

# La polemica sul lusso nel Settecento

Andrea Cegolon

## 1. Introduzione

Il lusso non è un concetto assoluto. Essendo «ogni spesa che eccede il necessario», esso assume forme diverse nella successione delle epoche storiche, secondo quanto afferma Sombart (2020, 113) le cui tesi sono tenute presenti in queste pagine. Concetto di relazione, il lusso, infatti, «acquista un contenuto tangibile quando si sa che cosa si intende per necessario» (Sombart 2020, 113), assumendo orientativamente due criteri di valore: soggettivo e/o oggettivo. I bisogni, infatti, possono essere fisiologici o culturali, entrambi instabili, soggetti a variazioni climatiche e temporali. Inoltre, il lusso, può basarsi sulla quantità e produrre spreco; sulla qualità, e affermare raffinatezza. In tal caso, per bisogno di lusso si intende ogni forma di bisogno raffinato; per bene di lusso ciò che soddisfa tale bisogno. Il lusso raffinato può essere finalizzato a scopi diversi: ideali e altruistici (chiese, monumenti, edifici pubblici), oppure materiali ed egoistici (abbigliamento, suppellettili ecc.) (Sombart 2020). Entrambe queste forme di lusso conquistano spazio e credibilità in epoca moderna.

La prima si afferma con la nascita dello stato moderno e lo sviluppo delle corti principesche, valga per tutte quella di Luigi XIV (1638-1715):

che amava soprattutto lo splendore, la magnificenza, l'abbondanza [...] darsi ai piaceri della tavola, all'eleganza, alla costruzione di palazzi di lusso, agli arredi, al gioco [...] un'epidemia che una volta introdotta, è diventata un cancro interiore che ha corroso tutti gli aspetti particolari, perché dalla corte si

Andrea Cegolon, University of Macerata, Italy, andrea.cegolon@unimc.it, 0000-0002-7089-4148

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Andrea Cegolon, *La polemica sul lusso nel Settecento*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.63, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 543-552, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

è immediatamente diffusa a Parigi, nelle provincie e nell'esercito, dove la gente è valutata ormai soltanto a misura della ricchezza della loro tavola e della loro magnificenza (Saint-Simon 1906, 125-26).

La seconda è, appunto, il frutto della secolarizzazione del lusso, della sua diffusione nei costumi, quando comincia ad imporsi la classe dei nuovi ricchi. Tra i primi a mettere a fuoco questo nodo storico è stato Bernard Groethuysen (1880-1946). Senza nominare espressamente il lusso, il grande umanista contestualizza questo fenomeno come fattore di un nuovo paradigma, di un cambio di mentalità che vede l'affermarsi del borghese, il nuovo protagonista che si affaccia nel proscenio della storia, contendendo il posto fino allora tenuto dalla nobiltà (Groethuysen 1949, 12). Il borghese rovescia «l'ordine dei problemi, concependo il mondo in funzione della vita, invece di sforzarsi di comprendere se stesso in funzione di tutto» (Groethuysen 1949, 14). Questa inversione di prospettiva mette il borghese direttamente a contatto con le cose, con la materialità del mondo attraverso cui si persegue la felicità. Tre sono le parole d'ordine: possesso, lavoro, ricchezza. L'elemento unificante è il lusso.

Anche nelle età precedenti, fin dall'antichità, il lusso era tenuto in considerazione. Pausania (515-510 a.C.), ad esempio, dopo la battaglia di Platea confessa il suo sbalordimento alla vista degli oggetti preziosi nella tenda di Serse (465-519 a.C.): «letti d'oro e d'argento con preziose imbottiture, tavolini d'oro e d'argento, tutto uno sfarzoso apparato da banchetto» (Erodoto 2008, 82). Platone (428/427-348/347 a.C.) che nella *Repubblica* osserva come «a misura che in una città cresce la stima per le ricchezze, per i ricchi, diminuisce quella per la virtù e per gli uomini virtuosi» (Platone 1974, 550). Per questo, nelle *Leggi*, egli auspica che «a nessun privato sia permesso possedere né oro né argento» (Platone 1974, 741). Plutarco (46/48-125/127 d.C.) racconta che Giulio Cesare (100-44 a.C.) «moltissimo spendesse in rappresentazioni teatrali, in cerimonie ed in banchetti, superando tutto il fasto dei suoi predecessori» (Plutarco 1974, 74). Dall'*Epistolario* di San Girolamo (347-420 d.C.) siamo messi a conoscenza del lusso dei costumi femminili romani (San Girolamo 1962) e della condanna da parte della cultura ebraica cristiana. E si potrebbe continuare.

