

Adam Smith (1723-1790) dopo aver frequentato l'Università di Glasgow, dove ebbe modo di seguire il corso di filosofia morale di Francis Hutcheson, e conseguito il titolo di studio, completò la sua formazione universitaria a Oxford. Negli anni successivi, tenne alcune conferenze a Edimburgo, dove strinse rapporti di amicizia con David Hume, protrattisi fino alla morte di quest'ultimo. Nel 1751 ottenne la cattedra di logica presso l'Università di Glasgow, dalla quale passò poco dopo all'insegnamento di filosofia morale, da lui mantenuto fino al 1763. Autore dal sapere enciclopedico, per il resto della sua vita Smith si contraddistinse per il suo ruolo di educatore, di consulente economico-politico e, soprattutto, di studioso, il cui sguardo fu capace di coniugare analisi economica, filosofia della storia e teoria morale nella comprensione del suo tempo.

“L'autoinganno, questa fatale debolezza dell'uomo, è la fonte di metà dei disturbi della vita umana. Se vedessimo noi stessi nella luce in cui gli altri ci vedono, o in cui ci vedrebbero se conoscessero ogni cosa, una correzione sarebbe generalmente inevitabile. Non potremmo altrimenti sopportarne lo spettacolo.”

Mimesis Edizioni
Filosofie
www.mimesisedizioni.it

30,00 euro

ISBN 979-12-2230-554-7



9 791222 305547

ADAM SMITH LA TEORIA DEI SENTIMENTI MORALI

MIMESIS

ADAM SMITH LA TEORIA DEI SENTIMENTI MORALI

A CURA DI RICCARDO BONFIGLIOLI
E DOMENICO FELICE

MIMESIS / FILOSOFIE

La teoria dei sentimenti morali di Adam Smith è un testo capitale per la storia della cultura. In quest'opera Smith non si limita a discutere alcune delle teorie più importanti dell'età moderna come quelle sull'immaginazione o sulla simpatia, già discusse da David Hume nel suo *Trattato sulla natura umana*. Egli elabora una concezione della morale inedita nel panorama filosofico, dove la relazione tra origine del giudizio morale, sviluppo del sé e condotta sociale diviene centrale per comprendere sia i termini in cui si concepiva il soggetto umano all'inizio della modernità, sia i termini del problema della relazione tra pensiero morale e teoria economico-politica della società. Il presente volume offre una nuova edizione del testo corredata da una traduzione condotta sull'edizione critica della *Glasgow Edition*, da un apparato critico di note, da una bibliografia aggiornata e da una nuova introduzione ragionata.

N.874

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università "Insubria", Varese)
Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Morris L. Ghezzi (†, *Università degli Studi di Milano*), Gabriele Giacomini (*Università degli Studi di Udine*), Giovanni Invitto (*Università degli Studi di Lecce*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Ferrara*), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (†, *Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Viviana Segreto (*Università degli Studi di Palermo*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



ADAM SMITH

LA TEORIA DEI SENTIMENTI MORALI

A cura di
Riccardo Bonfiglioli
e Domenico Felice

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. 874
Isbn: 9791222305547

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Riccardo Bonfiglioli</i>	11
CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI ADAM SMITH	35
NOTA AL TESTO E ABBREVIAZIONI	39

ADAM SMITH LA TEORIA DEI SENTIMENTI MORALI

AVVERTENZA	47
PARTE I SULL'APPROPRIATEZZA DELL'AZIONE	49

SEZIONE I	
SUL SENSO DELL'APPROPRIATEZZA	51
Capitolo I– Sulla simpatia	51
Capitolo II – Sul piacere della simpatia reciproca	57
Capitolo III – Sul modo in cui giudichiamo l'appropriatezza o inappropriata delle affezioni degli altri uomini, in base alla loro concordanza o dissonanza con le nostre	61
Capitolo IV – Continuazione dello stesso argomento	65
Capitolo V – Sulle virtù amabili e rispettabili	70

SEZIONE II	
SUI GRADI DELLE DIVERSE PASSIONI CHE SONO COMPATIBILI CON L'APPROPRIATEZZA	75
Introduzione	75
Capitolo I – Sulle passioni che traggono origine dal corpo	76



Capitolo II – Sulle passioni che traggono origine da una particolare inclinazione o abitudine dell’immaginazione	81
Capitolo III – Sulle passioni asociali	84
Capitolo IV – Sulle passioni sociali	90
Capitolo V – Sulle passioni egoistiche	93

SEZIONE III

SUGLI EFFETTI DELLA PROSPERITÀ E DELLE AVVERSITÀ CIRCA IL GIUDIZIO DEGLI UOMINI RISPETTO ALL’APPROPRIATEZZA DELLE AZIONI; E PERCHÉ SIA PIÙ FACILE OTTENERE LA LORO APPROVAZIONE IN UNO STATO PIUTTOSTO CHE NELL’ALTRO	97
---	----

Capitolo I – Sebbene la nostra simpatia per il dolore sia generalmente una sensazione più vivace della nostra simpatia per la gioia, di solito riesce molto meno a uguagliare la forza del sentimento naturalmente provato dalla persona direttamente coinvolta	97
---	----

Capitolo II – Sull’origine dell’ambizione e sulle distinzioni di rango	106
--	-----

Capitolo III – La corruzione dei nostri sentimenti morali causata da questa disposizione ad ammirare i ricchi e i potenti, e a disprezzare o trascurare le persone di condizione povera o umile	119
---	-----

PARTE II

SUL MERITO E SUL DEMERITO, OVVERO SUGLI OGGETTI DI RICOMPENSA E PUNIZIONE	125
---	-----

SEZIONE I

SUL SENSO DI MERITO E DEMERITO	127
--------------------------------	-----

Introduzione	127
--------------	-----

Capitolo I – Tutto ciò che sembra essere oggetto appropriato di gratitudine, sembra meritevole di ricompensa; allo stesso modo, tutto ciò che sembra essere oggetto di risentimento, sembra meritevole di punizione	128
---	-----

Capitolo II – Sugli oggetti appropriati di gratitudine e risentimento	130
---	-----

Capitolo III – Quando non c’è approvazione per la condotta di chi conferisce il beneficio, c’è poca simpatia per la gratitudine di chi lo riceve e, al contrario, quando	
--	--





non c'è disapprovazione per le motivazioni della persona che commette il male, non c'è alcuna sorta di simpatia con il risentimento di chi lo subisce	133
Capitolo IV – Riepilogo dei capitoli precedenti	135
Capitolo V – Analisi del senso di merito e demerito	137

SEZIONE II

SU GIUSTIZIA E BENEFICENZA	143
Capitolo I – Confronto tra le due virtù	143
Capitolo II – Sul senso di giustizia, sul rimorso e sulla coscienza del merito	148
Capitolo III – Sull'utilità di questa costituzione di natura	153

SEZIONE III

L'INFLUSSO DELLA FORTUNA SUI SENTIMENTI DEL GENERE UMANO, CON RIGUARDO AL MERITO O AL DEMERITO DELLE AZIONI	163
Introduzione	163
Capitolo I – Cause di questo influsso della fortuna	165
Capitolo II – Estensione di questo influsso della fortuna	169
Capitolo III – La causa finale di questa irregolarità di sentimenti	179

PARTE III

SUL FONDAMENTO DEI NOSTRI GIUDIZI SUI NOSTRI SENTIMENTI E SULLA NOSTRA CONDOTTA, E IL SENSO DEL DOVERE	185
Capitolo I – Il principio dell'autoapprovazione e dell'autodisapprovazione	187
Capitolo II – L'amore per la lode e per l'esserne degni; il timore del biasimo e dell'esserne degni	191
Capitolo III – L'influenza e l'autorità della coscienza	217
Capitolo IV – Sulla natura dell'autoinganno e sull'origine dell'uso di regole generali	246
Capitolo V – L'influenza e l'autorità delle regole generali della morale, e il fatto che esse sono giustamente considerate come leggi della Divinità	252
Capitolo VI – In quali casi il senso del dovere debba essere l'unico principio della nostra condotta, e in quali casi debba concorrere con altre motivazioni	264



PARTE IV	
L'EFFETTO DELL'UTILITÀ SUL SENTIMENTO	
DI APPROVAZIONE	275
Capitolo I – Sulla bellezza che l'apparenza di utilità conferisce a tutte le produzioni dell'arte e sull'ampia influenza di questo tipo di bellezza	277
Capitolo II – Sulla bellezza che l'apparenza di utilità conferisce ai caratteri e alle azioni degli uomini e su come la percezione di questa bellezza possa essere considerata uno dei principi originari dell'approvazione	287
PARTE V	
L'INFLUENZA DEL COSTUME E DELLA MODA	
SUI SENTIMENTI DI APPROVAZIONE E DI	
DISAPPROVAZIONE MORALE	297
Capitolo I – L'influenza della consuetudine e della moda sulle nostre nozioni di bellezza e bruttezza	299
Capitolo II – L'influenza della consuetudine e della moda sui sentimenti morali	307
PARTE VI	
IL CARATTERE DELLA VIRTÙ	323
Introduzione	323
SEZIONE I	
IL CARATTERE DELL'INDIVIDUO, PER QUANTO RIGUARDA IL SUO	
INFLUSSO SULLA PROPRIA FELICITÀ, OVVERO: LA PRUDENZA	325
Introduzione	333
Capitolo I – Sull'ordine in cui gli individui sono raccomandati dalla natura alla nostra cura e attenzione	334
Capitolo II – Sull'ordine in cui le società sono per natura raccomandate alla nostra beneficenza	346
Capitolo III – Sulla benevolenza universale	355
SEZIONE II	
SUL CARATTERE DELL'INDIVIDUO, NELLA MISURA IN CUI	
PUÒ INFLUENZARE LA FELICITÀ DI ALTRE PERSONE	333

SEZIONE III	
IL CONTROLLO DI SÉ	361
Conclusione della sesta parte	393
PARTE VII	
I SISTEMI DI FILOSOFIA MORALE	399
SEZIONE I	
LE QUESTIONI CHE DOVREBBERO ESSERE ESAMINATE IN UNA TEORIA DEI SENTIMENTI MORALI	401
SEZIONE II	
I DIVERSI RESOCONTI CHE SONO STATI FATTI SULLA NATURA DELLA VIRTÙ	403
Capitolo I – Sui sistemi che fanno consistere la virtù nell'appropriatezza	404
Capitolo II – Sui sistemi che fanno consistere la virtù nella prudenza	439
Capitolo III – Sui sistemi che fanno consistere la virtù nella benevolenza	446
Capitolo IV – I sistemi licenziosi	454
SEZIONE III	
I DIVERSI SISTEMI CHE SONO STATI COSTRUITI INTORNO AL PRINCIPIO DELL'APPROVAZIONE	467
Introduzione	467
Capitolo I – Sui sistemi che deducono il principio dell'approvazione dall'amore di sé	468
Capitolo II – Sui sistemi che fanno della ragione il principio di approvazione	471
Capitolo III – Sui sistemi che fanno del sentimento il principio di approvazione	476
SEZIONE IV	
SUL MODO IN CUI I DIVERSI AUTORI HANNO TRATTATO LE REGOLE PRATICHE DELLA MORALE	485
BIBLIOGRAFIA	507
INDICE DEI NOMI	529



RICCARDO BONFIGLIOLI
INTRODUZIONE*

1. *Brevi cenni biografici*

Anche se c'è incertezza sulla sua data di nascita esatta, Adam Smith viene battezzato il 5 giugno 1723 a Kirkcaldy, in Scozia. Suo padre, Adam Smith senior, muore pochi mesi prima della sua nascita. Sua madre, Margaret Douglas, ricopre per Smith un ruolo affettivo centrale, per tutta la sua vita. Nel 1730, Smith frequenta la Burgh School di Kirkcaldy e, nel 1737, si iscrive all'Università di Glasgow dove, oltre a studiare autori classici, segue le lezioni di diversi insegnanti: Robert Simson per le lezioni di matematica; Robert Dick per quelle di filosofia sperimentale/naturale; Francis Hutcheson, uno dei maggiori rappresentanti dello stoicismo cristianizzato, per quelle di filosofia morale.

Dopo aver acquisito il titolo di studio, dal 1740 al 1746, prosegue gli studi al Balliol College di Oxford, dove non solo ha l'occasione di studiare alcuni autori francesi del tempo, ma legge anche il *Treatise of Human Nature* di David Hume¹. Passati poi un altro paio di anni a Kirkcaldy, Smith si trasferisce a Edimburgo dove tiene diversi cicli di lezioni di retorica e di *belles lettres* fino al 1751, sotto il patrocinio di Lord Kames, James Oswald e Robert Craigie. In questo periodo diventa ami-

* Questa introduzione, la traduzione della *Theory of Moral Sentiments* di Adam Smith e le note e la bibliografia che la corredano sono di Riccardo Bonfiglioli; Domenico Felice, oltre a finanziare la pubblicazione, si è limitato per lo più a una revisione di tutti i testi raccolti nel presente volume.

1 Per una biografia completa e attenta al rapporto col pensiero di Hume si veda Nicholas Phillipson, *Adam Smith. An Enlightened Life*, Penguin Books, London 2010.

co di David Hume, un autore in cui epicureismo e scetticismo convivevano in modo originale².

Dal 1751 al 1763 Smith insegna a Glasgow: dopo un primo anno di insegnamento di Logica, viene nominato professore di Filosofia morale, succedendo a Thomas Craigie³. In questi anni, oltre a far parte di alcuni importanti circoli intellettuali scozzesi e ad assumere varie funzioni istituzionali, Smith pubblica nel 1759 la prima edizione della *Theory of Moral Sentiments*⁴; nel 1761 pubblica *The Considerations concerning the First formation of Languages and the Different genius of Original and Compound Languages* nel primo numero di "The Philological Miscellany" e la seconda edizione della *TMS*, in cui sono presenti le risposte alle critiche di Gilbert Elliot e Hume.

Nel 1763 Smith si dimette dal ruolo di insegnante e l'anno successivo assume l'incarico di precettore del giovane duca di Buccleuch, grazie all'intercessione di Charles Townsend. Dopo aver viaggiato per l'Europa al seguito del giovane duca, nel 1766 Smith frequenta il circolo parigino di La Rochefoucauld, i *philosophes*, Madame de Boufflers e i fisiocratici François Quesnay e Turgot. Nello stesso anno, terminato il servizio presso il giovane duca di Buccleuch, si trasferisce a Londra per collaborare con Charles Townshend ad alcuni progetti fiscali, conducendo anche ricerche sulla storia delle colonie per Lord Shelburne. A Londra viene eletto *Fellow* della Royal Society (sarà ammesso nel maggio del 1773).

Nel 1767 viene pubblicata la terza edizione della *TMS* e, in quell'anno, Smith torna a Kirkcaldy e inizia a redigere la *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*⁵. Nel 1773, Smith torna a Londra e continua a lavorare alla *WN*, mentre l'an-

2 Sull'amicizia tra Smith e Hume si veda il recente Dennis Rasmussen, *The Infidel and the Professor: David Hume, Adam Smith and the Friendship that Shaped the Modern Thought*, Princeton University Press, Princeton 2019.

3 Il ruolo di Smith andrà poi a Thomas Reid (1710-1796). John Millar (1735-1801) è stato uno degli studenti più illustri di Smith, autore dell'*Origin of the Distinction of Ranks* nel 1771.

4 *The Theory of Moral Sentiments* (d'ora in poi: *TMS*), Millar-Kincaid & Bell, London and Edinburgh 1759.

5 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (d'ora in poi: *WN*), Strahan & Cadell, London 1776.

no successivo pubblica la quarta edizione della *TMS*. Due anni dopo, nell'anno della morte di Hume e della Dichiarazione d'indipendenza americana, Smith pubblica la *WN*.

Nel 1777 la lettera che Smith aveva inviato a William Strahan sulla morte di Hume viene pubblicata sullo *Scots Magazine*. In questo periodo scrive probabilmente *Thoughts on the State of the Contest with America* e nello stesso anno pubblica una seconda edizione della *WN*. Nel 1781 pubblica la quinta edizione della *TMS*. Nel 1784 sua madre muore. È l'anno in cui Smith pubblica la terza edizione della *WN*, quella con le revisioni più significative. Dopo aver ricoperto la carica di Lord Rettore dell'Università di Glasgow dal 1787 al 1789, nel 1790 pubblica la sesta edizione della *TMS* con diverse aggiunte e modifiche. In particolare, questa edizione delinea con maggiore chiarezza il ruolo dello spettatore imparziale nei termini di un giudice idealizzato; introduce una parte dedicata all'analisi della virtù e una trattazione della religione più moderata, come testimoniato anche da un'appassionata lettera scritta da Smith dopo la morte di Hume⁶.

Due anni dopo sua cugina Janet Douglas, il 17 luglio 1790 Adam Smith muore ad Edimburgo e viene sepolto presso la Canongate Kirkyard, vicino alla *Panmure house* dove viveva. I suoi *Essays on Philosophical Subjects* (EPS) vengono pubblicati postumi da Joseph Black e James Hutton nel 1795.

2. Il contesto storico

L'espressione novecentesca *Scottish Enlightenment* si riferisce convenzionalmente a un movimento culturale eterogeneo che si sviluppò nelle aree più urbanizzate della Scozia, nel XVIII secolo⁷. Nello specifico, il termine "Illuminismo"

6 Si tratta della lettera 178 inviata a William Strahan, datata 9 novembre 1776, poco dopo la morte di Hume. Si trova in Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross (edited by), *Correspondence of Adam Smith* (Corr), Oxford University Press, Oxford 1987, pp.217-220.

7 Su questo periodo si vedano Thomas Ahnert, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690-1805*, Yale University Press, New Haven 2015; Alexander Broadie and Craig Smith (edited by), *The Cambridge*

si riferisce a un ambiente intellettuale anglofono, di mentalità cosmopolita e caratterizzato da un atteggiamento di tolleranza verso gli altri.

Da un punto di vista storiografico, questo ambito filosofico è stato definito da diversi autori attraverso memorie, biografie e scritti autobiografici composti tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento: le opere di Thomas Carlyle, Lord Kames, James Boswell e Dugald Stewart vanno in questa direzione. Quest'ultimo, in particolare, ha svolto un ruolo importante nell'individuazione delle principali fonti storiche e nel sintetizzare teoricamente i due principali filoni teorici dell'Illuminismo scozzese: la filosofia della storia civile e la filosofia del senso comune⁸.

In questo quadro, gli studiosi hanno avviato un ampio dibattito per definire i tratti salienti di questa temperie storico-culturale. C'è chi sostiene che i contributi prodotti dall'Illuminismo scozzese fossero principalmente di natura morale, politico-economica e storica e chi, invece, considera indispensabili gli scritti scientifici e matematici. Ancora, c'è chi ritiene che la religione e l'estetica costituiscano chiavi di lettura essenziali per uno studio completo dell'Illuminismo scozzese⁹.

Ad oggi, gli esperti hanno affrontato l'Illuminismo scozzese da diverse prospettive¹⁰. Alcuni autori hanno esplorato il ruolo della

Companion to the Scottish Enlightenment, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

- 8 Su questo punto si vedano i lavori di Silvia Sebastiani, *L'Esprit des lois nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di Domenico Felice, Ets, Pisa 2005, pp. pp. 211-245; Domenico Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in Id. (a cura di), *Leggere "Lo spirito delle leggi" di Montesquieu*, Mimesis, Milano 2010, pp. 313-352; Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.
- 9 Per una rassegna delle varie posizioni si vedano Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; John Robertson, *The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition*, in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ed. by Istvan Hont & Michael Ignatieff, Cambridge University Press, Cambridge 1983; Paul Wood, *The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment*, "History of Science", 28 (1990) (1), pp. 89-123.
- 10 Di seguito, riportiamo alcune delle posizioni più influenti sul piano storiografico: Christopher Berry, *Social Theory of the Scottish Enlighten-*

stampa di testi scozzesi in relazione agli editori inglesi o il ruolo dei *Moderate Literati*, delle chiese e delle università¹¹. C'è chi si è avvicinato all'Illuminismo scozzese dal punto di vista della ricostruzione della storia di città come Edimburgo o Glasgow o in relazione alle biografie di figure illuministe scozzesi come Hume, Smith o Adam Ferguson¹². Altri hanno affrontato il fenomeno partendo da un'analisi del mecenatismo¹³, del diritto naturale¹⁴ o del sé e del carattere¹⁵. Da tutti questi studi emerge l'idea che il contesto storico sia centrale per comprendere il pensiero di Smith.

In particolare, la teoria di Smith può essere collocata in un periodo caratterizzato da un'importante fase di transizione e di conflitto, testimoniata da alcuni importanti sconvolgimenti politici (la Gloriosa Rivoluzione del 1688, l'Unione della Scozia

ment, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997; Roger Emerson and Mark Spencer, *The contexts of the Scottish Enlightenment*, in *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, ed. by Alexander Broadie and Craig Smith, Cambridge University Press, Cambridge 2019. Lisa Herzog, *Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2013; Istvan Hont and Michael Ignatieff (ed. by). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

- 11 Su questa posizione teorica si vedano Ronald Cant, *Origins of the Enlightenment in Scotland: The Universities*. In *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, ed. by Roy Campbell and Andrew Skinner, J. Donald, Edinburgh 1982; Richard Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- 12 Si vedano le produzioni di James Buchan, *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh's Moment of the Mind*, Harper Perennial, New York 2003; James Harris, *Hume. An intellectual biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; Craig Smith, *Adam Ferguson and the Idea of Civil Society: Moral Science in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019; Ian Ross, *The Life of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- 13 Si veda John Cairns, *Adam Smith's Lectures on Jurisprudence Their Influence on Legal Education*, in *Adam Smith: International Perspectives*, ed. by Hiroshi Mizuta and Chuhei Sugiyama, St Martin's Press, New York 1993, pp. 63-83.
- 14 Si veda Knud Haakonssen, *Natural jurisprudence and the identity of the Scottish Enlightenment*, in *Religion and philosophy in Enlightenment Britain*, ed. by Ruth Savage, Oxford University Press, Oxford 2012.
- 15 Si veda Thomas Ahnert, and Susan Manning (ed. by), *Character, Self and Sociability in the Scottish Enlightenment*, Palgrave Macmillan, New York 2011.

con l'Inghilterra nel 1707, l'*Annexation Act* del 1752) e da una significativa crescita demografica.

