

BRUNO V. BANDINI

IL SISTEMA DELL'ECONOMIA E LE «RAGIONI» DELLA POLITICA IN LORENZO HERVAS

In determinate fasi storiche di trapasso, di «eversione» più o meno manifesta, compaiono individui che condensano in sé una serie quanto mai vasta di conoscenze e di interessi tali da renderli, in certo qual modo, specchi storico-ideali di un'età. Si tratta, inutile dirlo, di individui complessi, spesso contraddittori, ma non per questo meno degni di comparire quali «stazioni» sintomatiche di un'intera scansione storica. Ovviamente non tutti questi personaggi sono stelle di prima grandezza; a volte si tratta di semplici divulgatori, che, tuttavia, si mostrano dotati di una singolare tenacia, accompagnata da buon senso, da curiosità, da perspicaci coniugazioni tra teoria ed esperienza.

Lorenzo Hervàs è uno di questi individui. Di lui, 13 anni or sono, scrisse Domenico Berardi, introducendo la *Memoria sopra i vantaggi e svantaggi dello stato temporale della città di Cesena del 1776* (1). Da quella premessa emergevano i tratti fondamentali dell'esule gesuita spagnolo, che, oggi, è mia intenzione rivisitare, facendo riferimento ad alcune parti dell'*Idea dell'Universo* (2) dalle quali — spero in modo chiaro ed ordinato — è possibile ricostruire il meccanismo etico-politico che disciplina la società civile.

1. Non la verità, che qualche uomo possiede o crede di possedere, ma la pena sincera ch'egli si è addossato per raggiungere la verità, fa il valore del-

(1) L. HERVAS, *Memoria ...*, a cura di D. Berardi, Bologna 1970.

(2) ID., *Idea dell'Universo*, Libro V: *Storia della vita dell'uomo*, parti I e II, Cesena 1779.

l'uomo. Poiché non già mediante il possesso, bensì attraverso la ricerca della verità si allargano le sue forze, in cui soltanto consiste la sua sempre crescente perfezione. Il possesso rende tranquilli, fiacchi, orgogliosi.

(Lessing, 1778)

Sembra che Lessing avesse in mente Diderot allorché — nell'anno delle morti di Rousseau e di Voltaire — scriveva questo pensiero. Si tratta comunque di un concetto che può essere esteso a quanti, tra difficoltà epocali durissime e dense, si sforzarono («die Mühe» è appunto pena, fatica, sforzo) di rendere il presente comprensibile, per modificarne gli elementi sostanziali.

Negli anni 40 e 50 del secolo XVIII, in Italia, o quanto meno nelle province pontificie, al riconoscimento di una decadenza politica e culturale che ha condotto ad un generale involgarimento dei costumi (pubblici e privati), comincia ad affiancarsi con insistenza la riflessione sull'idea del progresso, della rinascita. Gallomanie e anglomanie — come le chiama Arturo Graf — trovano qui una solida base d'appoggio: «Se la cultura doveva rinnovarsi perché tutta la vita si rinnovasse, a qual parte era più spedito voltarsi, dove s'aveva a mettere le mani? ... E non altro rimase se non aprirsi agli influssi stranieri, derivando per così dire, nella corrente impoverita della vita italiana quanti più rivoli era possibile della vita di altri popoli» (3).

E gli echi delle nuove culture del progresso conducono ad una riflessione sull'etica meno metafisica, più empirica (in cui la ricerca si indirizza su «ciò che è»). In questo senso, appunto, il valore dell'uomo e della sua volontà può essere alto anche quando questi difenda — con buona intenzione — una verità non vera (e peggio sarebbe colui che ne difende una più alta, ma con pregiudizio). La verità è anche lotta per conquistarla (e non solo «utilità»); l'etica è sforzo per mantenere unite società e politica. Un certo libertinismo intellettuale percorre quelle nuove culture: esso richiede concretezza, attivismo, perché la verità non ha clienti, ma solo martiri. Occorre partire dal riconoscimento di alcuni fatti apparentemente contraddittori, come, ad esempio, il riconoscere che la società civile è minacciata dall'amor proprio, anche se, in fondo, è l'interesse individuale che rende quella società possibile; oppure, che la «virtù» può essere usata socialmente e non solo — o non proprio — a fini ultramon-