Il fenomeno moderno del lusso si configura con una marcata connotazione di novità. Non interamente omologabile a quello delle epoche precedenti, esso è insieme causa e conseguenza di una evoluzione socio-economica nuova, che cerca forme autonome di giustificazione, svincolandosi dalla morale cristiana e dall'etica politica del tempo (Sombart 2020; Cocco 2013; Bruni 2004). Il suo sviluppo in più direzioni dà conto della presa di questo fenomeno, nonché dell'entità della polemica che ha accompagnato la sua marcia trionfale fra la gente di ogni ceto, interessando in primis discipline come la morale, la politica, l'economia, la pedagogia, attirando l'interesse di studiosi di rango.

Il problema dibattuto è racchiuso in queste domande: il lusso, frutto della ricchezza prodotta dalle arti e dagli scambi, può compromettere i buoni costumi? rappresentare una causa di corruzione? minare la stabilità dello stato? Le risposte sono diverse, ma sono riconducibili a tre schieramenti. Da una parte,

i detrattori e i censori del lusso; dall'altra, gli apologeti del lusso e infine i mediatori del lusso che sono gli economisti. I detrattori più accaniti sono ligi alla sapienza antica e ai valori cristiani. Ad essi si oppongono gli ottimisti, che del lusso esaltano gli effetti positivi proprio sul piano sociale e politico. In mezzo, ma con una inclinazione benevola, gli economisti valorizzano, nell'affermarsi di costumi e abitudini più raffinate, la creazione di lavoro, una certa redistribuzione della ricchezza, lo sviluppo delle scienze e delle arti. Siamo alle viste di una contrapposizione ideologica che trova ispirazione proprio sulla questione del *lusso*. Ad essa si deve una svolta culturale su più piani:

- *sociale*, con la valorizzazione e diffusione del lavoro e la creazione attraverso la ricchezza mobile di una nuova classe sociale la borghesia;
- *politica*, attraverso il contrappeso che esercita l'economia nei confronti della politica;
- *antropologico* con la trasmutazione della magnificenza in una virtù civile contrapposta all'avarizia;
- *economico*, con la valorizzazione delle arti e del commercio e il passaggio da un'economia di sussistenza ad una economia di mercato.

## 2. I censori del lusso

In questa categoria rientrano in particolare i predicatori cristiani, particolarmente attivi tra il XVII-XVIII secolo in difesa della morale cristiana. Nel fenomeno emergente del lusso essi vedono la ricerca e l'attaccamento a quei valori mondani che finiscono per distogliere da una vita cristianamente orientata alla salvezza. Già il giansenista Robert Arnaud D'Andilly (1589-1674) denunciava il lusso delle feste, degli abiti, dei palazzi più adorni dei templi, insieme all'insolenza dei nuovi ricchi (Arnaud D'Andilly 2012, 172-76). Mentre, più tardi, Bossuet (1627-1704), «la voce del Grande Secolo» (Odier 2017), avvertiva che «tre sono i vizi da temere: l'impazienza e l'inquietudine; il superfluo, la dissipazione e il lusso; la grandezza eminente e l'ambizione disordinata» (Bossuet 1772, 290). Perversioni da raddrizzare attraverso la moderazione, perché Dio non proibisce il lavoro, né una saggia e prudente economia, ma le preoccupazioni che ci turbano e tormentano. La provvidenza divina guarda, infatti, al necessario non al superfluo, ai bisogni non alle vanità e al lusso (Bossuet 1772, 290-94). Per questo, secondo il quietista Fénelon (1651-1715), il cristiano deve assumere un atteggiamento più spirituale, quello che, alla fine del suo capolavoro pedagogico, *Les aventures de Télémaque*, raccomanda al suo allievo, il duca di Borgogna, nipote di Luigi XIV (1638-1715):

fuggite la pigrizia, lo sfarzo, la profusione; mettete la vostra gloria nella semplicità; che le vostre virtù e le vostre buone azioni siano gli ornamenti della vostra persona e del vostro palazzo (Fénelon 1841, 440).

