Zanini. Voglio però ricordare un importante volume di S. Zamagni e L. Bruni (2003) sul concetto di “economia civile”, che Zanini non cita. Per quanto riguarda Cacciari bisogna riconoscerli di essere (con pochi altri) particolarmente sensibile all'approfondimento di “filosofie regionali” altrove trascurate: non solo, a fianco dell'economia politica, la filosofia dell'economia, ma anche, a fianco della geografia politica, quella filosofia degli spazi che va sotto il nome di “geofilosofia” e che va assumendo, a fronte del mondo globalizzato, una crescente importanza.

«laddove sovranità e bisogni non trovino adeguata composizione per mezzo di una rappresentanza degli interessi» [pp. 6-7].

La seconda questione, che non cessa d'intersecare la prima, riguarda invece un rapporto a tre: come scrive Zanini, «fra tre piani discorsivi diversi: l'etico, l'economico e il politico», che di continuo slittano l'uno sull'altro [p. 11]. Anche in questo caso, se capisco bene, la modernità non va cercato tanto nell'esistenza dei tre generi discorsivi, che sempre ci sono stati, quanto (a) nello slittamento continuo dell'uno sull'altro e (b) nelle “faglie” - ma questo termine vagamente lacaniano non è di Zanini - che ne conseguono nel discorso pubblico.

Liberamente sviluppando queste suggestioni, potremmo dire che, svincolata dalla religione, l'eticità moderna slitta ora sull'Economico ora sul Politico: egualmente rivendicata, a seconda del momento storico, dalla *civil society* (e per essa specialmente dal mercato) oppure dallo Stato (e per esso da qualche dispositivo politico di volta in volta diverso, ma sempre supposto per eccellenza “rappresentativo”). Oscillazione ideologica, ma produttiva di effetti nella realtà nel senso che l'una e l'altro, la *civil society* e lo Stato ne restano realmente modificati, e come predisposti ad assumere un ruolo *egemone* ovvero *subalterno* nei confronti del termine correlativo. Predisposti, se non altro, a livello linguistico: nell'ordine metaforico che pervade di sé la pubblica discussione. Avremo dunque l'eticità *leggera* della “mano invisibile” che, subentrando alle imposizioni fin troppo visibili dello Stato-Leviatano, libera la società-mercato dal “braccio violento della legge”; ovvero, per contro, l'eticità *risolutiva* del Politico che, finalmente legittimato a intervenire nella giungla degli interessi, immette nel caos un disegno intelligente. Nel primo caso – metafore significative! – lo Stato non è che un “guardiano notturno” o, nella miglior ipotesi, un semaforo su strade disegnate da altri; ma non ha da mettere nulla né nulla da levare. Nel secondo caso, invece, lo Stato viene elevato al rango di colui che fa ordine nello spazio sociale, stabilendo percorsi; e la politica viene riconcepita come arte del mettere (al pari dell'architettura) e/o del levare (al pari del giardinaggio).

Giova ripetere, tuttavia, che il peculiare travaglio della Modernità non consiste soltanto nell'altalena fra primato dell'Economico e primato del Politico: perché mai l'egemonia dell'uno o dell'altro resta indiscussa, né mai risulta capace di garantire una organica sistemazione delle soluzioni raggiunte, seppur breve. Contro le speranze del positivismo (Comte sulle orme di Sain-Simon), la modernità non conosce “epoche organiche”, seppur brevi, ma sempre e solo “critiche”. E proprio ciò, la perennità della crisi, segnalano quelle che abbiamo chiamato “faglie del discorso”, le quali assumono dunque valore di *sintomo* rispetto all'inconscio sociale della modernità<sup>5</sup>. Marx diceva: le “contraddizioni ideologiche”; tuttavia, non si tratta solo di *contraddizioni* (proposizioni incompatibili o mal composte, ma comunque esplicitate), bensì anche di tensioni irrisolte fra alternative indecidibili all'interno dello stesso sistema e, dunque, d'*incongruenze* (specialmente fra immagini). Come nella spezzatura della faglia geologica si ripresenta alla superficie uno strato sottostante, così nella spezzatura della faglia discorsiva affiora e “ritorna” quanto pareva definitivamente “rimosso”. E ciò non vale solo per l'inconscio individuale, ma egualmente per l'inconscio sociale, così come lo concepiscono per es. Finzi Ghisi (1978) e Fredric Jameson (1981).

---

<sup>5</sup> Secondo Dalal (2002), l'inconscio sociale corrisponde al modo come sono istituzionalizzate le relazioni sociali di potere all'interno di una determinata cultura. Al di qua dei contenuti, tale modo viene rispecchiato nella struttura stessa della psiche di tutti coloro che a quella cultura appartengono ed è iscritto, in particolare, nel rapporto fra le diverse “istanze” della psiche stessa. In tal senso l'“inconscio sociale” di Dalal va distinto dall'“inconscio collettivo” di Jung. Esso infatti non ha nulla a che fare con l'evoluzione della specie e molto, invece, con la storia delle culture. In altri termini, fa da ponte tra il sociale e lo psicologico: un ponte (spiega Liliana Matteucci) i cui materiali sono costituiti dalla lingua e (seguendo Norbert Elias) dal simbolo.

E' chiaro che sto prestando qui a Zanini un linguaggio che non è il suo. Ma non credo di tradire il suo pensiero se aggiungo che proprio nelle spezzature della discussione pubblica, proprio nella perennità della crisi consistono sì la tragedia, però anche il fascino grandissimo della modernità. Perché c'è – diremo così – un “lavoro del negativo” (Hegel) che, come il “lavoro del lutto” (Freud), funge paradossalmente da motore dell'inquietudine moderna e, di perdita in perdita, fa spazio per nuove acquisizioni. Perché le *crisi* e le *crisi delle crisi* risultano alla fine in ogni senso “produttive”; risultano, anzi, fattori di accelerazione del processo storico e matrici di soluzioni nuove, seppure mai univoche e mai definitive. All'interno di un sistema via via più complesso – il mondo moderno, appunto – che nel contempo guadagna ulteriori “gradi di libertà” e, con ciò, forme inedite di “alienazione”.

Inizialmente non si tratta che della scissione della coscienza moderna nelle due figure del *bourgeois* e del *citoyen*, riflesso nel soggetto della separazione-opposizione di società civile e Stato. Il *bourgeois* parla la lingua dell'Economico, il *citoyen* parla la lingua del Politico; sono due lingue diverse, ma una qualche forma di etica pubblica può ancora sperare, seppure vagamente e vanamente, di ricomporle. Poi, con l'articolazione successiva della società civile in tante sfere di vita (ben al di là della sussistenza), ognuna fornita di uno specifico linguaggio corrispondente al “gioco” ivi condotto, e con l'articolazione della società politica in altrettante sfere (ben al di là dello Stato) e in altrettanti linguaggi, le residue corrispondenze si perdono; e deperiscono le speranze di ricondurre *ad unum* l'esperienza sociale.

Solo all'interno di un quadro siffatto, ricco di prospettive e nel contempo sofferente per l'instabilità che tale ricchezza comporta, possiamo comprendere la crescente importanza delle immagini, la loro magica potenza (oggi più che mai); perché – nella mancanza di un Superlinguaggio omni-traduttore – solo le immagini paiono in grado di trasmigrare da un linguaggio all'altro e fornire una parvenza di senso comune. Moderna, naturalmente, non è l'esistenza d'immagini; moderne sono la loro *provenienza* (dal discorso economico e da quello politico in concorrenza fra loro, anziché da quello religioso), la *trasmigrazione* da un linguaggio all'altro, la *rapidità* di tale trasmigrare e – sopra tutto – la *non immediata riconoscibilità* delle immagini terrene (afferenti dal contesto economico e da quello politico) come funzioni mitico-simboliche, veicolo di credenze e di valori non meno di quelle religiose. Tanto per fare due esempi: la “sovranità del consumatore” (trasmigrazione d'immagine dal *droit politique* all'economia di mercato) e il *leader* di partito come “imprenditore della politica” (trasmigrazione in senso inverso). Ambedue gli esempi hanno un padre: rispettivamente, J.S. Mill e J. Schumpeter; ma, giustamente, chi se ne ricorda più? Come e più delle “merci” marxiane, le immagini assumono una loro *vita indipendente*; e competono fra loro per egemonizzare la mentalità. In questo senso ristretto, e solo in questo senso, si può sostenere - come lo stesso Marx talora sostiene - che la “ideologia” è un fenomeno tipicamente moderno.

Torno al volume di Zanini. E proprio a Marx, cui l'a. riconosce infatti il merito di avere smascherato come un'apparenza ideologica la perfetta sovrapposibilità dell'Economico e del Politico, così come si sono venuti configurando nel frattempo (Economico e Politico sono sì coestesi, ma non sovrapposibili, perché ognuno dei due piani ha – diremo così – le sue “pieghe”). Per la tematica in discussione, il filosofo di Treviri viene pertanto assunto come una sorta di discriminante. C'è Smith, “prima di Marx”; e ci sono Schumpeter e Keynes, “dopo Marx”. In questi quattro autori, quattro giganti del pensiero economico, Zanini indica coloro che hanno tematizzato e problematizzato il rapporto Economico/Politico *in un quadro macroeconomico*. Non sono egualmente esperto di tutti e quattro gli autori prescelti. Mi soffermerò dunque di più (e in termini più personali, seppur sempre partendo dalle ricche sollecitazioni di Adelino Zanini) su quegli

autori che credo di conoscere un po' meglio: Marx e – sopra tutti – Smith. Più brevemente sugli altri due.

*Esiste un'autonomia del piano morale nel pensiero di Smith?*

Diversamente dalla versione semplificata che amaronο darne gli “smithiani” del primo Ottocento, «Smith non riduce affatto il Politico all'Economico». Egli sa bene – ricorda Zanini [p. 13] – che c'è un piano etico che scorre al di sotto dell'uno e dell'altro: in ambedue gli ambiti affiora la «centralità della *prudence*» e, specialmente nell'ambito politico, le ragioni della *justice* non possono essere ignorate (se non altro perché sarebbe “imprudente” farlo).

Resta da capire, naturalmente, in che cosa consista tale *piano etico* su cui poggiano tanto il comportamento economico degli individui quanto il comportamento politico delle istituzioni. In verità, *prudence* e *justice* si sorreggono l'una l'altra, perché gli individui tendono ad agire con prudenza sospinti da un naturale sentimento di giustizia, mentre chi governa tende ad agire con giustizia sospinto da un ovvio sentimento di prudenza. Si tratta beninteso di tendenze, nulla di garantito *a priori*; e le ragioni non sono solo psicologiche, bensì anche storiche. Diciamo che verso tutto ciò “sospinge” la natura umana, ma solo in quelle *civil societies* che Smith nella *Wealth* contrappone alle *barbarous and savage nations*. C'è dunque un circolo virtuoso fra economico e politico, col morale che fa da tramite in ambedue le direzioni. Circolo virtuoso che – per tutti gli scozzesi, da Hume a Ferguson – si mette in moto, come sappiamo, quando le società sono abbastanza differenziate, e tanto più accelera quanto più gli uomini sono obbligati a dipendere gli uni dagli altri (divisione sociale e tecnica del lavoro). Si tratta dunque di una visione tipicamente illuministica e tipicamente moderna. Visione illuministica, perché il circolo virtuoso di cui stiamo parlando ha un nome: “progresso”, ovvero *improvement* su tutti i piani (economico, politico, morale). Visione moderna, perché ciò che sopra tutto sospinge a considerare imprudente e malfondata ogni smania di assoluta indipendenza dell'individuo (a spese degli altri) è la varietà delle *interdipendenze* di fatto. Smith è in ciò molto più vicino alla dialettica hegeliana del “riconoscimento”, che molto infatti gli deve, che non alla concezione hobbesiana di una società belluina.

Ma, ancora: *come funziona* tale piano “etico”? Quali dispositivi psicologico-morali fanno sì che *prudence* e *justice* si sorreggano l'una l'altra? E com'è articolata *al suo interno* la vita morale?

C'è in Smith – si sa – un specie di aristotelismo morale. Non tanto perché si possa dire che *prudence* sta a *justice* come “virtù” (giustizia nel privato) sta a “giustizia” (virtù nel pubblico). Se *prudence* e *justice* si sorreggono l'una l'altra, non è perché siano due facce della stessa medaglia; piuttosto, perché la “prudenza” permette d'identificare quella via di mezzo in cui, classicamente, Smith fa consistere la “giustizia”. Tuttavia, la *prudence* smithiana non è affatto la stessa cosa della *φρόνησις* aristotelica (cerniera fra virtù dianoetiche e virtù etiche) e non ha molto in comune con essa, se non il fatto di essere consolidata dall'*habitus*. Infatti, la *prudence* smithiana non è un giusto mezzo fra due estremi che la ragione naturale dell'individuo riconosce da sé e che la di lui moderazione si limita a “salvaguardare”;<sup>6</sup> essa è, *fin dall'inizio*, una virtù sociale e *socialmente prodotta* (non solo socialmente consolidata). Il *prudent man* viene trovato all'esterno: è un “io medio sociale”, che viene sussunto all'interno della coscienza morale come parametro di giudizio. L'altro, *the man without*, diventa parte dell'io, *the man*

<sup>6</sup> Per meglio chiarire il concetto, Aristotele indulge nell'*Etica* a un'etimologia di comodo. Suggerisce infatti che compito della “moderazione” (σωφροσύνη) sia quello di salvare (σώζειν) la prudenza (φρόνησις).

