

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Filosofie della Cultura

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di afferenza: 11/C3

Settore Scientifico disciplinare: M-FIL/03

MANDEVILLE E L'UOMORISMO DEL MALE MINORE

Presentata da: Alessandro Chiessi

Coordinatore Dottorato

Prof. Paolo Vincieri

Relatore

Prof. Paolo Vincieri

Esame finale anno 2013

*a Matteo, Federico e Davide,
perché il nostro presente è il loro futuro*

SOMMARIO

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI	VII
AVVERTENZA	XI
INTRODUZIONE	XIII
PREMESSA	
<i>Vita di un medico e di un filosofo non convenzionale</i>	1
<i>La vita</i>	3
<i>Gli scritti</i>	11
PARTE PRIMA	
<i>Metodi e principi</i>	21
Capitolo primo <i>Umorismo a posteriori</i>	23
Capitolo secondo <i>Dall'umorismo alla conoscenza a posteriori</i>	39
Capitolo terzo <i>Il naturalismo fisiologico</i>	46
Capitolo quarto <i>La natura (umana) corrotta</i>	61
PARTE SECONDA	
<i>Uomini: vizi, virtù e passioni</i>	73
Capitolo primo <i>Vizi e virtù</i>	75
Capitolo secondo <i>Oltre la morale: le passioni (e la ragione)</i>	88
Capitolo terzo <i>Intorno all'etica: caratteri passionali</i>	102

PARTE TERZA	
<i>Il corpo politico: natura della società e benefici pubblici</i>	125
Capitolo primo	
<i>Tra individui e società</i>	127
Capitolo secondo	
<i>Bene individuale e bene collettivo: uomini, leggi e governo</i>	152
Capitolo terzo	
<i>Pratica politica o politica pratica</i>	165
PARTE QUARTA	
<i>La ricchezza</i>	181
Capitolo primo	
<i>Individuo e individui: antropologia e politica</i>	183
Capitolo secondo	
<i>Oikos e nomos: lusso, commercio e lavoro</i>	191
IN CONCLUSIONE	211
BIBLIOGRAFIA	215
RINGRAZIAMENTI	235

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Oratio scholastica = *Bernardi à Mandeville de medicina oratio scholastica, publicè habita, cum è scholâ Erasmianâ ad Academiam promoveretur, Octob. MDCLXXXV, Rotterodami, Typis Regneri Leers, 1685.*

Disputatio de Brutorum Operationibus = *Disputatio philosophica de Brutorum Operationibus. Quam annuente summo numine, sub presidio Clarissimi, Acutissimique Viri D. Burcheri de Volder, Medicinae & Philosophiae Doctoris, hujusque, ut & Matheseos in Illustri Accademia Lugd. Batav. Professoris Ordinarii. Publice defendendam assumit Bernardus de Mandeville, Rotter.-Bat. Ad diem 23 Mart. loco horisque solitis, ante meridiem, Lugduni Batavorum, Abrahamum Elzevirer, 1689.*

Sanctimonious atheist = *Schijnheyligh Atheist, Rotterdam, 1690.*

Disputatio de Chylosi Vitiata = *Disputatio medica inauguralis de Chylosi Vitiata. Quam annuente divina gratia Ex auctoritate Magnifici Rectoris, D. Wolferdi Senguerdii, L.A.M. Phil. & J. U. Doct. illiusque in Illustri Academiâ Lugd. Bat. Profess. ordinarii, celeberrimi, & c. Nec non Amplissimi Senatûs Academici Consensu & Almae Facultatis Medicae Decreto, pro gradu doctoratus, Summisque in Medicina Honorabilis ac Privilegiis ritè & legitimè consequendis, Publico examini subjicit Bernardus de Mandeville, Rott.-Bat. Ad diem 30 Mart. horâ locoque solitis, Lugduni Batavorum, Abrahamum Elzevirer, 1691.*

De usu cantharidum = *In authorem de usu interno cantharidum scribentem, in Titus cantharidum in medicina usus internus, by Joannem Groenevelt, M. D., London, 1698.*

Some Fables = *Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine, London, Printed for Richard Wellington at the Dolphin and Crown at the West-End of St. Paul's Church-Yard, 1703.*

The Pamphleteers = *The Pamphleteers. A Satyr, London, 1703.*

Aesop Dress'd = *Aesop Dress'd, or a Collection of Fable Writ in Familiar Verse, London, Printed for Richard Wellington at the Dolphin and Crown at the West-End of St. Paul's Church-Yard, 1704.*

Typhon = *Typhon: or the Wars Between the Gods and the Giants: A Burlesque Poem in imitation of the Comical Mons. Scarron, London, Printed for J. Pero, at the Swan, and S. Illidge, at the Rose and Crown in Little-Britain, and Sold by J. Nutt near Stationers-Hall, 1704.*

Virgin Unmask'd = *The Virgin Unmask'd: or Female Dialogues Betwixt an Elderly Maiden Lady and her Niece on several Diverting Discourses on Love, Marriage, Memoirs and Morals of the Times, London, Printed, and are to be Sold by J. Morphew, near Stationers-Hall, and J. Woodward in Thread-needle-street, 1709.*

Female Tatler = *The Female Tatler, by "a Society of Ladies", London, A. Baldwin, 1709-10, in By a Society of Ladies: Essays in the Female Taller, ed. by M.M. Goldsmith, Bristol, Thoennes, 1999.*

Treatise 1711 = *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, London, Printed and Sold by Dryden Leach, in Elliot's Court, in the Little-Old-Baily, and W. Taylor, at the Ship in Pater-Noster-Row, 1711.

Wishes to a Godson = *Wishes to a Godson, with other Miscellany Poems*, by B. M., London, Printed for J. Baker, at the Black-Boy, in Pater-Noster-Row, 1712.

Mischiefs = *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*, London, Printed for J. Roberts, near the Oxford Arms in Warwick Lane, 1714.

Free Thoughts = *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, by B. M., London, Printed, and Sold by T. Jauncy, at the Angel without Temple-Bar, and J. Roberts, in Warwick-Lane, 1720, trad. it., *Liberi pensieri sulla Religione, la Chiesa e il felice stato della Nazione*, a cura di A. Sabetti, Napoli, Liguori, 1985.

Modest Defence = *A Modest Defence of Publick Stews: or, an Essay upon the Whoring as it is now practis'd in these Kingdoms*, Written by a Layman, London, Printed by A. Moore near St. Paul's, 1724, trad. it., *Una modesta difesa delle case di piacere*, a cura di G. Borelli, Messina, Rubbettino, 1995.

Tyburn = *An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn: and a Proposal for some Regulations concerning Felons in Prison, and the Good Effects to be Expected from them*, by B. Mandeville, M. D., London, Printed: And Sold by J. Roberts in Warwick Lane, 1725, trad. it., *Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn*, a cura di M. Simonazzi, Genova, il melangolo, 2006.

Treatise 1730 = *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases in three Dialogues*, London, Printed for J. Tonson in the Strand, 1730, trad. it. di M.G. Masulli, *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche*, a cura di D. di Iasio, Lecce, Pensa, 2009.

Enquiry into the Origin of the Honour = *An Enquiry into the Origin of the Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, by the Author of the Fable of the Bees, London, Printed for John Brotherton, at the Bible in Cronhill, 1732, trad. it., *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di A. Branchi, Firenze, La Nuova Italia, 1998.

Letter to Dion = *A Letter to Dion. Occasion'd by his Book call'd Alciphron, or The Minute Philosopher*, By the Author of the Fable of the Bees, London, Printed and Sold by J. Roberts in Warwick Lane, 1732.

Grumbling Hive, Fable I = *The Grumbling Hive; or Knaves Turn'd Honest*, London, S. Ballard, A. Baldwin, 1705, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Enquiry into the Origin of Moral Virtue, Fable I = *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for J. Roberts, near the Oxford Arms in Warwick Lane, 1714, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Remarks, Fable I = Remarks, in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for J. Roberts, near the *Oxford Arms* in *Warwick Lane*, 1714, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Essay on Charity, Fable I = An Essay on Charity, and Charity-Schools, in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for Edmund Parker, 1723, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Search into the Nature of Society, Fable I = A Search into the Nature of Society, in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for Edmund Parker, 1723, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Vindication of the Book, Fable I = A Vindication of the Book, from the Aspersions Contain'd in a Presentment of the Grand Jury of Middlesex, and An Abusive Letter to Lord C., in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for J. Tonson, at *Shakespeare's Head*, over-against *Katharine-Street* in the *Strand*, 1724, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Fable II = The Fable of the Bees. Part II. By the Author of the First, London, Printed: And Sold by *J. Roberts* in *Warwick Lane*, 1729, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. II, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Lecce, Milella, 1978.