Questi eventi fecero da sfondo all'emergere di una società commerciale con nuove forme economiche e caratteristiche sociali (università, associazioni, un rinnovato ruolo della Chiesa, nuovi modi di interpretare il mondo, nuovi strumenti teorici). Molti intellettuali dell'epoca interpretarono questo periodo in termini di transizione, sia a livello socio-antropologico (desiderio di migliorare la propria condizione) sia a livello storico-filosofico (teoria dei quattro stadi della storia). Un periodo attraversato da un conflitto tra il precedente livello politico-istituzionale e lo sviluppo economico-sociale commerciale, come si può vedere nei casi dello scontro tra Hannoveriani e Giacobiti (1715, 1745) e dell'Unione della Scozia con l'Inghilterra. È in questo contesto, quindi, che Smith sviluppa la sua teoria morale, concentrandosi sulla necessità di comprendere come sia possibile avere relazioni sociali sufficientemente armoniose per la conservazione della società.

3. *Caratteri generali de* La teoria dei sentimenti morali

La filosofia morale è per Smith centrale nella definizione di una nuova scienza della natura umana. Come recita il sottotitolo della *TMS*¹⁶, in questa opera Smith si propone di analizzare i principi in base ai quali gli esseri umani giudicano la condotta e il carattere degli altri e di se stessi: in particolare, Smith intende comprendere e descrivere la condotta morale degli esseri umani in società, analizzando i meccanismi per mezzo dei quali gli individui possano apprendere i principi della morale dall'esperienza comune, differenziandosi sia dal cinismo di Mandeville sia dall'intransigenza morale di Hutcheson. In questo quadro generale, Smith approfondisce alcuni temi:

i) I principi della natura umana. In particolare, per Smith, comprendere la condotta morale degli esseri umani significa

16 *The Theory of Moral Sentiments; or, An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and Afterward of Themselves.*

capire le caratteristiche della natura umana (simpatia e immaginazione, soprattutto) e i modi in cui le diverse menti umane interagiscono tra loro.

ii) Il fondamento del giudizio morale sul carattere e la condotta, propri e altrui (lo spettatore imparziale).

Nella *TMS*, dunque, Smith analizza le pratiche morali dal punto di vista delle qualità della condotta e del carattere umano e di come gli esseri umani considerino le conseguenze delle loro azioni sugli altri. Allo stesso tempo, lo studio dei diversi modelli comportamentali è compreso in base alle diverse circostanze storiche (politiche, economiche) e naturali.

Per questo motivo, Smith si concentra su alcuni temi:

i) Il ruolo della natura, il ruolo della storia e della società. Quest'ultima viene intesa come luogo in cui gli esseri umani si relazionano tra loro, soprattutto attraverso uno scambio economico e simpatetico.

ii) Il ruolo dell'esperienza, che fonda la moralità e insegna i doveri civili; i relativi meccanismi di consolidamento dell'esperienza (abitudine) e gli aspetti di maggiore influenza sociale (rapporto con gli altri e contesto storico).

In questo complesso stratificato di questioni, secondo Raphael e Macfie, curatori dell'edizione critica di Glasgow della *TMS*, la simpatia e lo spettatore imparziale rimangono i due elementi più originali della teoria smithiana della morale¹⁷. Due aspetti che vanno compresi rispetto a ciò che Smith intende con immaginazione nel contesto storico-sociale in cui l'essere umano si trova collocato.

4. *Sullo stile dell'opera*

Come hanno notato alcuni studiosi, una lettura ravvicinata dei testi di Smith dovrebbe beneficiare anche di un'attenzione particolare allo stile dell'autore¹⁸. La *TMS* si delinea nel quadro dell'at-

17 Alec Lawrence Macfie and David Daiches Raphael, introduction, in *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by Alec L. Macfie and David D. Raphael, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 7.

18 Per esempio, si vedano Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princ-

tività didattica di Smith. Per questo motivo ha uno stile semplice, con un uso frequente di ripetizioni ed esempi per spiegare concetti complessi. Uno stile che combina precisione analitica e definizioni astratte con la descrizione di casi particolari e concreti, senza essere pedante, ma mantenendo un intento pedagogico.

Per fare un esempio, non solo Smith definisce la simpatia come una partecipazione al sentimento degli altri (*TMS*, I.i.1.5; *TMS*, VII.iii.1.4), ma fornisce anche esempi concreti in modo che il lettore possa capire cosa sia la simpatia a partire dalla sua esperienza quotidiana e dalla propria comprensione del sentimento simpatico (*TMS*, III.3.4). In altre parole, Smith definisce la simpatia non solo spiegando in astratto che cosa sia, ma consentendo al lettore di comprendere qualcosa di astratto sulla base della sua memoria e della sua esperienza personale. In questo modo, Smith non impone un linguaggio filosofico a cui una determinata realtà deve conformarsi, ma suggerisce che una comune esperienza di vita può avere un certo nome, anche alla luce di una rivisitazione critica del termine in relazione a una tradizione culturale precedente condivisa.

Allo stesso modo, Smith è un lettore attento e critico del proprio e dell'altrui linguaggio. Il linguaggio moderato di Smith riflette la centralità teorica che l'autore attribuisce alle virtù della prudenza o della appropriatezza e in generale al tema dell'equilibrio e dell'armonia nelle sue opere. In particolare, definirei lo stile di Smith come integrativo, cauto e privo di pregiudizi: esempi di questo sono i numerosi usi di "ma" quando Smith integra il suo punto di vista con le varie fonti e bersagli polemici (*TMS*, VII.ii.4.6). O ancora, l'uso attento che Smith fa di avverbi e aggettivi, capaci di restituire sfumature e diversi gradi di intensità al significato delle parole e dei corrispondenti oggetti di studio, influenzandone la logica argomentativa, a seconda dei diversi livelli discorsivi.

Pertanto, Smith è un pensatore molto sottile che osserva le cose che studia da più punti di vista, senza mai negare la possibilità di altri punti di vista. Questa attenzione formale riflette un tratto caratteristico del modo di pensare la morale nella filosofia di Smith.

eton 2004; Ryan Hanley, *Our Great Purpose. Adam Smith on Living a Better Life*, Princeton University Press, Princeton 2019.

5. *Fonti teoriche della teoria morale di Smith*

Il dibattito sul diritto naturale, a partire da testi come il *De jure belli ac pacis* di Ugo Grozio, il *De jure naturae et gentium* di Samuel Pufendorf e i *Fundamenta juris naturae et gentium* di Christian Thomasius, ha costituito uno sfondo teorico importante per la filosofia moderna settecentesca in Europa¹⁹. È nel solco di questi studi che Hutcheson inaugurò un concetto di diritto legato alle relazioni sociali²⁰.

Allo stesso modo, per Smith, i principi su cui si formano le regole della giustizia sono oggetto della giurisprudenza naturale (*TMS*, VI.ii.intro.2): le leggi positive, civili e penali, sono i mezzi per garantire la conservazione della società attraverso l'amministrazione della giustizia e l'esercizio del potere coercitivo sul comportamento di una persona che danneggia gli altri (*TMS*, VI.ii.intro.2). Per Smith, come nel caso delle norme morali, questa legge è il risultato di un processo storico che, partendo dalle regole naturali della giustizia, ha contribuito alla selezione naturale di alcune leggi che si adattano al contesto storico di riferimento, ma non coincidono mai con il senso naturale della giustizia (*TMS*, VII.iv.36).

In questo contesto, mentre la distinzione di Hume tra giustizia e benevolenza si colloca all'interno della distinzione tra virtù naturali e artificiali, segnando una chiara distinzione tra il livello giuridico e quello naturale del ragionamento, Smith recupera la tradizione giusnaturalistica di Pufendorf e la distinzione tra diritti perfetti e imperfetti²¹. In questo senso, Smith recupera l'intenzione di derivare il sistema giuridico dai principi della morale naturale. Dunque, il processo di formazione delle norme giuridiche e il processo di formazione delle norme morali vanno di pari

19 Per esempio, Grozio ha avuto il merito di fondare il diritto positivo sulla giurisprudenza naturale (*On the Law of War and Peace* [1625], trans. Francis W. Kelsey, Clarendon Press, Oxford 1925).

20 Per approfondire Alec Macfie *The Individual in Society*, Allen & Unwin, London 1967.

21 Si veda Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

passo in Smith, come nei *Saggi sui principi della morale e della religione naturale* di Lord Kames (1751).

Nel XVIII secolo, è da notare anche l'influenza dell'antropologia materialista e meccanicista di Thomas Hobbes sulla cultura filosofica del tempo: nello specifico, la morale e la politica si basano per Hobbes su un relativismo etico in cui predomina negli individui un senso soggettivo di desiderio del piacevole e avversione dello spiacevole. Per Hobbes, gli esseri umani nello stato di natura sono spinti da motivazioni egoistiche in un conflitto di tutti contro tutti. In questo senso, la società sarebbe impossibile se i desideri e le avversioni di ogni individuo venissero assecondate. Hobbes suggerisce che, per la pace della società civile, l'individuo debba rinunciare ad agire secondo le sue passioni, ma piuttosto deve formare una costruzione statale artificiale cui alienare certe prerogative della propria natura.

Al contrario, Shaftesbury traccia un'analogia tra un universo fisico ordinato da leggi comuni e la condotta morale dell'essere umano in cui passioni e desideri sono centrali: leggi comuni e un essere umano moralmente appropriato possono coesistere, così come un comportamento volto a soddisfare un interesse privato può essere anche altruistico. Per Shaftesbury, il perseguimento dell'interesse privato può effettivamente coincidere con l'interesse comune²², una posizione che si ritrova nella discussione di Smith sulle passioni egoistiche nella sua *TMS*.

Dopo Shaftesbury, l'interesse privato non è più guidato solo dalla ragione in senso cartesiano: il senso morale assume una posizione rilevante; c'è una percezione immediata della differenza tra giusto e sbagliato, che mostra la bellezza delle azioni giuste e fa provare disgusto per quelle sbagliate. In questo modo, il legame tra gusto estetico e comportamento etico, a sua volta derivato dal platonismo di Cambridge²³, si afferma in Shaftesbury, pur rimanendo imprescindibile il contributo della ragione.

22 Si veda Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1714), Cambridge University Press, Cambridge 2000.

23 Per approfondire Michael Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Dato questo contesto teorico, nella sua discussione sulla prospettiva razionalista di Ralph Cudworth²⁴, Smith (*TMS*, VII.iii.2.5: p. 319) si riferisce alla natura umana in termini di “scienza astratta” e la considera in una fase preliminare nel XVII secolo: per Smith, a quel tempo, le varie facoltà della mente umana non erano ancora state accuratamente distinte. Di nuovo, Smith (*EPS*, 10: p. 249) utilizza l’espressione “scienza astratta” nella sua lettera del 1755 alla “Edinburgh Review”, sostenendo che alcuni autori inglesi avevano dato il maggior contributo teorico allo studio della natura umana²⁵, tanto da influenzare anche autori francesi come Rousseau e Lévesque de Pouilly²⁶: in particolare, Smith (*EPS*, 11) fa riferimento a Hobbes, Locke, Mandeville, Shaftesbury, Butler, Clarke e Hutcheson²⁷.

A partire da queste considerazioni, possiamo dire che parte della *TMS* è caratterizzata da un lavoro di distinzione degli elementi della natura umana nel corso dello sviluppo del ragionamento morale di Smith, in costante dialogo con le diverse tradizioni filosofiche²⁸. Ad esempio, nella loro critica alla concezione di Hobbes (*TMS*, VII.iii.1.1; *TMS*, VII.iii.2.1), Hume e Smith rifiutano la finzione di uno stato di natura iniziale e riconoscono, accanto all’egoismo naturale, il ruolo della simpatia come principio psicologico fondamentale della natura umana che consente l’esercizio dell’azione virtuosa nella società. In questo senso, Smith, come Hutcheson e Hume, esamina la natura umana in termini morali.

Allo stesso modo, Smith non si preoccupa della formulazione sistematica di una definizione aprioristica e astratta del-

24 Nato nel 1617 e morto nel 1688, è stato il principale rappresentante della cosiddetta Scuola platonica di Cambridge.

25 Per uno studio della concezione di natura umana in Smith nel suo contesto storico e teorico si veda Christopher Berry, *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018.

26 Louis-Jean Lévesque de Pouilly (1691-1750), autore della *Théorie des sentiments agréables* (1736, 1749).

27 Un utile strumento per indagare le fonti di Smith è Hiroshi Mizuta, *Adam Smith's Library. A Catalogue*, Oxford University Press, Oxford 2000.

28 Per una rassegna di queste possibili tradizioni si veda Christopher Berry, Maria Pia Paganelli and Craig Smith, *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford 2013.

la natura umana, ma piuttosto dell'indagine concreta dei suoi principi attraverso lo studio delle passioni, del carattere e della condotta umana. In particolare, Smith parla esplicitamente di natura umana nella sua discussione filosofica del principio di approvazione, inteso come la facoltà mentale che ci porta a giudicare il carattere e la condotta di una persona come appropriati o impropri, giusti o sbagliati (*TMS*, VII.iii.intro.1-2; *TMS*, VII.ii.3.16; *TMS*, VII.iii.3.16) e che, insieme allo studio pratico della natura della virtù, costituisce la base della concezione di Smith di persona morale.

6. Immaginazione

L'immaginazione è la facoltà che permette all'essere umano di stabilire una connessione simpatetica con l'altro (*TMS*, I.i.4.2). Per Smith, l'esperienza simpatetica nasce da uno scambio immaginario di situazioni tra attore e spettatore (*TMS*, I.i.4.7; *TMS*, I.i.4.2; *TMS*, I.i.4.6). I sensi non informano lo spettatore di ciò che l'attore sta subendo ma forniscono impressioni immediate all'immaginazione ma (*TMS*, I.i.1.6; *TMS*, I.i.1.10-11; *TMS*, I.i.2.6)²⁹. L'immaginazione, a sua volta, permette all'essere umano di rappresentare a se stesso le sensazioni che una persona proverebbe se si trovasse nella situazione emotiva dell'altro. Dunque, l'immaginazione è un mezzo per mettersi nei panni dell'altro e consente alla persona di suscitare un livello di intensità emotiva corrispondente al livello di vividezza della rappresentazione.

Allo stesso tempo, l'immaginazione ha anche dei limiti: per Smith, l'immaginazione potrebbe essere influenzata da illusioni ed emozioni fuorvianti (*TMS*, IV.1.9), che porrebbero le basi, ad esempio, per la vanità (*TMS*, III.2.4). In Hume, in modo simile, l'immaginazione è una fonte di errore e il filosofo ha la responsabilità di correggerla.

In Smith, l'immaginazione può essere considerata secondo due aspetti, a seconda della vivacità della rappresentazione:

29 Si veda lo studio di Brian Glenney, *Adam Smith and the Problem of the External World*, "Journal of Scottish Philosophy", 9 (2011) (2), pp. 205-223.

i) un'immaginazione naturale come condizione di possibilità della concezione della sensazione dell'altro;

ii) un'immaginazione morale caratterizzata da un elemento di razionalità esplicita, condizione di possibilità della concezione della situazione dell'altro. Il ruolo della ragione riguarda qui la comprensione della causa e della situazione, ma non è la ragione che dà il giudizio. Per Smith, questi due aspetti sono due momenti complementari di uno stesso processo immaginativo che coinvolge anche la sfera della percezione sensoriale (*TMS*, I.i.1.3; *TMS*, I.ii.1.5; *TMS*, I.ii.3.5), ma dove la responsabilità morale resta centrale.

7. *Simpatia*

Il concetto di simpatia ha una storia lunga e articolata: molti studiosi se ne sono recentemente occupati fornendo alcune buone ricostruzioni del termine³⁰. Il termine greco già in uso in Platone, Aristotele, Polibio e gli stoici si diffuse nel Cinquecento europeo, denotando dapprima una forza di attrazione occulta legata all'ambito fisiologico, naturale e astrologico. Poi, con l'emergere del metodo scientifico sperimentale, il concetto di simpatia è stato ripreso in campo morale, probabilmente seguendo il modello francese di *sympathiser*, attestato dal 1626. Ci sono dubbi sulla sua origine in questo senso: ad esempio, alcuni autori ritengono che il suo uso si sia diffuso a partire dal XVI secolo in Inghilterra e sia poi passato in Francia.

Significativamente, il *Dictionary* (1755) di Samuel Johnson cita l'uso di Locke del termine simpatia come uno dei principali usi, fornendo un importante precedente epistemologico. In particolare, secondo Locke, le associazioni tra le menti della maggior parte delle persone possono essere ricondotte a forze simpatetiche osservabili tra loro. In questo senso, la simpatia e l'immaginazione possono essere viste non solo come strumenti per organizzare la realtà empirica e conoscibi-

30 Si veda, per esempio, Erich Schliesser (ed. by), *Sympathy: A History*, Oxford University Press, New York 2015.

le, ma anche come elementi per unire le persone da un punto di vista morale.

Mentre alcuni stoici intendevano la simpatia nei termini di un principio di attrazione che permette agli esseri umani di vivere in armonia, autori come Joseph Addison usavano il termine per descrivere le radici di quegli affetti da cui dipende il sentimento di socievolezza degli esseri umani. Ancora, se per Hutcheson la simpatia implica una gioia disinteressata per la felicità dell'altro e una compassione per la miseria dell'altro, per Hume la simpatia è alla base del sentimento morale e della società³¹. In particolare, secondo Hume, la simpatia è un principio di comunicazione delle passioni, basato sulla trasformazione di un'idea in un'impressione da parte dell'immaginazione; è come un contagio in cui un'emozione viene trasmessa a un altro essere umano senza pensare, come il panico che attraversa la folla.

In questo quadro teorico, la concezione smithiana della simpatia comprende sia il significato etimologico originario sia quello tradizionale francese, senza ridursi né all'uno né all'altro: in generale, per Smith, la simpatia è un sentimento di partecipazione ad una qualunque emozione dell'altro (*TMS*, I.i.1.5); una caratteristica essenziale della natura umana (*TMS*, I.i.1.1) su cui si basa la società. In questo senso, come hanno notato alcuni interpreti³², per Smith il sentimento simpatetico di partecipazione ai sentimenti altrui si basa su un immaginario scambio di posizione tra lo spettatore e l'essere umano osservato (*TMS*, I.i.1.2) che, a seconda del punto di vista assunto, può essere incarnato da entrambi i soggetti in una relazione di reciproca simpatia³³.

Per Smith, la simpatia è sempre situazionale e relazionale: una persona considera sempre l'intero contesto del sentimento dell'al-

31 Cfr. Nicholas Phillipson, *Language, Sociability and History: Some Reflections on the Foundation of Adam Smith's Science of Man*, in *Economy, Polity and Society: British Intellectual History, 1750-1950*, ed. by Stefan Collini, Richard Whatmore and Brian Young, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

32 Si veda Samuel Fleischacker, *Being Me Being You: Adam Smith and Empathy*, Chicago University Press, Chicago 2019.

33 Per esempio, si veda Stephen Darwall, *The Second-Human being Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

tro prima di giudicarlo. Mentre per Hume la simpatia si concentra sull'oggetto piuttosto che sulla situazione, molti studiosi concordano sul fatto che per Smith la simpatia nasce da un'esperienza immaginata della situazione in cui l'altra persona è coinvolta (*TMS*, III.4.7) e si verifica effettivamente quando diventiamo consapevoli della situazione dell'altra persona (*TMS*, I.i.1.10)³⁴. A questo proposito, Griswold scrive: "L'immaginazione non ci unisce semplicemente agli altri, ma ci porta "dentro" la loro esperienza. Ci unisce al loro mondo, alle loro motivazioni e alle circostanze a cui stanno rispondendo. Le emozioni sono legate a oggetti o situazioni; le consideriamo naturalmente relazionali o intenzionali"³⁵.

Sebbene la letteratura sia unanimemente concorde su questi punti, gli studiosi non sono d'accordo su come distinguere e classificare la simpatia in Smith: per Griswold, la simpatia in senso stretto è un'emozione, mentre in senso lato è anche il mezzo con cui questa emozione viene comunicata. Anche Montes distingue la simpatia come processo o risultato³⁶. Secondo Broadie, invece, esiste un'accezione comune che intende la simpatia come un particolare tipo di passione, ad esempio la compassione, e un'altra che intende la simpatia come ciò che caratterizza il modo in cui lo spettatore sperimenta una particolare emozione³⁷. In questo senso, la simpatia avrebbe una certa universalità perché può riferirsi a emozioni diverse, come la rabbia o la gioia. Per Otteson, che sottolinea la centralità della natura reciproca della simpatia di Smith, quest'ultimo userebbe il termine simpatia in tre modi diversi: come naturale sentimento di amicizia per gli altri, pietà per gli altri e corrispondenza di sentimenti tra due o più persone³⁸. Il termine "simpatia" sembra quindi suscettibile di diverse letture in Smith.

34 Cfr. Vivienne Brown, *Adam Smith's Discourse. Canonicity, Commerce and Conscience*, Routledge, London 1994.

35 Charles Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 86 (traduzione nostra).

36 Si veda Leonidas Montes, *Adam Smith in context. A critical Reassessment of some central components of his thought*, Palgrave Macmillan, New York 2004.

37 Cfr. Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment*, Birlinn, Edinburgh 2007.

38 Cfr. James Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Le cose diventano più complesse, tuttavia, se consideriamo la simpatia non solo come processo simpatetico – come risultato di tale processo, o come sentimenti in modalità simpatetica – ma soprattutto come espressione emotiva. In questo modo, è possibile fornire un modo diverso di illustrare la simpatia.

A questo proposito, in linea generale, in Smith distinguerei un grado imperfetto di simpatia, in termini di dimensione percettiva e cognitiva, quando la persona ha solo un'idea generale della causa che provoca il sentimento dell'altro con cui egli simpatizza; e un grado più perfetto di simpatia, quando la persona formula un giudizio morale sul carattere e sulla condotta dell'altro grazie all'immaginazione, utilizzando come metro di giudizio i sentimenti immediatamente simpatetici di un immaginario spettatore imparziale. In particolare, si può parlare di simpatia imperfetta in relazione ad un'esperienza diretta del dolore dell'altro, mediata da uno scambio immaginario rispetto alla sensazione dell'agente, dove prevale l'aspetto naturale nei termini di una percezione sensoriale.