*within*: ora come “io osservante” ora come “io osservato”. Di naturale in tutto ciò non v'è che la “simpatia”, da cui tale processo d'internalizzazione viene sollecitato.<sup>7</sup>

E' ben noto a quale tipo di critiche sia esposta questa concezione smithiana; in particolare agli occhi di chi, cercando una morale *normativa*, trova o ritiene di trovare in Smith un'etica solo *descrittiva* - insomma, una psicologia morale priva di contenuti certi e perfino di principi. Zanini [pp. 23-24] ricorda come nel saggio di Giulio Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea: Adam Smith* (1957), venisse negata l'esistenza in Smith di un piano morale vero e proprio. Secondo Preti, il grande scozzese sostituirebbe l'etica in senso forte con l'*ethos*, e il giudizio morale col “gusto” delle persone bene educate. Più di recente Luigi Lombardi Vallauri - proprio intervenendo a una tavola rotonda sulla prima edizione italiana della *Theory of Moral Sentiments* curata dallo stesso Zanini (sintesi della discussione in: Casalini 1992) - ha sostenuto tesi anche più critiche, che metterebbero Hume e Smith alle origini del relativismo morale contemporaneo. In maniera ancor più radicale un *communitarian* americano, Alasdair MacIntyre (*A Short History of Ethics*, 1966; *After Virtue*, 1981) considerava Hume e Smith come tipici esponenti di quella “catastrofe morale” che - distruggendo l'etica classica, ma anche cristiana, delle “virtù” (al plurale) - avrebbe aperto la strada a un formalismo fin troppo ospitale. A dire il vero, MacIntyre ammetteva che Smith, l'economista, è paradossalmente meno economicista di Hume (perché nella *propriety* del comportamento e nell'approvazione sociale che essa garantisce, più che nella *utility* del risultato, egli identificava la finalità soggettiva dell'agire morale). Nondimeno, MacIntyre si rifiutava, a parte ciò, di vedere alcuna differenza fra i due, caratterizzati entrambi - a suo dire - da una concezione individualistica della natura umana sostanzialmente identica a quella di Hobbes e tale da condurre ad etiche inevitabilmente soggettivistiche.

Orbene: se tali critiche fossero giuste, se davvero mancasse o fosse privo di autonomia, nel discorso smithiano, un piano schiettamente morale, tutto l'analisi che Zanini propone, su Smith e sul rapporto fra Economico e Politico nel mondo moderno, cadrebbe. Ma non cade, a mio avviso. Anzi, ha ragione Zanini [p. 68 n.] ad opporre a MacIntyre che la *sympathy* smithiana è ben più che un espediente, e che in essa sta il principale motivo di forza, non di debolezza, di tutta la costruzione. Ed egualmente ha ragione nel sottolineare che Hume e soprattutto Smith non sono affatto “hobbesiani”: già in Hume l'individuo non è affatto un atomo irrelato (anzi, come dice Antonio Zanfarino, sta “infuso” nella società, “pregno” di *habitus* sociali). Del resto, la nozione smithiana di *civil society*, benché sembri ripetere una formula hobbesiana, non ha più nulla del significato latino (ancora presente in Hobbes) che la definisce rispetto alla Natura, in termini letteralmente “metafisici”, *al di là* di essa. La *civil society* viene definita invece rispetto allo Stato, *a fianco* di esso, come un autonomo complesso di transazioni che esiste *per se* ed è passibile di descrizione analitica; e proprio perciò costituisce un

<sup>7</sup> Nella *Theory of Moral Sentiments* è possibile distinguere - mi pare - tre situazioni, che sono anche tre fasi. La prima situazione coincide con la valutazione morale che gli altri fanno degli altri, compreso me stesso. La seconda con la valutazione morale che io faccio di me stesso. La terza con la valutazione morale che io faccio degli altri. La prima nasce all'esterno della mia coscienza, ma produce al suo interno qualcosa come un “io medio sociale”, capace di valutare secondo il *proper degree* della *social propriety*. Il *prudent man* da astrazione tipica del mondo esterno diventa personaggio del mondo interno e, per così dire, oggetto d'identificazione. Nella seconda situazione l'ego, duplicandosi in *observing* e *observed*, applica a se stesso gli stessi parametri di valutazione del *prudent man*. Nella situazione finale, l'*observed ego* recita a beneficio dell'*observing ego* la parte di un terzo (*the man without*) affinché, l'*observing ego* possa valutarlo come valuterebbe se stesso (*the man within*). A dire il vero, Smith non scrive che una parte del nostro *ego* “recita” l'altro. Scrive che siamo naturalmente capaci di metterci nei suoi panni, la *sympathy* essendo una forma di “immaginazione” (quella che oggi diremmo una simulazione mentale). Potremmo ancor meglio comprendere la *sympathy* smithiana come una forma *a priori* dell'intersoggettività, che funziona tanto nella prima fase (intersoggettività esterna), quanto nella terza (intersoggettività interna)? Ho sottolineato in altra sede (Caruso S. 1995) quanto stretta sia la rassomiglianza fra l'*observing ego* di Smith e il Superego freudiano.



paradigma affatto nuovo e una rivoluzione epistemologica per ogni sapere sociale. Solo chi, come MacIntyre, cavalchi attraverso la storia perseguendo una tesi preconcepita (quella del Moderno come catastrofe morale), solo questi può trovare che Smith sia sostanzialmente hobbesiano. Di nuovo ha ragione Zanini, quando parla «del carattere speculare della duplice critica smithiana a Hutcheson e Mandeville» [p. 54], per sottolineare che tutto il lavoro dello Smith filosofo della morale presuppone un grandiosa mediazione fra due filoni fin allora contrapposti: l'antropologia pessimistica di matrice hobbesiana e quella ottimistica di matrice cristiano-aristotelica. La natura umana non è per Smith ottimisticamente *benevolent* né pessimisticamente *selfish*; essa è *tutte e due* le cose insieme, sia nella società civile sia nello Stato (col che siamo a un passo dalla “insocievole socievolezza” di Kant). In particolare, la *civil society* merita di essere così chiamata – “civile”, anziché “barbara” – per *due* ragioni, assolutamente indisciungibili: primo, perché conosce un progresso economico (regno del *selfish*); secondo, perché si dà istituzioni (non solo politiche) che allargano gli spazi di praticabilità della *benevolence*.

E' dunque facile difendere Smith contro MacIntyre. Un po' meno facile rispondere alle altre critiche, apparentemente più moderate. Per non farla troppo lunga, mi limito a due osservazioni essenziali. Prima osservazione: nella concezione smithiana affiora una sinergia fra *civility* e *sympathy*, nel senso che questa predispone a quella e quella rafforza questa; però, proprio in questa sinergia prende forma e forza un terzo elemento (su cui Smith non si sofferma così distesamente, ma che pure trova spazio nel suo pensiero), cioè la *reciprocità*; e questa, la reciprocità, è un principio-valore che di nuovo ci porta a un passo da Kant (per transagire efficacemente gli uomini devono infatti riconoscere ai sentimenti altrui una “pari dignità”). Seconda osservazione: l'inerenza ad ogni coscienza morale ben formata di un *observing ego* e di un *observed ego* non comporta solo la compresenza delle due istanze, ma anche un *dialogo interno* fra di loro (Caruso S. 1995) e, con ciò, la possibilità per la coscienza di pervenire a conclusioni libere e creative (cioè non del tutto predeterminate né dall'interesse individuale né dalla pressione sociale, bensì frutto di una mediazione originale). Ammetto di stare un po' forzando la *Theory*, ma non più di tanto e solo perché rendo esplicito ciò che in essa appare implicito. Vale qui la regola che bisogna comprendere ogni autore meglio di come non si sia egli stesso compreso. Ciò premesso, non mi pare che si possa ridurre l'etica di Smith alla morale convenzionalistica che gli viene attribuita *ex officio* e che egli stesso, forse, crede di professare sulle medesime basi di Hume. La verità, per quanto riguarda Adam Smith, è che proprio in lui (più che in Hume) affiorano i germi di un'etica non dirò *stricto sensu* universalistica, ma almeno “umanistica” e *per certi aspetti* post-convenzionale. Certo, l'analisi smithiana della “simpatia” non è la stessa cosa della prescrizione kantiana della pari dignità da riconoscere a qualunque “persona” *indipendentemente dalle condizioni*; ma procede verso quella direzione e ne costituisce un presupposto necessario. Potrebbe mai davvero funzionare l'imperativo categorico, se non fosse sorretto da qualche “sentimento morale”?

#### *La moral philosophy come rivoluzione paradigmatica*

Peraltro, la posizione di Hume resta cruciale, e non solo perché egli parla di “simpatia” poco prima di Smith, ma per *come* ne parla. Scrive Zanini [p. 50]: «con Hume il paradigma antropologico settecentesco subisce una forte torsione»: i concetti di natura umana e di naturale socialità passano «da un piano apriorico natural-sentimentalistico, quello del *moral sense*, a uno esperienziale».

Il meglio della filosofia sei-settecentesca in Inghilterra e in Scozia già si caratterizzava per un comune «rifiuto dell'antropocentrismo rinascimentale» [p. 33]. Ciò voleva dire rassegnarsi al fatto che l'uomo non sta *fuori* della natura, al *centro*

dell'universo; riconoscere che né l'Uomo è fatto a immagine e somiglianza dell'Universo né questo è fatto a immagine e somiglianza di quello; accettare che possa non esservi un'*Anima Mundi* della cui riposta sapienza l'anima del singolo possiede i segreti codici di accesso; deporre infine ogni fiducia nella Tradizione (intesa non già come saggezza del costume, passibile di evoluzione, ma come mistico *Thesaurus* di un sapere eterno e come possibile decifrazione delle corrispondenze segrete fra macrocosmo e microcosmo). Nelle filosofie del Rinascimento, *tout se tient* e tutto partecipa del medesimo ordine cosmico: un ordine naturale-divino che l'anima rispecchia. Col declino di questa mentalità si rendono finalmente possibili indagini empirico-sistematiche di settore: *inquiries into the nature and causes* di questo e di quello, cioè indagini che non guardano più alla Natura con la N maiuscola, all'ordine cosmico nella sua interezza, bensì alla “natura delle cose” così come pare osservabile in un certo ambito, anche sociale. Nascono così (non solo in Gran Bretagna) ricerche memorabili sull'origine del linguaggio, sulle cause della decadenza romana, sullo “spirito” delle leggi, sulla “storia naturale” della religione, sulla demografia degli antichi e dei moderni, sulla ricchezza delle nazioni.

Non sarà mai sottolineato abbastanza quale frattura epistemologica separi questo modo nuovo, sei-settecentesco, di fare ricerca dalla *philosophia naturalis* del tardo Rinascimento (che pure conserva una certa influenza sul nascere della chimica e sul rinascere della medicina per tutto il Seicento). Da oggetto compatto d'interpretazioni allegoriche, la “natura” si frange in una varietà di ambiti e in una pluralità di oggetti; diventa *Natur der Sache* (da definire con rigore logico), *nature des choses* (da osservare con attenzione entro ogni ambito) e *natural history* di questo o quell'oggetto d'indagine (inteso come serie di trasformazioni plausibilmente inferibili). In tutte queste espressioni la “natura di” e il “naturale” non designano più che *un sistema osservabile di relazioni locali* nel quale far consistere l'oggetto che la ragione identifica e circoscrive.

E' merito di Zanini l'aver sottolineato che il nuovo paradigma antropologico, fondato sul concetto di “natura umana”, e il paradigma economico-politico nascono insieme, in maniera per così dire interdipendente. Zanini procede in ciò sulle orme di Foucault, probabilmente; ma con precipua attenzione al contesto anglo-scozzese, che si rivela in effetti - ai fini della svolta - un luogo decisivo della cultura europea. C'è un filo che lega fra loro le tre indagini di Hume (sulla natura umana, sull'intelletto umano, sui principi della morale) da un lato e tutto il lavoro di Smith (sia del “moralista” che dell’“economista”) dall'altro. Vediamo adesso come.

Ci sono, nella filosofia anglo-scozzese del Sei-Settecento *due* linee di approccio alla natura umana che convergono verso Hume e verso Smith: una è quella “pessimistica” che, partendo da Hobbes, passa per Bernard de Mandeville; l'altra è quella “ottimistica” che, ripartendo dalla naturale socialità dell'uomo lockeano, attraversa il pensiero di Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Lord Kames.

