

CONSIDERAZIONI SU MANDEVILLE E SULLA SCONTENTEZZA DELL'ALVEARE

di Raimondo Cubeddu

Premessa

L'intento di *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*, come dell'opera di Bernard de Mandeville nel suo complesso, risulta tuttora controverso e per certi versi oscuro¹. Per quanto egli lo enunci con chiarezza già nella *Preface*:

lo scopo principale della favola [...] è di mostrare l'impossibilità di godere di tutte le più eleganti comodità della vita che si possono trovare in una nazione industriosa, ricca e potente e nello stesso tempo avere la benedizione di tutta la virtù e l'innocenza che si possono desiderare in un'età dell'oro: e di denunciare [...] l'irragionevolezza e la pazzia di coloro che, desiderosi di essere un popolo opulento e fiorente [...] tuttavia non fanno che lamentarsi e protestare contro tutti i vizi [...]²,

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa

¹ Su Mandeville in generale si vedano I. PRIMER (ed.), *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975; M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; E.J. HUNDERT, *The Enlightenment Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Milano, FrancoAngeli, 2008; M. SIMONAZZI, *Mandeville*, Roma, Carocci, 2011; D. FRANCESCONI, *Introduzione*, a B. MANDEVILLE, *Sociabilità. Vizi privati e benefici pubblici. Scritti scelti*, Macerata, Liberilibri, 2004.

² B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits* (d'ora in avanti *FOB*, I), a cura di F.B. KAYE, Oxford, Clarendon Press, 1924, pp. 6-7; trad. it. *La favola delle api*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 4. Riguardo alla obliquità del suo pensiero non è il caso di dimenticare i problemi che egli ebbe con la censura (cfr. T. MAGRI,

ciò ha fatto sorgere due principali ‘partiti’. Il primo vede in Mandeville un ateo libertino che fornisce un’interpretazione a-religiosa della società, il secondo un moralista cristiano che si serve dell’ironia e del sarcasmo per il suo rigorismo.

Qui, propendendo per la prima interpretazione, ci si limita a delineare quel che si ritiene sia stato il suo contributo alla filosofia delle scienze sociali³. Infatti, il proposito di Mandeville di ‘ricostituire’ le azioni umane e le istituzioni sociali alle passioni *naturali e immutabili* dell’uomo, oltre a farne il precursore di una teoria evoluzionistica delle istituzioni che le interpreta come esiti inintenzionali delle passioni individuali, consente di indagare la relazione tra economia, morale e politica con una latitudine ancor oggi attuale.

Senza elaborare una teoria della *Natural Law* o dei *Natural Rights*⁴, Mandeville vede la ragione umana non come qualcosa di innato ma come *un* risultato della sedimentazione dell’esperienza e ritiene che delle naturali ed immutabili passioni umane si debba tener sempre e comunque conto. La propensione dell’uomo a vivere in società e il suo senso morale ed estetico non sono infatti naturali – come pensava

Introduzione alla trad. it. di B. MANDEVILLE, *FOB*, I, p. 5; M. SIMONAZZI, *Mandeville*, cit., pp. 32 sgg., e p. 171), che lo spinsero a riformulare l’originaria teoria della nascita della società e lo indussero anche a tenere quell’atteggiamento prudente che l’uomo di mondo assume quando, sapendo di non poter contare sulla benevolenza dei lettori perché, invece di insegnar loro quel che dovrebbero essere, turba «le loro teste dicendo loro quello che sono realmente» (*FOB*, I, p. 39; trad. it. p. 23), e a scrivere in modo tale da poter efficacemente controbattere ad eventuali accuse. Ciò che in B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church & National Happiness*, London, T. Warner, 1723, e in B. MANDEVILLE, *Dialogues between Horatio, Cleomenes, and Fulvia* (d’ora in poi *FOB*, II), del 1729, assume sovente la forma di una trattazione delle tematiche religiose in cui compaiono evidenti incoerenze e contraddizioni.

³ Per Petitot (J. PETITOT, *La libertà e il liberalismo*, in “Biblioteca della libertà”, XLVII, 2012, n. 205 online, p. 4), esso consiste nel fatto che la sua «provocatoria formula [...] può essere interpretata come un principio di *inversione* tra privato e pubblico, tra individuale e sociale. Le logiche individuali e sociali sono contrastanti, e l’ignoranza di questo principio sistemico di *finitudine* traduce inevitabilmente buone intenzioni morali individuali in pesanti e perversi effetti sociali. A causa della finitudine, la socializzazione di ideali individuali conduce fatalmente verso una tirannia, in quanto le intenzioni individuali non sono in grado di rientrare nel gioco sociale, che è evoluzionistico e privo di finalità intenzionali. In altre parole, l’interesse collettivo non è intenzionale, né potrà mai *collettivizzare* intenzioni individuali».

⁴ Tali espressioni non compaiono nelle sue opere, cfr. F. B. KAYE, *Prefatory Note* to B. MANDEVILLE, *FOB*, I, pp. xxxix, xli, lxxiv. Sul modo in cui Mandeville si colloca nei confronti dei teorici dello “state of nature” si veda M. M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 47-49.

Shaftesbury⁵ – e neanche indotti, come pensavano Niccolò Machiavelli e, in parte, Thomas Hobbes, ma il risultato di una combinazione di fattori e di passioni diverse che *casualmente* producono una società.

Pertanto, dato che una libera espressione delle passioni, anche di quelle più sagge e virtuose, non sarebbe esente da gravi inconvenienti, di esse bisogna limitare i danni tenendo *comunque* presente che *può anche* scaturirne qualcosa di buono. La teoria politica di Mandeville si configura così come un tentativo di porre argini ad una natura umana caotica perché ciò che può essere definito male per un individuo può essere *vantaggioso* per la società (ad esempio la prodigalità) e perché la medesima azione può avere conseguenze diverse e non sempre volute o previste da chi la compie. Il problema diventa allora di capire su quali basi – dato che ogni azione umana può avere delle conseguenze inintenzionali e la loro distribuzione può essere casuale – sia possibile elaborare una teoria del miglior ordine politico. Mandeville, infatti, non ne elabora una ma, analogamente a colui che è considerato come uno dei suoi punti di riferimento: Lucrezio⁶, si limita a formulare una teoria della nascita ed evoluzione della società e delle sue istituzioni⁷.

⁵ Nell'autore delle *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, del 1711, e a ragione, la letteratura identifica il suo principale obiettivo polemico, cfr. I. PRIMER, *Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems*, in I. PRIMER (ed.), *Mandeville Studies*, cit., pp. 126-41, e E.J. HUNDERT, *The Enlightenment Fable*, cit., pp. 122 sgg. L'errore di Shaftesbury e di Hobbes (cfr. A. BRANCHI, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 114) sarebbe pertanto quello di attribuire alla natura dell'uomo caratteristiche che sono invece il prodotto del processo di civilizzazione.

⁶ La presenza di Lucrezio e dell'epicureismo (circa l'associazione tra religione e terrore cfr., ad esempio, B. MANDEVILLE, *The Third Dialogue*, in *FOB*, II, p. 101) e di motivi epicurei è notata da F.B. KAYE, *Prefatory Note*, cit., pp. lxxxiv-lxxxv, cxii, e ampiamente trattata da E.J. HUNDERT, *The Enlightenment Fable*, cit., pp. 47 sgg. («the Epicurean provenance of *The Fable's* most basic and influential argument [...]») e pp. 94-96 riguardo all'origine del linguaggio; E. BAKER, in *Lucretius in the European Enlightenment*, in S. GILLESPIE, P. HARDIE (ed.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, CUP, 2010, p. 281, così la riassume: «the account of the origins of human society and culture in *De rerum natura* 5 played an important role in Bernard de Mandeville's *Fable of the Bees* [...]. The crux of the *Fable's* lesson is that human nature in the state of political society is driven by greed, ambition and the desire for recognition, rather than rational calculation (as was the case in Locke's social contract theory) or Christian morality».