Avvertenza

Le citazioni riportate, delle opere mandevilliane o di altri autori, sono tratte dalle edizioni di cui si dispone di una traduzione; nel caso in cui questa non sia presente, la trasposizione in italiano è mia. Si troverà la dicitura “tradizione modificata” quando si sia ritenuto opportuno modificare la resa linguistica a disposizione.

INTRODUZIONE

Forse un ulteriore studio su Mandeville ed il suo pensiero, dopo il recente rifiorire di commenti e interpretazioni – anche in Italia – può sembrare, se non superfluo, semplicemente un'altra voce in un coro già numeroso¹: un coro che, però, è composto di opinioni dissonanti e non sempre armoniche. Oppure, questo studio può essere interpretato come un segno dei tempi, in un momento storico in cui i valori (tradizionali) attenuano gradualmente i loro contorni (definiti), fino quasi a perderli e a confondersi l'un l'altro. Frangenti in cui l'indeterminatezza non permette né un'adesione acritica né un'opposizione ideologica, sia perché le forme più radicali di dogmatismo perdono il loro contenuto nella polifonia dei punti di vista, sia perché le dottrine rivoluzionarie o reazionarie, non trovando rivali definiti, smarriscono il loro radicalismo. Momenti in cui, tra attimi passati e istanti a venire, si è dotati di terminologie desuete che necessitano di essere ridefinite non solo per descrivere, *hic et nunc*, ciò che è, ma anche per dotarsi degli strumenti conoscitivi per esperire, giudicare, agire.

Mandeville vive in un'epoca storica di transizione e probabilmente vive in prima persona cambiamenti esistenziali significativi: primo fra tutti il trasferimento in Inghilterra. Nelle sue opere, al di là dei toni umoristici, sarcastici, ironici e, a volte, polemici è forse possibile scorgere quell'urgenza che cerca di fornire nuovi contenuti e significati a vocaboli e linguaggi della tradizione filosofica, politica e – perché no – della nascente economia (come si concepisce ai giorni nostri). L'esigenza descrittiva, prima ancora che prescrittiva, che sorge dall'indagine della natura umana e di ciò che questa genera, richiede, insieme ad una sistemazione concettuale, anche un adattamento degli strumenti funzionali a questo studio. A fronte di termini e di uno strumento linguistico che si modifica con una celerità minore rispetto alle richieste descrittive, si percepisce il tentativo di piegare i mezzi a disposizione a favore di quei paradigmi che si stanno elaborando: ossia l'empirismo. In questo senso, Mandeville è esemplare; perché, seppur non applichi pienamente il metodo sperimentale alle scienze morali – compito che si assumerà Hume di lì a poco – sperimenta soluzioni linguistiche e stilistiche, per riuscire a tracciare una descrizione della natura umana il più

¹ Basti pensare alle recenti monografie pubblicate solo negli ultimissimi anni in Italia e in Europa: le ricerche di Riccardo Donati e Francesca Pongiglione; nonché tra Finlandia e Gran Bretagna la monografia di Mikko Tolonen. Si vedano: R. DONATI, *Le ragioni di un pessimista: Mandeville nella cultura dei lumi*, Pisa, ETS, 2011; F. PONGIGLIONE, *Bernard Mandeville: tra ragione e passioni*, Roma, Studium, 2013; M. TOLONEN, *Mandeville and Hume: Anatomists of Civil Society*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013.

verisimile possibile. La «verità effettuale della cosa», piuttosto che l'«immaginazione di essa»², applicata ad un oggetto, ontologicamente immutabile, ma che si manifesta in modi differenziati, a seconda delle diverse circostanze, richiede la sperimentazione di modalità descrittive e metodi d'indagine diversificati.

Parte del lavoro interpretativo, posto in apertura, si focalizza proprio su questo punto, nell'intento di definire gli strumenti con i quali Mandeville intraprende la sua analisi della natura umana, nella ricerca dei principî che la contraddistinguono. Un'analisi che svolge sia in riferimento ad un determinato contesto spazio-temporale, sia, a partire da questo, nelle sue caratteristiche persistenti ed immutabili. Il metodo, allora, appare un ambito che merita di essere esplicitato e chiarificato, soprattutto per un autore che, come Mandeville, ha ricevuto una formazione accademica cartesiana. Ma quello che può apparire un lavoro, se non compilativo, almeno teoreticamente piuttosto chiaro per un pensatore sistematico, risulta più complicato e arduo per chi utilizza generi letterari differenti e offusca le proprie posizioni dietro il punto di vista dei protagonisti delle sue opere. Oltre a questo fatto, riscontrabile fin da subito, con una prima lettura dei diversi testi mandevilliani, si aggiunge anche il continuo riferimento a temi della contemporaneità sei-settecentesca, tanto che il gusto dissacratorio e polemico, spesso arriva ad obnubilare il messaggio più profondo che si cela tra i vari versi o le varie pagine. Un metodo che si può estrapolare solamente *in fieri*, scorgendolo nelle variegate soluzioni stilistiche, caratterizzate dallo sperimentalismo poetico – senza entrare nel merito di una valutazione estetica dei risultati – e dai tentativi retorici, in cui ironia e satira hanno un ruolo di prim'ordine.

È a partire da questa figura retorica e da questo genere letterario, unito a quelli della tradizione filosofica – il saggio, il trattato ed il dialogo – che sembra verosimile scorgere una coerenza interna alle opere mandevilliane. Coerenza che non balza all'occhio, ma che si serve delle dissonanze e delle discrepanze per rendere propriamente la “varietà” della natura umana. L'atteggiamento empirico di Mandeville, che adotta solamente un'osservazione *a posteriori*, posto innanzi alla necessità di formalizzare i risultati conoscitivi – altrettanto *a posteriori* – si deve misurare con le possibilità espressive al fine di oggettivare ciò che si è analizzato. Qui trova una sua spiegazione lo sperimentalismo poetico e retorico che Mandeville utilizza nei vari scritti, durante la sua esistenza. Da ciò si può comprendere come ironia e satira siano essenziali, oltre che per il divertimento del lettore, anche per l'oggettivazione di quello che si è indagato: la natura umana nelle sue manifestazioni socio-politiche dell'Inghilterra primo settecentesca. Un empirismo che, nella sua formalizzazione testuale, mantiene a distanza l'oggetto d'indagine per meglio osservarlo e criticarlo e che, a sua volta, raggiunge questo effetto (epistemologico) attraverso lo straniamento generato

² N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a cura di D. Cantimori, Milano, Garzanti, 2008, Cap. XV, p. 50.

dallo stesso *divertissement*. Un metodo che può allora trovare nella categoria dell'«umorismo» un termine che raggruppa il divertimento (del lettore), le istanze di oggettivazione dell'empirismo, quelle dell'osservazione *a posteriori* e le soluzioni retorico-stilistiche – con il conseguente effetto straniante che corrobora l'oggettività. Senza togliere il possibile riferimento polemico nei confronti di Shaftesbury che nel saggio *Sensus Communis* prendeva proprio in considerazione lo «spirito» e l'«umorismo»³.

Se il metodo si riferisce al divertimento e al buon umore, con tutti gli espedienti che questi possono richiedere, in altre parole, se Mandeville fa «umorismo» per rintracciare i principî della natura umana e, perciò, della natura *tout court*, pare opportuno definire il modo in cui lo stesso Mandeville considera – consapevolmente o inconsapevolmente – il suo, o i suoi oggetti d'indagine. Significativamente, come afferma esplicitamente, vuole analizzare un uomo segnato dalla condizione post-adamitica, caratterizzato dalla caduta e dal bisogno reale. Ciò rimanda ad una nozione di natura – e natura umana – corrotta che, assunta in questi termini metafisicamente, permette la disamina di principî ontologici di riferimento. La presenza del male – del «male radicale» – che pone gli uomini molto lontano dall'Eden, è un'oggettività di cui è necessario tenere conto se si vuole descrivere – empiricamente – la natura umana. In questo modo Mandeville sembra assumere come condizione data, a cui non è possibile porre rimedio o semplicemente intervenire, la realtà metafisica della corruzione. Ciò però, al di là dei riferimenti alla tradizione filosofica occidentale, non impedisce una descrizione dell'oggetto – la natura e la natura umana – anzi tutt'altro, proprio l'assunzione metafisica della corruzione, consente di rintracciare all'interno della stessa natura i principî che determinano i motivi dell'agire. Qui sembra avere un'importanza primaria la preparazione medica di Mandeville. L'osservazione *a posteriori* si serve dei paradigmi materialistici per delineare la fisiologia del corpo umano, nell'intento di rintracciare al suo interno i principî esplicativi e regolativi, non solo delle funzioni fisiche, ma anche dei motivi dell'agire. L'operazione descrittiva da «anatomista» della natura umana intrapresa da Mandeville sembra portare a quello che, ontologicamente, si potrebbe definire «naturalismo fisiologico».