Parliamo invece di un grado più perfetto di simpatia, proprio di ogni spettatore immaginario imparziale, attento e informato, legato all'esperienza di qualsiasi situazione emotiva dell'agente, quando lo spettatore, per mezzo di un'immaginazione attiva, riporta a sé il caso dell'altro, dove prevale l'aspetto razionale dello sforzo morale dello scambio immaginario e della comprensione della situazione dell'altro.

In questo quadro, la simpatia è alla base della concordanza di sentimenti tra spettatore e agente su cui si basa la società umana per Smith.

8. *Lo spettatore imparziale*

Smith descrive i sentimenti come affetti del cuore (*TMS* II.i.intro.2), dove l'affetto è un motivo naturale per la condotta morale in società (*TMS*, II.i. 1.1). In particolare, Smith definisce la passione come un sentimento morale, quando è caratterizzata da una tensione relazionale eticamente orientata, come nel

caso della compassione o dell'amore³⁹. Per Smith, i sentimenti morali sono sentimenti coltivati e acquisiti attraverso le relazioni sociali⁴⁰. In questo quadro, il giudizio morale è espresso in relazione al grado di espressione delle passioni nella società: la passione è l'oggetto a cui si rivolge la simpatia. A sua volta, lo sviluppo morale del sé è legato al controllo dell'autoespressione emotiva in considerazione dei sentimenti dello spettatore imparziale (*TMS*, III.2.5).

Lo spettatore imparziale è lo standard di giudizio in base al quale una persona si sforza di giudicare e pensare in modo imparziale rispetto a se stessa, al proprio comportamento e carattere, e rispetto a quelli altrui. In questo contesto, è centrale la virtù del controllo di sé, definita come capacità di controllare l'espressione della propria passione in modo da essere in accordo con l'intensità emotiva dell'altro. In particolare, per Smith, il controllo di sé è motivato e temperato proprio da un senso di appropriatezza in relazione ai sentimenti di un presunto spettatore imparziale (*TMS*, VI. concl.1).

Riteniamo, tuttavia, che questo concetto in Smith sia ancora più complesso. In primo luogo, si possono distinguere tre forme di spettatorialità:

- a) lo spettatore imparziale si può riferire alla coscienza morale, allo spettatore interiore immaginario;
- b) lo spettatore imparziale si può riferire allo spettatore reale ed esterno (*TMS*, nota p. 129);
- c) lo spettatore parziale si può riferire allo spettatore reale, il quale tuttavia non agisce secondo le direttive dello spettatore imparziale interno.

Per il filosofo di Kirkcaldy, questo spettatore imparziale ha una natura in parte mortale e in parte immortale, non è qualcosa di immutabile. Per questo egli chiama questa figura "semidio" (*TMS*, III.2.32: p. 131). In particolare, Smith (*TMS*, p. 141) sostiene in una bozza del 1759 che anche il giudice interiore può essere cor-

39 Cfr. Elena Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

40 Allo stesso tempo, questi sentimenti morali hanno dei limiti, come l'immaginazione e lo spettatore imparziale. Essi sono soggetti al cambiamento e alla corruzione storica (*TMS*, I.iii.3.1).

rotto dall’“ingiustizia delle nostre passioni egoistiche”. Sempre per Smith, la violenza del biasimo dello spettatore parziale reale sembra avere una grande influenza sullo spettatore imparziale interno (*TMS*, III.4.1). E ancora, per Smith (*TMS*, III.2.26: p.127), la stima dello spettatore può essere influenzata dalle “abitudini di pensiero” o “dal favore o dall’antipatia che può nutrire nei confronti della persona di cui sta considerando la condotta”. Allo stesso tempo, lo spettatore imparziale è spesso chiamato al dovere dalla presenza dello spettatore reale (*TMS*, III.3.38). Tanto che Smith sostiene che il controllo di sé deriverebbe dall’esperienza dello spettatore reale, che non concede mai molta simpatia o indulgenza.

Dunque, se siamo d’accordo che l’altro o lo spettatore reale, lo spettatore imparziale e il concetto stesso di imparzialità, possono assumere sfumature diverse a seconda del contesto, sembra piuttosto approssimativo parlare dello spettatore imparziale semplicemente come un’interiorizzazione dell’altro in società⁴¹.

Lo spettatore imparziale per Smith si fonda sullo spettatore reale, ma è anche un prodotto dell’immaginazione: pertanto, è uno spettatore ideale, e non un mero riflesso introiettato degli atteggiamenti sociali. In generale, nella filosofia morale di Smith lo spettatore imparziale può essere definito come il risultato di uno sforzo immaginativo umano e del rapporto con lo spettatore reale, che rappresenta una mediazione tra un soggetto immaginante e l’esperienza concreta dell’altro. E questo avviene in un dato contesto storico, in cui le abitudini individuali e condivise, la società e lo sforzo del singolo di comportarsi moralmente, hanno altresì un grado di influenza sulla configurazione dello spettatore imparziale.

10. Una filosofia della storia

Per Meek, la concezione di Smith della storia è caratterizzata da una lettura causale degli eventi storici e della società⁴². Secondo

41 Si veda Erich Schliesser, *Adam Smith. Systematic Philosopher and Public Thinker*, Oxford University Press, Oxford 2017.

42 Cfr. Ronald Meek, *Smith, Turgot and the Four Stages Theory*, “History of Political Economy”, 3 (1971) (1), pp. 9-27.

questo studioso, l'obiettivo dello Smith storico sarebbe quello di individuare leggi ricorrenti attraverso l'osservazione di uniformità e regolarità nella realtà empirica. Allo stesso tempo, è comunemente riconosciuto che al centro della filosofia della storia di Smith ci sia l'essere umano e, in particolare, il suo lavoro.

Il primato del momento economico nella vita quotidiana dell'essere umano richiama la centralità di una persona che ha bisogni naturali e che lavora nella storia, creando un surplus di ricchezza sociale da cui dipendono la creazione di città, le arti e la costituzione delle classi sociali. In questo senso, per Smith, il processo storico è messo in moto da un naturale e necessario aumento dei diversi bisogni e dalla moltiplicazione dei diversi lavori destinati a soddisfarli. Nel ragionamento di Smith, quindi, la natura e la natura umana sono legate al progresso storico da un punto di vista materiale.

In particolare, ciò che ha permesso di soddisfare adeguatamente i bisogni umani sono le mutevoli forme di occupazione (caccia, pastorizia, agricoltura e commercio): secondo Smith, ciascuna di queste forme di occupazione corrisponde a uno stadio della società che emerge nel corso della storia. Il passaggio da una società all'altra è determinato da diversi modi di sussistenza e produzione, che variano in base alle condizioni geografiche, alla crescita della popolazione e alla naturale tendenza degli esseri umani di migliorare la propria condizione. Il cambiamento dei modi di sussistenza e di produzione, a sua volta, determina una variazione delle istituzioni politiche, delle forme di vita sociale e del carattere degli esseri umani⁴³, nonché dei diritti di proprietà.

In questo quadro, per Smith lo sviluppo delle istituzioni dipende dal rapporto tra proprietà e forma di governo⁴⁴. La società per Smith è un luogo caratterizzato essenzialmente da relazioni tra esseri umani in cui si esercitano i diritti di proprietà.

La filosofia della storia di Smith è quindi naturalistica, caratterizzata da un approccio descrittivo e incentrata sul ruolo della proprietà: è naturale il passaggio da uno stadio all'altro come

43 Cfr. Sergio Cremaschi, *Adam Smith on Savages*, «Revue de philosophie économique», 18 (2017) (1), pp. 13-36.

44 Cfr. Ronald Meek, *Il cattivo selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1981.

risultato del divario tra i crescenti bisogni delle persone e i mezzi per soddisfarli. Centrale in questo processo è l'idea di proprietà e la sua estensione in relazione al cambiamento dell'organizzazione economica e produttiva. Grazie alla sua filosofia della storia, Smith descrive come la proprietà si sia storicamente affermata come il cuore delle relazioni sociali, dove le passioni devono convergere su un giusto grado di appropriatezza comune, rappresentato dallo spettatore imparziale, che influisce sulla possibilità di un sufficiente grado di armonia tra sé e gli altri nella società.

Inoltre, il modello storico di Smith può essere definito congetturale. Con questo termine ci riferiamo a un tipo di filosofia della storia che concerne l'origine delle istituzioni sociali: per ricostruire il processo storico e l'evoluzione sociale, Smith utilizza alcune congetture basate sui principi della natura umana in assenza di documentazione per il periodo in questione. Allo stesso tempo, questo ricorso congetturale ai principi della natura umana è complementare a una narrazione di fatti reali contingenti⁴⁵.

In questo senso, per Smith, ciò che possiamo imparare dall'osservazione dei selvaggi americani non è diverso dall'esperimento di pensiero di immaginare il carattere di una popolazione in uno stato primitivo⁴⁶.

L'idea di utilizzare congetture plausibili per colmare il divario tra fatti per i quali esistono solo alcune prove è strettamente legata alla teoria dei quattro stadi⁴⁷. A questo proposito, vogliamo suggerire che esistono quattro periodi storici corrispondenti a particolari società caratterizzate da un progressivo aumento della ricchezza sociale e da un diverso ruolo della proprietà privata nelle relazioni interpersonali mediate dalle passioni: una società di caccia, una società pastorale, una società agricola e una società commerciale.

45 Si veda Jeffrey Pocock, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

46 Allo stesso modo, nei trattati di diritto storico di Lord Kames (1758) e nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) di Rousseau si avverte la necessità di utilizzare fatti congetturali per costruire la storia quando non sono disponibili fatti empiricamente certi.

47 Si veda Christopher Berry, *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.

Queste fasi sono diverse per molte ragioni. Nella società fondata sulla caccia, la proprietà si identifica con il possesso; qui non ci sono leggi positive o governi che proteggano la proprietà effettiva. Per Smith, infatti, non può esistere un governo senza proprietà, perché lo scopo del governo è garantire la proprietà e proteggere il proprietario⁴⁸.

All'epoca della caccia, le persone vivevano con il necessario per la loro sussistenza. Il livello economico-politico e quello morale sono collegati: se per Smith l'interdipendenza è garanzia di prosperità e permette di soddisfare i bisogni materiali e morali degli esseri umani, per Rousseau, al contrario, la perdita dell'autosufficienza e l'affermazione di un'interdipendenza basata sulla divisione del lavoro, in cui ognuno ha bisogno di tutti gli altri, sarebbe un regresso rispetto alla libertà.

La seconda fase è quella della pastorizia ed è caratterizzata dal nomadismo degli esseri umani. Non c'è ancora alcun attaccamento alla terra e la proprietà consiste in gran parte di animali trasportabili. I pastori vivono in capanne come i cacciatori e le loro relazioni commerciali si basano sul baratto. Le leggi di questo stadio non sono ancora codificate. Il passaggio alla seconda fase della pastorizia è il cambiamento più importante nel processo storico. Infatti, è in questa seconda fase che nasce il concetto di proprietà: mentre nell'epoca dei cacciatori il termine "possesso" era usato per riferirsi agli oggetti che erano vicini al possessore, nella fase della pastorizia anche gli oggetti lontani dal possessore sono considerati di sua proprietà. In questo senso, si assiste a un processo di generalizzazione dell'idea di proprietà: si può affermare di essere proprietari di qualcosa anche in assenza del semplice possesso.

Dunque, ora, al centro delle società umane e delle relazioni interpersonali c'è l'avere. La proprietà inizia a essere alla base delle relazioni sociali. In questa seconda fase, le mandrie diventano proprietà privata di alcuni esseri umani e cominciano a sor-

48 È sulla base della proprietà, considerata come vettore di disuguaglianza, che nascono le istituzioni sia per Smith che per Rousseau. Tuttavia, a differenza di Rousseau, Smith sostiene che l'autosufficienza degli esseri umani, in cui ciascuno è sufficiente a se stesso, sarebbe un segno di miseria sociale.

gere le disuguaglianze. È da questa disuguaglianza che nasce la necessità del governo: il compito dell'istituzione politica diventa quello di proteggere la proprietà di chi la possiede.

In questo senso, per Locke nei *Due trattati sul governo* (1689), come per Smith, le controversie che nascono dalla proprietà fanno nascere la necessità di un'autorità che le regoli. Mentre Smith non vede le istituzioni come una rottura con la legge di natura, per Rousseau il diritto positivo e il diritto naturale si contrappongono. Allo stesso tempo, sia per Smith che per Rousseau, la storia è essenzialmente la storia della proprietà privata e di come la proprietà influisce sulla configurazione delle relazioni sociali da due prospettive diverse.

La fase agricola è caratterizzata dalla permanenza delle leggi, dalla costruzione delle prime città (urbanesimo) e dall'attività agricola. Lo scambio monetario viene introdotto nella società agraria. Ancora una volta, si estende la proprietà privata: la divisione della terra tra privati per accordo consensuale.

A questo proposito, in Locke, c'è un costante riferimento al consenso in relazione ad alcune delle conseguenze negative della proprietà privata, come la disuguaglianza e il conflitto. Allo stesso modo, per Smith, il fatto che la proprietà della terra derivi dal consenso dimostra la sua natura intrinsecamente conflittuale. Nella fase agricola, quindi, la relazione tra i proprietari terrieri diventa centrale rispetto al fatto di intendere gli oggetti come proprietà o meno. È da questa premessa che si interpretano le relazioni sociali e la sequenza storica. A questo proposito, Rousseau, in modo diverso, disapprovava la proprietà privata della terra, attribuendo ad essa tutta la corruzione che intreccia le relazioni sociali.

Infine, la divisione sociale del lavoro è il fenomeno che porta Smith a illustrare la fase commerciale. Qui, la società commerciale è caratterizzata dalla divisione del lavoro ed è organizzata intorno allo scambio tra esseri umani: in particolare, vi è uno scambio in cui due parti promettono di trarre vantaggio dallo scambio sfruttando la dimensione parziale dell'altro⁴⁹. In questo

49 Michele Bee, *The Pleasure of Exchange: Adam Smith's Third Kind of Self-Love*, "Journal of the History of Economic Thought", 43 (2021) (1), pp. 118-140.

senso, la dimensione rivolta alla gratificazione dei propri interessi ha una funzione sociale, dando impulso alla specializzazione del lavoro. In questo tipo di società si realizza la piena interdipendenza materiale degli esseri umani.

Più di Hume, Smith riconosce le ingiustizie della società commerciale. Tuttavia, per Smith, nonostante gli aspetti negativi, il bilancio complessivo dello sviluppo storico è positivo. A questo proposito, per Smith, il lavoratore povero sta meglio del ricco re di una società primitiva. Analogamente a Hume, per Smith la società commerciale è in realtà quella che porta più ricchezza e quindi benessere reale agli esseri umani. Il commercio e lo scambio di prodotti è ciò che fa sentire le persone libere e sicure. E questo nonostante la disuguaglianza che genera.

In questo contesto, l'essere umano naturalmente sociale diventa storicamente sempre più interconnesso con gli altri, sempre più morale. È in questa dimensione che nasce il rapporto con se stessi e con la politica; una dimensione in cui la capacità morale degli esseri umani di esprimere il giusto grado di emozioni rimane centrale per la conservazione della società stessa.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI ADAM SMITH

- 1723 Adam Smith nasce a Kirkcaldy, nella contea di Fife, vicino ad Edimburgo, in Scozia. Viene battezzato il 5 giugno, ma la data di nascita è incerta. Suo padre Adam muore il 25 gennaio di quell'anno, sua madre è Margaret Douglas di Strathernry, figura centrale per il piccolo Adam.
- 1730 Inizia a frequentare la Burgh School di Kirkcaldy.
- 1737 Dopo aver completato la Burgh School di Kirkcaldy inizia a frequentare l'Università di Glasgow. Tra i suoi insegnanti c'è Francis Hutcheson, professore di Filosofia morale.
- 1740 Dopo aver conseguito il titolo di M.A. all'Università di Glasgow, dal 7 luglio continua i suoi studi al Balliol College di Oxford, grazie ad una borsa di studio annuale (Snell Exhibition).
- 1742 Ottiene un'altra borsa di studio (Warner Exhibition) presso il Balliol College; visita la casa di John Campbell, II duca di Argyll, ad Adderbury.
- 1746 Lascia il Balliol College in agosto e torna a vivere con la madre a Kirkcaldy.
- 1748 Si trasferisce ad Edimburgo e, sotto il patronato di Lord Kames, dà una serie di conferenze sulla retorica e le belle lettere, sulla giurisprudenza e la storia della filosofia, fino al 1751. Diventa un membro importante dei circoli illuministici e conosce David Hume che diventerà suo grande amico.
- 1751- Nel gennaio del 1751 viene nominato professore di Logica.
- 1752 Farà alcune sostituzioni anche per la cattedra di Filosofia morale.

- 1752-1764 È professore di Filosofia morale all'Università di Glasgow.
- 1754 Diventa membro della "Select Society" di Edimburgo.
- 1755 Tiene alcune conferenze di argomento economico a Glasgow per iniziativa di Andrew Cochrane, Provost di Glasgow. Pubblica due articoli sulla "Edinburgh Review": *A Dictionary of the English Language by Samuel Johnson*, nel numero 1 del gennaio del 1755 e *A Letter to the Authors of the "Edinburgh Review"* nel numero due del luglio 1755.
- 1758 Dal 1758 al 1760 è questore della Biblioteca dell'Università di Glasgow.
- 1759 Pubblica la prima edizione di *La teoria dei sentimenti morali*.
- 1760 Viene eletto Dean of Arts e rimarrà in carica fino alla sua partenza da Glasgow; inoltre, visita la casa di Lord Shelburne a Wycombe.
- 1761 Seconda edizione di *La teoria dei sentimenti morali*; nel primo fascicolo del 1761 di "The Philological Miscellany", pp. 440-479, pubblica *Considerations concerning the First Formation of Languages*. Visita Londra tra agosto e ottobre. È vice-rettore all'Università di Glasgow fino al 1763.
- 1762 Il 3 maggio è nominato Burgess della City di Glasgow e in ottobre LL.D. dell'Università di Glasgow.
- 1763 Annuncia di volersi dimettere dall'insegnamento. Si dimetterà formalmente un anno dopo, da Parigi. È il 14 febbraio del 1764.
- 1764-1766 Diventa tutore del Duca di Buccleuch e inizia a viaggiare (soprattutto in Francia: Tolosa, Parigi). Si sposta anche a Ginevra dove incontra Voltaire nel 1765; conosce alcuni fisiocratici, Quesnay e Turgot. Frequenta il circolo di La Rochefoucauld, dei "philosophes" e di Madame de Boufflers. Nell'ottobre del 1766 lascia il ruolo di tutore del Duca di Buccleuch e ottiene una pensione annua di 300 sterline. Nel 1766 si trasferisce a Londra per collaborare con Charles Townshend alla stesura di alcuni progetti di tassazione; conduce ricerche per Lord Shelburne sulla storia delle colonie; viene eletto Fellow della Royal Society cui vi sarà ammesso ufficialmente nel maggio del 1773.

- 1767 Torna a vivere a Kirkcaldy con la madre; lavora alla stesura di *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*; viene pubblicata la terza edizione di *La teoria dei sentimenti morali*.
- 1770 Nominato Burgess della City di Edimburgo.
- 1773 Si trasferisce a Londra e continua a lavorare sulla *Ricchezza delle nazioni*. Diventa membro di alcuni circoli letterari, per esempio di "The Club" fondato per favorire l'attività di Samuel Johnson.
- 1774 Pubblica la quarta edizione di *La teoria dei sentimenti morali*.
- 1776 Dà alle stampe *La ricchezza delle nazioni*, il 9 marzo; visita David Hume ad Edimburgo, il quale morirà il 27 agosto di quest'anno.
- 1777 Risiede a Londra e poi tra Kirkcaldy ed Edimburgo; viene pubblicata la lettera che aveva inviato a William Strahan sulla morte di Hume.
- 1778 Viene eletto Commissario per le Dogane della Scozia e per le tasse sul sale, ricevendo per ogni incarico un vitalizio; pubblica la seconda edizione della *Ricchezza delle nazioni*; vive con la cugina Janet Douglas, la madre e David Reston, che sarà suo unico erede; scrive un memorandum sul conflitto con l'America, esprimendosi a favore della separazione delle colonie americane.
- 1779 Comunica al governo di essere a favore di un'unione con l'Irlanda.
- 1781 Quinta edizione di *La teoria dei sentimenti morali*.
- 1782 Frequenta le cene del "Samuel Johnson Club" a Londra.
- 1783 È tra i fondatori della Royal Society di Edimburgo.
- 1784 Muore la madre; accompagna Edmund Burke a Glasgow quando questi diventa rettore dell'Università di Glasgow: terza edizione della *Ricchezza delle nazioni*.
- 1786 Quarta edizione della *Ricchezza delle nazioni*.
- 1787- Consultato dal governo di William Pitt il Giovane su questioni
1789 di tassazione; Lord Rettore dell'Università di Glasgow.
- 1788 Muore la cugina Janet Douglas.

- 1789 Quinta edizione della *Ricchezza delle nazioni*.
- 1790 Nel maggio viene pubblicata la sesta edizione, ampiamente rivista, di *La teoria dei sentimenti morali*. Adam Smith muore il 17 luglio ad Edimburgo e viene sepolto presso la chiesa di Canongate, a pochi passi da casa sua.
- 1795 Joseph Black e James Hutton pubblicano i *Saggi filosofici*, seguendo le istruzioni di Smith.
- 1896 Sono pubblicate le *Lezioni di Glasgow* a cura di Edwin Cannan.
- 1933 A cura di G.H. Guttridge sulla "American Historical Review" vengono pubblicati i *Thoughts on the State of the Contest with America*.
- 1937 Prima pubblicazione dell'*Abbozzo della ricchezza delle nazioni* da parte di W.R. Scott.
- 1963 John M. Lothian pubblica *Le lezioni di retorica e belle lettere*.
- 1978 Ronald Meek, David Daiches Raphael e Peter Stein pubblicano un'ultima parte di *Le lezioni di Glasgow*.