(3) A. GRAF, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel sec. XVIII*, Torino 1911, p. XVII.

dani; oppure, che il «vizio» si trasforma all'interno delle diverse società, ed è opportuno distinguerlo in produttivo ed improduttivo. In fondo La Rochefoucault aveva già tentato di dimostrare che anche «un léger hommage que le vice rend à la vertu» può essere utile a cementare la società civile.

Montesquieu si compiace di palesare l'ambiguità dell'animo umano e la relatività dei suoi «costumi». Con quali conclusioni? Che pochi vizi nascono da condizioni naturali; e che le virtù non necessariamente partono da ciò che è «buono». Anche se «vita e fedeltà non si accordano che nella morte» (4), spesso il vizio è ingannato dalla virtù.

Questi dubbi, queste ambiguità, questo senso della relatività, compaiono anche in Hervàs, dove, Montesquieu, Antonio Genovesi, Luis de Beausobre (5) e Büsching, stentatamente e quasi di nascosto vengono affiancati ai testi della Patristica. L'impianto da cui Hervàs prende le mosse è tradizionale; i cardini della coscienza dell'uomo sono la fede e la sapienza, i dogmi ed i diritti naturali. La ragione rende questa coppia inseparabile. La polemica con Bayle è inevitabile. Se per Bayle salvezza e sviluppo sociale ed economico seguono leggi differenti (e dunque il presupposto secondo il quale la *ratio* illumina e la volontà esegue è sostanzialmente errato, in quanto soggetto della vita morale sono le passioni: interesse ed amor proprio), Hervàs sembra affidarsi a soluzioni prossime al «neoplatonismo» inglese.

Questo, normalmente, non significa che le premesse teoriche relative al primato della «simpatia», dell'«armonia», rispetto agli ordinamenti convenzionali (sociali o giuridici), postulino un sostanziale distacco rispetto al vissuto storico. Per Hervàs, come per Shaftsbury, non si tratta di espellere il «male» per giustificare Dio, ma occorre conciliare l'interesse privato con il bene pubblico, l'interesse tout court con la virtù. Etica continua significare sforzo per tener unite società e politica.

Citando Montesquieu, Hervàs sottolinea il fatto che «se noi considerassimo attentamente e senza preoccupazione tutte le sette, o sieno Religioni in cui vivono innumerevoli persone fuori della Chiesa Cattolica, a prima vista e di lancio noi scopriremmo essere tutte invenzioni umane, che seguono ed abbracciano i regolamenti ed i vizi del governo e dei co-

(4) C. Rosso, *La «maxime»*, Napoli 1968, p. XIII.

(5) Beausobre (1730-83) fu membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino e consigliere di Federico il Grande. Pubblicò, nel 1758, *l'Essai sur le Bonheur*, e, soprattutto, un'opera citatissima da Hervàs: *Introduction général à l'étude de la politique, des finances et du commerce*, Berlino 1764 e Amsterdam 1765.

stumi dello stato in cui nacquero; e tal volta si vede che lusingano le passioni dei Principi al fine di procacciarsi la loro protezione» (6).

L'origine delle «deviazioni» religiose è decisamente empirica: i riformati prima individuano una serie di principi pratici, di interessi sociali ed economici, poi, su quella base, trasformano i dogmi della religione «ortodossa». Hervàs non sembra avere difficoltà ad ammetterlo: si tratta di due differenti visioni dello sviluppo, del progresso. Solo che il nostro gesuita pone un presupposto — che il seguito della sua stessa indagine mostrerà metafisico —: e cioè che solo la perfezione «morale» è alla base della solidità dello stato e del bene civile.