⁷ Talché si potrebbe estendere a Mandeville ciò che L. STRAUSS scrive in *Notes on Lucretius*, in L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, New York, Basic Books, 1968, p. 131; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 170: la «"filosofia politica" di Lucrezio è solo una versione della nascita della società politica; non tratta il problema del miglior regime: nessun regime merita di essere chiamato buono; la filosofia non può trasformare, o contribuire a trasformare, la società politica».

Si proverà pertanto di indagarne l'opera – nella quale una filosofia delle scienze sociali si esprime nella forma di scritti brillanti e polemici – non come una satira della virtù, o come la descrizione della corruzione della società inglese del primo Settecento, bensì come un rilevante contributo ad almeno tre dei problemi da sempre al centro della riflessione filosofico-politica.

Il primo è rappresentato dalla relazione tra Religione e Filosofia e tra Teologia e Politica. Per quanto la scelta personale di Mandeville a favore della Filosofia sia abbastanza chiara (e per quanto la sua polemica antireligiosa sia sovente reticente e possa essere vista all'interno di quella letteratura filosofica sulla religione come fomentatrice di caos che ne depreca l'uso politico) può non esserlo altrettanto se egli ritenga anche che in Politica si possa fare a meno della Religione. Se ciò sia desiderabile, e se non abbia qualche conseguenza imprevista e sgradita. Da questo punto di vista, dato che l'ineludibile *novità* introdotta dalla *commercial society* mostra l'impossibilità di continuare a porre la virtù e la religione civile a fondamento della politica e di utilizzarle per valutare le istituzioni, lo si potrebbe anche considerare come un antagonista del *Republicanism*. Ma anche come il primo teorico di quella tradizione liberale che – diversamente da Adam Smith, Alexis de Tocqueville, Frédéric Bastiat, Lord Acton e, più in generale, dai 'cattolici liberali' (i quali, fatte salve le differenze, pensano che l'ordine sia il prodotto della realizzazione degli 'interessi onesti') – medita sulla possibilità di fare a meno della religione e che, come David Hume e gli Austriaci, fornisce una spiegazione della società in cui la divinità è assente e la religione non sempre svolge un ruolo positivo.

Il secondo potrebbe essere riassunto dicendo che Mandeville indaga sulla relazione tra virtù e benessere (individuale e pubblico), ovvero sui vantaggi sociali delle virtù e della religione cristiana (anche 'in guerra'), alla luce delle nuove esperienze dei suoi tempi che lo convincono dell'impossibilità di conciliarle con l'innocente virtù attribuita alla *Golden Age*. Per fare un esempio, la questione, nota come della 'la città dei porci', era stata affrontata già da Platone nel II libro della *Repubblica*, nel discorso di Socrate sull'origine della *polis* e sulla giustizia politica (II, 367 E – 373 B); ed è tuttora aperta.

Il terzo, non essendo l'uomo naturalmente razionale e virtuoso e non tendendo la 'fioritura' delle sue passioni spontaneamente e senza inconvenienti al *bene*, concerne il ruolo della politica nel favorire il passaggio da uno stato indesiderabile ad un altro che lo sia meno. Ed è interessante notare che se nella prima parte della *Fable* a limitare i

danni delle passioni sono gli «the dextrous Management of a skilful Politician»⁸, nella seconda è l'«esperienza accumulata».

1. *La natura umana e la religione.*

Circoscritto così il compito che ci si propone, si potrebbe anche dire che nell'opera di Mandeville il tentativo (che in altri pensatori era già apparso in una forma reticente al fine di sottrarsi all'accusa di ateismo⁹) di immaginare *se e come* sia possibile una società politica (e non semplicemente una spinoziana «repubblica di filosofi virtuosi») senza la religione¹⁰ viene indagato in quella che potrebbe essere definita una

⁸ Questo riferimento è, ovviamente non da solo perché potrebbe essere messo in relazione al contenuto di *An Essay on Charity, and Charity-Schools*, in B. MANDEVILLE, *FOB*, I, all'origine di una vivace controversia sulla classificazione delle idee economiche di Mandeville: mercantilista o precursore del *Laissez Faire*, i cui poli sono da una parte J. VIENER, *Introduction to B. Mandeville, A Letter to Dion*, del 1953, ora, con aggiunte, in D. A. IRWIN (ed.), *Essays on the Intellectual History of Economics*, Princeton, Princeton University Press, 1991, e dall'altra F. B. KAYE, *Prefatory Note*, cit., e N. ROSENBERG, *Mandeville and Laissez Faire*, in «Journal of the History of Ideas», XXIV, 1963, il quale così, a p. 190, scrive: «The function of the politician, then, is to establish appropriate “rules of the game,” to structure the system of rewards and punishments in such a way that individuals, in pursuit of their private interests, will be induced to perform socially useful acts». Sulla questione si vedano M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., Chap. 3: «The skilful politicians», pp. 47-77, 123sgg., e la sintesi del dibattito di F. PONGIGLIONE, *Bernard Mandeville: tra ragione e passioni*, Roma, Edizioni Studium, 2013, pp. 53 e sgg. Sulla classificazione delle idee economiche di Mandeville, e sulla sua trattazione del lusso si veda in particolare D. FRANCESCONI, *Bernard Mandeville e l'economia politica: commercio, lusso e libertà*, http://www.cromohs.unifi.it/14_2009/francesconi_mandeville.html.

⁹ Un accurato catalogo di tali tentativi è nel volume curato da M. GEUNA e GB. GORI, *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, Il Mulino, 2011; per una panoramica generale della questione si veda J.I. ISRAEL, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

¹⁰ Si tratta della questione che soprattutto in B. MANDEVILLE, nel *First Dialogue* di *An Enquiry into the Origin of the Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, 1732, ed. it. *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di A. BRANCHI con testo inglese a fronte, Firenze, La Nuova Italia, 1998, Cleomene pone ad Orazio accennando più volte al tema della «paura» ed osservando che per quanto la storia mostri che «nessuna grande società umana possa essere ben governata senza religione» (p. 30; trad. it. p. 31), o senza una «religione civile», «il fine di mantenere gli uomini in soggezione è assai meglio raggiunto con le leggi e le punizioni temporali» (p. 32; trad. it. p. 33), o suscitando il «senso dell'onore» (pp. 52 sgg.) e quel «timore della vergogna» da cui «molti uomini viziosi, litigiosi e temerari che non temevano né Dio né il diavolo potevano tuttavia essere frenati e visibilmente trattiene» e che poteva essere

società atea di massa. Quella mandevilliana è quindi la prima società opulenta caratterizzata da un ateismo non ‘virtuoso’ ma ‘di massa’; e il fatto che si tratti di una ‘società mercantile’, lungi dall’essere casuale, è ciò che per la prima volta lo consente.

Il proposito di Mandeville potrebbe quindi essere di mostrare come tutto ciò che si pensa possa essere fatto soltanto tramite la religione lo si possa fare con strumenti umani e senza i suoi inconvenienti; e la sua importanza consiste nell’aver elaborato una teoria sulla natura delle passioni umane, sull’origine della società e sulla religione che gli consente di mostrare che qualora l’auspicabile quanto improbabile ‘evento miracoloso’ di platonica memoria dovesse verificarsi, l’esito, *inatteso*, sarebbe diverso da quello desiderato giacché verrebbe a coincidere con il ritorno ad uno stato di natura caotico e brutale.

L’errore fondamentale consisterebbe allora nello scambiare *ciò che è* per la forma corrotta di una natura umana intesa come sostanzialmente buona. Ma poiché essa non è corrotta dalla società commerciale – come, con grande successo, sosterrà Jean-Jacques Rousseau¹¹ – ma è semplicemente, e da sempre, così come è, l’uso di categorie morali per descriverla porta ad una serie di fraintendimenti la cui avventatezza diventa palese allorché si cerca di mutarla per farla avvicinare ad un ideale innaturale.

Il regno della giustizia diventa così il peggiore dei mondi immaginabili.