Posti il metodo e l'oggetto d'indagine – cioè l'«umorismo» e la natura (umana) – dove quest'ultimo pare essere assunto e definito sia dal punto di vista metafisico sia da quello ontologico, è possibile interpretare il pensiero mandevilliano con maggiore pertinenza e coerenza. Una coerenza che nelle sue opere, come si è già accennato, pare sfuggire e, nel gioco ossimorico dei contrari, rimandare alla polisemia dei significati e alla polifonia dei temi. La prima parte di questo studio, allora, è tesa verso la ricerca del metodo e dei concetti che sottendo le riflessioni esposte nei vari

³ Sottolineo l'imbarazzo di tradurre «wit» con «spirito», perché «wit» può essere reso anche con «arguzia», «brio», «intelligenza».

scritti di Bernard Mandeville. Un'analisi preparatoria alla discussione delle dirompenti argomentazioni mandevilliane, che trova riferimento non solo nella *Favola delle api* ma anche negli altri (variegati) testi.

Al metodo e i principi di riferimento segue, in questa discussione, un'analisi dell'antropologia mandevilliana. Ciò non può prescindere dalla concezione morale che Mandeville adotta nelle sue opere, perché questa è un elemento fondamentale nella categorizzazione delle azioni e dei comportamenti degli uomini da cui poi, è possibile ricavare i motivi fondativi dell'agire. È a partire dalle nozioni di vizio e virtù che si può disporre di parametri assiologici definiti e comprensibili; inoltre il rigorismo – giustamente messo in risalto da Kaye nel suo commento della *Favola delle api* dei primi del Novecento – che caratterizza il concetto di virtù, consente a Mandeville di categorizzare tutti i motivi delle azioni all'interno dei vizi. La concezione fisiologica mandevilliana di natura umana, rintraccia nelle passioni le cause dell'agire, queste – essendo finalizzate all'autoconservazione – non possono, in linea di massima, essere definite virtuose. Ciò comporta, allora, un processo di riduzione al fine di rintracciare le passioni di riferimento, creando anche, da un lato, una fenomenologia passionale, in cui sono analizzate tutte le loro manifestazioni e, dall'altro, una tipizzazione dei caratteri passionali riscontrabili nella società, rimandando così alla tradizione dei “moralisti francesi”.

Alla definizione antropologica di uomo segue, in un'ulteriore sezione, l'analisi socio-politica che è possibile desumere dalle diverse opere mandevilliane. A fronte di una descrizione degli individui che considera le passioni auto-interessate gli elementi naturali di riferimento, il fatto che si possano sviluppare una società ed un corpo politico, pare essere una questione se non paradossale, per lo meno problematica. La proposta “progressiva” avanzata da Mandeville permette, da una parte, di preservare la nozione di natura umana immutabile e, dall'altra, di mostrare come, nell'arco dello sviluppo temporale, le circostanze abbiano creato le condizioni per le diverse manifestazioni delle passioni. Circostanze, che poi, nel corso di lenti passaggi, sono venute ad istituzionalizzarsi con le leggi ed il governo. È con questa opposizione, fondata comunque nella natura umana e sulle passioni, che può costituirsi un corpo politico armonico nelle sue dissonanze. È la consapevolezza di una condizione capace di gestire le spinte antisociali delle passioni che permette sia la formalizzazione della dicotomia di governanti e governati sia la divisione (necessaria) di ricchi e poveri. È l'approvazione circa la situazione socio-politica ed economica che si è venuta lentamente a creare nel corso dei secoli che permette di volgere la negatività di una condizione metafisica corrotta – che ammette il male come elemento costitutivo dell'esistenza – nella positività di una condizione materiale agiata.

L'ultima parte di questo percorso, all'interno delle varie opere mandevilliane, verte propriamente sull'analisi delle proposte socio-economiche. Il vantaggio che deriva da circostanze esistenziali prospere non significa che questo possa essere assunto come condizione universale di tutti gli individui di un corpo politico. Anzi proprio la divisione tra ricchi e poveri è, secondo Mandeville, un elemento costitutivo della prosperità collettiva. Oltre all'eventuale rudimentalità di riflessioni economiche che oggi possono apparire elementari o ingenui, il portato di maggior interesse di queste argomentazioni risiede nella necessità – formalizzata con provvedimenti da parte dei governanti – di mantenere una sperequazione sociale tra chi vive nel lusso e nello sfarzo e chi è costretto a lavorare per vivere, o sopravvivere. La prosperità materiale, un bene in confronto alla naturale condizione di bisogno ed indigenza in cui possono trovarsi gli uomini, necessita di una parte del corpo politico che si prodighi, senza avere alternative, in innumerevoli attività, le quali poi incrementano propriamente il benessere. Lo svantaggio di una grossa parte della società, secondo Mandeville, può essere compensato con il vantaggio dell'incremento materiale e della prosperità. Il benessere di pochi e la necessità di molti, a fronte di un incremento del benessere collettivo, sono mali minori.

Una parabola filosofica, quella di Mandeville, che percorre un periodo storico decisivo e che riflette su questioni che diventano centrali non solo nella prima modernità, ma che hanno una valenza ancora oggi. Al di là dell'aforisma «vizi privati, pubblici benefici» e oltre le critiche che hanno ottenebrato la sua figura – fino a definirlo «Man-devil»⁴ – è possibile scoprire un pensiero che, servendosi di vari metodi e soluzioni, risulta coerente all'interno di quella che potrebbe definirsi “etica del male minore”.

Esplicitando la struttura di questo studio e le modalità di ricerca, si è ritenuto opportuno seguire un'analisi tematica di tutte le opere di Mandeville considerate sinotticamente. In questo senso, allora, non si è adottato un metodo cronologico, anzi, la divisione tra ontologia, antropologia, sociologia ed economia ha portato ad un confronto continuo dei temi presi in esame nei vari scritti mandevilliani. Ciò pare avere, da una parte, il pregio di rendere più coerente e uniforme un pensiero che fa della dissonanza e delle suggestioni ossimoriche un proprio tratto distintivo. Dall'altro lato, però, l'impostazione adottata può appianare le possibili discrepanze logiche che – inevitabilmente – sorgono in autori asistematici. Si è cercato di evidenziare, nel limite del possibile, le maggiori aporie riscontrate nel lavoro interpretativo, ma si sono comunque privilegiate le corrispondenze interne e la gerarchizzazione concettuale, nell'intento di rendere la (particolare) impostazione empirica mandevilliana. Un pensiero che, a partire dall'osservazione *a posteriori*, fa della riduzione collegata

⁴ Cfr. R.I. COOK, *Bernard Mandeville*, New York, Twayne Publishers, 1974, pp. 18-19.

alla relazione di causa ed effetto, una caratteristica metodologica, la quale, a sua volta, si serve di soluzioni diversificate e per certi versi inaspettate: come nel caso dell'“umorismo”.

Per mantenere un minimo di chiarezza terminologica – che spesso va di pari passo con quella concettuale – in questo studio si è mantenuta una distinzione di piani tra morale, etica e politica. Nel primo caso si intendono i valori o i giudizi su di essi in riferimento al singolo individuo; nel secondo in riferimento a più individui con uno sguardo collettivo; nel terzo caso, l'ambito pubblico in cui si stabiliscono e si istituzionalizzano pratiche condivise sia per quello che riguarda le sanzioni rispetto alle trasgressioni legali, sia per quello che riguarda le ricompense (anche immaginarie). Questa distinzione di piani sembra proficua per descrivere più coerentemente le riflessioni mandevilliane e per cogliere le suggestioni riflessive che nascono dalla loro interpretazione. Se interpretare può apparire come una sorta di traduzione e “tradurre è come tradire” – nel senso che porta ad una parzializzazione del messaggio contenuto nelle opere – proprio la consapevolezza di questo limite cerca un suo superamento nella suggestione che scaturisce dallo stesso atto interpretativo. Un superamento che, come fa Mandeville, richiede comunque la partecipazione (attiva) del lettore. Persiste la speranza che l'aderenza ai testi, seppur privati della loro originaria vivacità, trasmetta un messaggio chiaro, coerente e verisimile.