NOTA AL TESTO E ABBREVIAZIONI

La prima edizione della *Theory of Moral Sentiments* di Adam Smith viene pubblicata nel 1759¹. Una seconda edizione dell'opera, rivista secondo le indicazioni di alcuni intellettuali amici di Smith, è del 1761, tre anni prima che Smith lasciasse la cattedra all'Università di Glasgow. La terza edizione del 1767, la quarta del 1774 e la quinta del 1781 si differenziano poco dalla seconda edizione. La sesta edizione del 1790 è quella che verrà maggiormente rivista alla luce di una lunga riflessione sul ruolo della storia e della virtù, a seguito delle esperienze di Smith negli affari pubblici in Europa. Quest'ultima versione vedrà la luce poco prima della morte di Smith nel 1790.

The Theory of Moral Sentiments germina nel corso del lavoro di Smith come professore di Filosofia morale presso l'Università di Glasgow, ruolo che svolgeva dal 1752, in aggiunta al suo precedente insegnamento di Logica (dove si occupava anche di retorica e "belles lettres"). Smith sostituiva Thomas Craigie, e doveva occuparsi di teologia naturale ed etica prima di occuparsi di politica e gestione del governo. Queste circostanze spinsero Smith a servirsi anche del materiale di conferenze pubbliche tenute tra il 1748 e 1750, sotto la spinta di Lord Kames. Da qui, è facile intuire la genesi di una ricchezza tematica dal taglio enciclopedico e di uno stile pedagogico fortemente marcato.

Questa nuova traduzione della *Theory* è stata condotta sull'edizione critica della *Theory of Moral Sentiments* pubblicata nel 1976 da D.D. Raphael e A.L. Macfie come parte della *Glasgow*

1 Sul metodo di lavoro alla base della *Theory of Moral Sentiments* rimandiamo all'introduzione di Raphael and Macfie nell'edizione critica della *Theory of Moral Sentiments* (pp. 1-5), e in particolare alla appendice II.

Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (vol. I), edita ad Oxford per la Clarendon Press. In particolare, abbiamo voluto fornire il testo della sesta edizione, segnalando le maggiori varianti rispetto alle edizioni precedenti. In questo modo, i lettori e le lettrici potranno notare le trasformazioni che il testo ha subito tra un'edizione e l'altra². Nel corso della traduzione si è cercato di aderire al testo di Smith sia sotto il profilo della punteggiatura sia sotto quello della scelta dei singoli lemmi, confrontando dizionari contemporanei ed altri coevi a Smith (*Johnson's Dictionary*). Nelle note che corredano questa nuova edizione abbiamo utilizzato una numerazione araba e alfabetica. Con le lettere alfabetiche abbiamo indicato le note di Smith, che abbiamo posizionato a piè pagina. Con i numeri arabi, abbiamo indicato le note del curatore. A questo proposito, abbiamo ripreso in larga parte l'apparato critico di Raphael e Macfie nonché quello di un grande studioso del pensiero di Smith, Knud Haakonssen, i cui debiti verso l'edizione francese *Théorie des sentiments moraux* (éd. Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, Presses Universitaires de France, 1999) sono esplicitamente dichiarati dallo stesso autore alla fine della sua *Nota al testo*.

Per quanto riguarda i riferimenti al testo di Smith sono stati dati nell'ordine di "parte", «sezione», «capitolo e «paragrafo», un sistema di citazione internazionale che costituisce ormai uno standard per gli studiosi di Smith.

Infine, qui di seguito, presentiamo una lista delle prime edizioni della *Theory* e di altre edizioni apparse nel corso dei due secoli successivi:

Edizioni originali

The Theory of Moral Sentiments, Millar - Kincaid & Bell, London and Edinburgh 1759 (1761, 1767, 1774, 1781, 1790).

2 Per una collazione dettagliata, con tutte le emendazioni testuali, grammaticali e stilistiche della sesta edizione svolta comparando le precedenti edizioni, rimandiamo al prezioso lavoro critico di D.D Raphael e A.L. Macfie.

Altre edizioni, sono riportate dai curatori dell'edizione critica D.D. Raphael e A.L. Macfie (una lista quasi certamente incompleta, secondo i due curatori): Dublin 1777 (chiamata "the sixth edition"); ed. 7, 2 voll., London and Edinburgh 1792; Basel 1793; ed. 8, 2 voll., London 1797; ed. 9, 2 vols., London 1801; ed. 10, 2 voll., London 1804; 2 voll., Edinburgh 1808; Glasgow 1809; London 1812; 2 voll., Edinburgh 1813; Boston 1817; Philadelphia 1817; New York 1821; 2 voll., New York 1822; 2 voll., London 1825; London 1846; Edinburgh 1849; London 1853; London 1861; London 1871; Boston, New York, and Philadelphia 1876 ca.; London 1880; Boston and New York 1887; London 1887; London 1892; Edinburgh 1894; London 1907; London 1911; Kyoto 1961; New York 1966; New Rochelle 1969.

Opere complete nell'edizione ottocentesca

The Works of Adam Smith, Cadell & Davies - Creech, London and Edinburgh 1811-1812 (rist. anast. Aalen, Zeller, 1963).

The Whole Works of Adam Smith, J. Richardson, London 1822.

The Works of Adam Smith, T. & J. Allman, London 1825.

Abbreviazioni

(A)

Opere di Adam Smith

Corr. *The Correspondence of Adam Smith*, ed. by Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross, Clarendon Press, Oxford 1987.

EPS *Essays on Philosophical Subjects*, ed. by William P.D. Wightman John C. Bryce and Ian S. Ross, Clarendon Press, Oxford 1982.

Languages *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, in *LRBL*.

- LJ* *Lectures on Jurisprudence*, ed. by Ronald L. Meek, David D. Raphael, and Peter G. Stein, Clarendon Press, Oxford 1982.
- LJA* *Lectures on Jurisprudence. Report of 1762-1763*, in *LJ*.
- LJB* *Lectures on Jurisprudence. Report dated 1766*, in *LJ*.
- LRBL* *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, ed. by John C. Bryce, Clarendon Press, Oxford 1985.
- TMS* *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by Alec L. Macfie and David D. Raphael, Clarendon Press, Oxford 1982.
- WN* *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by Roy H. Campbell and Andrew S. Skinner, Clarendon Press, Oxford 1981.

(B)

Opere di altri autori

- Butler, *Fifteen Sermons* Joseph Butler (1692-1752), *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, vol. I (1726), in *The Works of Bishop Butler*, ed. by John Bernard, 2 voll., Macmillan, London 1900.
- Clarendon, *History of the Rebellion* Edward Hyde, 1st Earl of Clarendon (1609-1674), *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, ed. by William Dunn Macray, 6 voll., Clarendon Press, Oxford 1888.
- Hume, *Enquiry* David Hume (1711-1776), *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), in *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by Lewis Amherst Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1975.
- Hume, *Letters* *The Letters of David Hume*, ed. by John Young Thomson Greig, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1932.

- Hume, *Treatise* *Treatise of Human Nature* (1739-1740), ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford 1960.
- Hutcheson, Francis Hutcheson (1694-1746), *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense* (1728), ed. by Aaron Garrett, Liberty Fund, Indianapolis 2002.
- Hutcheson, *Inquiry into the Original of our Ideas of Inquiry Beauty and Virtue* (1725), ed. by Wolfgang Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis 2004.
- Hutcheson, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria Moralis* (1742), edited and with an Introduction by Luigi Turco, Liberty Fund, Indianapolis 2007.
- Reid, *Practical Ethics* Thomas Reid (1710-1796), *Practical Ethics*, ed. by Knud Haakonssen, Princeton University Press, Princeton 1990.

(C)
Biografie

- Ross, *Life of Smith* Ian S. Ross, *The Life of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford 2005



ADAM SMITH

LA TEORIA
DEI SENTIMENTI MORALI



AVVERTENZA*

1. Dalla prima pubblicazione della *Teoria dei sentimenti morali*, che risale all'inizio del 1759, mi sono venute in mente diverse correzioni e molti chiarimenti delle dottrine in essa contenute. Ma le varie occupazioni in cui i diversi accadimenti della mia vita mi hanno necessariamente coinvolto, mi hanno impedito fino ad ora di rivedere quest'opera con la cura e l'attenzione che mi ero proposto. Il lettore troverà le principali modifiche che ho apportato in questa nuova edizione nell'ultimo capitolo della terza sezione della Prima Parte, e nei quattro primi capitoli della Terza Parte. La Sesta Parte, così come si presenta in questa nuova edizione, è completamente nuova. Nella Settima Parte ho riunito la maggior parte dei passi riguardanti la filosofia stoica che, nelle precedenti edizioni, erano sparsi in diverse parti dell'opera. Mi sono anche sforzato di spiegare meglio e di esaminare più distintamente alcune dottrine di questa famosa setta¹. Nella quarta e ultima sezione della stessa parte, ho raccolto alcune osservazioni aggiuntive sul dovere e sul principio della veridicità. Vi sono inoltre, in altre parti dell'opera, alcune altre modifiche e correzioni di non grande importanza.

2. Nell'ultimo paragrafo della prima edizione della presente opera, ho detto, che in un altro discorso avrei cercato di dare un resoconto dei principi generali del diritto e del governo, e delle diverse rivoluzioni che hanno subito nelle diverse epoche e periodi della società, non solo per quanto riguarda la giustizia, ma

* Avvertenza aggiunta da Smith nella sesta edizione dell'opera.

1 Nel XVIII secolo il termine *setta* non aveva il significato negativo che ha oggi.

anche per quanto concerne l'amministrazione civile, le entrate fiscali, le armi e tutto ciò che è oggetto del diritto. Nella *Ricerca sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ho in parte mantenuto questa promessa, almeno per quanto riguarda l'amministrazione civile, le entrate fiscali e le armi. L'esecuzione di ciò che rimane, la teoria della giurisprudenza, che ho da tempo progettato, mi è stata impedita dalle stesse occupazioni che finora mi hanno impedito di rivedere il presente lavoro. Anche se la mia età molto avanzata mi lascia, lo riconosco, poche aspettative circa la possibilità di portare a termine questa grande opera con mia soddisfazione; tuttavia, poiché non ho abbandonato del tutto il progetto, e dato che desidero rimanere ancora vincolato dall'obbligo di fare ciò che posso, ho consentito che il paragrafo rimanesse così come è stato pubblicato più di trent'anni fa, quando non dubitavo di essere in grado di eseguire tutto ciò che esso annunciava².

2 Smith non portò mai a termine quest'opera, ma è possibile farsene un'idea attraverso gli appunti degli studenti delle sue precedenti lezioni all'Università di Glasgow, ora edite e pubblicate in *LJ*.

PARTE I
SULL'APPROPRIATEZZA DELL'AZIONE
(comprendente tre sezioni)

SEZIONE I

SUL SENSO DELL'APPROPRIATEZZA

Capitolo I *Sulla simpatia*

1. Per quanto l'uomo possa essere considerato egoista, sono evidentemente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe della sorte degli altri, e che gli rendono necessaria la felicità altrui, malgrado egli non ottenga da essa altro che il piacere di constatarla. Di questo tipo è la pietà o compassione, l'emozione che sentiamo per la miseria degli altri, quando la vediamo, oppure siamo portati a immaginarla in modo molto vivido. Il fatto che spesso ci derivi sofferenza dalla sofferenza degli altri è troppo ovvio da richiedere esempi per provarlo; infatti questo sentimento, come tutte le altre passioni originarie della natura umana, non è affatto prerogativa del virtuoso o del compassionevole, sebbene forse essi lo provino con una sensibilità più raffinata. Nemmeno il più grande mascalzone, il più incallito trasgressore delle leggi della società ne è privo del tutto.

2. Dal momento che non abbiamo esperienza diretta di ciò che gli altri uomini sentono, non possiamo formarci alcuna idea del modo in cui essi vengono colpiti se non concependo ciò che noi stessi dovremmo sentire in una situazione analoga. Sebbene nostro fratello sia sotto tortura, finché siamo a nostro agio, i nostri sensi non ci informeranno mai di quello che sta soffrendo. Non ci hanno mai condotto, e mai ci potranno condurre, al di là della nostra persona, ed è solo attraverso l'immaginazione che noi possiamo farci un'idea di quali siano le sue sensazioni. E tale facoltà non può aiutarci in altro modo che con il rappresentarci quali sarebbero le nostre sensazioni se fossimo noi al suo posto.

Sono solo le impressioni dei nostri sensi, non quelle dei suoi, che le nostre immaginazioni riproducono. Con l'immaginazione noi ci mettiamo nella sua situazione, ci rappresentiamo il fatto di sentire tutti i suoi stessi tormenti, entriamo come nel suo corpo, e diventiamo in una certa misura la sua stessa persona e di qui ci formiamo qualche idea delle sue sensazioni e proviamo persino qualcosa che, nonostante di grado più debole, non è del tutto diverso da quelle³. Le sue afflizioni, quando le abbiamo riportate in noi, quando le abbiamo adottate fatte nostre, cominciano infine a far soffrire anche noi, e così tremiamo e rabbriviamo al pensiero di ciò che egli sente. Infatti, come sentire dolore o angoscia di qualsiasi genere provoca la più grande sofferenza, così rappresentarci o immaginare di provarli suscita un certo grado della medesima emozione, in proporzione alla vivacità o alla debolezza della concezione.

3. Che questa sia la fonte del nostro sentimento di partecipazione per la miseria degli altri, che questo avvenga tramite un immaginario scambio di posto con chi soffre, che noi arriviamo a concepire ciò che egli sente, o a esserne colpiti, può essere dimostrato attraverso molte ovvie osservazioni, se non fosse considerato abbastanza evidente di per sé. Quando vediamo che la gamba o il braccio di un'altra persona stanno per ricevere un colpo, naturalmente ci contraiamo e ritiriamo la nostra gamba o il nostro braccio, e quando il colpo cade, in una certa misura lo sentiamo anche noi, e ne siamo feriti quanto la vittima. La folla, quando guarda in alto verso un funambolo che danza, naturalmente si contorce, dimena e muove il suo corpo, come vede fare da lui, e come sente che dovrebbe fare se fosse nella sua situazione. Persone di fibra delicata e di debole costituzione lamentano che, nel vedere le ferite e le piaghe mostrate dai poveri per le strade, tendono a sentire un prurito o una sensazione di fastidio nelle corrispondenti parti del proprio corpo. L'orrore che concepiscono alla vista della miseria di quei disgraziati colpisce in esse quella particolare parte del corpo più di ogni altra, poiché tale orrore deriva dal concepire ciò che loro stesse soffrirebbero

3 Cfr. *TMS*, VII.iii.1.

se fossero realmente i disgraziati sui quali stanno posando il proprio sguardo, e se quella parte fosse effettivamente colpita nel medesimo miserevole modo. La forza stessa di tale concezione è sufficiente, nella loro debole costituzione, a produrre quel prurito e quella sensazione di fastidio di cui si lamentano. Uomini di conformazione molto robusta affermano che, alla vista di occhi che soffrono, spesso provano nei loro una forte sofferenza che dipende dalla stessa ragione: infatti gli occhi, anche negli uomini più forti, sono più delicati di quanto non lo sia qualsiasi altra parte del corpo negli uomini più deboli.

4. E non sono solo queste situazioni che generano dolore o sofferenza a far sorgere il nostro sentimento di partecipazione¹. Qualunque sia la passione che sorge da un qualsiasi oggetto nella persona maggiormente coinvolta, un'emozione simile scaturisce, al pensiero della sua situazione, nell'animo di ogni attento spettatore. La nostra gioia per la liberazione degli eroi delle tragedie o dei racconti fantastici a cui teniamo è sincera come la nostra pena per la loro angoscia, e il nostro sentimento di partecipazione per le loro miserie non è più reale di quello per la loro felicità. Partecipiamo alla loro gratitudine nei confronti di quei fedeli amici che non li hanno lasciati soli nelle loro difficoltà, e condividiamo il loro risentimento contro quei perfidi traditori che li hanno feriti, abbandonati, o ingannati. In ogni passione cui la mente umana è soggetta, le emozioni dello spettatore corrispondono sempre a quelli che, riconducendo a sé il caso, egli immagina debbano essere i sentimenti della persona che soffre.

5. Pietà e compassione sono parole appropriate per dare significato al nostro sentimento di partecipazione alla sofferenza degli altri. La parola simpatia, nonostante il suo significato fosse forse originariamente lo stesso, ora può tuttavia essere usata per designare il nostro sentimento di partecipazione per qualunque passione, senza eccessiva inadeguatezza.

1 Cfr. *TMS*, I.iii.1.

6. In alcune occasioni può sembrare che la simpatia sorga semplicemente dalla vista di una certa emozione in un'altra persona. Le passioni, in alcune occasioni, possono sembrare trasfuse da un uomo a un altro istantaneamente, e prima di qualsiasi conoscenza di ciò che le ha suscitate nella persona principalmente coinvolta. Ad esempio, la pena e la gioia fortemente espressi nello sguardo o nei gesti di qualcuno subito colpiscono in qualche grado lo spettatore con una simile emozione, dolorosa o piacevole. Un volto sorridente è oggetto di allegria per chiunque lo veda, così come, d'altra parte, è oggetto di tristezza un'espressione sofferente.

7. Tutto ciò, ad ogni modo, non vale universalmente o per ogni passione. Ci sono alcune passioni la cui espressione non suscita alcuna sorta di simpatia ma, ancor prima di sapere ciò che ha dato loro occasione di manifestarsi, serve piuttosto a disgustarci, e a rendercele ostili. È più facile che comportamento furioso di un uomo in collera ci faccia irritare proprio contro di lui, piuttosto che contro i suoi nemici. Dal momento che non sappiamo cosa lo abbia provocato, non possiamo ricondurre a noi il suo caso, né concepire nulla di simile alle passioni suscitate da esso. Invece vediamo facilmente qual è la situazione di coloro che sono oggetti della sua collera, e a quale violenza possano essere esposti da un avversario tanto infuriato. Perciò, prontamente simpatizziamo con il loro timore o risentimento, e siamo immediatamente disposti a schierarci contro l'uomo da cui sembrano così messi in pericolo.

8. Se soltanto un'apparenza di pena e di gioia ci infonde qualche grado delle stesse emozioni, ciò accade perché esse ci suggeriscono l'idea generale di una qualche buona o cattiva sorte accaduta alla persona in cui le osserviamo: per quel che riguarda queste passioni, ciò è sufficiente a suscitare una qualche piccola influenza su di noi. Gli effetti della pena e della gioia sono limitati alla persona che prova queste emozioni, e le espressioni di tali emozioni, al contrario delle espressioni di risentimento, non ci suggeriscono l'idea di qualche altra persona per cui ci preoccupiamo e i cui interessi sono opposti ai suoi. L'idea generale di cattiva o buona sorte, dunque, crea un certo interesse per la persona che si è imbattuta in essa, ma l'idea generale della pro-

vocazione non suscita alcuna simpatia per la collera di colui che l'ha subita. Sembra che la Natura ci insegni a essere contrari alla condivisione di questa passione e, finché non ne conosciamo la causa, a schierarci piuttosto contro di essa².

9. Anche la nostra simpatia per la pena o la gioia di un altro, prima di venire a conoscenza della loro causa, è sempre estremamente imperfetta. Lamenti generici, che non esprimono altro che l'angoscia di colui che soffre, creano più una curiosità di indagare sulla sua situazione, insieme a una certa disposizione a simpatizzare con lui, piuttosto che un'effettiva simpatia pienamente consapevole. La prima cosa che domandiamo è "Che ti è successo?". Finché non riceviamo risposta, nonostante la nostra ansia per la vaga idea della sua disgrazia, e ancor più per il nostro torturarci con ipotesi su cosa potrebbe essergli capitato, il nostro sentimento di partecipazione non è molto profondo.

10. La simpatia, perciò, non sorge tanto dalla vista della passione, quanto dalla vista della situazione che la provoca. Proviamo a volte, al posto di un altro, una passione della quale lui stesso sembra del tutto incapace, perché, quando ci mettiamo nei suoi panni, quella passione sorge in noi dall'immaginazione, nonostante non sorga in lui dalla realtà. Arrossiamo per la sfrontatezza e la rozzezza di un altro, malgrado egli stesso sembri non rendersi conto dell'inadeguatezza del suo comportamento, perché non possiamo evitare di sentire quella confusione di cui ci saremmo coperti se fossimo stati noi a comportarci in una maniera così assurda.

11. Di tutte le calamità a cui la condizione di mortali espone il genere umano, la perdita della ragione appare, a coloro che abbiano il minimo barlume di umanità, di gran lunga la più terribile, e si guarda a quest'ultimo stadio dell'infelicità umana con la più profonda commiserazione. Ma il povero infelice che la vive in prima persona forse ride e canta, e non si accorge affatto della sua disgrazia. L'angoscia che gli esseri umani provano a una vista del genere, perciò, non può essere il riflesso di qualche sen-

2 Cfr. *TMS*, I.ii.3.

timento della persona sofferente. La compassione dello spettatore deve sorgere interamente dalla considerazione di ciò che lui stesso proverebbe se fosse ridotto nella stessa infelice situazione, rimanendo, cosa forse impossibile, allo stesso tempo capace di osservarla con la sua attuale ragione e il suo attuale giudizio.

12. Quali sono le sofferenze di una madre, quando sente i lamenti del suo bambino malato, incapace di esprimere quello che prova? Nel farsi l'idea di ciò che lui soffre, lei lega all'effettiva impotenza del figlio i suoi personali terrori per le oscure conseguenze del male, e forma, con sua grande sofferenza, l'immagine della più totale miseria e pericolo. Il piccolo, invece, sente solo il male dell'istante, che non può mai essere tanto grande. Riguardo al futuro, egli è perfettamente tranquillo, e nella sua assenza di riflessione e previdenza, possiede un antidoto contro paura e ansietà, i grandi tormenti dell'animo umano, dai quali invano la ragione e la filosofia cercheranno di difenderlo quando diventerà un uomo.