La società è un organismo vivente ove, per usufruire dei benefici, occorre lavorare per mantenere e consolidare l'unità, la «ragione del moto». La società — conformemente ad un filone giusnaturalistico — è sistema di obbligazioni che «naturalmente» vengono accettate in quanto è interesse del singolo usufruire di norme che lo tutelino moralmente ed economicamente. Per di più, sottolinea Hervàs, la «socialità» è una legge naturale che sospinge gli uomini. Ma è la religione che definisce le determinazioni dei principi di obbligazione cui l'uomo in società deve sottostare. Per questa via si giunge al nucleo degli ultimi paragrafi della prima parte del V libro dell'*Idea dell'Universo*: l'idea della «mutua società universale», retta dai principi dell'eguaglianza e della carità, della simpatia e dell'armonia. La società degli uomini esprime un dover essere, una volontà di armonia che, una volta realizzata, restituisce un interesse individuale: la virtù è in grado di produrre vantaggi. La differenza rispetto ai primi teorici dello sviluppo economico mercantile, come Mandeville o come Bayle, sta proprio in questo: per Hervàs è la virtù (profondamente condizionata dai principi della religione) a creare gli «abiti mentali» del progresso, per cui i percorsi delle volizioni sono tutti interni all'ipotesi di armonia, di mutua simpatia, che la virtù presuppone; per Bayle e per Mandeville, invece, la virtù è sacrificio, annientamento della dinamica delle passioni e della stessa vitalità del «politico», del «Principe». In particolare per Mandeville, la socievolezza non è frutto di un'innata benevolenza, ma scaturisce dallo scontro delle passioni, dall'amor di sé, dall'egoismo. La benevolenza, l'ipotesi dell'armonia, è un vincolo troppo labile per far sì che gli uomini vivano in società (7).

(6) HERVAS, *Idea dell'universo*, V, Parte I, p. 162.

(7) Mandeville sembra seguire la tradizione intellettuale del secolo XVII che fa capo a uomini come Montaigne, Gassendi, La Rochefoucault, Hobbes. Ed in effetti il problema non è cer-

La natura artificiale (la società, con i suoi ordini, le sue segmentazioni, le sue relazioni) è chiamata a domare e a dar ordine alla natura: diritto, economia, vita civile, esprimono uno sforzo per accordare i due elementi, le due nature. E non a caso Hervàs, dopo la postulazione del principio teologico-metafisico, si affretta ad entrare in argomento, chiedendo quali siano gli strumenti capaci di far sbocciare la «mutua società cristiana»: essi sono proprio l'interesse ed il commercio. Gli stimoli oggettivi per l'interesse e per il commercio sono svariati (la necessità, il lusso, la consuetudine), ma il fine è unico: il guadagno.

2. Fine di tutte le speculazioni morali è di insegnarci quello che dobbiamo fare e, mediante appropriate rappresentazioni della bruttezza del vizio e della bellezza della virtù, di produrre le abitudini corrispondenti e di costringerci ad evitare il vizio e ad abbracciare la virtù. Ma ci si può proprio sempre aspettare questo risultato da inferenze e conclusioni dell'intelletto, che da sole non hanno influsso alcuno e non riescono a mettere in movimento i poteri attivi dell'uomo!

(D. Hume, *An enquiry concerning the principles of Moral*, 1777)

Le «verità» che la ragione può riuscire a scoprire, dunque, sono di ben poco valore se non producono «desideri» od «avversioni», se non agiscono direttamente sulle volizioni. D'altra parte, proviamo a togliere i «sentimenti», ed allora il carattere pratico della morale si dissolverà nell'indifferenza degli uomini. La ricerca sui «principi della morale», ci dice Hume, non può perdersi nella distinzione — intellettualmente elegante, ma praticamente sterile — tra «ragione» e «sentimento». La ricerca va effettuata sul campo, empiricamente, sulle condotte e sulle abitudini degli uomini.

La seconda parte dell'*Idea dell'Universo* di Hervàs sembra proprio indirizzarsi in questa direzione: l'analisi dell'uomo ora si sposta sul terreno concreto della produzione del guadagno: il commercio e le arti.