Più attento osservatore dei costumi del secolo, Louis Bourdeloue (1632-1704), l'altro grande campione del pulpito apprezzato alla corte di Luigi XIV, tenta di ricondurre il fenomeno della ricchezza e del lusso alle giuste propor-

zioni cristiane. Ma dopo aver affermato che non basta essere povero o ricco per guadagnare, l'uno il paradiso e l'altro l'inferno, precisa che l'opulenza, per la complessità dei suoi costituenti, è di ostacolo alla salvezza, più della povertà. Tre sono, infatti, le dinamiche della ricchezza: «l'acquisizione, il possesso, e l'uso» (Bourdeloue 1822, 1-5). L'acquisizione della ricchezza è occasione di ingiustizia; il possesso della ricchezza provoca orgoglio; l'uso delle ricchezze alimenta l'amore per il piacere e favorisce la concupiscenza della carne. In sintesi, la pratica della ricchezza e del lusso rende ingiusto, orgoglioso, voluttuoso l'uomo del secolo, in una parola un «*homme mondain*» (Bourdeloue 1822, 6), esattamente quello che Voltaire (1694-1778) esalta ne *Il Mondano* (Voltaire 2006), il poema sul lusso e sul piacere in cui, alludendo a Fénelon e al suo *Telemaque*, afferma:

Questo tempo profano mi si addice  
 adoro il lusso e anche la mollezza,  
 le arti d'ogni specie,  
 ogni piacevolezza,  
 il decoro, il gusto, gli ornamenti:  
 il gentiluomo si nutre di tali sentimenti (Voltaire 2006, 58-9).

### 3. Gli apologisti del lusso

Alla morte di Luigi XIV, le condizioni socio-politico-economico-culturali sono mature per una estensione della polemica sul lusso oltre l'ambito religioso e morale. Ne fa fede l'interesse riservato ad un libello satirico, dal titolo *L'alveare scontento, ovvero, i furfanti diventati onesti* (*The Grumbling Hive; or, Knaves Turn'd Honest*) uscito nel 1705 ad opera di Bernard de Mandeville (1670-1733). L'opuscolo ripubblicato, con l'aggiunta di altri testi, nel 1714, con il titolo *La favola delle api, ovvero Vizi privati, benefici pubblici*, diventerà rapidamente il testo per eccellenza utilizzato da coloro che si occupano del lusso e della ricchezza.

La tesi ivi sostenuta si pone fuori di quello che oggi si definisce *mainstream*. Si dimostra l'insussistenza delle preoccupazioni dei contemporanei dell'autore e si capovolgono i principi della morale cristiana e di un sano civismo. La società umana, afferma Mandeville, non solo non si regge, come sostengono i moralisti tradizionalisti, sulla virtù, ma, paradossalmente, insiste e prospera grazie alla corruzione e al vizio. E per dare forza alla sua posizione, descrive in modo realistico i comportamenti umani della nuova società mercantile ricorrendo alla metafora dell'alveare, considerato «nel lusso e nell'agio», vale a dire in un momento di massima floridezza. Il quadro tracciato è caratterizzato da un'attività lavorativa prodigiosa, anche se non tutti sono impegnati allo stesso modo. Mandeville riproduce realisticamente le storture, le ingiustizie, le sopraffazioni di cui gli uomini sono capaci quando si rapportano tra di loro. Eppure:

Questa comunità, analizzata nelle diverse presenze individuali, appare viziata e corrotta, ma considerata nella sua totalità 'era un paradiso', perché la virtù aveva stretto amicizia con il vizio; e anche il peggiore dell'intera moltitudine faceva qualcosa per il bene comune. Le parti direttamente opposte si aiutavano a

vicenda, come per dispetto e la temperanza e la sobrietà servivano l'ubriachezza e la ghiottoneria. La radice del male, l'avarizia, vizio dannato, meschino, pernicioso, era schiava della prodigalità, il nobile peccato; mentre il lusso dava lavoro ad un milione di poveri, e l'odioso orgoglio, ad un altro milione (Mandeville 1987, 10).