13. Anche per i defunti proviamo simpatia, e, trascurando ciò che è veramente importante nella loro situazione (lo spaventoso avvenire che li attende), siamo commossi soprattutto da quelle circostanze che colpiscono i nostri sensi, ma che non possono avere alcuna influenza sulla loro felicità. È triste, pensiamo, essere privati della luce del Sole, essere esclusi dalla vita e dalla conversazione, esser messi in una tomba fredda, preda del disfacimento e dei vermi della terra, non essere più pensati in questo mondo, ma venir cancellati in breve tempo dagli affetti, e persino dalla memoria degli amici più cari e dei parenti. Sicuramente, pensiamo, non è mai troppo ciò che sentiamo per coloro che hanno patito una così terribile sciagura. Il tributo della nostra partecipazione sembra loro doppiamente dovuto, ora che essi corrono il pericolo di essere dimenticati da tutti, e, attraverso i vani onori che rendiamo alla loro memoria, tentiamo, per nostra infelicità, di tenere artificialmente in vita il nostro malinconico ricordo della loro miseria. Il fatto che la nostra simpatia non possa offrir loro alcuna consolazione sembra un'aggiunta alla loro disgrazia, e il pensiero che tutto ciò che possiamo fare sia inutile, e che il dispiacere, l'amore e i lamenti degli amici, capaci di alleviare ogni altro dolore, non

possano confortarli, serve solo a esasperare la nostra sensazione della loro miseria. La felicità dei defunti, tuttavia, certamente non è intaccata da nessuna di queste circostanze, né il pensiero di queste cose può mai disturbare la profonda sicurezza del loro riposo. L'idea di quella mortifera e infinita malinconia che la fantasia istintivamente attribuisce alla loro condizione sorge certamente dal fatto che noi colleghiamo al mutamento che si è prodotto in loro la nostra coscienza di quel mutamento, dal fatto che ci mettiamo nella loro situazione, che poniamo, se mi si concede l'espressione, le nostre anime vive nei loro corpi inanimati, e quindi dal fatto che concepiamo quali sarebbero le nostre emozioni in una tale situazione. È per questa vera e propria illusione dell'immaginazione che la previsione del nostro annullamento ci risulta così terribile, e che l'idea di quelle circostanze, che non possono certamente procurarci dolore da morti, ci rende così tristi da vivi. E da qui deriva uno dei principi più importanti nella natura umana, la paura della morte, gran veleno della felicità, ma grande freno dell'ingiustizia umana, il quale, nell'affliggere e mortificare l'individuo, salvaguarda e protegge la società.

*Capitolo II*³

Sul piacere della simpatia reciproca

1. Tuttavia, qualunque sia la causa della simpatia, e il modo in cui possa venir suscitata, non c'è nulla che ci faccia più piacere che osservare in altri uomini un sentimento di partecipazione a tutte le emozioni del nostro cuore, e nulla che ci infastidisca quanto la manifestazione opposta. Quelli che si vantano di dedurre tutti i nostri sentimenti da certi affinamenti dell'amore di sé provino a dar conto, sulla base dei loro principi, di questo piacere e di questo dolore⁴. L'uomo, essi sostengono, conscio della propria debolezza e del bisogno che ha dell'assistenza degli altri, si rallegra ogni volta che osserva che gli altri fanno propria la sua passione, perché egli è in questo modo

3 Nella prima edizione i capitoli 2-5 costituivano una sezione separata.

4 Cfr. Butler, *Fifteen Sermons*, V.5-6, IX.5-7 e App. 2.

sicuro della loro assistenza; si addolora ogni volta che osserva il contrario, perché allora è sicuro della loro opposizione⁵. Ma sia il piacere che il dolore sono sempre sentiti in modo così immediato, e spesso in così frivole occasioni, che sembra evidente che nessuno dei due può esser fatto derivare da una qualche considerazione di interesse egoistico. Un uomo è mortificato quando, dopo essersi sforzato di far ridere la compagnia, si guarda intorno e vede che nessuno ride alle sue battute tranne lui. Al contrario, il divertimento della compagnia è per lui molto piacevole, ed egli considera come il più grande degli elogi questa corrispondenza dei loro sentimenti con i suoi.

2. E il suo piacere non pare discendere interamente dalla maggior vivacità che il suo divertimento può ricevere dalla simpatia con il loro, né il suo dolore dalla delusione che prova nel vedersi privato di tale piacere, nonostante sia l'uno che l'altra, senza dubbio, in qualche misura abbiano proprio tale origine⁶. Quando abbiamo letto un libro o una poesia così tante volte che non possiamo più trovare alcun divertimento nel leggerli da soli, possiamo provare ancora piacere leggendoli a un compagno. Per lui, avranno tutta l'attrattiva della novità; noi partecipiamo alla sorpresa e all'ammirazione che il libro naturalmente stimola in lui, ma che non riesce più a stimolare in noi, consideriamo tutte le idee che presenta più nella luce in cui appaiono a lui, che in quella in cui appaiono a noi, e ci divertiamo per simpatia con il suo divertimento, che in tal modo ravviva il nostro. Saremmo invece contrariati se lui non apparisse divertito dal libro, e non riusciremmo più a provar piacere nel leggerglielo. Qui il caso è lo stesso. Il divertimento della compagnia, senza dubbio, ravviva il nostro, e il suo silenzio, al contrario, indubbiamente ci delude. Ma nonostante questo fatto possa contribuire sia al piacere che ci

5 Smith ha presumibilmente in mente Hobbes e Mandeville come esponenti di spicco dell'idea che tutti i sentimenti dipenderebbero dall'amor proprio nella sua possibile accezione di egoismo, ma in realtà nessuno di loro fornisce un resoconto sul piacere e sul dolore in relazione alla simpatia o antipatia. Smith potrebbe semplicemente fare una congettura ragionevole di ciò che direbbero questi teorici.

6 Cfr. *TMS*, I.iii.1.9.

deriva dall'uno, sia al dolore che sentiamo per l'altro, non è affatto l'unica loro causa, e tale corrispondenza o mancata corrispondenza dei sentimenti degli altri con i nostri sembra essere una causa di piacere o di dolore di cui non si può dar conto in questo modo. La simpatia che i miei amici esprimono per la mia gioia potrebbe in realtà procurarmi piacere ravvivando tale gioia; ma la simpatia che essi esprimono per la mia pena non potrebbe procurarmi alcun piacere se servisse solo a ravvivarmi quella pena. La simpatia, invece, ravviva la gioia e allevia la pena. Ravviva la gioia, presentando un'altra fonte di soddisfazione, allevia la pena, insinuando nel cuore praticamente la sola sensazione piacevole che è in grado di accogliere in quel momento.

3. Va osservato, in conformità con quanto precede, che siamo più ansiosi di comunicare ai nostri amici le nostre passioni spiacevoli, piuttosto che quelle piacevoli, che riceviamo ancor più soddisfazione dalla loro simpatia per le prime piuttosto che per le seconde, e che siamo ancor più feriti dalla sua mancanza.

4. Come vengono sollevati gli infelici, quando trovano una persona alla quale possono comunicare la causa della loro sofferenza! Grazie a questa simpatia, sembra che essi si sgravino di una parte della loro angoscia, e non è fuori luogo dire che quella persona la divida con loro. Egli non solo prova una sofferenza dello stesso tipo della loro, ma, come se avesse preso una parte di essa per sé, ciò che egli sente sembra alleviare il peso di ciò che sentono loro. Comunque, raccontando le loro sventure, in qualche misura essi rinnovano la loro pena. Risvegliano nella loro memoria il ricordo di quelle circostanze che hanno dato occasione alla loro afflizione. Le loro lacrime, di conseguenza, scorrono più di prima, ed essi sono portati ad abbandonarsi alla debolezza della loro sofferenza. Tuttavia, provano piacere in tutto questo, e, è evidente, ne sono sollevati, perché la dolcezza della simpatia suscitata è più che un compenso per l'amarezza di quella sofferenza, ravvivata e rinnovata proprio per suscitare quella simpatia. Al contrario, l'insulto più crudele che può essere rivolto allo sventurato è non dare importanza alle sue disgrazie. Il non sembrare toccati dalla gioia dei nostri compagni non è altro che man-

canza di gentilezza, ma non assumere un contegno serio quando ci raccontano ciò che li affligge è inumanità vera e propria.

5. L'amore è una passione piacevole, il risentimento, spiacevole e di conseguenza non siamo per nulla ansiosi che i nostri amici condividano le nostre amicizie, come siamo invece ansiosi che partecipino ai nostri risentimenti. Possiamo andare oltre al fatto che essi sembrino poco toccati dalle approvazioni che abbiamo ricevuto, ma perdiamo tutta la nostra pazienza se si mostrano indifferenti alle ingiurie che possiamo aver subito, e non siamo tanto in collera con loro nel caso non condividano la nostra gratitudine, quanto nel caso non simpatizzino con il nostro risentimento. Possono facilmente fare a meno di essere amici dei nostri amici, ma difficilmente riescono a evitare di essere nemici di coloro con i quali siamo in disaccordo. Raramente ci risentiamo per la loro ostilità verso i primi, anche se questo può portarci a qualche inopportuno scontro con loro: ma lo scontro diviene serio, se vanno d'accordo con i secondi. Le piacevoli passioni dell'amore e della gioia possono soddisfare e sollevarci il cuore senza il soccorso di nessun altro piacere; le amare e sofferte emozioni della pena e del risentimento richiedono con più forza la curativa consolazione della simpatia.

6. Dal momento che la persona principalmente coinvolta in qualche evento si compiace della nostra simpatia ed è ferita dalla sua mancanza, così anche noi sembriamo compiaciuti quando riusciamo a simpatizzare con lei, e addolorati quando non ne siamo capaci. Non solo corriamo a congratularci con chi ha avuto successo, ma anche a consolare l'afflitto, e il piacere che troviamo nel conversare con qualcuno con il quale possiamo simpatizzare appieno, in ogni passione del suo cuore, sembra più che compensare il dolore della sofferenza che ci tocca alla vista della sua situazione. Al contrario, è sempre spiacevole sentire di non poter simpatizzare con lui, e, invece di esser contenti di poterci risparmiare di soffrire per simpatia, ci ferisce scoprire di non poter condividere il suo fastidio. Se sentiamo una persona che si lamenta a gran voce delle sue disgrazie, le quali, però, riconducendo il caso a noi, sentiamo che non ci produrrebbero

un così violento effetto, siamo impressionati dalla sua pena, e, poiché non possiamo parteciparvi, la chiamiamo pusillanimità e debolezza. Ci provoca malumore, d'altra parte, vedere un altro troppo felice o troppo esaltato per una piccola fortuna che gli è capitata. Siamo lontani anche da questa gioia, e, poiché non possiamo dividerla, la chiamiamo superficialità o follia. Ci mette di cattivo umore persino se un nostro compagno ride a una battuta più forte o più a lungo di quanto noi riteniamo che meriti; ovvero più forte o più a lungo di quanto rideremmo noi.

Capitolo III

Sul modo in cui giudichiamo l'appropriatezza o inappropriatezza delle affezioni degli altri uomini, in base alla loro concordanza o dissonanza con le nostre

1. Quando le passioni originali della persona principalmente interessata sono in perfetta concordanza con le emozioni simpatetiche dello spettatore, esse necessariamente appaiono a quest'ultimo giuste e appropriate, e adatte ai loro oggetti; e, al contrario, quando, riportando il caso a sé, lo spettatore trova che non coincidano con ciò che egli sente, gli appaiono necessariamente ingiuste, inappropriate e inadatte alle cause che le suscitano. Perciò, approvare le passioni di un altro come adatte ai loro oggetti significa osservare che noi simpatizziamo interamente con esse, e non approvarle come tali significa osservare che non simpatizziamo interamente con esse. L'uomo che si risente per le ingiurie che sono state rivolte a me, e che osserva che io sono risentito per esse precisamente come lui, necessariamente approva il mio risentimento. L'uomo la cui simpatia accompagna la mia pena non può fare altro che ammettere la ragionevolezza della mia sofferenza. Colui che ammira la stessa poesia e lo stesso dipinto da me ammirati e li ammira esattamente quanto me, deve sicuramente riconoscere la giustezza della mia ammirazione. Chi ride per la stessa battuta per cui rido io, e ride insieme a me, non può ragionevolmente negare l'appropriatezza della mia risata. Al contrario, la persona che, in queste differenti occasioni, non prova emozioni simili a quelle che provo io, o non ne prova nessuna

che possa reggere il confronto con le mie, non può fare a meno di disapprovare i miei sentimenti sulla base della loro dissonanza con i suoi. Se la mia animosità oltrepassa il limite cui può arrivare l'indignazione del mio amico; se la mia pena supera quel livello che la sua più tenera compassione può sopportare; se la mia ammirazione è troppo grande o troppo scarsa per concordare con la sua; se io rido forte e di cuore quando lui non fa altro che sorridere o, al contrario, sorrido solamente quando lui ride forte e di cuore, in tutti questi casi, non appena egli passa dalla considerazione dell'oggetto alla considerazione di come io ne sono colpito, a seconda della maggiore o minore sproporzione tra i suoi sentimenti e i miei, dovrò incontrare un maggiore o minore grado della sua disapprovazione, e in tutte le situazioni i suoi sentimenti costituiscono i modelli e i criteri di misura con cui egli giudica i miei.

2. Approvare le opinioni di un altro uomo significa far proprie tali opinioni, e farle proprie significa approvarle. Se gli stessi argomenti che convincono te, convincono me in modo simile, necessariamente io approvo le tue convinzioni, e se non mi convincono, necessariamente le disapprovo: non riesco nemmeno a concepire che l'una cosa si dia senza l'altra. Dunque, è riconosciuto da tutti che approvare o disapprovare le opinioni degli altri non significa altro che osservare il loro accordo o disaccordo con le nostre. Ma è parimenti lo stesso riguardo all'approvazione o disapprovazione dei sentimenti o delle passioni degli altri.

3. Esistono, in verità, alcuni casi nei quali sembra che approviamo senza alcuna simpatia o corrispondenza di sentimenti e in cui, di conseguenza, il sentimento di approvazione sembrerebbe diverso dalla percezione di questa coincidenza. Un po' di attenzione, tuttavia, ci convincerà che anche in questi casi la nostra approvazione è in ultima analisi fondata su una simpatia o corrispondenza di questo tipo. Darò un esempio riferendomi a situazioni molto frivole, perché in esse i giudizi umani sono meno inclini a essere sviati da sistemi errati. Spesso possiamo approvare uno scherzo, e ritenere la risata della compagnia del tutto giusta e appropriata, nonostante personalmente non ridiamo, perché, for-

se, siamo di cattivo umore, o siamo distratti da altro. Abbiamo tuttavia imparato dall'esperienza quale tipo di battuta riesca a farci ridere nella maggior parte dei casi, e osserviamo che questa è una di quelle. Approviamo, perciò, la risata della compagnia, e sentiamo che è naturale e adatta al suo oggetto, perché, nonostante non possiamo facilmente parteciparvi a causa dell'umore presente, siamo consapevoli che nella maggior parte delle occasioni ci uniremmo di cuore a quella risata.

4. La stessa cosa accade spesso riguardo a tutte le altre passioni. Uno sconosciuto ci passa accanto per strada, mostrando tutti i segni della più profonda afflizione; e ci viene immediatamente detto che ha appena ricevuto la notizia della morte di suo padre. È impossibile che in questo caso noi non approviamo la sua pena. Eppure può spesso accadere, senza alcun difetto di umanità da parte nostra, che, lungi dal prender parte alla profondità della sua sofferenza, a mala pena, sentendo il suo racconto, avvertiamo i primi moti di interessamento. Forse sia lui che suo padre ci sono del tutto sconosciuti, o capita che siamo occupati in altre faccende, e non perdiamo troppo tempo a raffigurarci nell'immaginazione le diverse circostanze che accompagnano la sua angoscia. Abbiamo imparato dall'esperienza, tuttavia, che una tale sventura suscita istintivamente un tale grado di sofferenza, e sappiamo che se impiegassimo del tempo a considerare la sua situazione interamente e in tutte le sue parti, senza dubbio simpatizzeremmo più sinceramente con lui. È sulla consapevolezza di questa simpatia condizionale che è fondata la nostra approvazione del suo dolore, anche in quei casi in cui la simpatia di fatto non avviene; e le regole generali derivate dalla nostra precedente esperienza di ciò cui i nostri sentimenti corrisponderebbero comunemente, corregge, in questa come in molte altre occasioni, l'inappropriatezza delle nostre emozioni presenti.

5. Il sentimento o affezione del cuore, da cui deriva ogni azione, e da cui dipende tutta la sua virtù o il suo vizio, può essere considerato sotto due differenti aspetti, o in due differenti relazioni: primo, in relazione alla causa che lo provoca, o al motivo che gli offre l'occasione; secondo, in relazione al fine che si propone o all'effetto che tende a produrre.

6. Nell'adeguatezza o inadeguatezza, nella proporzione o sproporzione dell'affezione rispetto alla causa o oggetto che la suscita, consiste l'appropriatezza o inappropriatezza, la rispettabilità o la sconvenienza dell'azione conseguente.

7. Nella natura benefica o dannosa degli effetti cui l'affezione mira, o che tende a produrre, consistono il merito o demerito dell'azione, le qualità per le quali ha diritto a una ricompensa, o merita una punizione

8. In questi ultimi anni, i filosofi hanno considerato accuratamente la tendenza delle affezioni, rivolgendo scarsa attenzione alla loro relazione con la causa che le suscita. Nella vita comune, tuttavia, quando giudichiamo la condotta di una persona e i sentimenti che la orientano, le consideriamo sempre sotto entrambi questi aspetti. Quando biasimiamo in un altro uomo l'eccesso di amore, di pena, di risentimento, non consideriamo solo i disastrosi effetti che queste passioni tendono a produrre, ma anche la futile occasione che le ha causate. Il valore della sua amata non è poi così grande, la sua sventura non è poi così terribile, la provocazione che ha ricevuto non è poi così grave, affermiamo, da giustificare una passione così violenta. Saremmo stati indulgenti, diciamo; forse avremmo anche approvato la violenza della sua emozione, se la causa fosse stata in qualche misura proporzionata.

9. Quando giudichiamo le affezioni in questo modo, come proporzionate o sproporzionate rispetto alla causa che le suscita, è difficile che facciamo uso di una regola o di un canone che non sia la corrispondente affezione in noi stessi. Se, riconducendo a noi il caso, vediamo che i sentimenti provocati dall'affezione coincidono e collimano con i nostri, necessariamente li approviamo come proporzionati e adatti ai loro oggetti, altrimenti, necessariamente li disapproviamo come eccessivi e sproporzionati.

10. Ogni facoltà in un uomo è il metro per giudicare la stessa facoltà in un altro uomo. Giudico la tua vista attraverso la mia vista, il tuo udito attraverso il mio udito, la tua ragione attraverso la

mia ragione, il tuo risentimento attraverso il mio risentimento, il tuo amore attraverso il mio amore. Non ho, né posso avere, alcun altro modo per giudicarle.

Capitolo IV

Continuazione dello stesso argomento

1. Possiamo giudicare l'appropriatezza o inappropriatezza dei sentimenti di un'altra persona attraverso la loro corrispondenza o il loro disaccordo con i nostri, in due diverse occasioni: primo, quando gli oggetti che li suscitano sono considerati senza alcuna particolare relazione con noi o con la persona di cui giudichiamo i sentimenti; oppure, in secondo luogo, quando sono considerati rispetto al loro provocare affezioni in noi o nell'altra persona.

2. Riguardo a quegli oggetti che vengono considerati senza alcuna particolare relazione con noi o con la persona della quale giudichiamo i sentimenti, ogniqualvolta tali sentimenti corrispondano interamente ai nostri, diciamo che ha buon gusto e giudizio. La bellezza di una pianura, la grandezza di una montagna, gli ornamenti di un edificio, l'espressione di un ritratto, la struttura di un discorso, la condotta di una terza persona, le proporzioni di diverse quantità e numeri, i vari aspetti che la grande macchina dell'universo perpetuamente esibisce, con i segreti ingranaggi e con le cause che li producono, tutti gli oggetti generali della scienza e del gusto sono ciò che noi e il nostro compagno riteniamo non avere particolare relazione con nessuno di noi due. Entrambi li consideriamo dallo stesso punto di vista, e non abbiamo bisogno della simpatia, o di quell'immaginario scambio di situazioni da cui essa deriva, per produrre la più perfetta armonia di sentimenti e affezioni riguardo a essi. Se, nonostante ciò, spesso siamo colpiti in modo diverso, ciò dipende o dai gradi diversi di attenzione che i nostri diversi costumi di vita ci consentono di rivolgere alle varie parti di quegli oggetti complessi, o dai differenti gradi di naturale acutezza nelle facoltà della mente a cui quegli oggetti sono indirizzati.

3. Quando i sentimenti del nostro compagno coincidono con i nostri in cose di questo genere, che sono ovvie e semplici, e nelle quali, forse, non abbiamo trovato una sola persona che si discostasse da noi, sebbene indubbiamente dobbiamo approvarle, tuttavia egli non sembra per questo meritare elogio. Ma quando non solo coincidono con i nostri, ma li guidano e dirigono; quando, sviluppandoli, egli si è dedicato a molte cose da noi trascurate, e li ha adattati ai diversi aspetti dei loro oggetti, allora non solo approviamo quei sentimenti, ma restiamo meravigliati e sorpresi per la loro non comune, inaspettata acutezza e comprensività, e il nostro compagno ci sembra meritevole del più alto grado di ammirazione ed elogio. Infatti, l'approvazione rafforzata dalla meraviglia e dalla sorpresa costituisce il sentimento che propriamente viene denominato ammirazione, la cui espressione naturale è l'elogio⁷. La decisione di colui che giudica la raffinata bellezza preferibile alla rozza bruttezza, o che due più due è uguale a quattro, deve certamente essere approvata dal mondo intero, ma, di sicuro, sarà poco ammirata. Ciò che suscita la nostra ammirazione e sembra meritare il nostro elogio è l'acuto e fine discernimento dell'uomo di gusto, che sa distinguere le minime e appena percettibili differenze di bellezza o bruttezza; è la complessa precisione del matematico esperto, che districa con disinvoltura le più ingarbugliate e intricate operazioni; è il grande leader nel campo della scienza e del gusto, l'uomo che dirige e orienta i nostri sentimenti, che possiede talenti talmente vasti e giusti da lasciarci stupiti. Ed è su questo fondamento che si basa la maggior parte delle lodi rivolte alle cosiddette virtù intellettuali.