Corticella, luglio 2013

PREMESSA

Vita di un medico e di un filosofo non convenzionale

Chi è Mandeville? Una domanda semplice a cui sembra ostico dare una risposta esaustiva. Pochi personaggi, nella storia filosofica moderna, hanno conosciuto un totale disappunto nei confronti delle proprie opere e nel contempo hanno trascorso una vita “nascosta”, tanto da rendere difficoltoso, per questo, il reperimento di notizie a riguardo della sua esistenza. Uno di questi è Bernard Mandeville.

La famiglia dei de Mandeville¹, da quello che si può ricavare dalle cronache e dai documenti di archivio, sembra appartenere ad una lunga tradizione di studiosi in medicina e di impieghi in cariche pubbliche nelle diverse amministrazioni cittadine. Il primo antenato di cui si hanno notizie è Joannes, probabilmente capitano di una compagnia dell’esercito governativo spagnolo che, normalmente di stanza in Vallonia, viene trasferito nelle Province del sud a causa di disordini nel nord. Intorno al 1580 si stabilisce nel Friesland vivendo a Leewarden. Il figlio Michael, ossia il trisavolo di Bernard, nasce in questa città e studia medicina all’Università di Franeker, dal momento che risulta tra gli iscritti nel 1595; nel 1601 sposa Maria van de Rade e nello stesso anno diventa medico a Nijmegen e rettore della Scuola Latina. Qui, nel 1617, ottiene la cittadinanza ed entra nel consiglio cittadino, ricoprendo anche il ruolo *alderman*, carica che esercita fino alla sua morte. Michael e Maria hanno dieci figli di cui cinque risultano addottorati nelle Università locali. Immanuel, il nonno di Bernard, studia legge a Leida subentrando al padre nelle cariche cittadine a Nijmegen, dopo che l’epidemia di peste uccide entrambi i suoi genitori; qui ricopre anche l’incarico di ispettore nella Scuola latina e, nel 1656, diventa professore dell’Accademia di Nijmegen. Degli undici figli di Immanuel, Michael, padre di Bernard, si iscrive all’Università di Leida per intraprendere studi legali, ma sembra che abbia ottenuto anche una qualifica in medicina visto che dal 1666 risulta tra i medici di Nijmegen, la sua città d’origine. Michael, nel 1667, sposa a Beek, un paese vicino a Nijmegen, Judith Verhaer, figlia di un capitano navale dell’Ammiragliato di

¹ Queste notizie sono date da Rudolf Dekker che, nei primi anni Novanta, pubblica un importante articolo sulle origini e sulla biografia inerenti al contesto olandese di Mandeville; cfr. R. DEKKER, *‘Private vices, public virtues’ revisited: the Dutch background of Bernard Mandeville*, in «History of European ideas», 14 (1992) 4, pp. 481-498. Significative, per circostanziare meglio la genealogia di Mandeville e per specificare le notizie a riguardo della sua famiglia è la ricerca documentale svolta da Arne C. Jansen. In particolare, sono preziose le notizie autografe di Michael, padre di Bernard Mandeville, riportate su una Bibbia di famiglia; la trascrizione dell’originale olandese è disponibile *on-line* sul sito: www.bernard-mandeville.nl. Per le altre informazioni biografiche, cfr. A.C. JANSEN, *Bernard Mandeville some Recent Genealogical Discoveries*, in «Notes and Queries», 56 (2009) 2, pp. 231-235.

Rotterdam, durante il loro matrimonio Michael e Judith hanno cinque figli, di cui, però, sopravvivono solo Bernard e Petronella Clementia. L'anno successivo tutta la famiglia si trasferisce a Rotterdam; qui Michael continua ad esercitare la sua professione di medico, assumendo anche incarichi amministrativi nell'ospedale municipale; poi nel 1681, 1684 e 1685 diventa membro della corte dell'*alderman* dello Schieland, ricoprendo mansioni di gestione territoriale. Bernard Mandeville nasce, quindi, in una famiglia dove medicina e leggere sono gli ambiti di studio preferiti, perseguiti e praticati per più generazioni: un'eredità che non sembra priva di influenze e che si può rintracciare in molte delle sue opere.

Di Bernard de Mandeville², o Bernard Mandeville – come sceglie di chiamarsi una volta stabilitosi in Inghilterra – si sa che nasce a Rotterdam il 15 Novembre 1670³ e che, qui, frequenta la Scuola Erasmiana fino al 1685, dopo di che, si iscrive all'Università di Leida, seguendo le orme del padre e del nonno. Nel passaggio dalla Scuola Erasmiana all'Università, secondo la prassi del tempo, recita pubblicamente un'*oratiuncula* in cui dichiara di volere continuare i suoi studi in abito medico. Proponimento che sembra non mantenere, visto che l'anno seguente, il 1686, figura tra gli iscritti di filosofia. Qui, Mandeville approfondisce gli studi speculativi in un ambiente accademico che, però, appare fortemente lacerato da due contrapposte impostazioni o, forse, sarebbe meglio dire fazioni: gli aristotelici e i cartesiani⁴. Nel 1689, comunque, con la supervisione dello “scolastico cartesiano”⁵ Burcherus de Volder, Mandeville presenta la dissertazione, conosciuta come

² Le notizie inerenti la vita di Bernard Mandeville, con alcune recenti aggiunte tratte dalle ricerche di Arne C. Jansen, sono prese in linea di massima da F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1924, vol. I, pp. xvii-xxxii.

³ La data di nascita è desumibile dagli scritti autografi di Michael Mandeville sulla Bibbia di famiglia, correggendo così quella proposta da Kaye (20 Novembre) e ripresa successivamente dagli altri studiosi. Cfr. A.C. JANSEN, *Bernard Mandeville some Recent Genealogical Discoveries*, art. cit., pp. 231-235.

⁴ Come afferma Philopirio, cioè il personaggio del *Treatise* che rappresenta le posizioni mandevilliane: «un'ipotesi, una volta che sia stata stabilita per un po', diventa come un sovrano, e riceve dai suoi vassalli lo stesso omaggio e rispetto che riceverebbe se fosse la verità stessa [...]. Ma quando viene introdotta un'altra ipotesi (il che avviene in genere subito dopo) che non contenendo l'errore della prima ed essendo ugualmente ben congegnata, conquista un considerevole numero di sostenitori, allora potete vedere tutti quelli che militavano sotto le insegne della vecchia ipotesi rizzarsi adirati [...]. Nel frattempo, coloro che si sono levati a favore della nuova ipotesi non se ne stanno oziosi, e così entrambi gli schieramenti entrano in aperta guerra; l'armata più agguerrita si batte con argomentazioni, gli altri con riflessioni personali. Questo gioco continua in genere per un tempo considerevole con grande violenza, ed io ho osservato tanto odio e animosità tra *aristotelici* e *cartesiani* quando ero a Leida, quanto oggi a Londra tra la Chiesa alta e quella bassa» (*Treatise 1711*, pp. 114-115; *Treatise 1730*, p. 126, trad. it., pp. 136-137).

⁵ Le notizie a riguardo della situazione politico-culturale dell'Università di Leida, appena prima che Mandeville si iscrivesse, sono desumibili dalla ricerca di Giovambattista Gori, edita negli anni Settanta. Cfr. G.B. GORI, *La fondazione dell'esperienza in 'sGravesande*, Firenze, La nuova Italia, 1972, p. 25. Sulla nozione di “scolastica

Disputatio Philosophica de Brutorum Operationibus. Nel 1690 risulta ancora nella lista degli iscritti e dei frequentanti dell'Università, mentre l'anno successivo non si hanno sue notizie sui registri d'Ateneo. In questo periodo, probabilmente, Mandeville partecipa attivamente all'insurrezione che, scoppiata a Rotterdam, passa alla storia con il nome di rivolta di Costerman.