Secondo una certa lettura banale e scolastica, ma tuttora diffusa, l'*homo œconomicus* delle dottrine ottocentesche sarebbe quello presupposto da Smith nella *Ricchezza delle nazioni*; e Smith sarebbe “ovviamente” da collocare sulla prima linea, quella del pessimisti che riducono la natura umana al perseguimento egoistico dei propri interessi. In questa visione, la sfera economica appare una paradossale composizione di cattiverie individuali, e non sembra esserci gran differenza fra “vizi privati, pubbliche virtù” (Mandeville), “mano invisibile” (Smith) e “armonie economiche” (Bastiat). Non era facile, entro questa visione, capire come lo stesso Smith potesse coltivare una spietata antropologia degli interessi nella *Ricchezza* (1776) dopo avere coltivato una morale simpatetica della benevolenza nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759); e l'unico modo di risolvere la “contraddizione”, il famigerato *Adam-Smith-problem* che tuttora non cessa

d'interrogare gli studiosi (Firth, Laurent, Cockfield 2007), restava quello di supporre che, nel corso di quegli anni, egli avesse semplicemente cambiato filosofia. A meno di ammettere che facesse *retorica* nel 1759 e *scienza* nel 1776. Così concepito il “problema Smith” non era molto diverso dal “problema Machiavelli” emergente, secondo taluni, nella contraddizione fra il realismo cinico del *Principe* e la passione repubblicana dei *Discorsi*.

In verità, la contraddizione imputata a Smith non è meno presunta e malfondata di quella imputata a Machiavelli. Perché semplicemente non è vero che la *Ricchezza* presuppone un'antropologia spietata, così come non è vero che la *Teoria* fa coincidere la simpatia con la benevolenza. Ciò che Smith, con Hume, propone è piuttosto una sintesi fra due filoni di pensiero in tema di natura umana. Egli non solo critica sia Hutcheson che Mandeville, bensì anche sussume dall'uno e dall'altro. Dall'uno riprende la nozione di “simpatia” come predisposizione naturale e base della vita morale; dall'altro, una concezione dell'lo come guardiano degli interessi. Però, trasportando tutto su un piano diverso: dal piano delle *dottrine morali*, che guardano all'uomo come dovrebbe essere o come si teme che sia, al piano diremo così delle *scienze umane* (perché proprio di questo si tratta). Su questo piano la stessa natura umana, e i comportamenti che ne scaturiscono in ogni ambito della vita sociale, diventano un oggetto passibili d'*inquiry*: un sistema osservabile di relazioni locali, appunto.

Ciò non riguarda solo il modo come nasce l'economia politica. Dobbiamo riconoscere nella *moral philosophy* degli scozzesi uno delle due matrici generative delle scienze umane (l'altra essendo di lì a poco l'*idéologie* in Francia).<sup>8</sup> Infatti, con essa la *inquiry into the nature and causes*, già pratica corrente nello studio del mondo fisico da un paio di secoli, si volge all'esplorazione del mondo umano. Perché anche le idee e i valori che ispirano e motivano gli atti possono essere riguardati come “fatti”, passibili di classificazione (*the nature*), nonché di spiegazione (*the causes*).

#### *Revisioni della “simpatia”*

Il concetto-chiave è naturalmente quello di “simpatia”. La versione hume-smithiana di tale concetto ha caratteristiche eminentemente *scientifiche*. Non ha molto a che fare con le visioni romantiche che - specialmente in Germania, fra Schiller e Schopenhauer - identificano nella “simpatia” una sorta di fratellanza universale, se non anche di compassione cosmica, che starebbe alla base del *menschliches Leben* e della *Humanität*. La versione scozzese, d'altronde, non ha più nulla che fare - neanche - col vecchio significato, afferente dalla *philosophia naturalis* del tardo Rinascimento. Perché - giova ricordare - la “simpatia” non è una invenzione moderna. Stranamente Zanini (che pure, analizzando il declino dell'antropocentrismo, cita più volte *Les mot et les choses*) omette di ricordare il ruolo cruciale di tale concetto nella “episteme” ante-moderna; in particolare nella “dottrina delle *signaturae*”, che Foucault (1966) analizza diffusamente.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> In verità, il discorso sulle “matrici generative” del sapere umano-sociale nella cultura moderna non si esaurisce qui. Per estenderlo dalla nascita delle sole scienze umane (in particolare psicologia e antropologia) alla nascita di tutte le scienze sociali (con l'ovvia eccezione del diritto e della storia, che sono ben più antiche), bisogna prendere in considerazione altre tre “matrici generative”, di poco precedenti: la *Police*, la *Political Arithmetick*, la *Staatistik*.

<sup>9</sup> Nell'opera da lui dedicata all'archeologia del sapere, *Les mot et les choses* (1966), Foucault descrive la transizione dalla “episteme” ante-moderna delle *signaturae* a quella moderna della “rappresentazione”. Fino a tutto il rinascimento, secondo Foucault, tutte le “cose” - siano esse grandi come un pianeta o piccole come un sasso - sono supposte rimandare l'una all'altra secondo sottili rapporti che sono, nel contempo, di significazione e d'influenza. Da tali rapporti di similitudine (*convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, *sympathia*) i livelli infraumani

Ciò che fanno i grandi moralisti scozzesi è di riprendere questo termine e di ridefinirlo. Nel contesto metafisico delle *signaturae*, la *sympathia* designava una delle quattro forme di affinità elettiva che pervadono l'universo. Nel contesto etico del Settecento scozzese (mi riferisco in particolare a Hutcheson e a Lord Kames), la *sympathy* non riguarda più la risonanza profonda fra cose lontane, ma la sintonia emotiva fra persone vicine /e tuttavia separate). Quel che sorregge la traslocazione del termine da un contesto all'altro è *la natura comunque enigmatica della trasmissione*, più che mai difficile da comprendere secondo le logiche materialistico-moderne della trasmissione causale. Come passa l'influsso emotivo da una persona all'altra? E come nasce la foscoliana «corrispondenza di amorosi sensi»? La prima risposta che viene data, non una grande risposta a dire il vero, è che si tratta di una facoltà primaria: di una provvidenziale inclinazione dell'anima umana verso la benevolenza, l'amicizia, l'amore. E' una risposta che ha per effetto di risignificare la *sympathy* sul piano squisitamente morale quale matrice di valori positivi.

Ben diversamente, Hume e Smith prendono la domanda molto sul serio, come una sfida cruciale. Si tratta d'indagare la natura umana quale si manifesta nella “simpatia”: *secondo la natura della cosa e senza rinviare tutto immediatamente alla religione*. Si tratta, come dice Mario Dal Pra (1949<sup>1</sup>), di fare una “scienza della natura umana”: non più speculativa, bensì empirico-razionale. Ed effettivamente, in Smith e già in Hume, la “simpatia” non è più riguardata quale concetto squisitamente morale (come in Hutcheson); e non coincide affatto con la benevolenza universale, benché sia la preconditione di qualsivoglia forma di benevolenza. Essa acquista invece uno spessore psicologico: «la *sympathy*, afferma lo stesso Hume, è solo una vivace idea trasformata in impressione» [Zanini, p. 59]. E quando Smith la lega all'“immaginazione”, con tale termine allude già a una qualche forma d'identificazione preconsua. La quale comporta, si badi bene, di mettersi non solo nei *panni* di un altro, ma nella sua *carne*. Come scrive Smith in una pagina della *Theory* fra le più dense, che Zanini [p. 67] opportunamente ricorda: «arrossiamo per l'impudenza o la rozzezza di un altro».

Arrossire è qualcosa che si fa col corpo. Richiamando in sintesi «le modificazioni avvenute nel concetto di ragione tra Seicento e Settecento», Zanini [p. 56 e n.] ci ricorda come i *moral philosophers* avessero «un forte interesse per i risultati ottenuti dalle scienze naturali e, in particolare, dalla fisica». Lo stesso fa, con altri, Santucci (1976). Pochi invece ricordano quanto stretti fossero - nella Edimburgo di metà Settecento - i rapporti, anche personali, fra esponenti della *moral philosophy* ed esponenti della medicina. Una medicina allora particolarmente impegnata nella esplorazione funzionale del sistema nervoso: basti fare il nome di William Cullen, amico di Hume e collega di Smith (che curò dagli attacchi d'ipocondria che lo affliggevano), nonché inventore nel 1769 del fortunatissimo termine di “nevrosi”. E ancora il nome di Robert Whytt, il quale pure s'interrogava - da medico - sul correlato fisico della “simpatia” e sulle vie misteriose da essa percorse per passare da un cervello all'altro; lo stesso Whytt che reinterpretava le innervazioni già dette “simpatiche” come un *relais* messo a disposizione dell'organismo non solo per sintonizzare gli organi fra loro, ma anche per sintonizzare le emozioni col mondo esterno. Emergeva dunque, nella medicina scozzese, questa idea di “simpatia” come connessione nervosa fra due livelli di sintonia (interna ed esterna). Il problema dei *moral philosophers* non è diverso. Le “passioni” in quanto forme dell'esperire sono piacevoli (sintonia interna) o spiacevoli (disonia interna). Ma come funziona la *convezione intersoggettiva delle passioni*? Cioè: come è possibile trasmettere

---

del microcosmo sono legati a quelli sovrumani del macrocosmo; ed è compito dell'uomo, che sta “nel mezzo”, farsene interprete con l'aiuto della tradizione. Dal che nascono teorie e pratiche dove la scienza naturale non può essere ancora distinta dalla magia naturale. Per contro, dal Seicento in poi, si afferma quella che Foucault chiama la Ragione “classica”, cioè il paradigma *standard* della ragione moderna.

questo sentire da mente a mente? Risponde Smith: in virtù della evocazione immaginativa dell'Altro, che permette di simulare all'interno del *mio* corpo le sue condizioni di sintonia/distonia rispetto al mondo esterno.

Così ripensata, la *sympathy* smithiana conserva certo una connotazione potenzialmente morale, ma non coincide più con la qualificazione morale dell'anima pia; non è più benevolenza *in actu*. Se la “simpatia” non è che l'immaginazione analogica del piacere/dolore altrui ed è dunque una funzione sì mentale, però indisgiungibile dal vissuto corporeo, allora non c'è più ragione di opporre la simpatia benevolente all'egoismo utilitario come l'anima al corpo. E neppure c'è ragione di concepire l'agire morale come sfera dell'anima e l'agire economico come sfera del corpo, in termini drasticamente oppositivi.

*Dalla animal œconomy alla political œconomy.*

*Prudence e Justice come integrazione morale dell'Economico e del Politico*

Il c.d. *Adam-Smith-problem* diventa ancor meno importante, ove si ponga mente al fatto che non solo la morale, ma neppure l'economia potrebbe funzionare senza una qualche “simpatia” fra i soggetti della transazione. Afferma Zanini, in ciò d'accordo con Morrow e altri, «che la *sympathy* è presupposto necessario della logica economica esibita nella *Wealth of Nations*» [p. 107]. Vero. Ed è pure vero – bisogna aggiungere per completezza simmetrica (ma confido che Zanini sia perfettamente d'accordo con questa integrazione) – che l'esistenza di *selfish interests* è anch'essa necessariamente presupposta nella logica morale che Smith dispiega nella *Theory of Moral Sentiments*. Fra simpatia ed egoismo, pertanto, non c'è contraddizione. Anzi, c'è un rapporto (materiale ancor prima che logico) di mutua implicazione: perché (1) solo in quanto abbiamo noi stessi interessi egoistici, e sappiamo bene quanto dolga vederli lesi, solo perciò siamo capaci di “simpatizzare” con le lesioni subite dagli interessi altrui, mettendoci con l'immaginazione nei loro panni; e d'altronde, (2) solo in quanto portati a simpatizzare con le situazioni altrui, e capaci d'immaginare la reazione degli altri nei nostri confronti, solo perciò riusciamo abbastanza bene in quella ponderazione dei costi alternativi che permette, “scontando la reazione”, di massimizzare la resa del comportamento prescelto (operazione “economica” per eccellenza).

Questa mutua implicazione della simpatia e dell'egoismo, questa conversione bilaterale dell'uno nell'altro, questa tendenza spontanea delle ragioni economiche e delle ragioni morali ad accordarsi fra loro nell'interesse congiunto delle parti coinvolte in ogni genere di scambio, ha per Smith radici in parte naturali, in parte sociali.