4. L'utilità di queste qualità, si potrebbe pensare, è ciò che in primo luogo ce le raccomanda; e non c'è dubbio che considerarne l'utilità, quando lo facciamo, conferisce loro un nuovo valore⁸. In principio, tuttavia, approviamo il giudizio di un altro uomo non come qualcosa di utile, ma come qualcosa di giusto, accurato, in accordo con la verità e la realtà, ed è evidente che gli attribuiamo

7 Cfr. *TMS*, I.ii.1.12; e, per quanto riguarda il ruolo generale della meraviglia e della sorpresa nella conoscenza umana, *History of Astronomy*, I-II, in *EPS*.

8 Si veda la discussione su Hume in *TMS*, IV.ii.3-7.

tali qualità solo perché lo troviamo in accordo con il nostro. Il gusto, allo stesso modo, viene in origine approvato non in quanto utile, ma in quanto giusto, raffinato, e in quanto adatto precisamente al suo oggetto. L'idea dell'utilità di tutte le qualità di questo tipo è chiaramente qualcosa di cui ci occupiamo successivamente, e non è ciò che primariamente le raccomanda alla nostra approvazione.

5. Riguardo a quegli oggetti che in un modo particolare toccano noi o la persona di cui giudichiamo i sentimenti, è da una parte più difficile, e allo stesso tempo molto più importante, mantenere tale armonia e corrispondenza. Il mio compagno non considera in modo naturale la sventura che mi ha colpito o l'offesa che mi è stata fatta dallo stesso punto di vista da cui le considero io. Esse colpiscono molto più da vicino me. Io e lui non le osserviamo dalla stessa posizione, come facciamo con un quadro, una poesia, un sistema di filosofia, e dunque siamo soggetti a esserne colpiti in modo molto differente. Ma io riesco molto più facilmente ad andare oltre alla mancanza di questa corrispondenza di sentimenti quando si tratta di oggetti così indifferenti, dal momento che non hanno rapporti né con me, né con il mio compagno, piuttosto che quando si tratta di cose che mi interessano più da vicino, come la sventura che mi è capitata, o l'offesa che ho ricevuto. Finché tu disprezzi quel quadro, quella poesia, o quel sistema di filosofia che io ammiro, non c'è pericolo che ci azzuffiamo per questo. Nessuno di noi due può ragionevolmente essere molto interessato a quelle cose; si tratta in definitiva di questioni per noi del tutto indifferenti, per cui anche se le nostre opinioni possono essere opposte, le nostre affezioni tuttavia possono essere le stesse. Ma è del tutto diverso riguardo a quegli oggetti dai quali tu o io siamo particolarmente colpiti. Nonostante i tuoi giudizi su questioni speculative e i tuoi sentimenti su questioni di gusto siano del tutto opposti ai miei, posso facilmente sorvolare su questa opposizione e, se possiedo un certo grado di equilibrio, posso persino trovare un certo piacere nel conversare con te proprio su questi argomenti. Ma se non provi alcun sentimento di partecipazione per la sventura che mi è capitata, o se provi solo un sentimento che non regge minimamente il confronto con la pena che sento, se non avverti alcuna indignazione per le offese che ho subito, o se provi solo un'indignazione che

non regge minimamente il confronto con il risentimento che mi trascina, non possiamo più discutere su questi argomenti. Diventiamo insopportabili l'uno per l'altro. Non riesco più a tollerare la tua compagnia, né tu la mia. Tu sei infastidito dalla mia violenza e dalla mia passione, io sono furioso per la tua fredda insensibilità e mancanza di sentimento.

6. In tutti questi casi, affinché possa esserci qualche corrispondenza di sentimenti tra lo spettatore e la persona principalmente coinvolta, lo spettatore deve, prima di tutto, tentare, per quanto può, di mettersi nella situazione dell'altro, e riportare a sé anche la più piccola occasione di disagio in cui può imbattersi la persona che soffre. Deve fare interamente proprio il caso del suo compagno, in tutti i suoi più minuti particolari, e sforzarsi di rendere più perfetto possibile quell'immaginario scambio di situazione su cui si basa la sua simpatia.

7. Anche dopo tutto questo, tuttavia, sarà ancora molto difficile che le emozioni dello spettatore riescano ad eguagliare l'intensità di quello che prova la persona che soffre. Il genere umano, per quanto sia per natura simpatetico, non concepisce mai, per ciò che è capitato a un altro, quel grado di passione che naturalmente anima la persona principalmente coinvolta. Quell'immaginario scambio di situazione su cui è fondata la simpatia degli esseri umani è solo momentaneo. Il pensiero della propria incolumità, il pensiero che le vere vittime non siano loro, si impone continuamente e, nonostante non impedisca loro di concepire una passione in un certo senso analoga a ciò che prova la persona che soffre, impedisce loro di concepire qualcosa che si avvicini a quello stesso grado di intensità. La persona principalmente coinvolta è consapevole di questo, e nello stesso tempo desidera ardentemente una più completa simpatia. Desidera quel sollievo che nessuna cosa gli può dare, tranne la totale concordia delle affezioni degli spettatori con le sue. La sua unica consolazione sta nel vedere le emozioni dei loro cuori concordare in ogni aspetto con le sue, nelle passioni intense e spiaccevoli, ma può sperare di ottenerla solo attenuando la sua passione fino al livello in cui gli spettatori siano in grado di andare d'accordo. Deve attutire, se mi è concessa l'espressione, l'acutezza del

suo tono naturale, per ridurlo all'armonia e alla concordia con le emozioni di quelli che gli sono intorno. Comunque, ciò che essi sentono sarà sempre diverso per certi aspetti da ciò che sente lui, e la compassione non potrà mai essere uguale al dolore autentico. Infatti, la consapevolezza segreta che lo scambio di situazione, da cui deriva il sentimento simpatetico, non è altro che uno scambio immaginario non solo abbassa il grado di quel sentimento, ma in qualche misura lo modifica nel genere e gli dà una connotazione molto diversa. Questi due sentimenti, tuttavia, possono, è evidente, avere una corrispondenza reciproca sufficiente per l'armonia della società. Per quanto non potranno mai essere all'unisono, possono essere concordi, e questo è tutto ciò che si cerca o richiede.

8. Al fine di produrre questa concordia, la natura, così come insegna agli spettatori a calarsi nelle condizioni della persona principalmente interessata, allo stesso modo insegna a quest'ultima, in qualche misura, ad assumere quelle degli spettatori. Come essi si pongono di continuo nella sua situazione, e perciò continuamente si rappresentano emozioni simili a ciò che egli sente, così egli si pone costantemente nelle loro situazioni, e perciò costantemente concepisce, rispetto alla propria sorte, un qualche grado di quella freddezza con la quale sa che essi la osserveranno. Come essi costantemente riflettono su cosa proverebbero, se fossero realmente loro a soffrire, così, in modo altrettanto costante, egli è portato a immaginare in che modo sarebbe colpito se fosse solo uno degli spettatori della propria situazione. Come la loro simpatia li porta a considerarla in qualche misura con gli occhi di lui, così la sua simpatia lo porta a considerarla in qualche misura con i loro occhi, specialmente quando si trova in loro presenza e agisce sotto la loro osservazione: e poiché la passione riflessa, che così concepisce, è più debole di quella originaria, essa necessariamente riduce l'intensità di quanto egli provava prima di giungere davanti a loro, prima che cominciasse a comprendere in quale maniera essi ne sarebbero stati toccati, e a vedere la propria situazione in questa luce sincera e imparziale.

9. Perciò, la mente raramente è così turbata al punto che la compagnia di un amico non le possa restituire un certo grado di

tranquillità e pacatezza. Nel momento stesso in cui arriviamo in sua presenza, l'animo si calma e si ricompone. Immediatamente ci viene in mente la luce in cui lui osserverà la nostra situazione, e cominciamo anche noi a osservarla nella stessa luce, poiché l'effetto della simpatia è istantaneo. Ci aspettiamo una minore simpatia da un semplice conoscente piuttosto che da un amico: non possiamo far conoscere al primo tutte quelle circostanze particolari che possiamo rivelare al secondo: fingiamo, perciò, una maggiore tranquillità davanti a lui, e ci sforziamo di fissare i nostri pensieri su quegli aspetti generali della nostra situazione che lui è disposto a considerare. Ci aspettiamo una simpatia ancora minore da un pubblico di estranei, e fingiamo, perciò, ancora più tranquillità con loro, sforzandoci di attenuare sempre la nostra passione fino a quel punto in cui ci si può aspettare che la particolare compagnia in cui ci troviamo possa dividerla. E questa non è solo una finzione apparente, perché, se siamo del tutto padroni di noi stessi, la presenza di un semplice conoscente ci calmerà davvero, ancor più di quella di un amico; e la presenza di un pubblico di estranei ancor più di quella di un conoscente.

10. La società e la conversazione, perciò, sono i rimedi più potenti per riportare la mente alla sua tranquillità, se in qualsiasi momento l'ha sfortunatamente perduta, così come sono i migliori modi per mantenere quel carattere equilibrato e felice, che è così necessario per la propria soddisfazione e la propria gioia. Gli uomini solitari e speculativi, che tendono a starsene in casa a rimuginare le proprie pene o il proprio risentimento, nonostante possano spesso avere una maggiore umanità, una maggiore generosità, un più spiccato senso dell'onore, raramente possiedono quell'equilibrio così comune tra gli uomini di mondo.

Capitolo V

Sulle virtù amabili e rispettabili

1. Su questi due diversi sforzi, su quello dello spettatore di entrare nei sentimenti della persona principalmente coinvolta e di riportare le proprie emozioni a ciò che lo spettatore può condivi-

dere, si fondano due diversi tipi di virtù. Le virtù morbide, gentili, amabili, le virtù della candida condiscendenza e dell'umanità indulgente, si fondano sulla prima; grandi, terribili e rispettabili, le virtù dell'abnegazione, dell'autogoverno, di quella padronanza delle passioni che assoggetta tutti i movimenti della nostra natura a ciò che richiedono la nostra dignità e il nostro onore, e l'appropriatezza della nostra condotta, traggono origine dall'altro⁹.

2. Come sembra essere amabile colui che, avendo un cuore simpatetico che sembra riecheggiare tutti i sentimenti dei suoi interlocutori, si addolora per le loro calamità, si risente per le loro offese e che si rallegra per la loro fortuna! Quando ci rendiamo conto della situazione dei suoi compagni, ci immedesimiamo nella loro gratitudine e sentiamo quale consolazione devono trarre dalla tenera simpatia di un amico così affettuoso. E per una ragione opposta, quanto appare sgradevole colui che, avendo il cuore duro e ostinato sente solo per se stesso, ma è del tutto insensibile alla felicità o all'infelicità degli altri! Anche in questo caso, ci immedesimiamo nel dolore che la sua presenza deve procurare a ogni mortale con cui conversa, e soprattutto a quelli con cui siamo più inclini a simpatizzare, gli sfortunati e gli offesi.

3. D'altra parte, quale nobile appropriatezza e grazia sentiamo nel comportamento di quelli che, nel proprio caso, esercitano quel raccoglimento e quell'autocontrollo che costituiscono la dignità di ogni passione, e che la riducono a ciò che gli altri possono condividere! Siamo disgustati da quel dolore clamoroso che, senza alcuna delicatezza, fa appello alla nostra compassione con sospiri, lacrime e lamenti inopportuni. Ma veneriamo quel dolore sereno e maestoso, che si manifesta solo nel gonfiore degli occhi, nel fremito delle labbra e delle guance e nella freddezza lontana, ma toccante, dell'intero comportamento. Ci impone lo stesso silenzio. Lo consideriamo con rispettosa attenzione, e vegliamo con ansiosa preoccupazione su tutto il nostro comportamento, per evitare che una qualsiasi scorrettezza possa disturbare quella tranquillità, che richiede uno sforzo così grande per essere mantenuta.

9 Hume, *Treatise*, III.iii.4; *Inquiry*, App. 4.6.

4. L'insolenza e la brutalità dell'ira, allo stesso modo, quando si cede alla sua furia senza controllo o freno, è, tra tutti gli oggetti, il più detestabile. Ma ammiriamo quel nobile e generoso risentimento che governa il suo perseguimento delle più grandi offese, non per la rabbia che esse naturalmente suscitano nell'animo di chi soffre, ma per l'indignazione che naturalmente suscitano in quello dello spettatore imparziale; che non si lascia sfuggire nessuna parola, nessun gesto, al di là di ciò che questo sentimento più equo detterebbe; che non tenta mai, neppure col pensiero, di vendicarsi di più, né desidera infliggere una punizione maggiore, di quella che ogni persona indifferente si rallegrerebbe di vedere eseguita.

5. E quindi è vero che sentire molto per gli altri e poco per noi stessi, che frenare i nostri affetti egoistici e assecondare quelli benevoli, costituisce la perfezione della natura umana e, da sola, può produrre tra gli uomini quell'armonia di sentimenti e passioni in cui consiste tutta la loro grazia e la loro appropriatezza. Amare il prossimo come noi stessi è la grande legge del cristianesimo, così è il grande precetto della natura amare noi stessi solo come amiamo il nostro prossimo, o, per meglio dire, come il nostro prossimo è in grado di amarci¹⁰.

6. Poiché il gusto e il buon giudizio, quando sono considerati come qualità che meritano lode e ammirazione, si suppone che implicino una delicatezza dei sentimenti e un'acutezza di comprensione che non si incontrano comunemente; così le virtù della sensibilità e del dominio di sé non si ritiene che consistano in gradi ordinari, ma in gradi non comuni di queste qualità. L'amabile virtù dell'umanità richiede, sicuramente, una sensibilità molto superiore a quella posseduta dal volgo rozzo del genere umano. La grande ed eccelsa virtù della magnanimità richiede senza dubbio molto di più di quel grado di autocontrollo che il più debole dei mortali è in grado di esercitare. Come nel grado comune delle qualità intellettuali, non c'è abilità; così nel grado comune delle qualità morali non c'è virtù. La virtù è eccellenza, qualcosa di bello e grande fuori dal comune, che si eleva di gran lunga al di

10 Cfr. *TMS*, III. vi.1.

sopra di ciò che è volgare e ordinario. Le virtù amabili consistono in quel grado di sensibilità che sorprende per la sua squisita e inaspettata delicatezza e tenerezza. Le virtù terribili e rispettabili, in quel grado di autocontrollo che stupisce per la sua sorprendente superiorità sulle passioni più ingovernabili della natura umana.

7. C'è, a questo proposito, una notevole differenza tra virtù e appropriatezza; tra le qualità e le azioni che meritano di essere ammirate e celebrate e quelle che meritano semplicemente di essere approvate. In molte occasioni, il fatto di agire con la più perfetta appropriatezza, richiede solo un grado comune e ordinario di sensibilità o di autocontrollo di cui è dotato il genere umano e a volte questo grado non è nemmeno necessario¹¹. Così, per fare un esempio molto basso, mangiare quando si ha fame, è certamente, in occasioni ordinarie, giusto e appropriato, e non può non essere approvato come tale da tutti. Nulla, tuttavia, potrebbe essere più assurdo che definirlo come virtuoso.

8. Al contrario, può esserci spesso un grado considerevole di virtù in quelle azioni che non raggiungono la più perfetta appropriatezza; perché possono comunque avvicinarsi alla perfezione più di quanto ci si possa aspettare in occasioni in cui era così difficile raggiungerla. E questo è molto spesso il caso in quelle occasioni che richiedono i maggiori sforzi di autocontrollo. Ci sono situazioni che sono così difficili per la natura umana, che il massimo grado di autogoverno, che può appartenere a una creatura così imperfetta come l'uomo, non è in grado di soffocare del tutto la voce della debolezza umana, né di ridurre la violenza delle passioni a quel livello di moderazione in cui lo spettatore imparziale possa completamente immedesimarsi. Anche se in questi casi, quindi, il comportamento di chi soffre è al di sotto della appropriatezza più perfetta, esso merita comunque un elogio e, in un certo senso, può essere definito virtuoso. Può ancora manifestare uno sforzo di generosità e magnanimità di cui la maggior parte degli uomini non è capace; e anche se non riesce a raggiungere la perfezione assoluta, può essere un'approssima-

11 Cfr. *TMS*, VII.ii.1.

zione molto più vicina alla perfezione rispetto a ciò che, in queste occasioni, di solito si trova o ci si aspetta.

9. In casi di questo tipo, quando si tratta di determinare il grado di biasimo o di plauso che sembra dovuto a un'azione, facciamo molto spesso uso di due criteri diversi. Il primo è l'idea di completa appropriatezza e perfezione, che, in queste situazioni difficili, nessuna condotta umana ha mai raggiunto, né potrà mai esserne all'altezza; e al cui confronto le azioni di tutti gli uomini devono sempre apparire biasimevoli e imperfette. La seconda è l'idea di quel grado di vicinanza o di lontananza da questa perfezione completa, al cui grado giungono le azioni della maggior parte degli uomini. Tutto ciò che va oltre questo grado, per quanto lontano dalla perfezione assoluta, sembra meritare lode; e qualsiasi cosa ne sia al di sotto, merita biasimo.

10. È allo stesso modo che giudichiamo le produzioni di tutte le arti che si rivolgono all'immaginazione. Quando un critico esamina il lavoro di uno dei grandi maestri della poesia o della pittura, può talvolta esaminarla in base a un'idea di perfezione, nella propria mente, cui né quella né nessun'altra opera umana sarà mai all'altezza; e finché la confronta con questo modello, non può vedervi altro che difetti e imperfezioni. Ma quando arriva a considerare il rango che essa dovrebbe avere tra altre opere dello stesso genere, la confronta necessariamente con un metro di misura molto diverso, il grado comune di eccellenza che di solito si raggiunge in questa particolare arte; e quando la giudica in base a questo nuovo metro, spesso può sembrare che meriti il più alto applauso, per il fatto di avvicinarsi molto di più alla perfezione rispetto alla perfezione della maggior parte delle opere che possono essere messe in competizione con essa.

SEZIONE II

SUI GRADI DELLE DIVERSE PASSIONI CHE SONO COMPATIBILI CON L'APPROPRIATEZZA

Introduzione

1. L'appropriatezza di ogni passione suscitata da oggetti cui siamo particolarmente legati, il tono cui lo spettatore può accorgersi, è evidente, deve risiedere in una certa mediocrità. Se la passione è troppo alta o troppo bassa, non può parteciparvi. Il dolore e il risentimento per le disgrazie e le offese private possono facilmente, ad esempio, essere troppo elevati, e nella maggior parte degli uomini lo sono. Possono anche, sebbene questo accade più raramente, essere troppo bassi. Chiamiamo l'eccesso debolezza e furore; e chiamiamo il difetto stupidità, insensibilità e mancanza di spirito. Non riusciamo a immedesimarci in nessuno dei due, ma restiamo stupiti e confusi nel vederli.

2. Questa intensità media, tuttavia, in cui consiste il grado di appropriatezza, è diversa a seconda delle zone. È alta in alcuni e bassa in altri. Ci sono passioni che è indecente esprimere con forza, anche in quelle occasioni in cui si riconosce che non si può evitare di sentirle al massimo grado. E ce ne sono altre di cui le espressioni più forti sono in molte occasioni estremamente graziose, anche se le passioni stesse, forse, non nascono così necessariamente. Le prime sono quelle passioni con cui, per certi motivi, c'è poca o nessuna simpatia; le seconde sono quelle con cui, per altri motivi, c'è la massima. E se consideriamo tutte le diverse passioni della natura umana, troveremo che sono considerate decenti o indecenti, solo in proporzione al fatto che gli esseri umani siano più o meno disposti a simpatizzare con esse.

*Capitolo I**Sulle passioni che traggono origine dal corpo*

1. È indecente esprimere un qualsiasi grado forte di quelle passioni che derivano da una certa situazione o disposizione del corpo; perché la compagnia, non essendo nella stessa disposizione, non ci si può aspettare che possa simpatizzare con esse. La fame violenta, per esempio, anche se in molte occasioni è non solo naturale, ma anche annullabile, è sempre indecente, e mangiare voracemente è universalmente considerato un atto di cattiva educazione. Esiste, tuttavia, un certo grado di simpatia, anche nei confronti della fame. È piacevole vedere i nostri compagni mangiare con un buon appetito, e tutte le espressioni di disgusto sono offensive. La disposizione del corpo che è abituale per un uomo in salute, fa sì che il suo stomaco stia al passo, se mi è consentita un'espressione così grossolana, con l'uno e non con l'altro. Possiamo simpatizzare con l'angoscia cui la fame eccessiva dà origine quando leggiamo la descrizione di essa nel diario di un assedio o di un viaggio in mare. Ci immaginiamo nella situazione di chi soffre, e quindi concepiamo facilmente il dolore, la paura e lo sgomento, che necessariamente li distruggono. Noi stessi proviamo un certo grado di quelle passioni, e quindi simpatizziamo con loro: ma poiché non ci viene fame leggendo la descrizione, non si può propriamente, anche in questo caso, dire che simpatizziamo con la loro fame.

2. È lo stesso caso della passione con cui la Natura unisce i due sessi. Sebbene sia naturalmente la più furiosa di tutte le passioni, tutte le sue forti espressioni sono in ogni occasione indecenti, anche tra persone per cui il più completo abbandono ad essa è riconosciuta essere perfettamente innocente da tutte le leggi, umane e divine. Sembra esserci tuttavia un certo grado di simpatia anche nei confronti di questa passione. Parlare a una donna come faremmo con un uomo è sconveniente: ci si aspetta che la loro compagnia ci ispiri più allegria, più piacevolezza e più attenzione; e un'intima insensibilità nei confronti del gentil sesso, rende un uomo in qualche misura disprezzabile anche per gli uomini.