Tutto procede per il meglio fino a quando l'alveare inizia ad invocare una vita virtuosa, a pretendere stoltamente il massimo dei benefici, senza mettere nel conto alcun prezzo. Ma «man mano che orgoglio e lusso diminuiscono [...] tutti i mestieri e le arti sono trascurati» (Mandeville 1987, 10) e l'alveare entra in difficoltà.

Questo testo, dal contenuto indubbiamente provocatorio, a detta del suo autore fu però frainteso. Gli si attribuì, infatti, un intento che non aveva e cioè, che «lo scopo di esso fosse una satira della virtù e della moralità, e che fosse interamente scritta per incoraggiare il vizio» (Mandeville 1987, 3). In realtà l'intento del poemetto era proprio agli antipodi: dimostrare che la società non può reggersi sulla virtù morale, e non perché questa non sia importante, ma perché gli uomini sono incapaci di dominare le loro passioni. Inoltre, se anche una società virtuosa fosse possibile, non sarebbe quella che essi desidererebbero, perché essa comporterebbe troppe rinunce. Ed allora, anziché immaginare e prefigurare mondi impossibili, è preferibile considerare realisticamente i comportamenti umani e cercare di vedere in che modo le pulsioni possono essere convertite in moventi costruttivi e benefici. In tal modo, le preoccupazioni etiche sollevate dai profondi cambiamenti provocati dallo sviluppo dei mercati, delle arti e delle manifatture sono facilmente riportate alle loro giuste proporzioni (Cegolon 2020).

La scoperta fondamentale di Mandeville (Dumont 1984; Spector 2006), è aver argomentato su un paradosso evidente: benessere pubblico e moralità viaggiano su due binari separati. Ciò che appare moralmente ineccepibile sul piano individuale può avere effetti negativi su quello pubblico e ciò che appare riprovevole sul piano privato può avere un effetto benefico dal punto di vista sociale. Per impegnarsi, l'uomo deve essere stimolato nei suoi desideri, scrollarsi di dosso il suo comodo torpore. Solo all'interno di una grande società, nata «dai bisogni, dalle imperfezioni e dalla diversità degli appetiti umani» (Mandeville 1974, 247), i desideri si accrescono e diventano stimoli per l'espansione di attività e condizione per le migliori realizzazioni sul piano economico e culturale. In conclusione: «senza vizi la superiorità della specie umana non si sarebbe mai manifestata» (Mandeville 1974, 237).

Le tesi di Mandeville vengono riprese da Jean François Melon (1675-1738) nel suo *Essai politique sur le commerce* del 1734 in cui difende il lusso come «nuovo movente al lavoro [...] conseguenza necessaria di una società pervenuta a un alto grado di civiltà [...], distruttore della pigrizia e dell'ozio» (Borghero 1974). Considerata la precarietà e la relatività del lusso, Melon propone addirittura di eliminarlo dal vocabolario, in quanto

il termine *lusso* è un vano nome che bisogna bandire da tutte le operazioni della politica e del commercio, perché esso suscita solo idee vaghe, confuse, false, il cui abuso può arrestare l'operosità alla sua stessa fonte» (Borghero 1974).

Il lusso, infatti, osserva a sua volta Montesquieu (1689-1755),

è sempre in proporzione con l'ineguaglianza delle fortune. Se in uno stato sono ripartite in maniera eguale, non vi sarà lusso, perché esso non è fondato se non sulle comodità che ci si procura attraverso il lavoro degli altri [...]. Il lusso è anche in proporzione con la grandezza delle città e soprattutto della capitale [...]. Quanti più uomini stanno insieme, tanto più essi sono vani e sentono nascere in se stessi il desiderio di distinguersi con piccole cose. Se essi sono in numero così grande da essere per la maggior parte sconosciuti gli uni agli altri, il desiderio di distinguersi raddoppia, perché vi è più speranza di riuscire (Borghero 1974, 37).