L’antropologia filosofica di Mandeville si fonda infatti su constatazioni, come quella, ribadita più volte, secondo il quale «l’umanità è rimasta la stessa per tante epoche, nonostante i molti scritti istruttivi ed elaborati con cui si è cercato di correggerla»¹², e quella secondo la

«incrementata con un’accorta educazione» (p. 52; trad. it. p. 53). La causa dell’*inefficacia* del messaggio cristiano viene così individuata nel fatto che «il Vangelo, spingendosi oltre i limiti della ragione ci insegna molte cose che nessun mortale avrebbe mai potuto conoscere, a meno che non gli fossero state rivelate, e molte altre che devono sempre restare incomprensibili per le nostre limitate capacità» (p. 42; trad. it. p. 43), chiedendosi quali effetti e forza «la religione e la credenza nelle punizioni future possano avere sull’uomo non assistito dalla grazia divina» (p. 50; trad. it. p. 51), e osservando che «non c’è attributo di Dio, né una parola della Bibbia che [la Chiesa di Roma] non abbia distorto in un modo o nell’altro per servire i suoi interessi terreni» (p. 62; trad. it. p. 63).

¹¹ Su Mandeville e Rousseau si veda L. COLLETTI, *Mandeville, Rousseau e Smith*, in L. COLLETTI, *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, pp. 263-92 e E.J. HUNDERT, *The Enlightenment Fable*, cit., pp. 105 sgg.

¹² B. MANDEVILLE, *FOB*, I, p. 9; trad. it. p. 5. La conclusione è che «se noi consultiamo la storia antica e moderna [...] troveremo che dalla caduta di Adamo in poi la natura

quale «ogni individuo è un piccolo mondo in se stesso, e tutti gli esseri viventi si sforzano di rendere felice quest'io per quanto glielo permettono intelligenza e abilità: in ciò consiste la continua occupazione, e lo scopo, di tutta la loro vita»¹³. Un'occupazione, *come al solito*, non priva di conseguenze; come la seguente:

tutte le creature umane hanno un incessante desiderio di migliorare la propria condizione [...] in tutte le società civili e in tutte le comunità di uomini sembra esservi uno spirito impegnato nonostante gli ostacoli frapposti dal vizio e dalle sventure, nella continua ricerca di ciò che non può essere ottenuto in questo mondo [...] così gli uomini fanno leggi per ovviare a ogni inconveniente che incontrano; e scoprendo con il tempo l'insufficienza di tali leggi, ne fanno altre con l'intento di rafforzare, migliorare, chiarire o abrogare quelle vecchie; finché il corpo delle leggi cresce a dismisura, così da richiedere uno studio tedioso e prolisso per comprenderle. Ne consegue che ve ne sono così tante da applicare che diventano un peso grande quasi quanto quello che se ne potrebbe temere dall'ingiustizia e dall'oppressione¹⁴.

umana è sempre stata la stessa, e che la sua forza e le sue debolezze sono sempre state evidenti in ogni parte del globo, indipendentemente dalle epoche, dal clima e dalla religione», cfr. B. MANDEVILLE, *FOB*, I, T, p. 229; trad. it. p. 155.

¹³ B. MANDEVILLE, *The Fourth Dialogue*, in *FOB*, II, p. 178; trad. it. in B. MANDEVILLE, *Sociabilità*, cit., pp. 264-65.

¹⁴ B. MANDEVILLE, *First Dialogue di An Enquiry into the Origin of the Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, cit., p. 28; trad. it. p. 29. Si tratta di una delle migliori formulazioni del tema della nocività dell'eccesso di leggi che qui, rispetto alle formulazioni classiche di J. Bodin, M. de Montaigne, T. Hobbes, C-L. de Montesquieu, etc., e per non dire del rilievo attuale della questione, sembra spingersi fino all'inutilità della legislazione stessa. Tale affermazione (nella sua ultima opera) è inoltre significativamente diversa da quella che compare in B. MANDEVILLE, *Sixth Dialogue* (in *FOB*, II, pp. 322-23; trad. it. p. 219) in cui la regolamentazione è presentata positivamente e senza cenno alle sue conseguenze indesiderate: «[...] nel governo di una città fiorente, durato ininterrottamente più secoli [...] ogni parte dei suoi sani regolamenti, anche la più piccola ed insignificante che non ha richiesto molta fatica e riflessione ha avuto bisogno di molto tempo; e, se guarderai alla storia di una tale città dai suoi inizi, troverai che i cambiamenti, le correzioni, le aggiunte, gli emendamenti nelle e alle leggi e alle ordinanze, dalle quali è governata, è prodigioso. Ma quando siano pervenute alla massima perfezione possibile, cui l'arte e la sapienza umane possano portarle, allora l'intera macchina funziona quasi da sé con la stessa destrezza che ci vuole per caricare un orologio; e il governo di una grande città, quando è ben ordinato e i magistrati seguono il loro fiuto, quand'anche non ci fosse un solo uomo saggio, procederà bene per lungo tempo, se la Provvidenza continuerà ancora a vegliare su questa città come ha fatto prima».

L'impossibilità di correggere tale natura tramite la religione e/o la politica non esclude però che si possa tentare di sfruttare gli involontari 'benefici' dei 'vizi'. Infatti, se l'uomo dovesse diventare virtuoso la sua situazione peggiorerebbe drasticamente poiché *se anche la religione avesse il potere di trasformare la natura umana da viziosa in virtuosa, neanche essa avrebbe influenza sul modo in cui si possono distribuire le conseguenze dell'azione umana*. E tra i numerosi esempi addotti non ve ne è uno in cui si mostri che in qualche caso il Cristianesimo ha avuto un effetto benefico nel temperare quella natura e nell'estirpare o correggerne i vizi.

In questa prospettiva, se la possibilità di un 'appello a Giove' e la teoria delle conseguenze inintenzionali portano ad escludere un'interpretazione dell'"evoluzionismo mandevilliano" come filosofia della storia¹⁵, il ruolo che in tale appello svolge l'*invidia* indica anche che nessuna conoscenza umana potrà consentire di avanzare previsioni circa l'emergere di novità (anche distruttive) dalle passioni. Un calcolo fallace, come quello che induce l'alveare ad invocare Giove credendo di poterle soddisfare in misura maggiore tramite la virtù, rimane infatti sempre possibile.

Ci si trova così dinanzi ad un tema classico della filosofia politica: quello del rilievo della virtù e della religione nel formarsi delle istituzioni sociali e quindi del *miglior ordine politico*, al quale Mandeville dà una risposta radicalmente diversa non soltanto da quella della filosofia politica classica e da quella cristiana, ma anche da quella dei suoi predecessori 'moderni'. A suo avviso, infatti, la virtù e la religione svolgono un ruolo negativo di cui critica i presupposti antropologici mettendo in evidenza che *se una sorta di ordine si è creato (civilizzando, come è noto, il 'senso dell'onore')*, esso non può certo considerarsi frutto della religione la quale introduce nella società una conflittualità che ne accentua l'originario e naturale disordine. Non è quindi un caso se la domanda 'quale sia la religione migliore?' «ha causato più mali di tutte le altre domande insieme»¹⁶.

Riguardo alla possibilità di una società senza religione si potrebbe così osservare che per Mandeville l'economica politica moderna ha reso possibile quello che i classici escludevano e che per Baruch

¹⁵ Sul tema si veda comunque M. SIMONAZZI, *Mandeville*, cit., pp. 87, 159.

¹⁶ B. MANDEVILLE, *A Search into the Nature of Society*, in *FOB*, I, p. 331; trad. it. p. 234.

Spinoza, per i Libertini e per Pierre Bayle¹⁷ restava una vaga aspirazione o un sogno: aveva insegnato che «la prosperità pubblica: il bene comune è il prodotto di attività che non sono di per sé ordinate verso il bene comune» e che «la realizzazione del giusto ordine è un sottoprodotto non intenzionale delle attività umane che non sono in alcun modo dirette verso il giusto ordine»¹⁸.