Per quanto riguarda la dimensione naturale, voglio qui di nuovo ricordare la contiguità della *moral philosophy* con la medicina scozzese di quegli anni. Non è certo per caso che le due prospettive di ricerca dette *animal œconomy* e *political œconomy* fioriscono nello stesso periodo e negli stessi luoghi; al contrario, tale coincidenza rispecchia una mentalità emergente e forse, diremo con Foucault, una *episteme* nascente che si nutre delle stesse immagini. Del resto, che *animal œconomy* e *political œconomy* pertengano ad un comune contesto epistemico, allora in formazione e caratteristico del mondo contemporaneo, è confermato dal continuo rimbalsare di metafore da un ambito all'altro, che si verifica da allora in poi. Basta pensare agli *animal spirits* del capitalismo enfatizzati da Keynes e per contro al “punto di vista economico” che Freud adotta per spiegare le vicende pulsionali nell'ambito di una concezione quantitativa della *libido*.

Quel che le due prospettive fin dall'inizio condividono è la fiducia che – nel corpo sociale come nel corpo *tout court* (paragone assai caro alle pagine di Smith) – il funzionamento complessivo sia regolato da certe “leggi”; per meglio dire, da un naturale

accordarsi delle parti fra loro. Si tratta in effetti della ipotesi che tanto l'individuo nella sua vita sociale quanto l'organismo nella sua vita biologica abbiano un *comportamento utilitario*, cioè un comportamento finalizzato all'autoconservazione di sé e dei propri ritmi vitali, che in qualche modo *si sostiene da sé* nel modo migliore e più “economico”; e ciò, non perché ogni singolo moto venga razionalmente deciso dalla coscienza o dall'anima, bensì al contrario perché si danno, nella vita sociale dell'individuo e nella vita biologica dell'organismo, dispositivi psicologici e fisici, abitudinari e istintivi, che stabilizzano le soluzioni raggiunte. Soluzioni del resto non troppo diverse da un individuo all'altro, visto che il corpo è per tutti più o meno lo stesso, e che tutti i corpi non possono non obbedire alle stesse leggi fisiche.

Adam Smith può averne sentito parlare dal suo medico e amico, il già ricordato William Cullen, che a sua volta la riprendeva dalla iatrofisica di Baglivi (Cullen 1775-76). Ma può anche averla trovata in Quesnay, fisiocrate e fisiologo, dove le due nozioni di “economia animale” ed “economia politica” sono compresenti e interagenti, tanto che uno storico dell'economia (Banzer 2000) si è divertito a reinterpretare gli scritti economici di Quesnay alla luce dei suoi scritti medici. Del resto, l'idea non era del tutto nuova. In fondo la *animal œconomy* evolve dalla teoria degli *animal spirits* di Willis: teoria che, nella revisione degli iatrofisici, perde qualunque collegamento con l'Anima per guardare solo al sistema nervoso. Fatto sta che per Whytt e per Cullen – due luminari della medicina in quella magnifica Edimburgo del Settecento – non ci poteva essere “simpatia”, cioè comprensione emotiva, senza attivazione del sistema nervoso; per meglio dire di quella parte di esso detta appunto “sistema simpatico”. Ma essi sapevano bene che tale sistema, in quanto responsabile delle risposte viscerali, era egualmente attivato per ogni tipo di relazione con l'esterno: non solo per sintonizzarsi col *sentimento altrui*, ma anche per avvertire il soggetto delle lesioni subite dall'interesse proprio (sia fisico che morale) suscitandogli un opportuno *risentimento*. Smith aveva dunque già modo di apprendere dai suoi colleghi dell'Università di Edimburgo che sentimento e risentimento, simpatia ed egoismo, hanno le stesse radici nella fisiologia umana ed *entrambi* ci aiutano a comprendere rapidamente le situazioni.

D'altra parte, nel pensiero di Smith la mutua implicazione della simpatia e dell'egoismo si ripresenta nello scambio sociale. Ed è sopra tutto qui, nel prolungarsi e nel ripetersi di certe situazioni, che può emergere una tendenza spontanea delle ragioni economiche e delle ragioni morali ad accordarsi fra loro nell'interesse congiunto delle parti.

Per quanto riguarda la dimensione sociale dello scambio, la parola-chiave resta “prudenza”. La *prudence* smithiana, in ciò simile alla *φρόνησις* aristotelica, è sì una forma di “sapere”, ma non è una scienza esatta e, sopra tutto, non è egualmente distribuita fra tutti gli uomini (né fra tutte le società umane). Ciò vuol dire che si commettono sbagli, si ledono interessi senza giustificazione, si suscitano reazioni più o meno giustificate. In altri termini: la naturale congruenza dell'economico e del morale esiste *di norma*, come stato di “salute” della società e del singolo scambio; ma va solo intesa come una tendenza di massima, non priva di tensioni ed eccezioni. Rispetto alle quali la “giustizia” (di cui Smith ha una concezione eminentemente “correttiva”) assume la funzione di una terapia sociale.

Di estremo interesse, a questo riguardo, è il brano della *Theory* richiamato da Zanini [p. 84] dove Smith paragona le regole della giustizia a quelle della grammatica. Se la *prudence* non funziona, se ragionevoli aspettative vengono disattese, se interessi legittimi vengono violati, allora e solo allora la *justice* interviene: come un maestro che sanziona lo sbaglio e come un medico che cura la malattia. Smith è in fondo un filosofo della comunicazione; infatti, sia *prudence* che *justice* hanno a che fare con le regole naturali-sociali - con la “grammatica”, appunto - della comunicazione intersoggettiva. Lo

Stato *non* è l'autore di tale grammatica, perché le grammatiche non hanno autore. La funzione del Politico resta tuttavia necessaria, *se qualcosa non va*.

«Smith – conclude Zanini – è l'ultimo grande autore che riesce a coniugare Etico, Economico e Politico e a dare alle tre sfere una sembianza unitaria, sebbene sia proprio la manifesta impossibilità di risolvere il loro rapporto di sovrapposizione a confermare che il problema della specificità paradigmatica della *political economy* è ormai maturo e posto». Dopo di lui si «riapre il dissidio fra pessimismo e ottimismo antropologico» che Smith aveva provvisoriamente composto [p. 134].

*La soluzione smithiana: “compimento” o nuovo inizio?”*

Ma che vuol dire “l'ultimo grande autore”? E che vuol dire “sembianza unitaria”? Queste espressioni vanno ben comprese.

Ricorda lo stesso Zanini [p. 9] come una serie di autori (Skinner 1978, Winch 1978) abbiano osservato che «come c'era stato un pensare politico prima di Hobbes, così c'era stato un pensare economico prima di Smith». Se non si trattasse che di sottoscrivere questa ovvietà, Zanini sarebbe d'accordo. Ma non è solo questo. C'è tutta una linea interpretativa – Winch, in particolare – secondo cui non avrebbe senso vedere in Smith l'inizio di una riflessione affatto nuova circa i rapporti fra economico e politico; bisogna leggerlo piuttosto quale momento conclusivo e “compimento” sia di una riflessione economica ristretta alle caratteristiche delle “società mercantili semplici”, sia della tradizione politica nota come “umanesimo civico” (come dimostrerebbero la centralità che assume nel suo pensiero la nozione di *justice* e l'importanza che vi conserva la nozione di *virtues*). Su ciò Zanini non è più d'accordo e, sorretto in ciò da Joyce Appleby, nega la riconducibilità di Smith al paradigma repubblicano dell'umanesimo civico: in primo luogo, perché la Gran Bretagna cui guarda il suo pensiero non è affatto una società “semplice” e pre-moderna, bensì la più moderna delle monarchie europee e la più moderna delle economie (Appleby 1992: 132-134); in secondo luogo, perché la rifondazione dell'economia come “economia politica” appare in Smith tutto fuori che una fraseologica concessione all'uso, bensì la consapevole affermazione di una nuova competenza che deve finalmente entrare a far parte delle scienze *politiche* (cioè di quelle conoscenze che Smith stesso dichiara necessarie al *Legislator or Statesman*). Non è più possibile infatti, nella *civil society*, distinguere l'*oïkos* dalla *pólis* perché qualunque bisogno “economico” insorgente all'interno delle famiglie si fa “politico” nel momento in cui esce di casa per cercare soddisfazione. Pertanto, quando si parla di “economia politica” questo termine non è più inteso in opposizione alla “economia domestica”; la *political economy* non designa più il governo delle risorse pubbliche rispetto al governo delle risorse private, bensì la scienza necessaria al governo della società civile. In altri termini – sostiene Zanini (e siamo con ciò al cuore della sua tesi) – con la formazione della *civil society* i due campi dell'Economico e del Politico divengono *coestesi seppure diversi, e perciò potenzialmente rivali*: problema tipico del mondo moderno-contemporaneo, che Smith per primo rileva. Per questa ragione Zanini sostiene doversi vedere nel suo pensiero non un “compimento”, ma un inizio: una “genesì”. Però: c'è un però. La co-estensione dell'Economico e del Politico, intervenuta nel frattempo, esige una mediazione, sia teorica che pratica. Smith crede di trovarla in un'antropologia morale, da cui pare lecito aspettarsi il “governo delle passioni” nell'uno e nell'altro campo. Ma questa mediazione sarà lungi dall'essere risolutiva; anzi, non produrrà che una “sembianza unitaria”. Per questa ragione Zanini ripropone, in questo suo volume sulle filosofie economiche, la tesi già sostenuta nell'altro dedicato al solo Smith: la tesi cioè di una “genesì imperfetta” (Zanini 1995). Di che? Della riflessione sul mondo moderno-contemporaneo. Smith va dunque considerato *il primo autore che*

riconosce la peculiare natura del conflitto nelle società moderne e, *nel contempo*, *l'ultimo autore* che affida alla natura umana le speranze di un'armonica ricomposizione.

Interpretazione fascinosa e ben argomentata, che mi sento di condividere. Non direi però che il discorso su Smith e la tradizione “repubblicana” dell'umanesimo civico sia con ciò chiuso. Resta vero quello che scrive Jerry Z. Muller, in un volume che Zanini pur cita con simpatia (ma su un altro punto): le speranze di Smith essere affidate non solo alla natura umana, ma anche all'intervento attivo del legislatore, più di quanto normalmente non si creda (Muller 1995<sup>2</sup>). Zanini ha certamente ragione (e non è il solo: cfr. Bassani 2004) a contestare l'inclusione di Smith, al fianco di Machiavelli, entro quella tradizione. L'esistenza di una vaga analogia fra il “problema Machiavelli” e l'*Adam Smith problem* non basta a giustificarla. Ciò non toglie tuttavia che l'antropologia morale di Smith possa essere lecitamente “utilizzata”, seppure *malgré lui*, da coloro che, come Pettit e Viroli, ripropongono una soluzione politica di tipo “repubblicano” per *oggi*. All'interno di regimi non più liberali, ma democratici. Questo però sarebbe davvero un altro discorso...

*Karl Marx: la rifusione potestativa dell'Economico e del Politico, e la sua critica*

La critica di Marx non si appunta tanto contro Smith quanto contro coloro che vengono sulle sue orme, contro coloro che ripropongono una sintesi a priori dell'Economico e del Politico: ormai impossibile a fronte della complessità crescente (sia nella società civile che nello Stato). Zanini - l'abbiamo visto - gli riconosce il merito di avere smascherato come un'apparenza ideologica la perfetta sovrapposibilità dell'Economico e del Politico, *così come si sono venuti configurando nel frattempo, a seguito della rivoluzione industriale e della formazione di un vasto proletariato urbano*.

La discussione che Zanini fa di Marx è tutt'altro che scolastica; anzi, piuttosto sofisticata. Anche perché non gli interessa risporre «una pur nobile sociologia economica dell'ineguaglianza sociale», né tornare per l'ennesima volta a interrogarsi sulla possibile “attualità di Marx” [p. 139]. Gli interessa, invece, mettere in luce *quale tipo di rapporto* si dia nell'opera marxiana fra dottrina economica e categorie politiche; anche per verificare se davvero il marxismo, per il solo fatto di rifiutare qualunque dottrina dello Stato e del diritto, rimanga irrimediabilmente esterno ad ogni teoria *stricto sensu* “politica” (come sostenne Bobbio nel 1975) oppure se non porti un suo peculiare contributo (come replicò Negri nel 1976). Secondo Zanini, ha ragione Bobbio nel denunciare l'inesistenza di una dottrina politica tradizionalmente intesa in Marx; ma bisogna riconoscerli, con Negri, l'esistenza di un contributo meta-teorico, più analitico delle categorie che non dottrinale.

Per quanto riguarda l'aspetto economico, Zanini concentra la sua attenzione sui *Grundrisse*; in particolare su concetti profetici come *general intellect* e “cervello sociale”, che restituiscono alla nozione marxiana di “forze produttive” una pregnanza ben diversa dalle versioni banalizzate. Fa ciò sulle orme di Cacciari, Tronti e altri dopo di loro (cui bisognerebbe aggiungere un indimenticabile, ma dimenticato libro di Kostas Axelos, già nel 1961, su *Marx pensatore della tecnica*). Sospinta dallo slancio delle forze produttive e complicata dal conflitto di classe, l'economia appare indirizzata più da fattori (dirà Schumpeter) “esogeni” che non da prevedibili logiche di mercato. Da un lato ci sono la scienza, latamente intesa come “sapere sociale generale”, e la tecnica, forza artificiale per eccellenza; dall'altro ci sono le soluzioni tutte “politiche” che il conflitto di volta in volta produce.