Pur muovendo dalle stesse considerazioni Rousseau (1712-1778) arriva a conclusioni opposte. Il filosofo ginevrino anticipa, per certi aspetti, la contemporanea critica al PIL come indicatore del benessere di una nazione e contesta che la felicità e la prosperità di un popolo siano rilevabile laddove «tutte le arti sono coltivate [...], il commercio è più fiorente [...] e vi è più denaro» (Rousseau 1971, 271). «Il commercio e le arti – osserva Rousseau – provvedono ad alcuni bisogni immaginari e introducono un numero ben più rilevante di bisogni reali» (Rousseau 1971, 272). «Il gusto del fasto non si associa nelle stesse anime con quello dell'onestà» (Rousseau 1971, 18). Il denaro, inoltre «non è indice di vera ricchezza», e «neanche l'unione di tutte queste cose non è una prova di felicità» (Rousseau 1971, 275-76). Con presupposti così discutibili, stante il potere corruttivo del lusso, il paradosso di Mandeville a Rousseau appare inaccettabile. Sensibile alle tesi fisiocratiche (Luthy 1971), alla società opulenta prefigurata dal medico olandese egli contrappone quella frugale di Clarendon descritta nella *Nuova Eloisa* (Rousseau 1996; Cegolon 2012) dove non c'è commercio, non circola denaro, si lavora la terra e il rapporto tra virtù morale e virtù civica è diretto, lineare, quasi sovrapponibile. In condizioni essenziali di vita, lontani dagli agi della città, gli uomini riescono a mantenere un equilibrio tra bisogni e risorse, a non desiderare il superfluo, a tenere a bada le passioni che alimentano la contrapposizione e il conflitto. Il prezzo da pagare è però elevato: pochi consumi, niente moneta, solo scambio e baratto, staticità sociale, mancanza di sviluppo, chiusura alle scienze e alle arti. In questo «agio indolente» e in questa «stupida innocenza» non si devono temere grandi vizi. Ma – aggiunge Mandeville – neppure «virtù notevoli» (Mandeville 1987, 122).

#### 4. Gli economisti italiani

Un contributo interessante al dibattito sul lusso va riconosciuto agli economisti italiani del '700 (Perrotta 1982, 171-188; Wahnbaeck 2004; Alimento 2009). La riflessione sul lusso, oramai propagatasi a livello europeo, aveva contagiato anche intellettuali italiani, partenopei, prima della rottura provocata dal triennio giacobino (1796-1799). Sensibili all'emergere delle nuove dinamiche sociali promosse dall'accumulo e dalla esibizione della ricchezza, essi si inseriscono nel dibattito in corso affermando un punto di vista nuovo. Tra i censori del lusso e gli apologisti del lusso individuano una possibile me-