Ma la nascita di questa nuova forma di società dall'economia politica moderna non ha, per Mandeville, a che fare con la religione.

Un trascurato aspetto della sua opera è infatti d'aver fornito un'interpretazione (*una delle prime*¹⁹) della nascita del capitalismo (termi-

¹⁷ Su Spinoza, Bayle e Mandeville, si vedano M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 21 sgg.; D. JAMES, *Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle*, in I. PRIMER (ed.), *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*, cit., pp. 43-65; E.J. HUNDERT, *The Enlightenment Fable*, cit., pp. 29 sgg.; J.I. ISRAEL, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, cit..

¹⁸ Cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago-London, The University of Chicago Press 1953, p. 315; trad. it., *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957, pp. 303-04; ciò che per Strauss non è certamente un bene. Per quanto mai esplicitamente citato, Mandeville è ben presente anche nel passo della stessa opera – in cui Strauss (cfr. pp. 246-47; trad. it., p. 240-41), scrive che «la società civile crea soltanto le condizioni nelle quali gli individui possono dedicarsi senza ostacoli alla loro attività di produrre e di acquistare, l'avidità e la cupidigia, lungi dall'essere cattive o stolte per essenza, sono, se opportunamente incanalate, eminentemente giovevoli e razionali, molto più della "esemplare carità". Edificando la società civile sull'"umile ma solido terreno" dell'egoismo e di certi "vizi privati", si possono compiere "pubblici benefici" molto più grandiosi che non appellandosi futilmente alla virtù, che è per natura "sprovvéduta"». La concezione dell'«ordine politico sano [... come] il risultato inatteso di una casualità fortuita», sembra così dar forma al «principio dell'economia moderna» secondo la quale «il bene comune è il prodotto di attività che non sono di per sé stesse ordinate verso il bene comune» e si distacca drasticamente dalla concezione classica sostenendo che «l'ordine buono o razionale è il risultato di forze che di per sé stesse non tendono verso l'ordine buono o razionale», come l'amore per il guadagno, cfr. pp. 313-14; trad. it. p. 303-04 – e in L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1959, p. 54; trad. it., *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, pp. 86-87. Solo che per B. MANDEVILLE, cfr. *An Enquiry into the Origin of the Honour* cit. p. 20; trad. it. p. 21, la passione dominante non era quella per il guadagno ma il *self-love* e il *self-liking*: l'irrefrenabile desiderio di essere ammirati.

¹⁹ Con la parziale eccezione di M. M. GOLDSMITH, *Mandeville and the Spirit of Capitalism*, in "Journal of British Studies", XVII (1977), pp. 63-81, dove però si tratta soprattutto della figura (che appare in "Female Tatler", 105 [108] del 15 March 1710), di Laborio, «the dedicated capitalist whose main pleasure is money-making. He derives his satisfaction from simply carrying on his business. He may not achieve a completely Weberian worldly asceticism, but he is no hedonist», in cui Mandeville «created a character

ne che però non adopera) che non fa cenno ad una secolarizzazione dell'etica protestante e neanche ad una «modificazione della credenza tradizionale nella provvidenza»²⁰, ma che si incentra sul *self-liking* inteso come elemento propulsore dell'economia. In quanto legato alle passioni umane naturali, il successo negli affari non è da Mandeville inteso come un segno della divina benevolenza, bensì ciò che consente di soddisfare le passioni. Più prosaicamente, la nascita del capitalismo è vista come la conseguenza inintenzionale dalla lotta degli Olandesi contro Filippo II. Essi, infatti,

si contentarono di vivere con un terzo dei loro redditi, ed impiegarono la parte di gran lunga maggiore delle loro entrate per difendersi contro un nemico spietato. La durezza e le calamità di una guerra combattuta nel loro paese li costrinsero ad una straordinaria frugalità [...] Gli olandesi cercano in genere di promuovere, per quanto è possibile, la frugalità fra i loro sudditi; ma non perché sia una virtù, bensì perché questo è in generale il loro interesse²¹.

Ed è perlomeno singolare che mentre uno dei primi analisti del capitalismo e delle sue conseguenze sociali, lungi da ravvisare influssi religiosi alle sue origini, lo inserisca nel contesto dell'eliminazione o riduzione della religione e di un'etica religiosa dalla grande società, quelle influenze vengano non soltanto ravvisate ma poste a fondamento delle analisi successive.

Adoperando un lessico contemporaneo, si potrebbe più in generale osservare che la mandevilliana filosofia delle scienze sociali appare incentrata sull'analisi del '*costo della virtù*'. Ed il fatto che il processo della sua produzione politico-religiosa sia costoso, inefficace e che abbia delle conseguenze impreviste le quali ne rendono i risultati incerti, indesiderati ed instabili, sta a mostrare quanto poco anche di essa si sappia; nonostante le speranze che vi si ripongono. Si potrebbe così ipotizzare che a spingere Mandeville ad indagare la possibilità di

full of the spirit of capitalism», cfr. pp. 77 sgg.; M. M. GOLDSMITH., *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 120-59. Ma, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, si vedano A. BICK, che in *Bernard Mandeville and the 'Economy' of the Dutch*, in "Erasmus Journal for Philosophy and Economics", I (2008), pp. 87-106, delinea la fortuna l'influenza del 'modello economico' olandese e M. M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 216 sgg..

²⁰ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 317; trad. it. pp. 305-06.

²¹ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, *Q*, pp. 186-90; trad. it. pp. 124-27. Sulla frugalità del capitalista mandevilliano si veda A. BRANCHI, *Introduzione a Mandeville*, cit., pp. 21 sgg..

una società fondata su una morale, diversa da quella stoica e da quella cristiana²², che mette al centro il *contratto* (inteso come strumento per cercare di regolare le conseguenze degli scambi) sia proprio la consapevolezza che porre la virtù e la religione a fondamento della società significa rassegnarsi ad una povertà e ad una conflittualità perenne. Il caos è il risultato dell'imprevedibilità degli esiti di tutti i tipi dell'azione umana che neanche la religione può regolare o ridurre, e il ritorno alla condizione naturale non è quindi desiderabile e neanche necessario o opportuno. Per di più, se l'«umanità è sempre la stessa», la situazione sarebbe uguale a quella lasciata; ma senza i suoi vantaggi.

Oltre a rimarcare che ogni azione ispirata da conoscenza limitata come è quella umana ha delle conseguenze indesiderate, Mandeville sembra così cimentarsi sul tema delle condizioni materiali di una società che non pone la religione a proprio fondamento e il raggiungimento della virtù (classica o cristiana) come fine. Egli pensa così di individuare la causa del desiderio di virtù e di giustizia in qualcosa che il benessere non riesce ad estirpare dall'animo umano: quell'incontenibile sentimento di *invidia*²³ che è all'origine della domanda tanto di giustizia quanto di politica, e che finisce per generare una situazione imprevista e non voluta; neanche dallo stesso Giove.

In breve, invidiosi della condizione altrui, disgustati da quella generale, e pensando che la corruzione degli altrui costumi fosse superiore alla propria e che un po' di giustizia non guastasse, le api invocano Giove di renderle virtuose. E Giove²⁴,

[...] mosso da indignazione,
alla fine giurò, pieno d'ira di liberare,
lo schiamazzante alveare dalla frode; e lo fece [...].

...Ma, come è noto, «la grande e repentina trasformazione» non trionfò «senza perdite». Tant'è che, stremate dalla miseria causata dalla decadenza dei commerci, delle arti e dei mestieri, «migliaia di api caddero», l'alveare dovette soccombere ai suoi nemici, e quelle poche

²² Sul tema si veda R. NIELI, *Commercial Society and Christian Virtue: The Mandeville-Law Dispute*, in "The Review of Politics", vol. LI, 1989, pp. 581-610.

²³ Su cui, anche se mai viene rammentato Mandeville, si veda H. SCHOECK, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1966.