Così riconcepita l'*economia* risulta più che mai *politica*, seppure in un senso molto diverso dai primi teorici della “economia politica” e delle sue leggi. L'economia marxiana è “politica” in quanto indisciungibile da un incontro-scontro tra forze collettive che



coinvolge l'intera comunità. In questo senso Marx è colui che per primo e più di tutti prende sul serio la *politicalità dell'economia*. E ciò nel momento stesso in cui propone una *critica dell'economia politica* come critica a tutto campo: teorica e pratica, con «l'arme della critica» e «la critica delle armi». Critica dell'economia politica ed enfasi sulla politicalità dell'economia si riassumono in due conclusioni: (a) che l'economia procede per *cicli* largamente determinati dallo slancio delle forze produttive *in forme non immediatamente riducibili alla produzione di valori di scambio* e che non ha, dunque, nulla ma proprio nulla dell'*ordre naturel* (quello dei fisiocratici, prima di Smith, o dei Bastiat, dopo di lui); (b) che la mitica “combinazione dei fattori produttivi”, per la parte che non riguarda l'intelligenza sociale di soluzioni tecniche, consiste essenzialmente nel *comando* della forza-lavoro (già a livello micro) e nel *governo* delle forze produttive (a livello macro), cioè in funzioni eminentemente *politiche* e latamente *normative*, protese a riportare nel mercato tutti i valori che nascono nella società.

Se nella società degli individui smithiana la parola-chiave era “simpatia”, nella società marxiana delle forze collettive la parola-chiave è “conflitto”. Si tratta però, secondo Marx, di un conflitto strutturalmente insanabile e letteralmente “aporetico”: destinato a produrre soluzioni solo *provvisorie*, che rispecchiano il rapporto di forze. La questione sociale - che Marx getta sul tappeto, nel salotto buono dei giovani hegeliani - denuncia pertanto una discrasia fra Stato e società civile, una incommensurabilità di questa a quello. Se qualunque *problema* emergente nella vita sociale si rivela in ultima istanza di natura economica, politiche saranno invece, sempre, le *soluzioni*. Ma questo primato del Politico non ha più nulla a che vedere, in Marx, col primato etico dello Stato; ne costituisce, anzi, l'esatto contrario. Rimanda, semmai, all'autonomia della classe; alla sua capacità d'immaginarsi come soggetto politico, rovesciando le rappresentazioni correnti, a partire dalla moltitudine dispersa degli individui; e naturalmente alla “potenza” di cui come soggetto sa *de facto* dare prova, auto-organizzandosi per far valere le proprie esigenze (anziché chiedere ad altri che vengano esaudite).

Non sono affatto sicuro che sempre convenga privilegiare questa rilettura decisionistica di un certo Marx fra Spinoza e Lenin, rilettura che Zanini eredita dal filone operaista del marxismo italiano negli anni sessanta-ottanta. Marx sarà pure per certi aspetti una specie di Schmitt del proletariato, ma personalmente ritengo che, a fianco degli aspetti *stricto sensu* politici, siano presenti nel suo pensiero - con dignità almeno uguale - contributi di tipo scientifico e anche *lato sensu* umanistico che non possono essere ignorati. Aggiungo (e temo di non essere in ciò molto popolare né *à la page*) che, se pure vogliamo valorizzare nozioni come autonomia di classe e primato del politico ed approfondirne gli aspetti “imaginativi” e “volitivi”, ci sarebbe - sempre in Italia - un altro filone, quello Sorel-Croce-Gramsci. Filone certamente invisibile agli autori dell'operaismo (che infatti, come Zanini, citano *ad abundantiam* Schmitt e mai, dico mai, Sorel), eppure più interessante, forse, che non l'altro per chi volesse esplorare le riflessioni variamente ispirate da Marx sul confine fra Economico e Politico (con particolare riguardo al ruolo delle immagini).

Come che sia, nel Marx di Zanini alla *naturale* sovrapposibilità dell'Economico e del Politico, rifiutata come ideologica, subentra una «vera e propria fusione di Economico e Politico, caratterizzata però dall'instabilità» [p. 203]. Infatti, a differenza della integrazione smithiana, la rifusione marxiana sarà puramente *potestativa*; essa non può più contare sull'esistenza di un discorso morale capace di mediare stabilmente fra i due piani.

*Due questioni da chiarire*

Così Zanini. Restano tuttavia, ad avviso di chi scrive, due questioni da chiarire.

La prima questione riguarda Proudhon (che nel volume di Zanini non è mai nominato). Domando: è possibile capire la filosofia economica di Marx (come nasca, a quali questioni voglia rispondere) senza tenere conto dello scambio polemico fra *Filosofia della miseria* (Proudhon 1846) e *Miseria della filosofia* (Marx 1847)? Non si tratta solo di un ovvio riferimento bio-bibliografico, si tratta di una questione squisitamente teorica. Perché anche Proudhon, che fin dal titolo concepisce la sua *philosophie de la misère* come *système des contradictions économiques*, anche Proudhon – dicevamo – enfatizza le “contraddizioni” e, come Marx, critica la naturale, perfetta sovrapposibilità dell'Economico e del Politico, egualmente convinto che ogni riconciliazione fra proprietà come “furto” e proprietà come “garanzia” sia di necessità instabile; però, diversamente da Marx, pensa che *la contradiction ne se resoude pas* e la sua “rifusione”, ammesso e non concesso che tale nozione sia applicabile a Proudhon, segue tutt'altro modello da quello marxiano: non quello (finora vincente) che fa coincidere il Politico col Sovrano, secondo la linea Hobbes-Rousseau-Hegel, bensì quello (finora perdente) che da Altusio porta verso un “federalismo” economico e politico nel contempo. E' chiaro ormai che il pensiero di Proudhon, liquidato come “anarchico” e come “utopista”, schiacciato dal sarcasmo del più famoso rivale, è stato sottovalutato. Non solo sotto l'aspetto politico, ma sotto l'aspetto squisitamente filosofico; basta pensare al ruolo alquanto originale che vi gioca la nozione di “serie”, a cospetto dell'ambiguo concetto di “determinazione” che Marx sussume da Hegel (Zanfarino 1969). Non sarà forse utile per capire quello che è successo, ma può forse servire per capire *quanto può ancora succedere laddove la sovranità degli Stati declina*.

La seconda questione riguarda la inesistenza di un discorso morale capace di mediare fra Economico e Politico. In ciò Zanini identifica lo specifico di Marx. Non mi è del tutto chiaro, però, se questa “inesistenza” vada intesa solo nel senso che esso non sussiste più nelle logiche del capitalismo, e che Marx realisticamente ne prende atto, oppure anche nel senso che esso non trova più spazio nel pensiero dello stesso Marx. Sul primo senso, non ho dubbi che Zanini abbia ragione: la moderna rifusione di Economico e Politico è potestativa, nel senso che tanto lo Stato quanto il capitale sono forme del “comando”. Sulla insussistenza di una dimensione etica nel discorso marxiano ho invece seri dubbi. Anche perché non capiremmo, senza di quella, che senso abbia opporre all'economia politica la *critica* della stessa. E dico ciò, non per rifiutare lo schema analitico dei “tre registri” (che apprezzo) bensì, al contrario, per ricavarne ogni possibile frutto; se occorre, al di là di Zanini medesimo.

#### *Un altro Marx? La rilettura “umanistica” di Napoleoni*

Orbene. Le uniche categorie marxiane che conferiscono al discorso marxiano una dimensione etica sono quelle che hanno a che fare con l'“alienazione”; in particolare, quella di “separazione” (*Trennung*), identificata da Claudio Napoleoni come la categoria che meglio potrebbe fungere da cerniera fra Economico e Politico. Ma la *Trennung* marxiana, diversamente dalla *sympathy* smithiana che funzionava in positivo, è un tramite morale che funziona solo in negativo: sul piano critico. Ed è questa infatti è la soluzione di Marx, per quanto riguarda l'articolazione del discorso su tre registri. Il discorso economico, quello politico e quello etico ritrovano sì una loro unità, ma solo sul terreno negativo: come critica dell'esistente. Sappiamo ormai come la “critica dell'ideologia” dovesse comprendere, negli intendimenti dell'Autore, tre sezioni o più: non solo la critica dell'economia politica (più o meno realizzata), ma anche la critica del diritto e della politica, nonché la critica delle agenzie morali (famiglia, religione). Marx non ha saputo o potuto portare a termine questo grandioso progetto; ma questo è un altro discorso.

C'è dunque, al cuore dell'argomentare marxiano, una *absolute Trennung* fra capitale e lavoro salariato: forma storica della separazione fra lavoro e mezzi di produzione. Zanini le dedica un intero paragrafo. Ma trascura a mio avviso il fatto che, nell'articolazione del discorso marxiano, quella economica, seppure primaria, non è la sola *Trennung* da risolvere. Dovremmo aggiungere ad essa tutte le dolorose “separazioni” che ne derivano: fra il cittadino e lo Stato, fra la persona e le agenzie morali; in generale, fra la *produzione di valori (non solo economici)* all'interno di quelli che potremmo husserlianamente chiamare “mondi vitali”, da un lato, e le *istituzioni sociali* che, in teoria per meglio custodirli, finiscono in pratica con l'appropriarsene, dall'altro. In altri termini: c'è in Marx una tensione critica di ordine morale che denuncia con lo stesso vigore la prepotenza del capitale in quanto “lavoro morto” che schiaccia quello “vivo” e l'arroganza di altre forme di accumulazione (valori morti, potremmo dire) egualmente separate dai loro produttori; l'esistenza di una classe dominante, ma anche l'esistenza di caste (politiche, sacerdotali) solidali con quel dominio. Nella separazione *stricto sensu* economica, quella del produttore dai mezzi di produzione, Marx vede (giusto o sbagliato che sia) la *causa remota* di tutte le altre “separatezze”; ma proprio in queste separatezze che affliggono la vita sociale vede la ragione prima per cui l'assetto economico del capitalismo appare criticabile. La critica dell'alienazione, non la ricerca di una generica eguaglianza economica retrostà al pensiero di Marx. Che si sente ed è infatti più vicino a Hegel, a Hess, a Feuerbach, allo stesso Rousseau, che non al socialismo degli utopisti. Per non parlare di quel Ferguson primo analista della “società civile”, che Hegel e Marx ben conoscevano. Dove già compare una descrizione delle società moderne, fondate sulla divisione fine del lavoro, come strutture protese ad escludere le classi subalterne: non solo e non tanto dalla ricchezza, quanto dalla pienezza delle competenze. Nessun artefice – osserva Ferguson (1767) – conosce più l'intero dell'arte sua, confinato com'è nell'esecuzione di dettagli apparentemente privi di senso. Dal che viene inevitabilmente sospinto verso una cittadinanza di seconda classe: quello stesso «ilotismo morale della classe lavoratrice» (Camporesi 1974: 53) che, sulla scia di Ferguson, costituisce la preoccupazione principale del giovane Marx.

Nonostante Napoleoni, più volte evocato, questa rilettura della *Trennung* marxiana in chiave di alienazione non c'è nelle pagine di Zanini. Ed è significativo che, mentre la *Trennung* compare nell'indice analitico del suo volume (sette pagine), la parola “alienazione” non vi compaia affatto, né in italiano né in tedesco. Non ce ne stupiremo più di tanto: il concetto marxiano di alienazione, carissimo ai filosofi a cavallo del Sessantotto (per es. Aptheker 1965, Bedeschi 1968, Ollman 1971), non ebbe molto corso fra gli economisti neppure allora, tanto meno ne ha oggi; forse perché presuppone la conoscenza delle opere giovanili, più schiettamente antropologico-filosofiche, o forse perché ritenuto poco pertinente alle analisi storiche ed economiche della maturità. Se lo ripropongo qui, non è per ragioni nostalgiche, ma solo perché, se davvero vogliamo guardare alla “filosofia economica” di Marx (come Zanini ci invita a fare) e non solo al suo “pensiero economico” (come tradizionalmente si fa), non possiamo farne a meno. L'unico che lo aveva capito, l'unico che ha saputo leggere (e sviluppare) Marx in questa chiave, è – giova ripetere – Claudio Napoleoni, che Zanini cita più volte debitamente, ma forse non utilizza abbastanza. Del resto, solo ora questo autore comincia a essere veramente studiato; e mi piace segnalare a questo riguardo il bel libro di Duccio Cavalieri (2006), pubblicato un anno dopo quello di Zanini: un volume che, nonostante l'origine relativamente indipendente di taluni saggi che lo compongono, si propone al di là dei “ricordi” d'occasione come forse lo studio più completo e organico che sia finora uscito sulla figura di Napoleoni, dopo la di lui morte nel 1988.