diazione assumendo il punto di vista dell'economia politica. In tal modo, tra l'ottica etico-sociale dei primi e quella socio-politica dei secondi, essi rilevano una possibile convergenza tra lusso, consumo e benessere in virtù di un allargamento della domanda (Carnino 2014). Visto da questa prospettiva, il lusso subisce una rielaborazione nella direzione dell'economia civile propria della scuola napoletana. Già Antonio Muratori (1672-1750), considera realisticamente il lusso una conseguenza «quasi indispensabile» di una passione umana come il possesso. Infatti «il lusso è un ladro, ma un ladro favorito o almeno tollerato» (Muratori 1749, 267). Il lusso, infatti, «come tante cose del mondo, ha due facce diverse, composte di bene e di male [...], ha il suo diritto e il suo rovescio» (Muratori 1749, 271). Melon, ad esempio, osserva Muratori, considera il lusso un fattore di civiltà perché sviluppa il commercio, le arti e fa circolare la ricchezza dal ricco al povero. Il che non significa ignorare che il lusso resti un fattore di emulazione e fomenti la superbia. Ma condannarlo sarebbe inutile, se le leggi suntuarie, per la loro repentina inosservanza, sono chiamate leggi «dei quattro giorni» (Muratori 1749, 281). Tanto vale accettare l'ambiguità del lusso e vedere, invece, nell'impiego del superfluo un vantaggio per la Repubblica. La naturale disposizione del ricco a concedersi comodità e cose sontuose, alla fine, è da preferire all'avarizia, in quanto è indice di magnificenza «che – sottolinea Muratori – entra nel novero delle virtù civili» (Muratori 1749). Ancora più esplicita l'interpretazione di Antonio Genovesi (1713-1769). Rispetto a Mandeville, che sembra aver fatto «l'apologia di tutti i vizi» (Genovesi 2013, 100), a Rousseau che pare aver combattuto «la politezza e umanità dei popoli europei» (Genovesi 2013, 100) il lusso può essere visto in due modi: dal punto di vista etico o dal punto di vista politico, domandandosi; nel primo caso, se gli uomini sono più felici; nel secondo, se lo Stato diventi più ricco. Ferma restando l'impossibilità di annullare «l'incominciato corso del genere umano» (Genovesi 2013, 102), bisogna chiedersi, realisticamente, quale sia la felicità per «l'uomo com'è dove non si può aver(lo) migliore» (Genovesi 2013, 102). Di conseguenza il lusso, onde evitare conseguenze peggiori, non va combattuto ma regolato, se non moralmente, almeno economicamente. Con l'aiuto di buone leggi, il lusso può giovare non solo alla «grandezza, potenza, ricchezza di una nazione, ma anche alla sua umanità e virtù» (Genovesi 2013, 102).

Ma per intendersi su tale questione, bisogna approfondire la natura del lusso. Nessuna parola appare più vaga ed oscura; nessuna definizione la più contestata.

Tutti hanno dato alla parola lusso tante e sì diverse nozioni, e riguardatala per tanti e sì diversi aspetti che pare che non se ne possa rinvenire il bandolo. Quel che è lusso per alcuni non è per altri, e anzi ciò che per alcuni è detto lusso, per altri chiamasi [...] sordidezza (Genovesi 2013, 103).

In genere il lusso, definito «spendere soverchiamente, più di quel che basta» (Genovesi 2013, 103), resta una nozione vaga per tre ragioni:

- la mancanza di un limite a ciò che basta;
- la sua confusione con prodigalità, intemperanza, stoltezza;

- la discutibilità del concetto di soverchio, dal momento che gli uomini si limitano a godere delle proprie fatiche.

Anche quando viene considerato sinonimo di «soverchia morbidezza, delicatezza, raffinemento» (Genovesi 2013, 103), il lusso resta un concetto relativo che è impossibile definire. Il lusso, precisa Genovesi, è «una finezza di vivere, per ambizione di distinguersi» (Genovesi 2013, 107), nel quale agiscono tre fattori dinamici:

- il 'principio motore' ossia la motivazione innata in ciascuno a distinguersi;
- l'occasione provocata dalle differenze sociali;
- lo strumento che sono le ricchezze.

In conclusione, per Genovesi il lusso moderato è utilissimo: sotto l'aspetto politico accresce il consumo, il lavoro, diffonde e moltiplica il denaro, risveglia gli ingegni; sotto l'aspetto morale, ingentilisce i costumi, promuove umanità, liberalità, una più ampia socialità, la conversazione, uno spirito gaio e brillante, infine le scienze e le belle arti sono avvantaggiate (Genovesi 2013, 111-12). Per quanto riguarda i mali provocati dal lusso, Genovesi confessa il suo scetticismo, essendo propenso ad attribuirli «al naturale impasto della natura umana» (Genovesi 2013, 116) rispetto al quale il lusso è un effetto piuttosto che una causa.