²⁴ È da notare che a questo passo centrale B. MANDEVILLE, *FOB*, I, non aggiunge *Remark*, mentre invece ce ne è uno (N) dedicato all'invidia.

api che sopravvissero «volarono nel cavo di un albero». La ‘morale’ di Mandeville non lascia dubbi:

La semplice virtù non può far vivere le nazioni
nello splendore; chi vuole far tornare
l'età dell'oro, deve tenersi pronto,
per le ghiande come per l'onestà²⁵.

Sembrerebbe chiaro *ma* – quantunque si possa rilevare che Giove entra in campo in seguito ad un'invocazione, che prima era assente ed indifferente alle vicende dell'alveare, che la sua 'indignazione' ed 'ira' lasciano pensare che avrebbe preferito continuare a non occuparsene e che il finale non sembra sia da intendere come la subdola vendetta di un Giove irato per non essere stato lasciato in pace – *c'è un problema*.

Nell'alveare, per come ci viene descritto, sembra esserci un notevole tasso benessere, di libertà, e si potrebbe dire che essendo l'amministrazione della giustizia inefficiente il governo non esercita alcun controllo sul modo in cui le api soddisfano i bisogni e si scambiano servizi; *ma tutta questa abbondanza non elimina l'invidia*, né l'emergere (le api non sembrano voler tornare ad un'abbandonata età dell'oro) di un senso di *giustizia*. Infatti, se si interpretasse l'invidia come una conseguenza inintenzionale del benessere, ciò significherebbe che se si tiene conto delle sue conseguenze sui 'pubblici benefici' *non tutti i 'vizi privati' producono conseguenze buone*.

Il che potrebbe significare che i vizi *possono* produrre benefici soltanto se accortamente manipolati da "abili politici". Ma se si tratta di una società per certi versi inedita nelle sue caratteristiche, quali allora gli accorti politici dovrebbero favorire o tollerare? Se reprimessero invidia e senso di giustizia, che sono passioni naturali e perenni, farebbero un buco nell'acqua. La sedimentazione dell'esperienza potrebbe da questo punto di vista consigliare i politici, ma per quanto sia appurato che iniezioni di eticità finiscono soltanto per produrre conseguenze negative, l'affermazione di tali esperienze potrebbe essere più lenta del tempo in cui matura il desiderio di risolvere rapidamente una situazione ritenuta insopportabile facendo appello a Giove.

Mandeville, in definitiva, mostra come anche in una società in cui l'opulenza sostituisce la speranza in un mondo migliore (che è il tratto

²⁵ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, *The Grumbling Hive*, pp. 27 e 37; trad. it. pp. 15 e 21.

caratterizzante le religioni e l'annuncio delle rivelazioni), rimane la possibilità di un 'appello a Giove' che ne mostra la fragilità e l'estrema mutevolezza. Il che è come dire che il fascino che esercita *l'idea di giustizia* (una passione che anche in questo caso non può essere repressa) può essere difficilmente arginato dalla ragione e dall'esperienza. Tant'è che le api (come molti umani dei giorni nostri) nell'avanzare l'appello danno per scontato che la giustizia e l'onestà siano compatibili con il loro raggiunto livello di benessere e, interpretando la giustizia come uno strumento per eliminare le disuguaglianze naturali e non, sembrano pure sperare che lo accresca.

In sintesi, pur registrandosi nell'alveare molte delle condizioni affinché ognuno possa migliorare la propria condizione autonomamente e senza ostacoli da parte della politica, giacché

le api non ebbero mai governo migliore
più volubilità e meno appagamento
non erano schiave della tirannide,
né governate dalla rozza democrazia;
ma da re, che non potevano fare torti, perché
il loro potere era limitato dalle leggi,

...il sentimento dell'invidia non scompare. Viene così da chiedersi sia cosa non funzioni nell'"alveare grande, ricco e potente", nella «grande culla delle scienze e dell'industria»²⁶, se ad essere insoddisfatti non sono soltanto i poveri; sia se la religione possa in qualche modo essere considerata responsabile dell'illusione che si possa essere contemporaneamente ricchi e virtuosi. Le api, infatti, non intendono rinunciare all'opulenza e al lusso ma farle convivere con la virtù, e proprio perché questo è loro impossibile invocano Giove. Di modo che, pur riuscendo a realizzare il miracolo, Giove, *senza volerlo*, porta l'alveare alla rovina.

Sembra così che Mandeville voglia dirci che per quanti sforzi si possano fare – e si possono interpretare i suoi scritti successivi²⁷ come

²⁶ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, *The Grumbling Hive*, p. 17; trad. it. p. 9.

²⁷ E.J. HUNDERT, *The Enlightenment Fable*, cit., p. 1, scrive che «Mandeville devoted much of the remaining ten years of his life to the elaboration, refinement and defense of his now notorious thesis: contemporary society is an aggregation of self-interested individual necessarily bound to one another neither by their shared civic commitments nor their moral rectitude, but, paradoxically, by the tenuous bond of envy, competition and exploi-

dei tentativi di mostrare la perniciosità sociale della religione – la ricchezza, la scienza, l'industria e la potenza delle armi non riescono a debellare l'invidia, la sete di giustizia e la credenza che possa essere soddisfatta dalla religione. Di essa, intesa come rimedio ai mali dell'umanità, non sembra si riesca a fare a meno. Ma Mandeville pare anche escludere che ci si possa convivere pacificamente perché ciò richiederebbe una tolleranza che le religioni sono restie a concedere.

Non sorprende quindi che a partire da Adam Smith la tesi mandevilliana dell'impossibilità di migliorare la natura umana tramite la religione e l'etica abbia suscitato dibattiti e critiche che, se le si volesse considerare dal punto di vista di una teoria della conoscenza, riguardano essenzialmente la questione del perché, in un contesto specifico, i vizi siano benefici e la virtù malefica; ovvero perché mai a produrre un ordine inteso come riduzione dell'incertezza sia la realizzazione dei bisogni individuali e non la virtù.

2. *La teoria delle istituzioni e della politica.*

Se si volesse interpretare la situazione descritta da Mandeville adoperando ancora una volta il linguaggio della filosofia delle scienze sociali contemporanee, si potrebbe dire che i costi di transazione del proposito di migliorare la natura umana tramite vincoli formali di carattere religioso o legislativo (la polemica dei suoi tempi sulla *Moral Reform*) sono talmente alti da condannare il sistema economico sociale all'inefficienza se non all'estinzione. In altre parole che il progetto di regolare una società mercantile tramite i modelli stoici, cristiani o aristocratici è destinato al fallimento sostanzialmente perché incapace di comprendere che si tratta di una novità non gestibile con gli strumenti tradizionali, e di prevederne le conseguenze.

Se nella genesi e sviluppo di quelle istituzioni umane che mitigano le passioni e le volgono in 'pubblici benefici' virtù e religione sono d'ostacolo²⁸, il problema di Mandeville sembra quindi essere quello di ridurre i costi di 'gestione' della natura umana evitando quelli altissimi

tation», e che, cfr. pp. 18-19, «Mandeville, in short, claimed that the underlying dynamics of social life were falsified by the Christian view».

²⁸ Riguardo all'origine della società Mandeville attribuisce grande importanza al linguaggio dandone un'interpretazione che, come nota M. SIMONAZZI, *Mandeville* cit., pp. 88 e sgg., è significativamente antitetica a quella della *Genesis*.

ed inutili della coercizione e quelli portati dalla religione. Ciò che, per certi versi gli è reso più semplice dal fatto che, essendo le passioni costanti in un mondo ergodico del quale si può migliorare la conoscenza, è anche possibile trarne insegnamenti ed incidere sui loro aspetti negativi volgendoli in qualcosa di positivo. In Mandeville, quindi, si ha una regolare costanza delle passioni umane e un'irregolarità, sovente imprevedibile, della distribuzione delle conseguenze che si generano dal tentativo di soddisfarle. Il problema sembra così essere quello di ridurre i costi di transazione del passaggio da una situazione ritenuta insoddisfacente ad un'altra reputata migliore (ciò che è reso necessario dal fatto che le cose umane non vanno spontaneamente verso il meglio e dal fatto che l'educazione è lenta e pressoché inutile in una situazione che cambia) minimizzando il verificarsi di conseguenze inintenzionali ed avanzando previsioni attendibili sulla loro distribuzione.