L'Università di Leida, fondata nel 1575, gode, dal punto di vista istituzionale, di una certa indipendenza rispetto ai ministri della Chiesa⁶; il Rettore ed il Senato accademico, infatti, riferiscono ad una commissione di Curatori, nominati dagli Stati d'Olanda, per le nomine dei professori, per le vicende politiche e religiose o, semplicemente, per questioni amministrative. Nel 1592 è affiancato all'Università un *Collegium Theologicum* per la formazione e la preparazione teologica dei pastori. Ciò determina, all'interno dell'Università, una commistione che, il più delle volte, sfocia in opposizione tra studi teologici e studi filosofici i quali, comprendendo logica, fisica ed etica, erano considerati propedeutici per gli altri insegnamenti. La filosofia, ai tempi, è insegnata soprattutto con un'impostazione aristotelica, anche perché, comprendendo al suo interno la logica, è considerata una disciplina imprescindibile per gli studi legali, medici e teologici⁷. Durante la prima metà del Seicento, si susseguono nelle cattedre di filosofia professori aristotelici abbastanza "aperti" tanto da permettere, negli anni successivi, la penetrazione di alcuni influssi cartesiani su un sostrato culturale tradizionale. Proprio la contrapposizione tra aristotelici e cartesiani, nella seconda metà del Seicento, rispecchia, in un certo qual modo, l'opposizione che si acuiva tra teologia e filosofia; così i Curatori, per evitare disordini, sono costretti ad adottare un provvedimento accademico che vieta a tutti i professori di disputare a riguardo o, semplicemente, di citare il nome di Descartes. Nello stesso periodo gli Stati d'Olanda e di Frisia Occidentale emanano un decreto in cui si sanciscono le differenze e le rispettive competenze tra teologia e filosofia. Questo provvedimento limita, perciò, i tentativi dei cartesiani olandesi di spiegare i segni della fede attraverso un'impostazione razionale. La netta separazione tra teologia e filosofia pone gli insegnamenti di metafisica in una posizione politicamente scomoda, tanto che, sempre nella seconda metà del Seicento, un professore cartesiano, tenutario di questa cattedra, è sollevato dal proprio incarico, in ottemperanza al decreto statale. Un provvedimento che, a conti fatti, è costituito nel semplice trasferimento dall'insegnamento di metafisica a quello di medicina; atto che però, significativamente, mostra la persistenza della fisica cartesiana e quindi, nonostante i decreti volti a

cartesiana", in particolare nel confronto tra il principio di non contraddizione aristotelico e il «*cogito ergo sum*» cartesiano, si veda: J. BOHATEC, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierte Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig, A. Deicher, 1912, pp. 108-118.

⁶ Bisogna ricordare che il contesto olandese era un contesto riformato. Cfr. J. HUIZINGA, *La civiltà olandese del Seicento*, Torino, Einaudi, 1967.

⁷ Cfr. P. DIBON, *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Paris, Elsevier Publishing Company, 1954, pp. 2-23.

limitarne una parte del pensiero, mostra anche la continuità “carsica” della filosofia di Descartes tra i vari professori dell’Università⁸.

In questo contesto di conflittualità e di cartesianesimo “clandestino” rispetto agli indirizzi accademici ufficiali, si inserisce l’insegnamento di Burcherus de Volder, che coniuga e rivisita parte del pensiero di Descartes sulla sua formazione di base aristotelica. Nato ad Amsterdam nel 1643, qui studia filosofia e matematica, dopo di che a Leida continua la sua formazione in ambito medico seguendo gli insegnamenti di François de la Boë Sylvius, il quale elabora un modello fisiologico circa il funzionamento del corpo umano servendosi delle nozioni chimiche della «*fermentatio*» e dell’«*effervescentia*». Autore e tematiche esplicitamente citati, anni dopo, da Mandeville nel suo *Terracotta*. Nel 1670 de Volder è chiamato a ricoprire un insegnamento accademico, in qualità di professore, mostrando così il tentativo di conciliare l’aristotelismo con il cartesianesimo, atteggiamento che permane durante tutta la sua carriera. Gli anni Settanta e quelli successivi, sono caratterizzati dall’aspra conflittualità tra i due opposti schieramenti, contrasti così violenti e radicali da comportare l’allontanamento dalle loro cattedre di alcuni professori cartesiani. Lo stesso de Volder non cade in provvedimenti disciplinari perché, il professore di teologia e amico personale, Abraham Heidanus si assume la piena responsabilità del documento composto contro la condanna di ventuno tesi teologico-filosofiche di matrice cartesiana, intentata da altri professori aristotelici. La condanna si focalizzava sugli argomenti tratti dai corsi di Heidanus, Wittich e de Volder. È il 1676 e Heidanus, a seguito di questa diatriba, viene allontanato dall’università. L’altruistico gesto del professore di teologia permette a de Volder, una volta che la situazione si è normalizzata, di intraprendere studi più approfonditi di filosofia naturale ponendo, quest’ultima, in relazione con la dottrina cartesiana. Nascono così opere come le *Quaestiones Academicæ de Aëris gravitate* (1681) e, nello stesso anno, le *Disputationes Philosophicæ sive Cogitationes Rationales de Rerum Naturalium principiis*, nonché, qualche anno dopo, a dimostrazione di un indirizzo accademico un po’ più tollerante, le *Disputationes Philosophicæ contra Atheos* (1685). De Volder, però, cerca di applicare – seppur criticamente – i principi di Descartes in un momento in cui sorgono numerose obiezioni e confutazioni, soprattutto a riguardo delle posizioni cartesiane riguardanti la *res extensa*. L’atteggiamento critico di de Volder nei confronti della filosofia di Descartes si formalizza anni dopo, nella prolusione accademica – cioè l’*Oratio de Rationis Viribus et Usu in Scientiis* (1698) – recitata al termine del suo ufficio di Rettore dell’Università. Al di là delle difficoltà nel riconoscere una differenza sostanziale tra anima e corpo – già emersa, tra le altre cose, nella corrispondenza

⁸ Cfr. G.B. GORI, *op. cit.*, pp. 7-20.

epistolare tenuta con Leibniz⁹ – de Volder recupera il ruolo dei sensi e dell'esperienza in ambito conoscitivo, soprattutto per quelle scienze complesse come la medicina. Inoltre, la distinzione sostanziale tra *res cogitans* e *res extensa*, una volta problematizzata e confutata l'unione di anima e corpo, può solo caratterizzarsi nei termini di una irriducibilità reciproca. Così il recupero dei sensi in ambito gnoseologico, a scapito della ragione chiara e semplice, per spiegare la complessità a partire non dalle essenze ma dal fenomeno, sembra avvicinarsi molto al terreno, se non dell'empirismo, per lo meno dell'osservazione sperimentale¹⁰.

Questo è il contesto accademico di Leida in cui si forma Mandeville e questo è Burcherus de Volder, il professore che supervisiona una delle sue prime opere giovanili, densa di influssi cartesiani. Come si è accennato probabilmente, Bernard e il padre, Michael Mandeville, nel 1690 prendono parte ai tumulti che, nell'autunno, hanno scosso Rotterdam. Al di là della vicenda che vedono alcune insurrezioni popolari dopo la condanna a morte di un membro della milizia cittadina – Cornelis Costerman – è significativo il fatto che Bernard e Michael siano stati coinvolti in prima persona nella stesura e pubblicazione di una pasquinata composta a detrimento del balivo Jacob Van Zuijlen van Nievelt, apostrofato come «ateo ipocrita», da cui il testo *Schijnheyligh Atheist (Sanctimonious Atheist)*¹¹. La violenza dell'insurrezione trova un corrispettivo nella veemenza della pasquinata. L'attribuzione ai Mandeville sembra comprovata da una serie di atti di inchiesta che sono seguiti ai tumulti, da questi si può ricavare, secondo alcune testimonianze riportate nei documenti, che padre e figlio si sarebbero riuniti, insieme ad altri oppositori di Van Zuijlen, presso la casa di Pieter de Meij e che proprio in quel luogo sarebbe stata composta la satira¹². A quanto pare, i Mandeville prendono parte a questa sommossa popolare per danneggiare la fazione che appoggia il balivo in carica e, probabilmente, sostengono l'opposta fazione, che fa riferimento ai de Meij, in vista di possibili avanzamenti nell'amministrazione cittadina. Se in primo momento le vicende sembrano volgere a favore dei de Meij e quindi di Michael e Bernard Mandeville, perché Van Zuijlen si dimette e, successivamente, la Corte provinciale lo riconosce colpevole di abuso

⁹ In una lettera a Leibniz (12 novembre 1699) de Volder dichiara di non riuscire a comprendere come l'anima possa essere unita al corpo e in che modo, tra queste due sostanze, possa esserci un reciproco influsso («*verba haec sunt, nullum meo iudicio sensum habentia*»). Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1960, vol. II, p. 198.