Sul concetto di lusso, si misura anche l'economista Ferdinando Galiani (1728-1787), cui si deve una sintesi suggestiva:

si dice che sia dannoso a tutti, lo vietano i maestri del costume; lo deplorano gli storici, e più anche gli oratori, e i poeti; lo deridono i comici, l'odiano le leggi, si riprende nelle private conversazioni e intanto n'è pieno il mondo; tutte le nazioni e tutti i secoli, fuorché i barbari e i ferini, lo hanno avuto; né alcuno sa, né alcuno s'arrischia a dire che cosa il lusso propriamente sia. Così questo spettro, che tale conviene si dica, erra d'intorno a noi, ma mai nel suo vero aspetto veduto né mai efficacemente, o forse, non mai di vero cuore percosso. Ma chiunque egli sia, certo è figliolo della pace, del buon governo e della perfezione delle arti utili alla società: fratello perciò della terrena felicità, perché il lusso altro essere non può che l'introduzione di questi misteri e lo spaccio di quelle merci che sono di piacere, non di bisogno assoluto (Galiani 1780, 288).

## 5. Conclusione

In conclusione, gli economisti italiani con la loro valorizzazione del lusso in rapporto ai consumi e al benessere si collocano in prossimità dell'interpretazione di Sombart (1863-1941), che può essere considerata il punto di arrivo della polemica sul lusso. Con l'estensione del lusso a cerchie sempre più ampie, la trasformazione dei patrimoni nobiliari in ricchezza borghese, la tendenza dei nuovi ricchi ad assumere uno stile di vita sontuoso come mezzo di distinzione si determina quella che Sombart definisce l'oggettivazione del lusso, un fenomeno «di importanza fondamentale per lo sviluppo capitalistico» (Sombart 2020, 125). In altri termini, non l'ampliamento dei mercati tramite lo sfruttamento delle



colonie, ma «il lusso diede un contributo decisivo allo sviluppo capitalistico» (Sombart 2003, 63), dal momento che nella prima fase capitalistica gran parte delle industrie erano addette alla produzione di beni di lusso. La posizione di Sombart, per gli interrogativi storicamente sollevati, merita un discorso tutto a parte. Qui ci limitiamo a segnalare un rinato interesse nei confronti delle tesi di questo economista, nel momento in cui il tardo capitalismo contemporaneo, basato sul consumo, attribuisce credito alla tesi del lusso generatore del sistema capitalistico, come sostenuto dall'economista prussiano.

#### Riferimenti bibliografici

- Alimento, Antonella. 2009. *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi stati italiani*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Arnaud, Odier. 2017. *Bossuet. La voi du Grande Siècle*. Paris: Edition du Cerf.
- Arnaud D'Andilly, Robert. 2012 (1711). *Stances Choiesies Sur La Vie De Jésus Christ Et Sur Diverses Vérités Chrésiennes*. Paris: Nabu Press.
- Borghero, Carlo. 1974. *La polemica sul lusso nel Settecento francese*. Torino: Einaudi.
- Bossuet, Jacques Benigne. 1772. *Sermones*, t. VI. Paris: Antoine Boudet.
- Bourdeloue, Louis. 1822. "Sermon sur les richesses." In *Oeuvres Complètes*, vol. II, éditées par Louis Bourdeloue. Paris: Méquignon-Havard.
- Bruni, Luigino. 2004. *L'economia la felicità e gli altri*. Roma: Città Nuova.
- Carnino, Cecilia. 2014. *Lusso e benessere nell'Italia del Settecento*. Milano: FrancoAngeli.
- Cegolon, Andrea. 2012. *L'idea di lavoro in Rousseau*. Milano: FrancoAngeli.
- Cegolon, Andrea. 2020. *Oltre la disoccupazione. Per una nuova pedagogia del lavoro*. Roma: Studium
- Cocco, Enzo. 2013. *Le vie della felicità in Voltaire*. Milano-Udine: Mimesis.
- Duclos, Charles. 2008. *Lo specchio del Settecento*. Milano: Medusa.
- Dumont, Louis. 1984. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, a cura di Guido Viale. Milano: Adelphi (ed. orig.: *Homo Æqualis I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1977).
- Erodoto. 2008. *Le Storie*, IX, I. IX: *La Battaglia di Platea*, a cura di David Asheri, e Aldo Corcella. Milano: Oscar Mondadori.
- Fénelon, Francois. 1841 (1699). *Les Aventures De Telemaque Fils D'Ulysse*. livre XVIII. Paris: Didot Frères.
- Galiani, Ferdinando. 1780. *Della moneta*, libro IV. Napoli: Stamperia Simoniana.
- Genovesi, Antonio. 2013 (1765). *Lezioni di economia civile*, a cura di Luigino Bruni, e Stefano Zamagni. Milano: Vita e Pensiero.
- Groethuysen, Bernard. 1949. *Le origini dello spirito borghese in Francia. I. La Chiesa e la borghesia*, a cura di Alessandro Forti. Torino: Einaudi (ed. orig.: *Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Église et la bourgeoisie*. Paris: Gallimard, 1927).
- Luthy, Herbert. 1971. *Da Calvino a Rousseau: tradizione e modernità nel pensiero socio-politico dalla Riforma alla Rivoluzione francese*. Bologna: il Mulino.
- Mandeville, Bernard de. 1974. *Ricerca sulla natura della società e Saggio sulla carità e sulle scuole di carità*, a cura di Maria Emanuela Scribano. Bari: Laterza.
- Mandeville, Bernard de. 1987. *La favola delle api, ovvero Vizi privati, pubblici benefici: con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, a cura di Tito Magri. Roma-Bari: Laterza (ed. orig.: *The fable of the bees, or private vices, publick benefits*. London: J. Roberts, 1714).