Potrassi dire con ragione, la storia del commercio essere quella della esistenza del genere umano. Parlando poi di un commercio più disteso, più fiorito e più vantaggioso, soggiungerò io: 1. La storia del maggior commercio tra gli

to nuovo: la filosofia morale sarà, almeno fino all'idealismo tedesco, ossessionata dal problema di chiarire quale sia l'«ordine vivibile della società». La storia dell'uomo e della società inizia con il «peccato» della fuoriuscita dalla natura. «La storia della natura — così scrive Kant — comincia col bene, perché essa è opera di Dio; la storia della società comincia col male, perché essa è opera dell'uomo» (*Scritti politici*, Torino 1965, p. 202).

uomini è quella della maggior popolazione... 2. La storia del maggior commercio è quella della maggior ricchezza... 3. La storia del maggior commercio è quella della maggiore umanità, e civiltà, e dei più soavi costumi degli uomini... Ultimamente la storia del maggior commercio è quella del cambiamento del dominio barbaro, e dispotico, in ragionevole, e moderato (8).

La parafrasi dell'*Esprit des Lois* non potrebbe essere più chiara ed autentica. Il commercio «ingentilisce i costumi»; muta l'ordine della vita civile (arricchisce) e politica (modera gli eccessi dell'autorità).

Ma non di sola parafrasi si tratta. Hervàs non è un semplice «volgarizzatore» — seppure «colto» — del pensiero di Montesquieu. Il gesuita si sforza costantemente di «aggiornare» quella giustamente definita «scienza sociale» alle condizioni concrete dell'Italia, ed in particolare dell'Italia pontificia. È qui che si inseriscono contributi teorici specifici, più propriamente economici, come quelli di Galiani e di Genovesi.

L'influenza del pensiero dei due economisti napoletani — in particolare di Antonio Genovesi — è decisiva per la seconda parte del libro V dell'*Idea dell'Universo*. Hervàs, infatti, accetta l'approssimazione al concetto di «utilità» avanzato da Galiani. Se l'uomo — l'uomo storico, concretamente operante nella società civile — è quel «composto di passioni che, con diseguale forza lo muovono», allora il fine dell'agire economico, del comportamento economico, è quello di soddisfare le passioni che, con forza diseguale, muovono l'uomo medesimo. Perché viene riconosciuta — quasi hobbesianamente — una scala di progressione che, dalle passioni, conduce alla soddisfazione (al piacere), e, da questa, al benessere.

Hervàs sembra altresì accettare il relativismo giuridico di Galiani, per il quale la buona legislazione è quella che si adatta alla struttura, alla natura ed alle forze di ciascun paese. La polemica di Hervàs contro il lusso, e soprattutto quella contro gli «oziosi», è sempre circostanziata; attenta alle soluzioni che nei diversi paesi europei sono state avanzate, ma sempre modellata su una precisa concretezza storica (9).

È il senso di concretezza che emerge dalla stessa nozione di «ragione» avanzata da Genovesi nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle arti*: «La ragione non è utile se non quando è diventata pratica e realtà, nè ella diviene tale se non quando tutta si è così diffusa nel costume e nelle arti, che noi l'adopriamo come regola sovrana, quasi senza

(8) M. HERVAS, op. cit., parte II (libro V), pp. 18-19.

(9) Cf., in particolare il cap. XII del libro V, parte II.

accorgercene».