In questo volume Cavalieri sottolinea come Napoleoni, controcorrente e in ciò “classico”, ritenesse una tensione morale di tipo umanistico non solo compatibile con la

scienza economica, ma connaturata con essa. A condizione, si capisce, d'intendere tale tensione come interesse etico-politico per l'emancipazione (Marx riletto con gli occhiali di Della Volpe, senza dimenticare Rousseau né Kant), cioè come tensione morale da cui nascono domande, non come conformismo ideologico, da cui nascono risposte. In questo senso il “comunismo” di Napoleoni ha molto di marxiano e poco di marxista; l'egresso dal capitalismo appare meno una “rivoluzione” che un ideale regolativo: una direzione verso la quale muovere con la progressiva riduzione di tutte le *Trennungen*, di tutte le forme di separatezza e di alienazione non solo nella sfera economica. Basta pensare per es. al singolare interesse di lui, laico ed economista, verso il significato sociale dell'esperienza religiosa: riguardata *nel contempo* come fonte di alienazione (quando vissuta in termini di mera adesione alla istituzione-chiesa così com'è) ed espressione di un autentico bisogno di liberazione (quando vissuta come ricerca personale). Ha ragione dunque Cavalieri a mettere Napoleoni piuttosto al fianco degli austro-marxisti di ascendenza kantiana, se non anche dei froncofortesi, che non al fianco di qualunque marxismo più o meno ortodosso.

Chi legge meglio Marx? Coloro che lo coniugano con Schmitt e ne fanno un Lenin *ante litteram*, inesorabile decisionista, oppure coloro che come Napoleoni lo coniugano con Kant e considerano la “critica dell'economia politica” come un complemento alla “critica della ragion pratica”? La domanda resta aperta, e non è neppur detto che abbia una risposta univoca; ma chiunque voglia provare a rispondere dovrà pur cimentarsi con le pagine di Napoleoni.

*Schumpeter: un nuovo linguaggio economico, che la politica possa accettare*

Quel che è certo – scrive Zanini [p. 10] – è che dopo Marx, nel Novecento, abbiamo una «crisi esplicita del primato del Politico nei confronti dell'Economico». C'è anzi una cultura della crisi, all'interno della quale Zanini distingue due punti alti, Schumpeter e Keynes, e una pletera di nostalgici dell'unità perduta.

Quel che unisce Schumpeter e Keynes è, se non altro, un sano realismo. In primo luogo, ambedue prendono atto di una disgiunzione reale: l'Economico e il Politico seguono logiche affatto diverse e non componibili fra loro. Economico e Politico né sono omologhi, né sono concepibili gerarchicamente, l'uno in funzione dell'altro. Ma quali conseguenze trarne sul piano teorico, per l'economia come disciplina?

Secondo Schumpeter, non esiste né mai potrà esistere una dottrina pura dell'economia che costituisca l'analogo della dottrina pura del diritto (Kelsen). L'analisi razionale può valere in prima approssimazione, per mettere in luce relazioni funzionali tra variabili economiche all'interno di modelli chiusi; ma serve poco sul piano esplicativo, a fronte delle vicende concrete, le quali non conoscono tanto relazioni funzionali tra variabili economiche bensì relazioni causali tra fatti complessi, mai puramente economici e sempre pregni di politica. Sbaglierebbe tuttavia chi pensasse che basta, allora, spostare l'economia dal novero delle scienze razionali di tipo normativo e/o formale (come il diritto e la matematica) a quello delle scienze empiriche di tipo naturalistico, almeno capaci di predizioni altamente probabili. Sbaglierebbe perché, dice Schumpeter, l'economia ha pur sempre bisogno di modelli; ma le decisioni politiche restano, all'interno di quei modelli, assolutamente irrepresentabili. Da ciò la distinzione fra “cause endogene”, rappresentabili nel linguaggio economico, e “cause esogene” del tutto imprevedibili. Distinzione che inchioda l'economia politica a *uno statuto tragicamente ibrido*, non appena alzi la testa fuori del livello microstatico per affacciarsi su questioni macrodinamiche.

Nel suo *Macchine di pensiero*, Zanini aveva discusso l'epistemologia schumpeteriana in rapporto non solo a Kelsen, ma anche a Weber, soffermandosi in

particolare sulla figura dell'Imprenditore (concepito non come soggetto reale, ma come nome di una funzione e, dunque, come una specie d'*Idealtypus*). Ciò permetteva, forse, di aprire prospettive un po' meno “tragiche” sull'economia come scienza in qualche modo paragonabile alla sociologia; ma non ho ritrovato purtroppo alcuno sviluppo di ciò nel nuovo volume. A questo riguardo, mi permetto di aggiungere che se c'è un grande assente in questa *Filosofia economica*, questi è proprio Max Weber: molte volte citato, ma mai affrontato di petto. Benché non fosse un economista né un filosofo nel senso più stretto di questi termini, Weber troverà degna collocazione – così auspico – nel prossimo libro che Zanini vorrà dedicare alla filosofie economiche del mondo contemporaneo.

Non posso tacere d'altronde l'esistenza di quella che pare a me una contraddizione irrisolta nella trattazione che Zanini fa di Schumpeter. Da un lato, egli lo colloca, con Keynes, fra coloro che prendono atto della disgiunzione intervenuta fra Economico e Politico; però, dall'altro, fa cenno, seppure in nota e assai brevemente [p. 243], all'influsso di Schumpeter su quella che viene detta “teoria economica della democrazia”. E' questo un filone di studi politici che comprende Anthony Downs (1957), il cui debito verso Schumpeter è del tutto esplicito, ma anche Robert Dahl, più reticente in questa ammissione (Sola 1998<sup>2</sup>: 639), e vari altri. All'interno di tale filone, dove è normale per tutti gli autori parlare di “offerta politica” e “domanda politica”, l'essenza della democrazia non viene più cercata sul terreno ideologico né fatta coincidere con la nozione metafisica di “volontà generale”; viene risolta, piuttosto, (a) nell'esistenza di una effettiva “competizione fra imprenditori” sul “mercato politico” e (b) nell'esistenza di regole efficaci che la garantiscano. Orbene, con l'odierno prevalere di tale filone (la “teoria economica della democrazia” rispetto alle “teorie classiche”) si verifica – mi piace sottolinearlo – una di quelle *trasmigrazioni d'immagini* da un linguaggio all'altro, cui accennavo all'inizio. Infatti, entro tale teoria non ha più senso l'immagine gramsciana del partito come “moderno principe”, cioè come principe collettivo, mentre assumono senso le immagini del *leader* come imprenditore politico e del partito come *imprenditore collettivo*. Le immagini però non cambiano a caso, neppure nelle teorie; esse sono un *sintomo* emergente da quello che abbiamo chiamato “inconscio sociale”. E verrebbe fatto di pensare che l'emergere di *queste* immagini segnali un omologarsi della sfera politica a quella economica (del che davvero non mancano conferme, a quasi sessant'anni dalla morte di Schumpeter) piuttosto che una perdurante disgiunzione.

A questo punto però, ed ecco la contraddizione irrisolta, non sappiamo più quale sia la lezione di Schumpeter. Davvero, l'Economico e il Politico seguono logiche diverse e incompatibili fra loro, oppure affiora una egemonia dell'Economico? Una risposta potrebbe essere la seguente: bisogna distinguere fra “sfere” e “discorsi”; la sfera politica si viene di fatto omologando a quella economica, mentre il *discorso* politico fatica a seguirla, attardato com'è sul modello etico. Se questo è vero, la lezione di Schumpeter può essere letta come un tentativo di risolvere *la discrepanza fra i discorsi* elaborando un nuovo linguaggio economico che la politica possa più facilmente accettare (cioè un linguaggio al di qua delle differenze ideologiche e del forte rilievo morale che esse ancora assumevano nell'epoca dei totalitarismi): quello che mette in primo piano l'innovazione, le tecniche, la decisione. Da ciò la crucialità del concetto dinamico di “sviluppo”, egualmente importante nello Schumpeter del 1911 (*Teoria dello sviluppo economico*) e nello Schumpeter del 1942 (*Capitalismo, socialismo, democrazia*). In altri termini: come garantire la possibilità d'innovare le tecniche produttive è essenziale per il processo economico (Heertje 2006), così garantire le tecniche decisionali che permettono d'innovare è essenziale per lo processo politico. Solo quando ciò succeda in ambedue i campi, c'è da aspettarsi che la diffidenza fra Economico e Politico ceda il passo a un proficuo dialogo.

*Da Keynes a Bourdieu: la questione delle previsioni*

Quanto a Keynes, anch'egli riconosce la disgiunzione fra le due sfere, ma – riconsiderando la questione dal punto di vista epistemologico – ne capovolge il rapporto. Considera cioè che le fonti d'impredicibilità e i fattori d'incertezza siano niente affatto “esogeni” rispetto alla sfera economica, bensì del tutto “endogeni”. Infatti, la psicologia mutevole degli *animal spirits* non obbedisce ad alcuna legge di natura e non è mai possibile dire, sul terreno dell'agire economico, che cosa sia *normale*. Riconosce invece alla sfera politica, per le caratteristiche *normative* del suo agire, di apportare piuttosto certezze che non incertezze, seppure nel breve periodo. Da ciò la preferenza di Keynes per la politica economica rispetto alla economia politica. Una preferenza che non affiora tanto sul terreno ideologico, come espressione del Keynes “di sinistra”, quanto – paradossalmente, e prima – sul terreno *scientifico* (ciò che Zanini dimostra analizzando con finezza, a fianco delle opere economiche keynesiano, il *Treatise on Probability* del 1921 a confronto col saggio *On Certainty* dell'amico Wittgenstein, di molto successivo). La politica economica, una forma di conoscenza applicativa che deve tener conto di mille contingenze, appare più “empirica” dell'economia politica in quanto scienza pura; tuttavia, secondo Keynes, è la prima in realtà che consente di fare predizioni più accurate. In ambedue i casi i nessi causali del tipo “se-allora” esplorati dall'economista sono di tipo probabilistico, ma con una differenza importante. Infatti, nella sfera dei comportamenti spontanei, o supposti tali, le decisioni sono condizionate da aspettative talmente variabili e credenze così poco razionali che riesce difficile comporre le probabilità soggettive in una probabilità oggettiva (qualcosa come la probabilità della probabilità), mentre nella sfera dei comportamenti vincolati da norme chiare e situazioni univocamente percepibili (come quelle create dalle politiche fiscali e monetarie) il calcolo razionale delle convenienze è per tutti più facile e la composizione delle probabilità soggettive tende a coincidere con la probabilità oggettiva di tipo matematico. Da ciò l'interesse scientifico di Keynes, matematico di formazione, per la politica economica; da ciò la sua preferenza anche pratica, nell'ambito della misure possibili, non tanto per la spesa pubblica (come credono tanti sedicenti “keynesiani”) quanto per la politica monetaria e soprattutto per la politica impositiva: di tutte la più univoca nel condizionare i comportamenti.

Un altro autore – non economista, ma sociologo – che più di recente ha riformulato la *vexata quaestio* del rapporto Economico/Politico è, secondo me, Pierre Bourdieu. Egli affronta, su un terreno diverso e mezzo secolo dopo, lo stesso problema di Keynes (se sia possibile predire i comportamenti economici laddove la politica interferisce con l'economia), peraltro arrivando a conclusioni opposte. Mi riferisco in particolare al saggio su *Le strutture sociali dell'economia*. Secondo Bourdieu (2000) la scissione tuttora in atto fra economia politica e politica economica non tiene conto della odierna confusione-rifusione di Stato e società civile. Anch'egli oppone all'astrazione formale dei principi la concretezza dei parametri che le politiche pubbliche sono in grado d'imporre per via normativa; e non solo con la *regolamentazione generale* (del credito, della moneta) ma anche, e più pesantemente, con *regolamentazioni di settore* (per es. nel mercato della casa, di cui Bourdieu si occupa per esteso). Secondo il sociologo francese, è sopra tutto per gli effetti imprevedibili di tale complesso di regolamentazioni che tutte le previsioni che i *guru* dell'economia deducono da modelli “puri” risultano così spesso malfondate. Non tanto perché gli economisti ignorino i vincoli imposti dalle politiche pubbliche (è chiaro che cercano di tenerne conto), ma perché tali regolamentazioni sono ormai così diffuse e complicate che vengono di fatto trascurate, almeno inizialmente e finché non ci si batte la testa, da una miriade di piccoli operatori economici (risparmiatori, famiglie) impegnati in quella che ritenevano una progettazione

razionale della propria vita. Il che non manca di produrre effetti gravemente controfinalistici nella sfera privata del singolo operatore e rende la predizione praticamente impossibile.