- Muratori, Ludovico Antonio. 1749. *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*.  
Lucca: s.e.
- Perrotta, Cosimo. 1982. "Il 'lusso' negli economisti italiani del Settecento." In *Gli italiani e Bentham. Dalla felicità pubblica all'economia del benessere*, a cura di Riccardo Faucci.  
Milano: FrancoAngeli.
- Platone. 1974. *Tutte le Opere*, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli. Firenze: Sansoni.
- Plutarco. 1974. *Le vite Parallele*, vol. II, t. 1. Firenze: Sansoni.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1971. *Scritti politici*, I: *Discorso sulle scienze e le arti*; II: *Il lusso, il commercio, le arti*, a cura di Maria Garin, 4-51; 268-76. Bari: Laterz (ed. orig. *Discours sur les sciences et les arts*. Genève: Barillot & fils, 1750; *Fragments politiques. Le luxe, le commerce et les arts*. In *Œuvres complètes de Rousseau*. Paris: Gallimard, 1964).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1996. *Giulia o la nuova Eloisa*, a cura di Piero Bianconi. Milano: Rizzoli (ed. orig. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1761).
- Rouvroy de Saint Simon, Louis de. 1890. *Memoires*, t. VII. Paris: Ed. Hachette.
- San Girolamo. 1962. *Le lettere*, vol. III. Roma: Città Nuova.
- Saint-Simon, Louis de Rouvroy. 1906 (1882-84). *Mémoires*, t. VII. Paris: Hachette.
- Sombart, Werner. 2003. *Dal lusso al capitalismo*, a cura di Roberta Sassatelli. Roma: Armando (ed. orig. *Luxus und Kapitalismus*. München: Duncker & Humblot, 1922).
- Sombart, Werner. 2020. *Il moderno capitalismo*, a cura di Alessandro Cavalli. Milano: Ledizioni (ed. orig. *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1902).
- Spector, Céline. 2006. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*. Paris: Honoré Champion.
- Venturi, Franco. 1970. *Utopia e riforma nell'Illuminismo*. Torino: Einaudi.
- Voltaire, François-Marie Arouet. 2006. *La felicità mondana: il mondano, difesa del mondano, discorsi in versi sull'uomo*, a cura di Enzo Cocco. Rapallo: Il Ramo (ed. orig. *Le Mondain*. London: J. et H.L. Hunt, 1824 (1734).
- Wahnbaeck, Till. 2004. *Luxury and Public Happiness. Political Economy in the Italian Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.