Ma l'apporto storico e teorico di Genovesi è più complesso ed Hervàs utilizza le sue «informazioni» ripetutamente. In primo luogo l'idea che la causa della ricchezza delle nazioni sia il lavoro, e, dunque, la necessità che ogni individuo sia utilmente inserito nell'organismo sociale e produttivo (per gli «oziosi» non c'è posto, e lo stato deve svolgere una grande opera di «educazione» al lavoro). In secondo luogo, l'idea che sia l'agricoltura ad essere l'arte produttiva per eccellenza (10). Dunque, l'ossessione di eliminare, economicamente e socialmente, le «passività» della società civile. Occorre «rendere», cioè «produrre utile» e questo utile — e qui sta, a mio avviso, una delle riflessioni decisive, davvero moderne, che contraddistinguono il pensiero economico e politico sia di Genovesi, sia di Hervàs — dipende dalla dimensione che il commercio è riuscito ad acquisire, ma anche dallo stato di avanzamento della tecnica. La ricchezza delle nazioni, allora, se dipende in ultima istanza dal lavoro, dal sistema morfologico dell'economia, non per questo esclude — ma anzi richiede — il concorso delle «ragioni» dello stato, il quale deve impegnarsi a stimolare la commercializzazione dei prodotti del lavoro, nonché a far sì — magari attraverso l'istituzione di «premi» adeguati — che i tempi utili alla produzione delle merci si accorcino sempre più, in modo da diminuirne i costi. E per quest'ultimo aspetto è la crescita della tecnica ad essere decisiva.

«La natura fece tutte le cose per l'Uomo, ma non fu mai suo intendimento l'esarlo dall'adoperare l'industria intorno alle medesime per farle servire ai propri bisogni» (11).

È un'intera mentalità che sta cambiando: alla natura si può fare violenza, ma solo se questa è sorretta dalla ragione. L'uomo è chiamato a superare l'animalità ed a soddisfare — con sforzi decrescenti — i crescenti bisogni della vita. Da questo discende la necessità storica ed economica delle «arti», dell'«industria», di una nuova configurazione tecnica e scientifica del progresso civile.

Le arti si mostrano capaci di assorbire gli «oziosi», di limitare — o, meglio, di consentire una moderazione — il lusso, e, soprattutto, di pro-

(10) Genovesi, come Hervàs, seguono abbastanza da vicino l'impostazione di Quesnay, e, pur allargando il ventaglio delle «arti produttive», non si liberano dalla distinzione tra «lavori produttivi» e «lavori improduttivi».

(11) M. HERVAS, op. cit., p. 176.

durre ricchezza in quantità prima sconosciute.

Se la «vera miseria del povero consiste nel non aver modo di guadagnare lavorando» (12), le arti e l'utilizzazione della tecnica sono in grado di risolvere quell'annoso problema in modo pressoché definitivo ed «utile» — dunque lontano dalla politica dell'assistenza fine a se stessa, specchio di una malintesa carità, contro la quale si scaglia anche Genovesi.

Le «massime sulle arti», che chiudono la seconda parte del V libro dell'*Idea dell'Universo*, condensano queste prospettive. Già la 1^a è sintomatica per comprendere quella nuova mentalità che a grandi passi si affaccia.

«L'uomo può sostentarsi senza grande abbondanza di generi; non già vivere senza le varietà delle manifatture: queste più di quelli tirano a sé il denaro e sempre più sarà dipendente quella nazione che più resta esausta di denaro» (13).

Queste esigenze ritrascrivono poi la stessa etica delle relazioni tra gli stati, ed il «privilegio» spetterà a quello stato che riuscirà nel modo più «utile» ad utilizzare il sapere tecnico e scientifico elaborato dagli uomini.

«Le manifatture sono tanto più utili allo stato, quanto più perfette sono, e si lavorano in minor tempo, perché sono migliori, e si vendono a miglior mercato» (14).

Montesquieu ritorna ad affacciarsi, quasi per concludere con *esprit de finesse* un'argomentazione che, inevitabilmente, si è fatta prosaica. Hervàs, infatti, accoglie senza tentennamenti il motto di Montesquieu per il quale sono degni di ogni lode gli inventori che sanno ideare strumenti tali per cui la fatica dell'uomo viene risparmiata. Quelle fatiche però ormai possono essere quantificate, e ridotte in termini di costi che nella produzione delle merci intervengono. Ed è proprio su questa base che l'«economia politica» come disciplina morale per eccellenza comincia ad entrare definitivamente in-crisi.

(12) *Ibid.*, p. 187.

(13) *Ibid.*, p. 189.

(14) *Ibid.*, p. 198.