3. Tale è la nostra avversione per tutti gli appetiti che traggono origine dal corpo: tutte le espressioni forti di essi sono ripugnanti e sgradevoli. Secondo alcuni filosofi antichi, sono queste le passioni che abbiamo in comune con i bruti e che non avendo alcuna relazione con le qualità caratteristiche della natura umana, sono per questo motivo al di sotto della sua dignità. Ma ci sono molte altre passioni che abbiamo in comune con i rozzi, come il risentimento, l'affetto naturale, persino la gratitudine, che non sembrano, per questo motivo, essere brutali. La vera causa del particolare disgusto che proviamo per gli appetiti del corpo quando li vediamo in altri uomini, è che non possiamo immedesimarci in essi. Per la persona stessa che li prova non appena vengono appagati, l'oggetto che li ha suscitati cessa di essere piacevole: anche la sua presenza diventa spesso offensiva per lui; egli cerca inutilmente il fascino che l'aveva trasportato un momento prima, e ora può entrare nella sua passione tanto poco come un'altra persona. Quando abbiamo cenato, ordiniamo di togliere le tovaglie e dovremmo trattare allo stesso modo gli oggetti dei desideri più ardenti e passionali, se non fossero oggetto di altre passioni se non quelle che hanno origine dal corpo.

4. Nel controllo degli appetiti del corpo consiste quella virtù che è propriamente chiamata temperanza. Mantenerli entro i limiti che la salute e la fortuna prescrivono, è la parte della prudenza. Ma contenerli entro i limiti che la grazia, l'appropriatezza, la delicatezza e la modestia richiedono è compito della temperanza.

5. È per lo stesso motivo che gridare per un dolore corporeo, per quanto intollerabile, appare sempre poco virile e sconveniente. C'è, tuttavia, una buona dose di simpatia anche con il dolore corporeo. Se, come è già stato osservato¹, vedo un colpo mirato pronto a cadere sulla gamba o sul braccio di un'altra persona, naturalmente mi ritraggo e ritiro la mia gamba o il mio braccio: e quando cade, lo sento in qualche misura e ne sono ferito come chi lo subisce. Tuttavia, senza dubbio, il mio dolore è eccessivamente lieve e, per questo motivo, se lui emette qualche grido

1 Cfr. *TMS*, I.i. 1.3.

violento, perché non posso seguirlo, non manco mai di disprezzarlo. Questo è il caso di tutte le passioni che traggono origine dal corpo: o non suscitano alcuna simpatia, o suscitano un tale grado di simpatia che è del tutto sproporzionata alla violenza di ciò che prova chi ne soffre.

6. Diversamente accade per le passioni che traggono origine dall'immaginazione. La costituzione del mio corpo può essere poco influenzata dalle alterazioni che si producono su quello del mio compagno: ma la mia immaginazione è più duttile e assume più facilmente, se così si può dire, la forma e la configurazione dell'immaginazione di coloro con cui ho familiarità. Una delusione d'amore, o di ambizione, per questo motivo, susciterà più simpatia del più grande male corporeo. Queste passioni nascono completamente dall'immaginazione. La persona che ha perso tutto il suo patrimonio, se è in salute, non sente nulla nel corpo. Ciò che soffre proviene solo dall'immaginazione, che gli rappresenta la perdita della dignità, l'abbandono da parte degli amici, il disprezzo da parte dei nemici, la dipendenza, la povertà e la miseria che gli arrivano e noi siamo più solidali con lui per questo motivo, perché la nostra immaginazione può modellarsi più facilmente sulla sua immaginazione che il nostro corpo sul suo corpo.

7. La perdita di una gamba può essere generalmente considerata una calamità più reale che la perdita di un'amante. Tuttavia, sarebbe una tragedia ridicola quella la cui catastrofe si basasse su una perdita di questo tipo. Una sventura dell'altro tipo, per quanto frivola possa apparire, ha dato occasione a molte belle storie.

8. Niente si dimentica così presto come il dolore. Nel momento in cui se ne va, l'intera agonia è finita e il pensiero non può più darci alcun tipo di disturbo. Non possiamo quindi entrare nell'ansia e nell'angoscia che prima avevamo concepito. Una parola inavvertita di un amico provocherà un'inquietudine più duratura. L'agonia che ne deriva non si esaurisce affatto con la parola. Ciò che all'inizio ci turba non è l'oggetto dei sensi, ma l'idea dell'immaginazione. Poiché è un'idea, quindi, che

provoca la nostra inquietudine, finché il tempo e altri accidenti non l'abbiano in qualche modo cancellata dalla memoria, l'immaginazione continua ad agitarsi e a tormentarsi internamente, a causa del pensiero di essa.

9. Il dolore non suscita mai una simpatia molto vivace se non è accompagnato da un pericolo. Siamo solidali con la paura, ma non con l'agonia di chi soffre. La paura, tuttavia, è una passione che deriva interamente dall'immaginazione, che rappresenta, con un'incertezza e una fluttuazione che aumentano la nostra ansia, non ciò che due persone provano realmente, ma ciò che due persone potrebbero soffrire in futuro. La gotta o il mal di denti, benché squisitamente dolorosi, suscitano poca simpatia; malattie più pericolose, anche se accompagnate da pochissimo dolore, suscitano la massima simpatia.

10. Alcune persone svengono e si sentono male alla vista di un'operazione chirurgica, e il dolore corporeo provocato dalla lacerazione della carne sembra suscitare in loro la simpatia più eccessiva. Noi concepiamo in modo molto più vivace e distinto il dolore che proviene da una causa esterna, rispetto a quello che deriva da un disturbo interno. Riesco a malapena a farmi un'idea delle agonie del mio prossimo quando viene torturato dalla gotta o dai calcoli; ma ho la più chiara concezione di ciò che deve sopportare per un'incisione, una ferita o una frattura. La causa principale, tuttavia, per cui tali oggetti producono effetti così violenti su di noi è la loro novità. Chi ha assistito a una dozzina di dissezioni e altrettante amputazioni, vede sempre tutte le operazioni di questo tipo con grande indifferenza e spesso con perfetta insensibilità. Anche se abbiamo letto o visto rappresentate più di cinquecento tragedie, raramente sentiremo un calo così completo della nostra sensibilità rispetto agli oggetti che vengono rappresentati.

11. In alcune tragedie greche c'è un tentativo di suscitare compassione, attraverso la rappresentazione delle agonie del dolore corporeo. Filottete grida e sviene per l'intensità delle sue sofferenze. Ippolito ed Ercole sono entrambi presen-

tati come se stessero morendo sotto le più dure torture, che, a quanto pare, nemmeno la forza d'animo di Ercole era in grado di sopportare². In tutti questi casi, però, non è il dolore a interessarci, ma qualche altra circostanza. Non è il piede dolorante, ma la solitudine di Filottete a colpirci e a diffondere su quella tragedia affascinante, quella romantica atmosfera selvaggia, che è così piacevole per l'immaginazione. Le agonie di Ercole e di Ippolito sono interessanti solo perché prevediamo che la morte sarà la conseguenza. Se questi eroi si riprendessero, riterremo la rappresentazione delle loro sofferenze perfettamente ridicola. Che tragedia sarebbe quella in cui l'angoscia consistesse in una colica! Eppure nessun dolore è più acuto. Questi tentativi di suscitare compassione attraverso la rappresentazione del dolore corporeo, possono essere considerati come una delle più grandi violazioni del decoro che il teatro greco ha dato come esempio³.

12. La poca simpatia che proviamo per il dolore corporeo è alla base dell'appropriatezza della costanza e della pazienza nel sopportarlo. L'uomo che sotto le più dure torture non si lascia sfuggire nessuna debolezza, non sfoga nessun gemito, non cede a nessuna passione in cui non ci si immedesima del tutto, merita la nostra più alta ammirazione. La sua fermezza gli permette di tenere il tempo con la nostra indifferenza e insensibilità. Ammiriamo e assecondiamo completamente lo sforzo magnanimo che compie a questo scopo. Approviamo il suo comportamento e, per esperienza, della comune debolezza della natura umana, siamo sorpresi e ci chiediamo come abbia potuto agire in modo da meritare l'approvazione. Approvazione, mescolata e animata da meraviglia e sorpresa, costituisce il sentimento che si chiama propriamente ammirazione, di cui l'elogio è l'espressione naturale, come già osservato⁴.

2 Smith si riferisce a episodi del *Filottete* di Sofocle, dell'*Ippolito* di Euripide e delle *Trachinie* di Sofocle.

3 Cfr. la discussione di Smith sul dramma in *LRBL*, 21.

4 Cfr. *TMS*, I.i.4.3.

Capitolo II

Sulle passioni che traggono origine da una particolare inclinazione o abitudine dell'immaginazione

1. Anche tra le passioni derivate dall'immaginazione, quelle che traggono origine da un'inclinazione o da un'abitudine particolare che essa ha acquisito, anche se perfettamente naturali, sono tuttavia debolmente oggetto di simpatia. L'immaginazione degli uomini, non avendo acquisito quel particolare orientamento, non può immedesimarsi in esse; e tali passioni, anche se si può ammettere che siano quasi inevitabili in alcune parti della vita, sono sempre, in qualche misura, ridicole. Questo è il caso di quel forte attaccamento che si sviluppa naturalmente tra due persone di sesso diverso, che hanno fissato a lungo i loro pensieri l'uno sull'altro. La nostra immaginazione, non avendo percorso lo stesso percorso di quella dell'amante, non può immedesimarsi nell'intensità delle sue emozioni. Se il nostro amico è stato ferito, siamo prontamente solidali con il suo risentimento e ci arrabbiamo con la persona stessa con cui è arrabbiato. Se ha ricevuto un beneficio, ci immedesimiamo prontamente nella sua gratitudine e abbiamo un senso molto alto del merito del suo benefattore. Ma se è innamorato, anche se possiamo ritenere la sua passione ragionevole come ogni altro tipo di passione, tuttavia non ci riteniamo mai di concepire una passione dello stesso tipo e per la stessa persona per cui l'ha concepita. La passione appare a tutti, tranne che all'uomo che la prova, del tutto sproporzionata rispetto al valore dell'oggetto; e l'amore, anche se in una certa età viene perdonato perché sappiamo che è naturale, viene sempre deriso perché non possiamo prendervi parte. Tutte le sue espressioni serie e forti appaiono ridicole a una terza persona; e anche se un amante può essere di buona compagnia per la sua amata, non lo è per nessun altro. Lui stesso ne è consapevole e, fino a quando rimane sobrio, si sforza di trattare la propria passione con ironia e ridicolo. È l'unico stile in cui ci interessa sentirne parlare; perché è l'unico stile in cui noi stessi siamo disposti a parlarne. Ci siamo stancati dell'amore grave, pedante e prolisso di Cowley e Petrarca, che non hanno mai smesso di esagerare la violenza dei loro legami; ma l'allegria di Ovidio e la galanteria di Orazio sono sempre piacevoli.

2. Ma anche se non proviamo alcuna appropriata simpatia per un attaccamento di questo tipo, anche se non ci avviciniamo mai nemmeno con l'immaginazione a concepire una passione per quella persona in particolare, tuttavia, dato che abbiamo concepito o potremmo essere disposti a concepire passioni dello stesso tipo, noi prontamente entriamo in quelle alte speranze di felicità che si propongono con la sua gratificazione, così come in quella raffinata angoscia che si teme dalla sua delusione. Non ci interessa come passione, ma come una situazione che dà occasione ad altre passioni che ci interessano: alla speranza, al timore e all'angoscia di ogni genere; come nella descrizione di un viaggio per mare, non è la fame che ci interessa, ma l'angoscia che la fame provoca. Anche se non entriamo propriamente nell'attaccamento dell'innamorato, ci associamo prontamente alle aspettative di felicità romantica che egli ne trae. Sentiamo quanto sia naturale che la mente, in una certa situazione, rilassata dall'indolenza e affaticata dalla violenza del desiderio, desideri la serenità e la quiete, sperando di trovarle nell'appagamento di quella passione che lo distrae, e di immaginare quella vita di tranquillità pastorale e di ritiro che l'elegante, il tenero e appassionato Tibullo si diletta tanto a descrivere; una vita come quella che i poeti descrivono nelle Isole Fortunate, una vita di amicizia, libertà e riposo;⁵ libera dal lavoro, dalle preoccupazioni e da tutte le turbolente passioni che le accompagnano. Anche le scene di questo tipo ci interessano di più quando sono descritte piuttosto come ciò che si spera che come ciò che si gode. La grossolanità di quella passione, con cui si mescola, e che forse è il fondamento dell'amore, scompare quando la sua gratificazione è lontana e distante; ma la rende offensiva, quando è descritta come ciò che è immediatamente posseduto. La passione felice, per questo motivo, ci interessa molto meno della paura e della malinconia. Tremiamo per qualsiasi cosa possa deludere queste speranze naturali e piacevoli, e così partecipiamo a tutte le ansie, le preoccupazioni, e le angosce dell'amante.

5 I riferimenti qui sono a Tibullo, *Elegie*, e alle descrizioni in Esiodo, *Le opere e i giorni*, 171, Pindaro, *Odi olimpiche*, II, 68, Luciano, *Una storia vera*, II, *et al.* Sono le mitiche Isole Beate, come le chiamava Platone, *Simposio*, 180b, dove i virtuosi vivevano in un'estate eterna dopo la morte.

3. È per questo che, in alcune tragedie e romanzi moderni, questa passione appare così meravigliosamente interessante. Non è tanto l'amore di Castalio e Monimia che ci colpisce nel *The Orphan*, quanto l'angoscia che quell'amore provoca⁶. L'autore che dovesse presentare due amanti, in una scena di perfetta sicurezza, esprimendo il loro reciproco affetto l'uno per l'altro, susciterebbe il riso e non la simpatia. Se una scena di questo tipo è mai ammessa in una tragedia, è sempre, in qualche misura, inappropriata, e viene sopportata non a partire da una simpatia verso la passione che vi è espressa, ma a partire dalla preoccupazione per i pericoli e le difficoltà da cui il pubblico prevede che la sua gratificazione sarà probabilmente accompagnata.

4. Il riserbo che le leggi della società impongono al gentil sesso nei confronti di questa debolezza, la rende più penosa in loro e, proprio per questo, più profondamente interessante. L'amore di Fedra, così come è espresso nella tragedia francese che porta questo nome, ci affascina, nonostante tutte le stravaganze e le colpe che lo accompagnano⁷. Si può dire che proprio quella stravaganza e quella colpa, in qualche misura, ce lo raccomandino. La sua paura, la sua vergogna, il suo rimorso, il suo orrore, la sua disperazione, diventano così più naturali e interessanti. Tutte le passioni secondarie, se mi è consentito chiamarle così, che nascono dalla situazione d'amore, diventano necessariamente più furiose e violente; ed è solo con queste passioni secondarie che si può propriamente dire di simpatizzare.

5. Di tutte le passioni, tuttavia, che sono così in modo stravagante sproporzionate rispetto al valore dei loro oggetti, l'amore è l'unica che sembra, anche alle menti più deboli, avere qualcosa di grazioso o piacevole. Innanzitutto, pur essendo ridicolo, non è naturalmente odioso di per sé; e anche se le sue conseguenze sono spesso fatali e terribili, le sue intenzioni sono raramente malevoli. E poi, anche se c'è poca appropriatezza nella passione stessa, ce n'è

6 *The Orphan* (1680) di Thomas Otway (1652-85), di cui si parla anche in *TMS*, II.iii.3.5 e in *LRBL*, 21, ii.92.

7 *Phèdre* (1677) di Jean Racine (1639-99).

molta in alcune di quelle che sempre l'accompagnano. Nell'amore c'è una forte mescolanza di umanità, generosità, gentilezza, amicizia, stima; passioni con le quali, più di tutte le altre, per ragioni che verranno spiegate subito⁸, abbiamo la più grande propensione a simpatizzare, anche se siamo consapevoli che sono, in qualche misura, eccessive. La simpatia che proviamo nei loro confronti, rende la passione che accompagnano meno sgradevole, e la sostiene nella nostra immaginazione, nonostante tutti i vizi che comunemente l'accompagnano; anche se in un sesso conduce necessariamente all'ultima rovina e all'infamia; e anche se nell'altro, dove si ritiene che sia meno fatale, è quasi sempre accompagnata da un'incapacità di lavoro, da una negligenza del dovere, dal disprezzo della fama e persino dalla reputazione comune. Nonostante tutto ciò, il grado di sensibilità e generosità con cui si suppone sia accompagnata, lo rende a molti oggetto di vanità; e sono affezionati a sembrare di sentire ciò che non farebbe loro onore se lo sentissero davvero.

6. È per una ragione dello stesso tipo che è necessario un certo riserbo quando parliamo dei nostri amici, dei nostri studi, delle nostre professioni. Tutti questi sono oggetti che non possiamo aspettarci che interessino i nostri compagni nella stessa misura in cui interessano noi. Ed è per mancanza di questo riserbo, che la metà dell'umanità fa cattiva compagnia all'altra. Un filosofo è una compagnia solo per un filosofo; il membro di un club, per il suo piccolo gruppo di compagni.

Capitolo III *Sulle passioni asociali*

1. C'è un'altra serie di passioni che, pur derivando dall'immaginazione, prima di prendere parte ad esse, o di considerarle gentili o adeguate, devono sempre essere portate a un livello molto più basso di quello a cui la natura indisciplinata le avrebbe portate. Questi sono l'odio e il risentimento, con tutte le loro diverse modificazioni. Per quanto riguarda tutte queste passioni, la nostra

8 Cfr. *TMS*, I.ii.4.

simpatia si divide tra chi le prova e chi le subisce. Gli interessi di questi due sono direttamente opposti. Ciò che la nostra simpatia per la persona che le prova ci spingerebbe a desiderare, la nostra simpatia per l'altro ci porterebbe a temere. Poiché sono entrambi uomini, ci preoccupiamo per entrambi, e il nostro timore per ciò che l'uno può soffrire smorza il nostro risentimento per ciò che l'altro ha sofferto. La nostra simpatia, quindi, per l'uomo che ha ricevuto la provocazione, non è necessariamente all'altezza della passione che lo anima naturalmente, non solo per quelle cause generali che rendono tutte le passioni solidali inferiori a quelle originarie, ma anche per quella causa particolare che è peculiare a se stessa, la nostra opposta simpatia nei confronti di un'altra persona. Prima che il risentimento possa diventare grazioso e gradevole, deve essere maggiormente attenuato e abbassato al di sotto del livello a cui si innalzerebbe naturalmente, rispetto a quasi tutte le altre passioni.

2. Gli esseri umani, allo stesso tempo, hanno un senso molto forte delle offese fatte a un altro. Il cattivo, in una tragedia o in un romanzo, è tanto l'oggetto della nostra indignazione, così come l'eroe è oggetto della nostra simpatia e del nostro affetto. Detestiamo Iago quanto stimiamo Otello e ci rallegriamo tanto della punizione dell'uno quanto dell'angoscia dell'altro⁹. Ma anche se gli esseri umani hanno un sentimento così forte nei confronti delle offese che vengono fatte ai loro fratelli, non sempre le risentono quanto più sembra risentirle la persona che le subisce. Nella maggior parte delle occasioni, purché quest'ultima non sembri mancare di vigore o essere indulgente solo per paura, maggiore è la sua pazienza, la sua mitezza, la sua umanità, maggiore sarà il risentimento nei confronti di chi l'ha offesa. Il senso della gravità dell'offesa è esasperato dall'amabilità del carattere di chi l'ha subita.

3. Queste passioni, tuttavia, sono considerate come parti necessarie del carattere della natura umana. Diventa spregevole colui che, docilmente, sta e si sottomette agli insulti, senza tentare di respingerli o di vendicarsi. Non possiamo immedesimarci

9 Un'osservazione simile fatta sull'*Otello* di Shakespeare in *LRBL*, 21, ii.91.

nella sua indifferenza e insensibilità: chiamiamo il suo comportamento meschinità e ne siamo provocati tanto quanto dall'insolenza dell'avversario. Anche la folla si infuria nel vedere un uomo che si sottomette pazientemente agli affronti e ai maltrattamenti. Desiderano vedere che ci si risenta di questa insolenza, e che si risenta la persona che la subisce. Gli gridano con furore di difendersi o di vendicarsi. Se alla fine la sua indignazione si risveglia, la elogiano di cuore e la condividono. Questo ravviva la loro stessa indignazione contro il suo nemico, che si rallegrano nel vederlo attaccare a sua volta, come se il danno fosse stato fatto a loro stessi, e sono altrettanto gratificati dalla sua vendetta, purché non sia smodata.