Riguardo all'educazione, Mandeville ritiene che non modifichi la natura umana, e fornisce un'interpretazione interamente umana e politica dell'origine della morale scrivendo che «i primi elementi della moralità» sono stati «introdotti da abili politici per rendere gli uomini utili gli uni agli altri e docili, furono inventati soprattutto affinché l'ambizioso potesse ricavare il maggior beneficio e governare grandi numeri di uomini con maggiore facilità e sicurezza». Ma soprattutto egli ritiene che non sia «possibile, con la sola forza, render[e l'uomo] docile e fargli compiere i progressi di cui è capace»²⁹ e che molto di più si possa ottenere tramite l'*adulazione*: «l'argomento più forte che si possa usare nei confronti di creature umane»³⁰ dato che «non vi è uomo, quale che sia la sua ampiezza o penetrazione mentale, che sia del tutto al riparo dall'incantesimo dell'adulazione, se è condotta accuratamente ed è adatta alle sue capacità», e che «quanto più indaghiamo sulla natura umana, tanto più ci convinciamo che le virtù morali sono la prole politica che l'adulazione ha fatto generare all'orgoglio»³¹ insinuando in essi lo stimolo dell'emulazione³².

La faccenda è resa ancor più complicata dal fatto che tra le costanti della natura umana non vi è la *ragione* e che l'*esperienza* è per sua na-

²⁹ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, *An Enquiry into the Origin of the Moral Virtue*, pp. 46-47 e 42; trad. it. pp. 28 e 25.

³⁰ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, *An Enquiry into the Origin of the Moral Virtue*, pp. 42-43; trad. it. p. 26.

³¹ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, *An Enquiry into the Origin of the Moral Virtue*, p. 51; trad. it. p. 30.

³² Il tema dell'emulazione è quindi già presente nella prima parte della *Fable*.

tura instabile e distribuita in maniera casuale. La ragione, infatti, non è innata ma frutto di un processo di accumulazione, di sedimentazione e di selezione di esperienze che produce un risultato in gran parte imprevedibile nella condizione iniziale.

Vista in questi termini si potrebbe osservare che la tesi di Mandeville si ricolleggi a quella hobbesiana dell'indesiderabilità dello stato di natura per via della precarietà dell'umana condizione di vita. Ma Mandeville ritiene che quel passaggio (non privo di difetti) sia reso possibile soprattutto dagli scambi, da una prudente gestione delle passioni (e, visti i risultati che produce: l'*emulazione*, anzitutto dell'*adulazione*). Quindi, di contro alla tesi della filosofia politica classica, e sviluppando la tesi di John Locke secondo la quale gli scambi e una rigorosa definizione dei *Property Rights* avrebbero incrementato il benessere individuale e pubblico e ridotto la conflittualità sociale, Mandeville sembra sostenere sia che un'associazione civile in cui ognuno può trovare le proprie opportunità, può essere irrimediabilmente compromessa dalla religione e da un eccesso di politica, sia che essa è minata al suo interno da una passione ineliminabile: l'*invidia*, che produce una richiesta di virtù, di giustizia e di politica che, quando soddisfatta, genera un ritorno ad uno stato di natura misero, caotico e brutale. Non tutte le passioni devono essere quindi soddisfatte.

Del passaggio dallo stato di natura alla società Mandeville fornisce due versioni, non antitetiche ma sostanzialmente diverse in quanto concernono il ruolo della politica o, meglio dei politici.

Nella prima versione i legislatori e i saggi che fondarono la società³³ domando le passioni selvagge erano degli «abili politici» i quali per rendere gli uomini socievoli (ma in realtà per far sì che «l'ambizioso potesse ricavare il maggior beneficio e governare grandi numeri di uomini con maggiore facilità e sicurezza»), ed «essendo quindi l'interesse dei peggiori di loro, più che degli altri, esaltare lo spirito pubblico per il proprio vantaggio», si accordarono per «chiamare VIZIO tutto ciò che l'uomo facesse per soddisfare il suo appetito [...], e di dare il nome di VIRTÙ ad ogni atto, con cui l'uomo, andando contro l'impulso della natura, ricercasse il vantaggio degli altri, o la vittoria sulle sue passioni, per un'ambizione razionale di essere buono»³⁴.

³³ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, *An Enquiry into the Origin of the Moral Virtue*, p. 42.

³⁴ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, *An Enquiry into the Origin of the Moral Virtue*, p. 48; trad. it. pp. 28-29.

Nella seconda versione, quella dei *Dialogues between Horatio, Cleomenes, and Fulvia*, Mandeville attribuisce minore importanza agli “abili politici” e maggiore importanza al sedimentarsi di quelle che potrebbero essere definite le esperienze che hanno funzionato con una minor quantità di conseguenze impreviste ed indesiderate. L’“esperienza accumulata”³⁵ e l’adulazione giocano un ruolo fondamentale nei processi emulativi, mentre la morale è sempre intesa come una creazione dell’uomo per mascherare o dar dignità al perseguimento degli interessi personali che svolge comunque una funzione positiva in quanto le relazioni sociali e le regole di condotta vengono viste svilupparsi, sia pure accidentalmente e lentamente, da una «lotta continua tra la propria natura egoistica e i precetti altruistici della morale»³⁶. Tanto che si può dire che «*Fabricando fabri fimus*. Gli uomini diventano socievoli vivendo insieme in società»³⁷. Mandeville, pertanto, non esclude una morale ma la fonda sul *contratto* e sul *rispetto* dei *Property Rights*: regole che prescrivono comportamenti ma non fini e che, se universalmente, rispettate possono ridurre l’incertezza.

Non desta quindi stupore che Friedrich A. Hayek abbia visto in Mandeville il precursore della teoria ‘austriaca’³⁸ del *Methodologi-*

³⁵ Si veda B. MANDEVILLE, *The Third Dialogue, FOB*, II, in particolare, p. 142; trad. it. p. 95: «Ciò che attribuiamo all’eccellenza del genio umano e alla profondità della sua intelligenza è in realtà dovuto all’esperienza accumulata nel corso dei secoli da molte generazioni poco differenti l’una dall’altra in doti e sagacia naturali».

³⁶ Cfr. M. SIMONAZZI, *Mandeville*, cit., p. 100

³⁷ Cfr. B. MANDEVILLE, *The Fourth Dialogue, FOB*, II, p. 189, trad. it. in B. MANDEVILLE, *Sociabilità*, cit., p. 275.

³⁸ Cfr. F.A. VON HAYEK, *Dr. Bernard Mandeville*, in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, London, Routledge, 1978, pp. 249-66; trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando, 1988. Per Hayek – il quale come Menger ritiene che comunque il legislatore possa e debba migliorarlo – la scoperta mandevilliana «di un ordine sorprendente che nessun uomo aveva prodotto» mette in crisi la credenza secondo la quale quell’ordine «costituiva per la maggior parte degli uomini la prova principale dell’esistenza di un creatore» (cfr. F.A. VON HAYEK, *Dr. Bernard Mandeville*, cit., p. 265; trad. it. p. 285); e ritiene che il suo pregio sia quello di favorire la «composizione degli interessi divergenti degli uomini» cfr. *Idem*, p. 260; trad. it. p. 280-81. Sulla scia di Hayek, D. ANTISERI (a cura), in *Epistemologia dell’economia nel “marginalismo” austriaco*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 890 e sgg., scrive che «il vero individualismo – che punta sui limiti e sulla fallibilità della ragione umana – è rappresentato in modo esemplare nella paradossale favola (*La favola delle api*), di Bernard de Mandeville», e tale ruolo di antesignano è colto anche da L. INFANTINO, *L’ordine senza piano*, Roma, Armando, 2008.

cal individualism, dello *Spontaneous cultural order*³⁹ e della nascita e dell'evoluzione di *tutte* le istituzioni sociali *ric conducendole* alle azioni individuali e «alle passioni da cui derivano»⁴⁰. A partire dalla nascita del linguaggio⁴¹, che anche Carl Menger, come Mandeville, pone al primo posto tra quelle istituzioni sociali – nell'ordine: il linguaggio, il diritto, il denaro, il mercato, la religione, lo stato, etc. – che, pur servendo al «bene comune», si sono sviluppate «senza una *volontà comune* orientata alla loro fondazione»⁴², e riguardo alle quali, *comunque*, «la scienza non deve mai rinunciare [...] a metterne alla prova la razionalità [...], e a trasformarle e migliorarle, quando un'accurata indagine lo richieda, in base alla visione scientifica e alle esperienze pratiche disponibili»⁴³.