L'impostazione di Bourdieu rassomiglia per certi aspetti a quella di McCloskey: nessuno dei due ritiene fondata l'ambizione di fare dell'economia una scienza “dura”. Con la differenza che per quest'ultimo, ben lo sappiamo, gli economisti altro non sarebbero che una conventicola autoreferenziale di critici impegnati a discutere incessantemente della loro “letteratura”; mentre Bourdieu preferisce considerarli una casta sacerdotale che, all'ombra della casta politica, si diletta di “profezie” che possono ora confortare la società ora fustigarne i peccati.

### *Nostalgie del Politico “forte”*

Weber, Schumpeter, Keynes, Bourdieu sono fra coloro che si sono preoccupati di ripensare il confine tra Economico e Politico. Non tutti gli autori del Novecento, d'altronde, hanno accettato la disgiunzione moderno-contemporanea della sfera economica come un fatto ineluttabile da cui ripartire. Una parte cospicua del pensiero contemporaneo – osserva Zanini – ha reagito con una certa diffidenza o con franco dispetto a quella Grande Trasformazione che già costituisce l'Economico in una sfera autonoma, coestesa alla società civile e alternativa allo Stato. Diffidenza e dispetto che, nei casi estremi, si riversano sulla magistrale descrizione che Smith fornisce di tale costituzione economica della società moderna: quasi che egli fosse il primo responsabile del fenomeno che analizza! «L'avvento moderno della sfera economica, non più sfera dell'*oïkos*, ma scienza della *civil society* - si argomenta -, ha sottratto lo spazio specifico del Politico, lo spazio immaginario della polis: l'esercizio della virtù pubblica senza vincolo con la sfera privata del bisogno» [p. 125].

Di questo filone critico vagamente nostalgico fanno parte sia autori ideologicamente “progressivi”, sia autori ideologicamente “reazionari”. Per quanto riguarda i primi, si va da Hegel a Hannah Arendt, passando per Franz Neumann (che legge in Smith «l'eliminazione della politica»). Fra i secondi primeggia Carl Schmitt, che denuncia nella nascita della “economia politica” la manifesta degradazione del Politico (desostantivato e respinto in funzione qualificativa, al servizio di una sfera che non conosce Idee e Nemici, ma solo interessi e concorrenti).

Agli autori citati da Zanini, mi permetto di aggiungerne ancora uno: Oswald Spengler. Benché non sia un economista, e forse neppure un filosofo, l'autore del *Tramonto dell'Occidente* (1918-22) va forse considerato un altro “grande assente” nella complessa vicenda storico-concettuale che Zanini, con grande eleganza peraltro, ci propone. Le pagine spengleriane sulla onnipresenza del denaro nella civiltà di massa, sulla di esso capacità d'interferire con qualunque gioco di qualunque sfera (ivi compresa la sfera politica) dissolvendone i valori “originari”, non sono solo una riproposta delle analisi di Simmel sul denaro nella società moderna; perché l'autore del *Tramonto* non guarda *in abstracto* al nesso denaro-modernità, bensì - storicamente - alla degenerazione di tale influsso nella transizione *Kultur-Zivilisation*. Nella massificazione informe della *Zivilisation* egli vede, disperato, l'ineluttabile “destino” dell'articolata *civil society* descritta con entusiasmo da Smith e Ferguson: un destino che finirà di compiersi quando il denaro avrà distrutto tutte le differenze qualitative che sorreggono la *Kultur*. Certo, Spengler è, tecnicamente, un “reazionario”; la sua grandiosa *Morphologie der Weltgeschichte* può non convincere e la sua *Weltanschauung* può non piacere (io personalmente le trovo detestabili). Ma come negare che egli abbia prodotto una descrizione, posto un problema e indicato una soluzione? Come negare in particolare che

egli sia stato fra i primi a denunciare *la possibile inversione del rapporto fra Politico ed Economico*, con la crescente subordinazione del primo al secondo? E come negare che egli abbia identificato la radice di tale subordinazione nella *crescente disparità delle dimensioni strutturalmente inerenti alle due sfere* (la radice territoriale del potere politico, la vocazione “cosmopolitica” del capitale finanziario)? Non sono questi gli stessi temi di cui ricominciamo a parlare oggi, in termini di “globalizzazione”?

Ciò che oggi ripugna di Spengler non sono tanto le descrizioni, quanto la cornice e – naturalmente – la “soluzione”. Il tramonto dell’Occidente essendo inarrestabile, si può solo sperare che un’aristocrazia politica (quanto rimane dello spirito di “casta”) ritrovi l’egemonia perduta nel solo modo ormai possibile: usando spregiudicatamente i mezzi tipici della *Zivilisation*, a cominciare dal denaro e dalla procedure democratiche; e che poi usi del potere così guadagnato – anzi, comprato – per imporre di nuovo, con la forza, quel primato del Politico e quelle forme-valore che non trovano più rispondenza nelle coscienze estenuate di una civiltà decadente. E ciò – si badi bene – non già per invertire il corso fatale della storia, ma solo per “morire in bellezza”!

E’ questo uno schema particolarmente interessante da comprendere nei termini di Zanini. Perché Zanini – lo si è visto – parla di *due sfere*, l’Economico e il Politico, ma anche di *tre piani* discorsivi (dove all’economico e al politico si aggiunge l’etico, che di continuo slitta sotto gli altri due). Formulo dunque un’ipotesi: che l’irrazionalismo politico consista (fra l’altro) nella sostituzione del registro etico col registro estetico. Sostituzione filosoficamente discutibile, ma pericolosamente fascinosa.

In un certo senso, come il pessimista Bourdieu è l’anti-Keynes così il pessimista Spengler è l’anti-Schumpeter. Infatti, sia Spengler che Schumpeter avvertono l’esigenza d’integrare nel discorso etico un registro diverso; solo che questi propone il registro della Tecnica (al fine di rendere possibile lo *sviluppo*), mentre quello proponeva un registro estetico (per meglio affrontare l’inevitabile *tramonto*).

#### *Valutazioni conclusive*

Dopo Weber e dopo Spengler, il terzo “grande assente” di questo volume è secondo me Karl Polanyi, che Zanini cita di straforo una sola volta, senza utilizzarne veramente la ricchezza del pensiero. Mi riferisco in particolare alla celebre partizione polanyiana delle tre forme di allocazione dei beni *lato sensu* economici: il mercato, la redistribuzione politica, la reciprocità sociale. Ciò vorrebbe dire che a fianco dell’Economico e del Politico non c’è solo *un terzo piano discorsivo*, quello Etico, ma anche *un terzo modo allocativo*: una sfera del Sociale, che nasce dallo scambio di prestazioni sulla base di vincoli né strettamente economici né strettamente politici. E’ ben vero che Polanyi enfatizza l’importanza della reciprocità sociale nelle società primitive al di qua del moderno; ma è pur vero che ne sottolinea l’esistenza latitudinaria e costante in ogni società anche “civile”, e che ne auspica il recupero sia teorico che pratico. Così facendo Polanyi anticipa molte dottrine del “terzo settore” fra pubblico e privato, se non anche della “sussidiarietà” (Caruso D., 2005): dottrine che sembrano avere a che fare più con le società del futuro prossimo che non con quelle di un arcaico passato. Insomma: non è poi così vero, neppure nel mondo moderno, che la società civile coincide con l’Economico e che questo coincide col mercato; ancor meno vero che così debba essere nel mondo che prende forma sotto i nostri occhi.

Non voglio tuttavia che queste suggestioni da me introdotte in margine al volume di Zanini, in particolare quelle legate all’assenza di questo o quel personaggio, vengano intese più di tanto come una critica. Prego il lettore, e lo stesso Zanini, di accoglierle come contributo personale a una discussione che egli ha avuto il merito di suscitare e



che vorrà - tutti ci auguriamo - portare avanti. Non è mai giusto giudicare un libro per quel che *non* dice. Tanto meno lo sarebbe con un libro come questo, che presenta una tale ricchezza di riferimenti e di pensiero.

In questo spirito, mi permetto di raccomandare a Zanini, se vorrà tornare su questi argomenti, un tipo di approccio che in qualche modo è già implicito nelle sue pagine e che può essere utilmente approfondito: l'analisi delle immagini, delle loro origini, delle loro trasmigrazioni. Vengono in mente a tal riguardo una serie di nomi: Donald McCloskey, Hans Blumenberg, Richard Rorty.

Su McCloskey mi sono già espresso all'inizio: il suo impianto di fondo non convince. Ma sbaglieremmo a liquidare tutto l'approccio come una pura bizzarria. In realtà esso propone alla storiografia delle dottrine economiche quel *linguistic turn* che per es. la storiografia delle dottrine politiche ha già conosciuto con Skinner e Pocock; per non parlare dell'analisi metaforologica di Hans Blumenberg e della peculiare ermeneutica di Richard Rorty nel campo storico-filosofico. Capisco bene la riluttanza degli economisti a rimettere in discussione la natura di “scienza” delle loro teorie per considerarle alla stessa stregua delle dottrine politiche (tutta l'opera dello Schumpeter storico va esattamente nella direzione opposta, alla ricerca di un progresso cumulativo del sapere economico). Ma non si tratta a mio avviso di rinnegare il carattere (più o meno) scientifico della teoria economica e la sua irriducibilità a un insieme di “dottrine” meglio o peggio argomentate, e più o meno persuasive; si tratta invece di “mettere fra parentesi” la dimensione empirico-analitica delle teorie (che pure sussiste) per concentrare lo sguardo sulla ricorrenza delle immagini e sulle isotopie profonde. Vedremo allora un paesaggio nuovo, caratterizzato da inaspettate convergenze fra posizioni metodologicamente e ideologicamente diverse, come pure da inaspettate divergenze fra autori per solito reputati affini. Vedremo nuove scansioni storiche assumere consistenza e le differenze fra paradigmi assumere tutta l'evidenza delle “figure” cui fanno ricorso. Benché Zanini non citi affatto McCloskey né Blumenberg né Rorty, la sua ricerca va già per certi aspetti in questa direzione. Ed è questo un ulteriore motivo d'interesse delle sue pagine, che sarebbe bello sviluppare.

Per esempio. Chi si ricorda più che certi termini di uso corrente nel campo finanziario, come *broker* e *blue chips*, provengono rispettivamente dalle scommesse sui cavalli e dal gioco del poker? E che dire del bel numero d'immagini che nel campo economico evocano uno *stato solido*, come “fondo” rispetto a “flusso”, oppure uno *stato liquido*, come appunto “liquidità”, oppure uno *stato gassoso*, come “bolle speculative”, oppure un *passaggio di stato*, come “volatile” e “consolidato”? Possibile che queste isotopie semantiche (il gioco d'azzardo, la fisica degli stati), assolutamente trasversali rispetto alle teorie, non abbiano nulla da dirci sulle strutture segrete dell'economia contemporanea?

**Referenze bibliografiche**

- aa.vv. (1997). *Poétiques et rhétorique des savoirs dans les sciences humaines*, N° monografico di *Strumenti critici*, XII, 85.
- Amato G. (2004). “La lezione di Modigliani ai manager di ventura”, *La Repubblica*, 20 febbraio: 1,16.
- Appleby J. (1992). *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Aptheker H. (1965), Ed. *Marxism and Alienation*, Humanities Press, New York, Trad.it. *Marxismo e alienazione*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Axelos K. (1961). *Marx penseur de la technique*, Les Éditions de Minuit, Paris. Trad.it. *Marx pensatore della tecnica*, Sugar, Milano 1963
- Banzhaf H.S. (2000). «Productive Nature and the Net Product: Quesnay’s Economies Animal and Political», *History of Political Economy*, XXXII, 3: 517-551.
- Barrotta P.L. (2003). “Filosofia dell’economia” in: Floridi L., cura, (2003), *Linee di ricerca*, [www.swif.it/biblioteca/lr](http://www.swif.it/biblioteca/lr)
- Bassani L. (2004). “Il repubblicanesimo: ‘nuova tradizione’ tra storiografia e ideologia”, *Il politico*, LXVIII, 3: 435-466.
- Bazzicalupo L. (2006). *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari.
- Bedeschi G. (1968). *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari.
- Belli F. (2004). *Il denaro e l’etica (un appunto)*, in: Laboratorio su Etica e Finanza della Fisac-Cgil Regionale Toscana: [http://www.cgiltoscana.it/area\\_categorie/fisac/etica/approfondimenti/docs/DENAROETICA.PDF](http://www.cgiltoscana.it/area_categorie/fisac/etica/approfondimenti/docs/DENAROETICA.PDF)
- Besussi A. (1986). “Teorie della giustizia sociale. Un’introduzione”, in: Ackerman B.A., Dworkin R., Harsanyi J.C., Rawls J., *Teorie della giustizia sociale*, a c. di A. Besussi, Unicopli, Milano 1986.
- Bourdieu P. (2000). *Les structures sociales de l’économie*, Le Seuil, Paris. Trad.it. *Le strutture sociali dell’economia*, Asterios, Trieste 2004.
- Caillé A. (1994). *La Démission des clercs. La crise des sciences sociales et l’oubli du politique*, La Découverte/Mauss, Paris. Trad. it. *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, Edizioni Dedalo, Bari 1995.
- Calderoni M. (1906). *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, Lumachi, Firenze.
- Camporesi C. (1974). *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Sansoni, Firenze.