4. Ma anche se si riconosce l'utilità di queste passioni per l'individuo, in quanto rendono pericoloso insultarlo o ferirlo; e anche se la loro utilità per il pubblico, in quanto custodi della giustizia e dell'uguaglianza della sua amministrazione, non sia meno considerevole, come si vedrà in seguito¹⁰; tuttavia c'è ancora qualcosa di sgradevole nelle passioni stesse, che rende l'apparizione di esse negli altri uomini l'oggetto naturale della nostra avversione. L'espressione di rabbia nei confronti di qualsiasi persona presente, se va al di là di una mera indicazione del fatto che siamo consapevoli del suo cattivo comportamento, è considerata non solo come un'offesa a quella persona in particolare, ma anche come una scortesia all'intero gruppo. Il rispetto per loro avrebbe dovuto trattenerci dal dare spazio a un'emozione così chiassosa e offensiva. Sono gli effetti remoti di queste passioni che sono piacevoli; gli effetti immediati sono dannosi per la persona contro cui sono diretti. Ma sono gli effetti immediati e non quelli remoti degli oggetti a renderli piacevoli o sgradevoli all'immaginazione. Una prigione è certamente più utile al pubblico di un palazzo; e la persona che fonda l'uno è in genere guidato da uno spirito patriottico molto più giusto di quello che costruisce l'altro. Ma gli effetti immediati di una prigione, il confinamento dei disgraziati che vi sono rinchiusi, sono sgradevoli e l'immaginazione non si prende il tempo di individuare quelli più remoti, o li vede

10 Cfr. *TMS*, II.ii.3.

a una distanza troppo grande per esserne colpita. Una prigione quindi, sarà sempre un oggetto sgradevole; e quanto più è adatta allo scopo per il quale era stata pensata, lo sarà ancora di più. Un palazzo, al contrario, sarà sempre gradevole; tuttavia i suoi effetti remoti possono essere spesso scomodi per il pubblico. Può servire a promuovere il lusso e dare l'esempio della dissoluzione delle buone maniere. Tuttavia, i suoi effetti immediati, la comodità, il piacere e l'allegria delle persone che vi abitano, essendo tutti gradevoli e suggerendo all'immaginazione mille idee piacevoli, questa facoltà in genere si basa su di esse e raramente va oltre nel tracciare le sue conseguenze più lontane. Trofei di strumenti di musica o agricoltura, imitati in pittura o in stucco, costituiscono un ornamento comune e piacevole delle nostre stanze e sale da pranzo. Un trofeo dello stesso genere, composto da strumenti di chirurgia, di coltelli per la dissezione e l'amputazione, di seghe per tagliare le ossa, di strumenti per la trapanazione, eccetera, sarebbe assurdo e scioccante. Gli strumenti della chirurgia, tuttavia, sono sempre più raffinati e, in genere, più adatti agli scopi cui sono destinati, di quelli dell'agricoltura. Gli effetti a distanza di questi anche, la salute del paziente, è gradevole; tuttavia, poiché l'effetto immediato è il dolore e la sofferenza, la loro vista ci dispiace sempre. Gli strumenti di guerra sono piacevoli, anche se il loro effetto immediato può sembrare allo stesso modo dolore e sofferenza. Ma poi sono il dolore e la sofferenza dei nostri nemici, con i quali non abbiamo alcuna simpatia. Per quanto riguarda noi, sono immediatamente collegati alle idee piacevoli di coraggio, vittoria e onore. Essi stessi, quindi, sono una delle parti più nobili dell'abbigliamento e la loro imitazione uno dei più bei ornamenti dell'architettura. Lo stesso vale per le qualità della mente. Gli antichi Stoici erano dell'opinione che, essendo il mondo governato dalla provvidenza onnipotente di un Dio saggio, potente e buono, ogni singolo evento doveva essere considerato come una parte necessaria del piano dell'universo e tendente a promuovere l'ordine generale e la felicità dell'insieme: che i vizi e le follie degli uomini, quindi, facevano parte di questo piano tanto quanto la loro saggezza o la loro virtù, e che, grazie a quell'arte eterna che distingue il bene dal male, sono stati fatti per tendere ugualmente alla prosperità e alla perfezione del gran-

de sistema della natura¹¹. Nessuna speculazione di questo genere, tuttavia, per quanto radicata nella mente, potrebbe diminuire la nostra naturale avversione per il vizio, i cui effetti immediati sono così distruttivi, e i cui effetti remoti sono troppo lontani per essere tracciati dall'immaginazione.

5. La voce lamentosa della miseria, se udita a distanza, non ci rende indifferenti alla persona da cui proviene. Appena ci colpisce l'orecchio, ci interessa la sua sorte e, se continua, ci spinge quasi involontariamente a correre in suo aiuto. La vista di un viso sorridente, allo stesso modo, eleva anche il penseroso in quello stato d'animo gaio e arioso che lo dispone a simpatizzare e a condividere la gioia che esprime; e sente il suo cuore, che prima con i pensieri e le preoccupazioni era contratto e depresso, istantaneamente dilatato ed euforico. Ma non è così con le espressioni di odio e risentimento. La voce rauca, roboante e discordante dell'ira, se udita a distanza, ci ispira o paura o avversione. Non corriamo verso di essa, come verso chi grida di dolore e di angoscia. Le donne e gli uomini con i nervi deboli tremano e sono sopraffatti dalla paura, pur essendo consapevoli di non essere l'oggetto dell'ira. Essi concepiscono la paura, tuttavia, mettendosi nella situazione della persona che lo è. Anche i cuori più robusti sono turbati; non abbastanza da farli spaventare, ma abbastanza da farli arrabbiare; perché la rabbia è la passione che proverebbero nella situazione dell'altra persona. Lo stesso vale per l'odio. Le semplici espressioni di dispetto non lo ispirano contro nessuno, se non contro l'uomo che le usa. Entrambe queste passioni sono per natura oggetto di avversione. Il loro aspetto sgradevole e chiassoso non eccita mai, non prepara mai e spesso disturba la nostra simpatia. Il dolore non ci coinvolge e spinge in modo più potente verso la persona in cui lo osserviamo, di quanto questi, mentre siamo ignoranti della causa, ci disgustino e ci distacchino da lui. Sembra che sia stata l'intenzione della natura, che le emozioni più aspre e sgradevoli che allontanano gli uomini gli uni dagli altri, fossero meno facilmente e più raramente comunicate.

11 Cfr. *TMS*, VII.ii.1.

6. Quando la musica imita le modulazioni del dolore o della gioia, o ci ispira effettivamente quelle passioni, o almeno ci mette nello stato d'animo che ci dispone a concepirle. Ma quando imita le note della rabbia, ci ispira paura. La gioia, il dolore, l'amore, l'ammirazione, la devozione sono tutte passioni che sono naturalmente musicali. I loro toni naturali sono tutti morbidi, chiari e melodiosi; e si esprimono naturalmente in periodi che si distinguono per pause regolari e che, per questo motivo si adattano facilmente ai ritorni regolari delle corrispondenti arie di una melodia. La voce dell'ira, invece, e di tutte le passioni che le sono affini è aspra e discordante. Anche i suoi periodi sono tutti irregolari, a volte molto lunghi e a volte molto brevi, e si distinguono per l'assenza di pause regolari. È difficile, quindi, che la musica possa imitare una qualsiasi di queste passioni; e la musica che le imita non è la più piacevole. Un intero intrattenimento può consistere, senza alcuna inappropriatezza, nell'imitazione delle passioni sociali e piacevoli. Sarebbe un intrattenimento strano se consistesse interamente nell'imitazione dell'odio e del rancore¹².

7. Se queste passioni sono sgradevoli per lo spettatore, non lo sono meno per la persona che le prova. L'odio e l'ira sono il più grande veleno per la felicità di una mente sana. C'è, nel sentimento stesso di queste passioni, qualcosa di pungente, stridente e convulso, qualcosa che lacera e distrae il petto e che distrugge del tutto la compostezza e la tranquillità d'animo che sono così necessarie alla felicità e che è meglio promossa dalle passioni contrarie della gratitudine e dell'amore. Non è il valore di ciò che si perde a causa della perfidia e dell'ingratitudine di coloro con cui vivono, che il generoso e l'umano sono più inclini a rimpiangere. Qualunque cosa abbiano perso, in genere possono essere molto felici senza. Ciò che li disturba di più è l'idea della perfidia e dell'ingratitudine esercitate contro di loro; e le passioni discordanti e sgradevoli che questo eccita, costituiscono, a loro avviso, la parte principale del danno che subiscono.

12 Si veda la teoria della musica di Smith in *Of the Imitative Arts*, II e allegato, soprattutto II.13 (in *EPS*).

8. Quante cose sono necessarie per rendere la gratificazione del risentimento completamente piacevole e per rendere lo spettatore completamente simpatizzante con la nostra vendetta? La provocazione deve essere tale da renderci disprezzabili e da esporci a continui insulti, se non ci risentissimo in qualche misura. Le offese minori sono sempre meglio trascurate; né c'è cosa più spregevole di quell'umorismo sgarbato e umore capzioso che si accende a ogni minima occasione di litigio. Dovremmo risentirci di più per un senso di appropriatezza del risentimento, perché gli uomini se lo aspettano e lo richiedono da noi, piuttosto che perché sentiamo in noi le furie di questa sgradevole passione. Non c'è passione di cui la mente umana sia capace, sulla cui giustezza dovremmo essere così dubbiosi, sulla cui indulgenza dovremmo consultare con tanta attenzione il nostro senso naturale di appropriatezza, o considerare con tanta diligenza quali saranno i sentimenti di uno spettatore freddo e imparziale. La magnanimità, o l'interesse a mantenere il proprio rango e la propria dignità in società, è l'unico motivo che può nobilitare le espressioni di questa sgradevole passione. Questo motivo deve caratterizzare tutto il nostro stile e portamento. Questi devono essere semplici, aperti e diretti, determinati senza presunzione, ed elevati senza insolenza; non solo privi di petulanza e di bassa spregiudicatezza, ma anche generosi, candidi e pieni di tutti i giusti riguardi, anche per la persona che ci ha offeso. Deve apparire, insomma, da tutto il nostro modo di fare, senza che ci sforziamo di esprimerlo che la passione non ha spento la nostra umanità, e che se cediamo ai dettami della vendetta, è con riluttanza, per necessità, e in conseguenza di grandi e ripetute provocazioni. Quando il risentimento è protetto e qualificato in questo modo, si può ammettere che sia addirittura generoso e nobile.

Capitolo IV

Sulle passioni sociali

1. Poiché è proprio una simpatia divisa a rendere l'insieme delle passioni appena citate, nella maggior parte delle occasioni, così

sgradevoli e dolorose; così, c'è un'altra serie opposta a queste, che una simpatia raddoppiata rende quasi del tutto gradevoli e piacevoli. Generosità, umanità, gentilezza, compassione, amicizia e stima reciproca, tutti gli affetti sociali e benevoli, quando si esprimono nell'aspetto o nel comportamento, anche nei confronti di chi non è particolarmente legato a noi fanno piacere allo spettatore indifferente in quasi tutte le occasioni. La sua simpatia nei confronti della persona che prova queste passioni coincide esattamente con la sua preoccupazione per la persona che ne è l'oggetto. L'interesse che, in quanto uomo, è obbligato a nutrire per la felicità di quest'ultimo, anima i suoi sentimenti con quelli dell'altra persona, le cui emozioni sono impiegate per lo stesso oggetto. Abbiamo sempre quindi la più forte disposizione a simpatizzare con gli affetti benevoli. Essi ci appaiono piacevoli sotto ogni punto di vista. Ci immedesimiamo nella soddisfazione sia della persona che le prova, sia di quella che ne è oggetto. Perché essere oggetto di odio e di indignazione dà più dolore di tutto il male che un uomo coraggioso può temere dai suoi nemici; c'è una soddisfazione nella consapevolezza di essere amati che, per una persona delicata e sensibile, è più importante per la felicità di tutti i vantaggi che si possono ottenere. Quale carattere è più detestabile di quello di chi si diverte a seminare zizzania tra gli amici e a trasformare il loro amore più tenero in odio mortale? Ma dove sta l'atrocità di questa offesa tanto aborrita? È forse nel privarli dei frivoli buoni favori che, se la loro amicizia fosse continuata, avrebbero potuto aspettarsi l'uno dall'altro? È nel privarli di quell'amicizia stessa, nel derubarli dell'affetto reciproco, da cui entrambi traevano così tante soddisfazioni; è nel disturbare l'armonia dei loro cuori ponendo fine a quel felice commercio che prima esisteva tra loro. Questi affetti, questa armonia, questo commercio, sono sentiti non solo dai più teneri e delicati, ma anche dal volgo più rozzo del genere umano, come più importanti per la felicità di tutti i piccoli servizi che ci si può aspettare che derivino da essi.

2. Il sentimento dell'amore è di per sé piacevole per la persona che lo prova. Lenisce e ricompone il petto, sembra favorire i moti vitali e promuovere lo stato di salute della costituzione umana; è reso ancora più piacevole dalla consapevolezza della gratitudine e della soddisfazione che deve suscitare in colui che

ne è oggetto. La stima reciproca li rende felici l'uno dell'altro, e la simpatia, con questo mutuo riguardo, li rende gradevoli a ogni altra persona. Con quale piacere guardiamo una famiglia, in cui regnano l'amore e la stima reciproci, in cui i genitori e figli sono compagni l'uno dell'altro, senza alcuna differenza se non quella che viene fatta dall'affetto rispettoso da una parte e dalla gentile indulgenza dall'altra; dove la libertà e la simpatia, la reciproca ilarità e la reciproca gentilezza, dimostrano che nessuna contrapposizione di interessi divide i fratelli, né alcuna rivalità di favori contrappone le sorelle, e dove ogni cosa ci presenta l'idea della pace, dell'allegria, dell'armonia e della contentezza? Al contrario, quanto ci sentiamo a disagio quando entriamo in una casa in cui una stridente contesa contrappone una metà di coloro che vi abitano contro l'altra; dove, tra l'affettata morbidezza e la compiacenza, gli sguardi sospettosi e gli improvvisi scatti di passione tradiscono le gelosie reciproche che covano dentro di loro e che sono ogni momento pronte a scoppiare pur attraverso tutti i freni che la presenza della compagnia impone?

3. Quelle passioni amabili, anche quando sono riconosciute eccessive, non sono mai considerate con avversione. C'è qualcosa di piacevole anche nella debolezza dell'amicizia e dell'umanità. La madre troppo tenera, il padre troppo indulgente, l'amico troppo generoso e affettuoso, a volte possono essere guardati, forse, per via della loro delicatezza naturale, con una specie di pietà, in cui, tuttavia, c'è un misto di amore, ma non possono mai essere considerati con odio e avversione, e nemmeno con disprezzo, se non da parte del genere umano più brutale e privo di valore. È sempre con preoccupazione, con simpatia e gentilezza, che li rimproveriamo per la stravaganza del loro attaccamento. C'è impotenza nel carattere di un'umanità estrema che più di ogni altra cosa interessa la nostra pietà. Non c'è nulla in sé che la renda sgradevole o sgradita. Ci dispiace solo che non sia adatta al mondo, perché il mondo ne è indegno e perché deve esporre la persona che ne è dotata alla perfidia e all'ingratitude della falsità insinuante e a mille dolori e disagi, che, tra tutti gli uomini, è quello che meno merita di provare e che in genere è anche il meno capace di sostenere. È tutt'altra cosa con l'odio e il

risentimento. Una propensione troppo violenta a queste detestabili passioni, rende una persona oggetto di universale di timore e di avversione, che, come una bestia selvatica, dovrebbe, a nostro avviso, essere cacciata da ogni società civile.

Capitolo V
Sulle passioni egoistiche

1. Oltre a queste due serie di passioni opposte, quella sociale e quella asociale, c'è un'altra che si trova in una sorta di posizione intermedia tra di esse; non è mai così grazioso come a volte l'uno, né così odioso come a volte l'altro. Il dolore e la gioia, quando sono concepite a causa della nostra fortuna o sfortuna privata, costituiscono questo terzo tipo di passioni. Anche quando sono eccessive, non sono mai sgradevoli come il risentimento eccessivo, perché nessuna simpatia opposta può mai spingerci verso esse: e quando sono più adatte ai loro oggetti, non sono mai così piacevoli come l'umanità imparziale e la giusta benevolenza, perché nessuna doppia simpatia può mai spingerci verso di esse. Tuttavia, c'è questa differenza tra il dolore e la gioia, che in genere siamo più disposti a simpatizzare con le piccole gioie e i grandi dolori. L'uomo che, per un'improvvisa rivoluzione della sorte, viene sollevato tutto d'un colpo in una condizione di vita molto al di sopra di quella in cui viveva in precedenza, può essere certo che le congratulazioni dei suoi migliori amici non sono tutte perfettamente sincere. Un parvenu, anche se di grande merito, è generalmente sgradevole, e un sentimento di invidia ci impedisce di partecipare alla sua gioia. Se ha un po' di giudizio, se ne rende conto e invece di apparire euforico per la sua sorte, si sforza, per quanto può, di soffocare la sua gioia e di mantenere l'elevazione mentale che le nuove circostanze gli ispirano naturalmente. Ha la stessa sobrietà nel vestire e la stessa modestia nel comportarsi che lo contraddistinguevano in passato. Raddoppia l'attenzione verso i suoi vecchi amici e si sforza più che mai di essere umile, assiduo e compiacente. E questo è il comportamento che, nella sua situazione, apprezziamo di più; perché ci aspettiamo, a quanto pare, che egli abbia più simpatia per la nostra invidia e

avversione per la sua felicità, più di quanta ne abbiamo noi per la sua felicità. Raramente ci riesce. Sospettiamo la sincerità della sua umiltà ed egli si stanca di questa costrizione. In poco tempo, quindi, si lascia alle spalle tutti i suoi vecchi amici, tranne alcuni tra i più meschini, che forse si prestano a diventare suoi dipendenti: ma non sempre ne acquisisce di nuovi; l'orgoglio dei suoi nuovi legami è tanto offeso nel trovarlo al loro pari, come quello dei suoi vecchi legami era stato offeso dal fatto che fosse diventato il loro superiore, e ci vuole la più ostinata e perseverante modestia per rimediare a questa duplice mortificazione. In genere si stanca troppo presto e si lascia provocare dall'orgoglio arcigno e sospettoso dell'uno e dal disprezzo sfacciato dell'altro, a trattare la prima con negligenza e la seconda con petulanza, finché alla fine diventa abitualmente insolente, e perde la stima di tutti. Se la parte principale della felicità umana deriva dalla consapevolezza di essere amati, come credo, questi improvvisi cambiamenti di sorte raramente contribuiscono molto alla felicità. È più felice colui che avanza più gradualmente verso la grandezza, che il pubblico destina a tutti i gradini del suo successo molto prima di raggiungerlo, che, per questo motivo, quando arriva, non può suscitare alcuna gioia stravagante, e nei confronti del quale non può ragionevolmente creare né gelosia in chi lo supera, né invidia in quelli che lascia dietro di sé.

2. Gli esseri umani, tuttavia, sono più facilmente solidali con le gioie più piccole che derivano da cause meno importanti. È dignitoso essere umili in mezzo alla grande prosperità; ma difficilmente potremo esprimere troppa soddisfazione in tutti i piccoli avvenimenti della vita comune, nella compagnia con cui abbiamo passato la serata di ieri, per l'intrattenimento che ci è stato offerto, per quello che è stato detto e per quello che è stato fatto, per tutti i piccoli incidenti della conversazione attuale e in tutte quelle frivolezze che riempiono il vuoto della vita umana. Niente è più grazioso dell'allegria abituale, che si basa sempre su un particolare gusto per tutti i piccoli piaceri che gli avvenimenti comuni offrono. Siamo prontamente solidali con essa: ci ispira la stessa gioia, e fa sì che ogni inezia ci risulti sotto lo stesso aspetto piacevole in cui si presenta alla persona dotata di questa felice di-

sposizione. È per questo che la giovinezza, la stagione dell'allegria, coinvolge così facilmente i nostri affetti. Quella propensione alla gioia che sembra animare il fiore e far scintillare gli occhi della giovinezza e della bellezza, anche se in una persona dello stesso sesso, esalta anche le persone anziane, a uno stato d'animo più gioioso del normale. Dimenticano, per un po', le loro infermità, e si abbandonano a quelle idee ed emozioni piacevoli a cui sono stati a lungo estranei, ma che, quando la presenza di tanta felicità li richiama al petto, vi prendono posto come una vecchia conoscenza, dalla quale si rimpiange di essersi separati, e che abbracciano con più affetto a causa di questa lunga separazione.

3. Con il dolore è diverso. I piccoli dispiaceri non suscitano alcuna simpatia, ma le afflizioni profonde suscitano la più grande. L'uomo che è messo a disagio da ogni piccolo incidente sgradevole, che si sente ferito se il cuoco o il maggiordomo hanno fallito nel minimo articolo del loro dovere, che avverte ogni difetto nel più alto cerimoniale di cortesia, sia esso rivolto a se stesso o a un'altra persona, che si risente del fatto che il suo amico intimo non gli abbia dato il buongiorno quando si sono incontrati nel pomeriggio, e che suo fratello abbia canticchiato una melodia mentre lui stesso raccontava una storia; chi va fuori di sé per il cattivo tempo quando è in campagna, dalle cattive strade quando è in viaggio, e dalla mancanza di compagnia e dalla noia di tutti i divertimenti pubblici; una persona del genere, anche se ha qualche ragione, raramente incontrerà molta simpatia. La gioia è un'emozione piacevole e volentieri ci abbandoniamo ad essa alla minima occasione. Siamo prontamente quindi disposti a simpatizzare con essa negli altri, quando non siamo pregiudicati dall'invidia. Ma il dolore è doloroso e la mente, anche quando si tratta di una nostra disgrazia, naturalmente resiste e si ritrae da esso. Ci sforzeremmo di non concepirlo affatto o di scrollarcelo di dosso non appena l'abbiamo concepito. La nostra avversione per il dolore non ci impedirà sempre di provarlo nel nostro caso in occasioni molto insignificanti, ma frena sempre la nostra simpatia con esso negli altri quando è suscitato da cause altrettanto frivole: perché le nostre passioni solidali sono sempre meno irresistibili di quelle originarie. C'è, inoltre, una malizia nell'essere umano che non solo

impedisce di essere solidali con i piccoli malesseri, ma li rende in qualche modo divertenti. Da qui il piacere che tutti noi proviamo nello scherzo e nella piccola irritazione che osserviamo nel nostro compagno, quando viene spinto, sollecitato e stuzzicato da tutte le parti. Gli uomini di buona educazione più comuni dissimulano il dolore che qualsiasi piccolo incidente possa provocare loro; e coloro che sono più preparati alla società, trasformano di loro spontanea volontà tutti gli incidenti di questo genere in una burla, perché sanno che i loro compagni lo faranno per loro. L'abitudine che un uomo, che vive nel mondo, ha acquisito di considerare come apparirà agli altri ogni cosa che lo riguarda, fa sì che queste frivole calamità gli appaiono nella stessa ridicola luce in cui sa che saranno certamente considerate da loro.

4. La nostra solidarietà con il profondo dolore, al contrario, è molto forte e molto sincera. Non è necessario citare un esempio: piangiamo anche per la finta rappresentazione di una tragedia. Se vi affliggete, quindi, per una qualsiasi calamità, se per qualche straordinaria disgrazia siete caduti in povertà, in malattie, in disgrazia e delusione, anche se la causa può essere stata in parte la vostra stessa colpa, potete in genere contare sulla più sincera solidarietà di tutti i vostri amici e, per quanto l'interesse e l'onore lo permettano, anche sulla loro più gentile assistenza. Ma se la vostra disgrazia non è di questo tipo terribile, se siete stati soltanto scoraggiati nella vostra ambizione, se siete stati solo abbandonati dalla vostra amante, o se siete solo un po' braccati da vostra moglie, preparatevi allo scherno di tutti i vostri conoscenti.