Anche gli Austriaci, come Mandeville, pensano sia che il problema principale delle scienze sociali teoriche sia quello di capire come mai a partire dall'originaria unione tra uomo e donna si sviluppino

³⁹ Su cui, con riferimento a Mandeville, si veda R. HAMOWY, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, in "Journal of the History of Philosophy: Monographs", 1987, pp. 7-10.

⁴⁰ Cfr. M. SIMONAZZI, *Mandeville* cit., p. 66. L'affermazione di Simonazzi: il filosofo «deve sapere interpretare le azioni degli individui riconducendole alle passioni da cui derivano» richiama quella mengeriana che viene posta alla base del "metodo compositivo" o "individualismo metodologico": «l'essenza dell'indirizzo esatto della *ricerca* teoretica [...] consiste nel ricondurre [*zurückführen*] I fenomeni umani ai loro originari e più semplici fattori costitutivi, nell'attribuir loro una misura conforme alla loro natura, e infine nel cercare le leggi in base alle quali essi danno origine a *fenomeni più complessi*», cfr. C. MENER, *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883, p. 43; trad. it. *Sul metodo delle scienze sociali*, a cura di R. CUBEDDU, Macerata, Liberilibri, 1996, p. 45.

⁴¹ Tema di derivazione lucreziana, cfr. E.J. HUNDERT, *The Enlightenment Fable*, cit., pp. 95-96: «Lucretius asked why language started in the first place». Ma Menger non cita Lucrezio

⁴² C. MENER, *Untersuchungen*, cit., pp. 162-64; trad. it. pp. 150-51.

⁴³ C. MENER, *Untersuchungen*, cit., pp. 287; trad. it. p. 266. Nel saggio *Dr. Bernard Mandeville*, cit., F.A. VON HAYEK ritiene che tale influenza sia stata mediata da E. Burke e da F. C. von Savigny, i quali, in effetti, sono costantemente richiamati da C. MENER nelle *Untersuchungen*, cit., anche se quest'ultima citazione è diretta proprio contro l'eccessivo ottimismo che caratterizzerebbe il loro evoluzionismo istituzionale. A mio avviso, e per quanto Menger non citi Mandeville al riguardo, forse non c'è bisogno di ricorrere a tale mediazione (di cui in letteratura non vi è traccia) dato che Menger, cfr. *Katalog der Carl Menger-Bibliothek in der Handels-Universität Tokio*, 2 vols, Tokio, Bibliothek der Handels-Universität Tokio, 1926-55, I, p. 484, di B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees* possedeva sia la famosa traduzione francese del 1740, sia l'edizione inglese del 1755 in 2 voll., sia l'edizione del 1723 di B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion*, cit. Ciò che, oltre ad una conoscenza, lascia immaginare *anche* un interesse.

istituzioni sociali sempre più complesse nelle quali la religione, la ragione e la virtù sono ridotte a ‘prodotti inintenzionali’; sia che i «bisogni scaturiscano da [...] istinti [...] radicati nella nostra natura», che la loro mancata soddisfazione «produce l’annientamento, la soddisfazione manchevole [...] il deperimento del nostro essere»; che per vivere e prosperare bisogna soddisfarli⁴⁴. Si potrebbe anche considerare Mandeville come un antesignano dell’‘economia soggettivistica’ in quanto aveva già capito che «se gli uomini progrediscono nella conoscenza, e i loro modi diventano civili, dobbiamo aspettarci nello stesso tempo che i loro desideri crescano, i loro appetiti si affinino, e i loro vizi aumentino»⁴⁵ e, ancora, che se «ci troviamo [...] nella necessità di supplire all’infinita varietà dei nostri bisogni che si moltiplicheranno sempre man mano che la nostra conoscenza si farà più ampia e i nostri desideri cresceranno»⁴⁶, non si può continuare ad intendere la politica come un’attività tendente, tramite la coercizione, la religione o l’etica, a moderare e a regolare le aspettative individuali.

Se si volesse trarre una ‘morale’ da tali premesse sulla natura umana e delle istituzioni sociali si potrebbe dire che la Politica è intesa da Mandeville sostanzialmente come un tentativo, sorretto dall’esperienza, di limitare l’incertezza prodotta dalle in definitiva incontrollabili passioni umane. Ed è per questo che, come si è detto, egli si limita a formulare una teoria della nascita della società e delle istituzioni sociali senza cimentarsi nell’elaborazione di una teoria del *miglior ordine politico*. Una teoria che sarebbe pressoché inutile. La società mercantile non è presentata quindi come *la buona società*, ma sem-

⁴⁴ Cfr. C. Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1871, p. 32; trad. it. *Principi di economia politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, p. 28; e C. Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, K. Menger (Hrsg.), Wien, Holder-Pichler-Tempsky AG, 1923, pp. 3-4; trad. it. *Principi di economia politica*, Torino, UTET, 1976, pp. 76-77: i bisogni «non sono arbitrari; dipendono dalla nostra natura e situazione, pur se modificabili, eliminabili, o suscetibili artificialmente. In ogni caso essi sono fondamentalmente indipendenti dalla volontà. I bisogni dell’uomo non sono un’invenzione; essi devono venire scoperti e sono quindi oggetto della nostra ricerca». Ma Mandeville non pensava, diversamente da Menger che, «quanto più progredisce il grado di civiltà di un popolo, quanto più si approfondisce la sua conoscenza della natura umana e dei suoi rapporti con il mondo esterno, tanto più aumenta il numero dei suoi beni reali e diminuisce, di conseguenza, quello dei beni immaginari» cfr. C. Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, cit., cfr. pp. 16-17; trad. it. pp. 91-92.

⁴⁵ B. MANDEVILLE, *FOB*, I, Q, p. 185; trad. it. p. 123.

⁴⁶ B. MANDEVILLE, *A Search into the Nature of Society*, cit., in *FOB*, I, p. 366.; trad. it. p. 264.

plicemente come *la migliore* stanti le permanenti caratteristiche della natura umana e il fallimentare esito dei tentativi di trasformarla per farla coincidere o per avvicinarla ad un ideale normativo di virtù di tipo etico-religioso.

La rilevanza del suo pensiero per la filosofia politica consiste quindi nell'aver messo in luce gli svantaggi connessi al tentare una simile trasformazione. Si tratta, a ben vedere, del rigetto dell'intera filosofia politica precedente che aveva assegnato alla *virtù*, individuale o collettiva, acquisita tramite conoscenza ed educazione, o indotta tramite la coercizione politica, un ruolo centrale nel raggiungimento dell'obiettivo. Ovviamente neanche i classici ed i moderni si facevano soverchie illusioni sui limiti della natura dell'uomo e delle sue passioni. Ma l'esito dell'appello a Giove mostra che la virtù, per lo meno in una società mercantile, non è desiderabile e che la mancata soddisfazione dei bisogni umani, per quanto riprovevoli, degenera in una non meno auspicabile situazione di caos e di incertezza.

Ciò che costituisce l'innovazione di Mandeville è dunque il ruolo positivo che viene attribuito agli scambi nel prodursi di una *Great Society*. Se i classici diffidavano della *crematistica*, Mandeville la considera non soltanto come un fattore di *politeness* (ovvero di ingentilimento della natura e delle passioni umane), ma anche come la condizione di quel fenomeno storicamente nuovo che era la "società commerciale" (l'alveare tanto opulento quanto corrotto⁴⁷).