- Caruso D. (2005). *L'economia come processo istituzionalizzato nel pensiero di K. Polanyi*, tesi di laurea in Scienze Politiche (Rel. prof. M. La Rosa: Sociologia economica), Università di Bologna.
- Caruso S. (1995). “L'intersoggettività intrasoggettiva. Note sulla coscienza come dialogo interno”, *Iride*, VIII, 16: 648-671.
- Caruso S. (2002). “Amartya Sen: la speranza di un mondo ‘migliorabile’”, in: *Amartya Sen: sviluppo come libertà* [N° speciale a c. di P.L. Tedeschi: *Testimonianze*, XLV, n. 3 (423)]: 58-86.
- Caruso S. (2006). “La ‘filosofia economica’ presa sul serio”, *Iride*, XIX, n. 49: 397-402.
- Casalini B. (1992). “A proposito della ‘Teoria dei sentimenti morali’. Una tavola rotonda”, *Quaderni di storia dell'economia politica*, X, 3: pp. 143-152.
- Cavalieri D. (2006). *Scienza economica e umanesimo positivo. Claudio Napoleoni e la critica della ragione economica*, Franco Angeli, Milano.
- Ceri L., Magni S.F. (2004), cura. *Le ragioni dell'etica*, ETS, Pisa.
- Cioccia P.L. (2003), cura. *Le vie della storia nell'economia*, Il Mulino, Bologna.
- Comoglio A. (2000). *Le filosofie del denaro*, Paravia, Torino.
- Croce B. (1907). *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, Atti dell'Accademia Pontaniana, Giannini, Napoli.
- Cubeddu R. (1995). *F.A. von Hayek*, Borla, Roma.
- Cubeddu R. (2000). *Politica e certezza*, Guida, Napoli.
- Cullen (1775-76). *First Lines of the Practice of Physic, for the use of Students in the University of Edinburgh*, William Creech, Edinburgh.
- Dalal F. (2002). *Prendere il gruppo sul serio*, Cortina, Milano.
- Dal Pra M. (1949<sup>1</sup>). *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Bari 1973.
- Davis J.B., Marciano A., Runde J. (2004<sup>1</sup>, 2006<sup>2</sup>), Eds. *The Elgar Companion to Economics and Philosophy*, Edward Elgar Pub., Cheltenham (Glos. UK).
- De Soto H. (2000). *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Basic Books, New York.
- Deleuze G. (1953). *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, Paris. Trad.it. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000.
- Downs A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, New York. Trad.it. *La teoria economica della democrazia*, Il Mulino, Bologna 1988.

- Dumont L. (1977). *Homo equalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris. Trad. it. *Homo aequalis. 1. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984.
- Ferguson A. (1767). *An Essays on the History of Civil Society*, ed. by by Duncan Forbes, Edinburgh University Press, Edinburgh 1966. Trad.it. *Saggio sulla storia della società civile*, a c. di P. Salvucci, Vallecchi, Firenze 1973.
- Ferraris M. (2003). “Ontologia e oggetti sociali”, in: Floridi (2003), cura, *Linee di ricerca*, SWIF. Solo in rete: [www.swif.it/biblioteca/lr](http://www.swif.it/biblioteca/lr)
- Finzi Ghisi V. (1978). “Archeologia dell'“avanzante””, in Finzi Ghisi et al., *Crisi del sapere e nuova razionalità*, De Donato, Bari 1978: 21-51.
- Firth A., Laurent J., Cockfield G. (2007), Eds. *New Perspectives on Adam Smith's “The Theory of Moral Sentiments”*, Edward Elgar Pub., Cheltenham (Glos. UK).
- Foucault M. (1966). *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris. Trad.it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1978.
- Granaglia E. (1990). *Efficienza ed equità nelle politiche pubbliche*, Angeli, Milano.
- Guala F. (2006). *Filosofia dell'economia. Modelli, causalità, previsione*, Il Mulino, Bologna.
- Hausman D.M., McPherson M.S. (2006<sup>2</sup>). *Economic Analysis. Moral Philosophy and Public Policy*, Edward Elgar Pub., Cheltenham (Glos. UK).
- Heertje A. (2006). *Schumpeter on the Economics of Innovation and the Development of Capitalism*, Edward Elgar Pub., Cheltenham (Glos. UK).
- Irti N. (2006). “Il carattere politico-giuridico del mercato”, *Impresa & Stato*, n. 75. Anche in rete: <http://pda.mi.camcom.it/upload/file/1335/667535/FILENAME/Irti.pdf>
- Jameson F. (1981). *Political Unconscious*, Cornell University Press. Trad.it. *L'inconscio politico. Il testo politico come atto socialmente simbolico*, Garzanti, Milano 1990.
- La Rosa M., Morri L. (2006). *Etica economica e sociale*, Angeli, Milano.
- Lunghini G. (1988). “Ortodossie ed eresie nella teoria economica”, conferenza ciclost.
- Macpherson C.B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford. Trad.it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano 1982.
- Macpherson C.B. (1985). *The Rise and Fall of Economic Justice, and Other Papers*, Oxford University Press, Oxford. Trad. it. *Ascesa e caduta della giustizia economica*, Edizioni Lavoro, Roma 1990.

- Magni S.F. (2006). *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna.
- Marx K. (1847). *Miseria della filosofia. Risposte alla filosofia della miseria del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- McCloskey D.N. (1985). *The Rhetoric of Economics*, The University of Wisconsin Press, Madison . Trad.it. *La retorica dell'economia. Scienza e letteratura nel discorso economico*, introduz. di A. Graziani, Einaudi, Torino 1988.
- Minghetti M. (1859). *Della economia pubblica e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, Le Monnier, Firenze.
- Muller (1995<sup>2</sup>). *Adam Smith in His Time and Ours*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Ollman B., (1971). *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ormerod P. (1994). *Death of Economics*, John Wiley & Sons, New York. Trad.it. *I limiti della scienza economica*, Ediz. di Comunità, Milano 1998.
- Ormerod P. (1998). *Butterfly Economics. A New General Theory of Social and Economic Behaviour*, Pantheon Books, New York. Trad.it. *L'economia della farfalla. Società mercato e comportamento*, Instar, Torino 2003.
- Orsini R. (2006). *Etica ed Economia: alcune riflessioni sul concetto di scelta*, Working Papers della Facoltà di Economia dell'Università di Bologna, sede di Forlì. Anche in rete: <http://www.aiccon.it/file/convdoc/n.33.pdf>
- Pašukanis E.B. (1924). *Obščaja teorija prava i marksizm*, Sotsakad, Moskva. Trad. it. a c. di U. Cerroni, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, De Donato, Bari 1976.
- Piattelli Palmarini M. (1984), cura. *Livelli di realtà*, Feltrinelli, Milano.
- Poggi G. (1998). *Denaro e modernità. La "Filosofia del denaro" di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.
- Polanyi K. (1944). *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad.it. con introduz. di A. Salsano, Einaudi, Torino 1974<sup>1</sup>.
- Proudhon P.-J. (1846). *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*. Trad.it. *Filosofia della miseria*,
- Ruffolo G. (2007). "Bolla capitale", *L'Espresso*, 20 settembre: 136-141.
- Santucci A. (1976), cura. *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, Il Mulino, Bologna.
- Searle J. (1995). *The construction of social reality*, Free Press, New York. Trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.

- Searle J. (2003). “Reply to Barry Smith”, *American Journal of Economics and Sociology*, 62: 300-310.
- Sen A. (1987). *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford-New York. Trad.it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Sen A. (1999). *Development as Freedom*, A.A. Knopf, New York. Trad.it. *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000.
- Shionoya Y. (2004). *The Economy and Morality. The Philosophy of the Welfare State*, Edward Elgar Pub., Cheltenham (Glos. UK).
- Skinner Q. (1978). *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge. Trad.it. *Le origini del pensiero politico moderno*, a c. di M. Viroli, Il Mulino, Bologna 1989.
- Sloterdijk P. (2006). *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt. Trad.it. *Il mondo dentro il capitale*, a c. di G. Buonaiuti, Meltemi, Roma 2006.
- Smith A. (1991). *Teoria dei sentimenti morali*, a c. di A. Zanini, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma.
- Smith B. (1990). “Aristotle, Menger, Mises: An Essay in the Metaphysics of Economics”, *History of Political Economy*, Annual Supplement to Vol. 22: 263-288. Anche in rete: <http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/menger.html>
- Sola G. (1998<sup>2</sup>). *Storia della scienza politica. Teorie, ricerche e paradigmi contemporanei*, Carocci, Roma.
- Spirito U. (1926). “La scienza dell’economia”, *Giornale critico di filosofia italiana*, 7 (poi in *La critica dell’economia liberale*, Treves, 1930; ora in *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze 1926).
- Stammler R. (1896). *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig.
- Veca S. (1997). “La riforma del Welfare e un’idea di equità”, *Iride*, X, n. 20: 5-15.
- Winch D. (1978). *Adam Smith’s Politics*, Cambridge University Press, Cambridge. Trad.it. *La politica di Adam Smith*, a cura di E. Pesciarelli e A. Zanini, Otium, Ancona 1991.
- Zamagni S., Agliardi E. (2004), Eds.. *Time in Economic Theory*, Edward Elgar Pub., Cheltenham (Glos. UK).
- Zamagni S., Bruni L. (2003). *Lezioni di Economia Civile*, Editoriale Vita, Milano.
- Zanfarino A. (1969). *Ordine sociale e libertà in Proudhon*, Morano, Napoli.
- Zanini A. (1995), *La genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino.

- Zanini A. (1997). *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Bruno Mondadori, Milano.
- Zanini A. (1999) *Macchine di pensiero. Schumpeter, Keynes, Marx*, prefaz. di G. Lunghini, Ombre corte, Verona.
- Zanini A. (2005). *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Bollati Boringhieri, Torino.

**L'autore**, ordinario nell'Università di Firenze, è docente di Filosofia delle scienze sociali nella Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri”.

Ha curato, con altri, la traduzione italiana di **Adam Smith**, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (Isedi, Milano 1973<sup>1</sup>; Mondadori, Milano 1977<sup>2</sup>, 2005<sup>4</sup>; Newton-Compton, Roma 1995<sup>3</sup>), apponendovi una lunga nota filologica su «Le parole di Smith» (ed. 1973, pp. xxvii-lxviii; ed. 1995, pp. 24-60). **Altre pubblicazioni di precipuo interesse storico-economico e filosofico-economico**: «Popolazione, popolazione». Note sul contesto storico-culturale del saggio di Hume "Of the Populousness of Ancient Nations", in S. Caruso, V. Collina, C. De Boni, *Numeri e politica. Matematica risorse e progresso in Hume Condorcet Godwin*, Seminari del “C. Alfieri”, Firenze, 1988 (pp. 9-64); «Popolo” e “popolazione” nei saggi politici di Hume», in aa.vv., *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa (XVII-XIX secolo)*, a c. di E. Pii, Olschki, Firenze 1992 (pp. 105-121); «Alle origini del moralismo occidentale: Platone e il denaro», *Il Pensiero Politico*, XXXI, 3, 1998 (pp. 541-559); «Amartya Sen: la speranza di un mondo “migliorabile”», in *Testimonianze*, XLV, 3 (423), 2002 (pp. 58-86); «La felicità pubblica? E' saper usare le idee», *DOC*, II, 5, 2002 (pp. 72-74); «La “filosofia economica” presa sul serio», *Iride*, XIX, 49, 2006 (pp. 397-402); «Willy Coyote gioca in borsa», in Del Pasqua P., Giuntini A., Saccardi S., *Antropologia della crisi*, Associazione Culturale “Testimonianze”, Firenze 2009 (*Testimonianze*, LI, 463, 1, gen-feb. 2009), pp. 59-67.

**Fra le altre pubblicazioni, i seguenti volumi**: *La Galassia ideologica. Per un approccio storico-problematico ai significati di “ideologia”* (Dessì, Sassari 1979); *La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di O. Spengler* (Cultura, Firenze 1979); *Il socialismo in Europa dieci anni dopo la Cecoslovacchia* (Mazzotta, Milano 1979, cura); *Quel maledetto cielo. Su “Il dominio e il sabotaggio” di A. Negri* (Vallecchi, Firenze 1984, con altri); *Intellettuali e mondi possibili. Itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo*, Clusf, Firenze 1989); *L'altalena dei sentimenti* (Arci/Comune di Firenze 1994, con altri); *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden, 1584-1654* (Giuffrè, Milano 2001, due voll.); *A che servono i simboli?* (Angeli, Milano 2002, con altri).

[sergio.caruso@unifi.it](mailto:sergio.caruso@unifi.it)