¹⁰ Le notizie su Burcherus de Volder sono reperibili da Jean Le Clerc che nei primi anni del Settecento ne traccia un ritratto a tutto tondo. Cfr. J. LE CLERC, *Eloge de feu Mr. De Volder professeur en Philosophie & aux Mathématiques, dans l'Académie de Leide*, vol. XVIII, pp. 347-401, in ID., *Bibliothèque choisie pour servir de suite a la Bibliothèque universelle*, 28 voll., Amsterdam, Henri Schelte, 1709; anche G.B. GORI, *op. cit.*, pp. 20-42.

¹¹ Cfr. R. DEKKER, in *'Private vices, public virtues' revisited*, art. cit., pp. 481-498.

¹² Come testimonia la moglie di Pieter de Meij. Cfr. *Ibid.*

d'ufficio nella condanna a morte di Cornelis Costerman. Poco dopo, l'intervento diretto del re Guglielmo III d'Orange, che sposta la giurisdizione del caso dalla Corte provinciale d'Olanda e la pone nelle mani dell'Alto Consiglio di Olanda e Zelanda, porta all'assoluzione nel 1692 di Van Zuijlen e al suo reintegro nelle cariche pubbliche. Ciò sembra avere conseguenze dirette sui Mandeville, tanto che nel 1693 il padre Michael è bandito da Rotterdam ed è costretto a trasferirsi ad Amsterdam. Mentre Bernard, da parte sua, probabilmente peregrina all'interno delle Sette Province Unite e, dopo la laurea conseguita nel 1691 a Leida, viaggia in vari paesi europei e diverse città tra le quali probabilmente Genova e Roma, ospite del conte Theodati¹³.

Alcuni anni dopo giunge a Londra – a quanto pare per imparare la lingua – ma trovando una città che si adatta bene alle sue esigenze e alle sue inclinazioni si stabilisce qui¹⁴. Si è a conoscenza del fatto che praticasse la professione medica, perché il *London College*, cercando di ristabilire un controllo sulle licenze, nel novembre del 1693 deferisce Mandeville, in qualità di medico non qualificato¹⁵. La conferma del definitivo trasferimento a Londra si può trovare comunque il primo febbraio 1699, quando Bernard sposa Ruth Elizabeth Laurence a *St. Giles in the Fields (Westminster)*. Un matrimonio che, negli anni, dona ai coniugi due figli: Michael e Penelope¹⁶. Dal 1703 in poi iniziano le pubblicazioni delle opere mandevilliane; opere che spaziavano dal genere favolistico, fino alla saggistica filosofica, passando per il trattato medico e i dialoghi; scritti che continua a pubblicare fino ad un anno dalla sua morte. Dall'inizio della sua parabola letteraria e filosofica, con l'accrescersi della celebrità, la storia personale di Mandeville si fa sempre più buia: più diventa famoso come scrittore – scandalizzando i londinesi – più i tratti della sua vita privata si fanno sfocati fino alla totale oscurità. Nel vuoto di notizie riguardanti un autore osteggiato e criticato – perché questa è la sorte di Mandeville con la sua *Favola delle api* – si susseguono varie dicerie e maldicenze, volte a dipingerlo come un istigatore dei vizi più beceri e un fomentatore della soddisfazione delle proprie pulsioni, creando, così, un'aura di scandalo intorno alla sua persona. Il primo a diffonderne notizie ingiuriose è il menzognero Sir John Hawkins¹⁷, il quale descrive

¹³ Cfr. A.C. JANSEN, *Bernard Mandeville some Recent Genealogical Discoveries*, art. cit., pp. 231-235, specialmente pp. 234-235; Per il riscontro testuale in Mandeville, cfr. *Fable II*, p. 137, trad. it., p. 92.

¹⁴ Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, pp. xvii-xxxii.

¹⁵ Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies: Essays in The Female Tatler*, Bristol, Thoemmes Press, 1999, p. 17.

¹⁶ Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, pp. xix-xx; M.M. GOLDSMITH, *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., p. 17.

¹⁷ L'opinione che considera Sir John Hawkins un bugiardo incallito è riportata da Kaye il quale cita anche il punto di vista di Sir Joshua Reynolds; sempre in F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, pp. xvii-xxxii.

Mandeville come una sorta di “masnadiere”. Dalla ricostruzione di Hawkins emerge che vive in «oscuri alloggi», che inizia a praticare la professione di medico – senza grande successo – e che, per sbarcare il lunario, scrive alcuni articoli sul *London Journal* per favorire il consumo di superalcolici, perché avrebbe ricevuto denaro, sotto forma di elargizioni periodiche, da parte di «volgari mercanti olandesi» e sarebbe stato indotto dai distillatori a perorare la sua campagna a favore dell'alcool in vista di possibili guadagni¹⁸. I raffronti fatti con i documenti e l'epistolario mandevilliano mostrano la falsità di questi che sembrano soprattutto pettegolezzi¹⁹. Pare piuttosto che lo scalpore creato dai suoi scritti abbia avuto il sopravvento sulla reale ricostruzione della vita londinese di Mandeville. Il successo editoriale delle sue opere – almeno della *Favola delle api* – e, a scapito di quanto afferma Hawkins, il prestigio come medico – attestato dalla corrispondenza con Sir Hans Sloane, uno dei più famosi dell'epoca – rende molto improbabile una condizione di vita spesa nel bisogno e nell'indigenza. Oltre a questo, è documentabile, con una lettera autografa, l'amicizia con il Gran Cancelliere, il Conte di Macclesfield, la quale mostrerebbe un Mandeville partecipe della vita aristocratica londinese. Degli articoli di giornale non si è trovato alcun indizio che facesse supporre che siano stati pubblicati e i «volgari mercanti olandesi», nel caso in cui fossero esistiti veramente, potrebbero essere John e Cornelius Backer, gli agenti finanziari di Mandeville, i quali non donavano gratuitamente denaro, ma distribuivano il profitto ricavato dalla *South Sea Company*, in cui egli aveva investito²⁰. Sempre nell'ambito delle supposizioni, è plausibile che all'inizio Mandeville, appena trasferitosi a Londra, avesse incontrato difficoltà – forse anche grosse – nel vivere in una città del genere, perciò potrebbe sia aver esercitato la professione medica sia aver lavorato come pubblicitista per diversi giornali²¹. Purtroppo non si può fornire notizie certe a riguardo. L'alone di mistero avvolge anche la personalità di Bernard

¹⁸ SIR J. HAWKINS, *The Life of Samuel Johnson*, London, J. Buckland et al., 1787, p. 263, nota †; cfr. anche F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, pp. xvii-xxxii; D.H. MONRO, *The ambivalence of Bernard Mandeville*, Oxford, Clarendon press, 1975, pp. 250-256.

¹⁹ Kaye ha compiuto un'approfondita ricerca di archivio per dimostrare l'infondatezza di queste opinioni. Sir Leslie Stephen, nella sua analisi della filosofia inglese dei primi del Settecento, riporta ancora un giudizio piuttosto negativo nei riguardi di Mandeville. Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, pp. xvii-xxxii; SIR L. STEPHEN, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (New York, G.P. Putnam's Sons, 1876), 2 voll., New York, Peter Smith, 1949, vol. II, pp. 33-34.

²⁰ Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, pp. xvii-xxxii; per le speranze di rintracciare maggiori notizie sulla vita di Mandeville nella libreria personale del Gran Cancelliere il Conte di Macclesfield, come auspicato dallo stesso Kaye (p. xxviii, nota 1) si veda: G.S. ROUSSEAU, *Bernard Mandeville and the First Earl of Macclesfield*, in «Notes & Queries», 18 (1971) 9, p. 335, in cui si legge che non si è trovata alcuna informazione inerente a Mandeville.

²¹ D.H. MONRO, *op. cit.*, p. 252.

Mandeville di cui si può congetturare e dedurre solo alcuni atteggiamenti dai suoi scritti, in particolare i dialoghi. Si può desumere il suo amore per la compagnia da alcuni luoghi della *Favola delle api*, come da alcuni passi del *Treatise*, una caratteristica che, tra le altre cose, è confermata anche da Benjamin Franklin il quale, nella sua autobiografia, riporta di avere incontrato Mandeville tra un gruppo di persone mostrandosene l'«anima», essendo anche uno dei più spiritosi nell'intrattenere gli amici²². Del resto non si conosce nulla, tranne la cronologia delle opere e la morte, avvenuta nell'inverno del 1733 ad Hackney, molto probabilmente il 21 gennaio, a causa di un'influenza²³.

²² Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, p. xxix; D.H. MONRO, *op. cit.*, p. 250.

²³ Kaye riporta come anno possibile anche il 1732, data che successivamente non è stata presa in considerazione dagli studiosi. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, p. xxxii.

Gli scritti

Il lavoro di archivio e filologico che indaga sugli scritti mandevilliani è tutt'ora in corso e, a quanto pare, anche abbastanza fruttuoso, tanto che sembrano emerse due poesie in olandese composte nei primi anni del Settecento, ossia *Versoek-schrift* e *Dankzegginge voor't Genotenen*²⁴.

Oltre a ciò, la prima opera di cui si hanno notizie è l'*Oratio scholastica*, pronunciata nel 1685 durante il passaggio dalla Scuola Erasmiana all'Università di Leida. Nell'ambiente accademico lugdunense, con la supervisione del professor Burcherus de Volder, pubblica nel 1689 una ricerca che investiga l'origine dei movimenti nei bruti, cioè la *Disputatio philosophica de Brutorum Operationibus*. Nel 1690 prendendo parte alla rivolta di Conseterman compone la pasquinata, conosciuta come *Sanctimonious Atheist*²⁵. L'anno successivo, nell'Università di Leida, dopo le vicissitudini che lo hanno visto coinvolto nelle sommosse di Rotterdam, Mandeville discute la sua tesi di laurea intitolata *Disputatio de Chylosi Vitiata*, successivamente pubblicata²⁶. Giunto in Inghilterra, a quanto pare, dopo una decina d'anni di inattività, pubblica nel 1703 un componimento encomiastico latino – *In authorem de usu interno cantharidum scribentum* – in apertura del trattato medico dell'amico Johannes Groenevelt, o John Greenfield nella sua versione inglesizzata. Un testo che sembra prendere le difese del suo compatriota, il quale pare essere incappato in alcuni problemi con il *London College* a riguardo dell'esercizio della professione medica. Un problema che, come si è accennato, ha angustiato anche Mandeville²⁷. Nello stesso anno, impratichitosi con l'inglese, pubblica anonimo il suo primo lavoro in lingua: *The Pamphleters: A Satyr*. Un pamphlet a sfondo

²⁴ Più precisamente nel 1708; si veda la bibliografia continuamente aggiornata di Arne C. Jansen sul sito web dedicato a Mandeville: http://www.bernard-mandeville.nl/index_bestanden/Bibliografie.htm e per notizie più circostanziate sul ritrovamento dei testi, cfr. http://www.bernard-mandeville.nl/index_bestanden/Page733.htm (cons. 15 luglio 2013).

²⁵ Cfr. R. DEKKER, in *'Private vices, public virtues' revisited*, art. cit., pp. 481-498.

²⁶ Il fatto che fosse la sua tesi di laurea è detto esplicitamente da Philopirio che afferma di averla discussa a Leida nel 1691. Cfr. *Treatise 1711*, pp. 121; *Treatise 1730*, p. 132, trad. it. p. 140.

²⁷ *Tutus Cantharidum in Medicin Usus Intermus*. Editio secunda. Priori Locupletior & auctior. Per Joannem Groenevelt, M.D., Londini, 1703. La prima edizione, che non è al British Museum, risale al 1698. Il trattato è stato tradotto in inglese nel 1706 da John Marten con il titolo di *A Treatise of the Safe, Internal Use of Cantharides in the Practice of Physick* (London, Printed for Jeffrey Wale and John Isted). Cfr. H. GORDON-WARD, *An unnoted poem by Mandeville*, in «Review of English Studies», 7 (1931) 25, pp. 73-76, specialmente nota 1 e 2; M.M. GOLDSMITH, *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., p. 17.

politico che rende con tratti vividi il conteso londinese dell'epoca²⁸. In quello stesso frangente Mandeville si cimenta in traduzioni dal francese di alcune favole tratte dalla raccolta di Jean de la Fontaine, così nel 1703 esce *Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine*, in cui si trovano anche due favole composte dallo stesso Mandeville: *The Carp* e *The Nightingale and the Owl*. Questi testi, con l'aggiunta di altre dieci favole, formano il corpus di poesie che viene nuovamente pubblicato nel 1704 con il titolo: *Aesop Dress'd or a Collection of Fables Writ in Familiar Verse*. Oltre alla traduzione di favole, Mandeville si misura con il genere burlesco di Paul Scarron, così sempre nel 1704, pubblica *Typhon: or the Wars between the Gods and the Giants: a Burlesque Poem in Imitation of the Comical Mons. Scarron*, dove si trova l'ironica dedica «alla serenissima e numerosa società di folli a Londra e Westminster»²⁹, che farebbe trasparire un riferimento all'*Elogio della follia* (1509) di Erasmo da Rotterdam e, di qui, un'implicita critica alle Società per la riforma dei costumi³⁰. In questo periodo appare anonimo anche *The Planter's Charity*, opera che, sebbene richiami nel titolo e nel testo temi mandevilliani, non è ancora stata attribuita con certezza³¹.

L'anno successivo, il 1705, inizia la parabola della *Favola delle api*, con la pubblicazione dell'*Alveare scontento* (*The Grumbling Hive*). A quanto pare trascorrono alcuni anni, forse di studi filosofico-letterari, nonché medici, che preparano il campo agli scritti degli anni a venire. Nel 1708 è ritracciabile la traduzione di un sermone del reverendo Schrevelius intitolato *A Sermon Preach'd at Colchester, to the Dutch Congregation*³². In questo stesso periodo si inserirebbero le poesie citate in apertura, mentre l'anno successivo – il 1709 – esce il primo testo in cui Mandeville usa il dialogo come stile letterario, ossia *The Virgin Unmask'd: or, Female Dialogues betwixt an Elderly Maiden*

²⁸ Per la ricostruzione del contesto politico che fa da sfondo alla redazione delle opere di Bernard Mandeville, importanti rimangono le ricerche Maurice Marks Goldsmith, il quale fornisce anche i riferimenti per l'attribuzione di *The Pamphleters*. Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies of the Early Eighteenth Century*, in «Eighteenth-Century Studies», 9 (1976) 4, pp. 477-510; ID., *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 79-80; ID., *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., p. 18, nota 21.

²⁹ «To the Serenissime the Numeruos Society of F--ls in London and Westminster» (*Typhon*, p. A2).

³⁰ Questa è l'opinione di Irwin Primer ripresa poi da Goldsmith; cfr. I. PRIMER, *Erasmus and Bernard Mandeville: A Reconsideration*, in «Philological Quarterly», 72 (1993) 3, pp. 313-335; M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 31-33; ID., *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., p. 20.

³¹ Kaye la ascrive tra quelle di dubbia attribuzione mentre Arne C. Jansen la inserisce in bibliografia. Cautelatamente fornisco la notizia ma non prendo in esame questo pamphlet. Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, p. xxxi; http://www.bernard-mandeville.nl/index_bestanden/Bibliografie.htm (cons. 15 luglio 2013).

³² Anche in questo caso Kaye la ascrive tra le opere dubbie mentre la Jansen no. Cfr. *supra*.

Lady, and her Niece. Qui la zia Lucinda e la nipote Antonia discutono di vari temi, compresi l'amore, la politica e argomenti di "costume" come la convenienza o meno nel modo di vestire. Negli stessi anni, Mandeville intraprende l'attività di pubblicista, in risposta anche agli articoli che Isaac Bickerstaff esq. – personaggio inventato da Jonathan Swift ma dietro cui si celavano le penne di Richard Steele e Joseph Addison sul – pubblicava sul *Tatler*. Mandeville con i personaggi di Lucinda ed Artesia e i loro confronti dialettici, risponde ai modelli morali propugnati da Bickerstaff con un ciclo di articoli comparsi sul *Female Tatler* dal 1709 al 1710³³. Nel 1711 appare *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, il primo originale trattato medico di Mandeville; originale perché, anziché adottare lo stile usuale delle opere scientifiche dell'epoca, sceglie di investigare, discutere e curare i disturbi mentali dell'ipocondria e dell'isteria con una serie di dialoghi tra medico e paziente, cioè Philopirio e Misomedon, nonché la moglie di quest'ultimo Polytheca. L'anno dopo, nel 1712, compare una raccolta di poesie di vario genere e stile, tra i quali spiccano l'ironia e il sarcasmo; la raccolta, che raggruppa anche alcuni estratti per un eventuale secondo libro di *Typhon*, è intitolata *Wishes to a Godson, with other Miscellany Poem*.