Se il desiderio di riconoscimento o di gloria che induce ad una benefica emulazione non era certamente sconosciuto ai classici, l'amor proprio (*self-liking*⁴⁸) e la consapevolezza che «il più grande desiderio di un uomo è che il mondo intero sia concorde nello stimarlo, applaudirlo e ammirarlo»⁴⁹ assolvono per Mandeville la stessa funzione che virtù, saggezza e conoscenza svolgevano per i classici, l'amore di Dio in Agostino, la gloria in Machiavelli, la paura della morte violenta in Hobbes e la fame in Locke: gli consentono di fondare la sua teoria politica sulla natura umana su un qualcosa di solido che possa servire a valutarne azioni e istituzioni e che possa portare ad una progressiva

⁴⁷ Ci si potrebbe a tal riguardo chiedere se la corruzione sia eliminabile perché i corrotti ostacolano il tentativo dei virtuosi di realizzare il miglior regime politico; ma per Mandeville essa non si configura come indice di inefficienza di sistema in generale, quanto del fallimento di trasformare le passioni tramite la politica, le religioni e la morale.

⁴⁸ Sul tema frequenti richiami a Mandeville in P. FORCE, *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁴⁹ Cfr. B. MANDEVILLE, *FOB*, II, p. 64; trad. it. p. 42.

riduzione dell'incertezza tramite l'incremento del benessere e l'emulazione di quelle regole di condotta che per l'esperienza acquisita hanno limitate conseguenze indesiderate.

Rimangono tuttavia dei problemi, ad esempio come contrastare la nascita e diffusione di credenze potrebbero portare alla rovina della società o a minarne quella stabilità e prosperità («per garantire la felicità a una nazione e la tranquillità alla gente anche in circostanze sfavorevoli, è necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero»⁵⁰) che per Mandeville si fonda su una naturale ed immutabile sproporzione tra ricchi e poveri che sembra non tener conto delle conseguenze che può avere il fatto che i bisogni, e quindi le aspettative, cambiano in continuazione.

In relazione alla comprensione di quali siano le condizioni che fanno sì che i vizi privati, o con una loro accorta gestione da parte di abili politici (una categoria di cui però Mandeville fa pochi e controversi esempi), o tramite l'emulazione delle esperienze altrui, possano essere volti in benefici pubblici⁵¹, il *liberalismo* di Mandeville⁵² consiste allora nella consapevolezza sia del fatto che nel tipo di società che vedeva affermarsi (non come esito di un progetto ma come il risultato inintenzionale dei tentativi di soddisfare quelle passioni umane che se non soddisfatte avrebbero portato al caos) una distribuzione 'equa' dei beni e delle opportunità ed una moderazione delle passioni e delle aspettative da parte della politica e della religione non era più possibile ed avrebbe anzi portato al caos, sia del fatto che gli strumenti coercitivi tipici dei regimi tirannici gli appaiono inadeguati per evitare le conseguenze indesiderate ed inattese di tali passioni. Resta però il fatto che se i bisogni sono soggetti a cambiare nessun potere politico può prevedere come soddisfarli in maniera efficace mantenendo la stabilità dell'ordine politico.

⁵⁰ Cfr. B. MANDEVILLE, *An Essay on Charity, and Charity-Schools*, cit., in B. MANDEVILLE, *FOB*, I, pp. 287-88; trad. it. p. 199. Si tratta dello spunto del dibattito sulla classificazione delle idee economiche di Mandeville, su cui si veda D. FRANCESCONI, *Bernard Mandeville e l'economia politica*, cit., e si potrebbe osservare che per il liberalismo a lui successivo quella 'necessità' non soltanto non è ritenuta naturale ma viene anche valutata negativamente.

⁵¹ B. MANDEVILLE, *A Search*, cit., in *FOB*, I, p. 369; trad. it. pp. 266-67.

⁵² Per Hayek ed altri, come si è visto, non ci sarebbero dubbi.

Mandeville, in definitiva, vorrebbe fare a meno della religione⁵³ e ci prova con la ‘società commerciale’ la quale non ponendo limiti etici ai bisogni e al loro soddisfacimento, avrebbe dovuto ridurre la conflittualità con l’abbondanza, ma ciò che glielo impedisce è l’invidia, una di quelle passioni contro le quali è vano lottare. E tuttavia, nonostante tale fallimento, la sua importanza consiste sia nel suo resistere – e qui, forse, la sua affinità con Lucrezio – alla tentazione, a cui avevano ceduto Hobbes e poi molti altri filosofi politici, di combattere il terrore prodotto dalla religione tramite la politica, sia nell’averci lasciato (anche se troppo spesso, fino alla Scuola Austriaca, la si è sottovalutata) quella che potrebbe essere definita la ‘legge di Mandeville’: *‘qualsiasi azione può avere conseguenze che non hanno relazione con le sue motivazioni iniziali’*. Dunque, conseguenze che il più delle volte hanno poco o nulla a che fare con le motivazioni iniziali degli agenti, e che, oltre ad essere inattese, possono rivelarsi benefiche o malefiche. Fra di esse è possibile annoverare i benefici sociali dei vizi individuali, il tentativo di migliorare la condizione umana tramite leggi, gli esiti del miracolo chiesto dalle api a Giove, i vantaggi dell’adulazione nello stemperare la virulenza delle passioni, il rapporto tra gli interessi degli Olandesi e la nascita del capitalismo, il rapporto tra avidità individuale, lusso e benessere generale.

Il problema che Mandeville pone ma non risolve, e che sarà indirettamente ripreso dagli Austriaci, è se, stante questa costante della condizione umana, sia possibile elaborare una filosofia politica intesa come ricerca, *guidata dalla ragione e dall’esperienza*, del miglior ordine politico. Tant’è che, anche quando ne ravvisa la necessità, degli *skilful Politicians* Mandeville non sembra mai nascondere a se stesso e ai suoi lettori i limiti e le dubbie motivazioni⁵⁴. Ciò che porta a chiedersi quale possa essere l’effettivo ruolo della ragione, della conoscenza e

⁵³ Complessivamente, da questo punto di vista, si potrebbe così dire che Mandeville sviluppa una vera e propria critica della religione così come L. STRAUSS intende l’espressione in *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930, p. 2. Riguardo alla riflessione di Mandeville sulla religione si veda M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 275 sgg.

⁵⁴ Sul modo in cui Mandeville «exposed the real character of politics and politicians» cfr. M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 78 sgg.; la citazione è a p. 117.

dell'esperienza in un mondo soggetto alla 'legge di Mandeville' e per di più *non-ergodico* e soggetto a frequenti cambiamenti.

Abstract - Mandeville famously tried to exclude religion from his theoretical framework. Within the Commercial Society, he does not pose moral limits to individual needs and to their satisfactions, and assumes that deep disagreement and conflict can be reduced through abundance. Such theoretical project is undermined by the existence of envy: a passion against which any fights are bound to fail. Notwithstanding Mandeville's failure, his relevance - and, thus, his affinity with Lucretius - consists in resisting to the temptation of many political philosophers both to fight the terror generated by religion through politics, and, to discard what may be defined as *Mandeville's law*, according to which: 'any action may generate consequences largely unrelated to its initial motivations' (Mandeville's law

was later developed by 'Austrians'). Such consequences other than being often unrelated to agents' initial motivations may also positively or negatively affect social orders. Among those it is worth mentioning the social benefits arising out of individual vices, the attempts to improve human condition through laws, the outcomes of the miracle asked by the bees to Jupiter, the benefits of flattery in mitigating the virulence of passions, the relationship between Dutch's interests and the birth of capitalism, the relationship between personal greed, luxury and social welfare. The question I try to answer within this article asks what are the roles of reason, knowledge or experience in theorizing around political orders, in a world that is ultimately subject to Mandeville's law and to continuous change.