Nel 1714 compare per la prima volta la *Favola delle Api: o Vizi Privati, Pubblici Benefici*; dopo circa dieci anni dalla pubblicazione dell'*Alveare scontento*, Mandeville aggiunge a questo poemetto un saggio – la *Ricerca sull'Origine della Virtù Morale (Enquiry into the Origin of Moral Virtue)* – e ventidue *Note (Remarks)* con lo scopo di approfondire e ampliare i temi toccati dalla favola propriamente detta. Nello stesso anno compare una seconda edizione di questo libro e in più è pubblicato *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*, probabilmente nell'autunno, dopo l'arrivo, l'incoronazione di Giorgio I di Hannover. Il testo, attribuito a Mandeville, è una riflessione in forma di dialogo sulla politica inglese dell'epoca, intrisa, quindi, di tutte quelle sfumature polemiche che serpeggiavano nella Londra di inizio Settecento. La narrazione pone due protagonisti Loveright – esponente dell'ideologia *Whig* – e Tantivy – simpatizzante per il pensiero *Tory* – in una posizione dialettico-oppositiva nella discussione riguardante i temi "scottanti" della politica³⁴. Nel 1715 esce la seconda edizione,

³³ I pionieristici studi filologici sul "ciclo" di Lucinda ed Artesia sono di Paul Bunyan Anderson negli anni Trenta, ripresi e approfonditi poi da Goldsmith. Cfr. P.B. ANDERSON, *Splendor out of Scandal: The Lucinda-Artesia Papers in The Female Tatler*, in «Philological Quarterly», 15 (1936), pp. 286-300; M.M. GOLDSMITH, *Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies of the Early Eighteenth Century*, art. cit., pp. 477-510; ID., *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., pp. 7-74.

³⁴ Questo testo mandevilliano è considerato di dubbia paternità da Kaye; l'attribuzione risale a metà degli anni Settanta, quando Dickinson, curando la stampa anastatica di *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government* per la William Andrews Clark Memorial Library, nella sua introduzione propone alcuni argomenti per considerarlo scritto da Mandeville. Secondo Dickinson vi sarebbero molte assonanze stilistiche oltre che

senza sostanziali modifiche, di *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*. Passano alcuni anni e nel 1720 Mandeville dà alle stampe i *Liberi pensieri sulla Religione, la Chiesa e il felice stato della Nazione* (*Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*), in cui, forte dell'influenza di Bayle, esamina vari temi politici e religiosi. Nel 1723 continua l'attività di pubblicista con *An essay on description in poetry* con *A description of a rous'd lion* pubblicati sul numero 52 del *St. James Journal* (20 aprile); il mese successivo sul numero 55 (11 maggio) dello stesso giornale esce *The death of Turnus*. Ma il 1723 è l'anno in cui continua la prolungata storia della *Favola delle api*: esce infatti la terza edizione – anche se sul frontespizio è riportata come la seconda – a cui si aggiungono ai testi del 1714 altri due saggi – *Un Saggio sulla Carità e le Scuole di Carità* (*An Essay on Charity and Charity-School*) e *Una Ricerca sulla Natura della Società* (*A Search into the Nature of Society*) – nonché una versione aggiornata delle note. È in questo momento che l'opera acquista una certa rinomanza tra il pubblico, tanto che diventa non solo oggetto di discussione, ma anche di riprovazione e di attacco polemico. Un effetto così provocatorio – probabilmente causato dalla pubblicazione del *Saggio sulla Carità e le Scuole di Carità* – che la Giuria del Middlesex arriva a considerare l'opera turbativa dell'ordine pubblico. Oltre a ciò quell'estate, il 27 luglio 1723, compare sul *London Journal* la cosiddetta *Ingiuriosa lettera lettera a Lord C* (*Abusive letter to Lord C*) in cui si accusava apertamente l'autore della *Favola delle api* di ingannare e fuorviare il prossimo con provvedimenti che erano considerati amorali³⁵. Tutto questo induce Mandeville a difendersi dagli attacchi e dalle accuse diffamatore ricevute, così il 10 agosto pubblica sempre sul *London Journal* la sua apologia, argomentando contro sia la dichiarazione di reato della Giuria del Middlesex, sia la Lettera a Lord C. I tre testi stampati in opuscoli da allegare all'edizione del 1723, vengono aggiunti come parte integrante della

tematiche con altri testi mandevilliani, in particolare i *Free Thoughts*. Oltre a ciò, si possono rintracciare alcune corrispondenze con la favola *The Frog Asking for a King* inclusa in *Some Fables* e poi nell'*Aesop Dress'd*, inoltre l'accusa degli inutili lamenti del clero della *High Church* ritorna frequentemente in altri testi mandevilliani. La prova corroborante, però, consisterebbe nella presenza di due ornamenti xilografici: il primo riscontrabile nel frontespizio ed il secondo in apertura del libro, i quali raffigurano un vaso ornamentale ed un leone stilizzato; questi, ritornando in altre opere di Mandeville, potrebbero essere assunti come segni distintivi dell'autore. Sfortunatamente le due xilografie non sono comprovanti, perché potrebbero essere semplicemente un vezzo dell'editore. Nonostante ciò, l'opera è considerata mandevilliana. Per una ricostruzione della questione cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, p. xxxi; H.T. DICKINSON, *Introduction to B. Mandeville, The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, 1975, pp. i-xiii; M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 91-92, specialmente nota 38.

³⁵ Lord C. forse è Lord Cartaret, segretario di stato e principale rivale del *Whig* Walpole. Per questa notizia cfr. H. COOK, *Bernard Mandeville and the Therapy of "The Clever Politician"*, in «Journal of the History of Ideas», 60 (1999) 1, pp. 101-124, specialmente nota 4.

favola nelle successive stampe, tra le quali figura la cosiddetta terza edizione del 1724 che subisce numerosi cambiamenti linguistici e l'aggiunta di due pagine nella *Prefazione*. Dopodiché, nelle successive ristampe, non si notano cambiamenti tranne le correzioni di alcuni refusi³⁶.

A quanto pare la *verve* provocatoria di Mandeville non si placa e sempre nel 1724 pubblica *Una modesta difesa delle case di piacere (A Modest Defence of Publick Stews)* in cui discute del problema della prostituzione, con alcune soluzioni pratiche che, se non risolvono il problema, possono per lo meno regolamentarlo. Anche in questo caso pare si possa rintracciare una critica nei confronti delle Società per la riforma dei costumi e tutti i tentativi di “moralizzazione” degli uomini. In questo periodo, sembra che Mandeville continui l'attività di pubblicista – ma la questione è ancora filologicamente incerta – fatto sta che nel numero 127 del *British Journal* (20 febbraio 1725) compare una lettera firmata da Philanthropos che esamina le affezioni naturali³⁷. In quello stesso anno esce un altro trattato a sfondo politico – la *Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn (An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn)* – in cui Mandeville, partendo dalla riflessione a riguardo della pena capitale, coglie l'occasione per discutere dei modelli detentivi e delle cause che hanno portato all'incremento dei furti, stimolato in questo anche dalle notizie riguardanti lo smantellamento dell'organizzazione criminale di Jonathan Wild³⁸. Nella primavera dello stesso anno, escono sul *British Journal*, sempre a firma di Philanthropos, un paio di articoli che hanno assonanze con i temi trattati *Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn*³⁹. Vi sono anche due lettere autografe una indirizzata a Sir Hans Sloane e l'altra a Lord Macclesfield: le stesse lettere che Kaye considera una prova delle frequentazioni aristocratiche di Mandeville.

Nel 1728 si conclude la parabola della *Favola delle api* con la pubblicazione della sua seconda parte, cioè *La Favola delle Api. Parte II. Dall'Autore della Prima (The Fable of the Bees. Part II. By the Author of the First)*. Qui Cleomene – il portavoce di Mandeville – e Orazio discutono e approfondiscono i temi presi in esame nelle varie parti della favola. Questo testo è pubblicato separatamente fino al 1733, anno in cui la *Favola delle api* diventa un'opera in due

³⁶ Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, pp. xxxiii-xxxvii.

³⁷ La lettera è elencata tra le opere dubbie da Goldsmith; cfr. M.M. GOLDSMITH, *Bibliography to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., p. 244.

³⁸ Il trattato è una versione rivista di alcuni articoli pubblicati sul *British Journal* (27 febbraio – 3 aprile 1725) a firma di Philanthropos. Cfr. anche D.H. MONRO, *op. cit.*, pp. 84-103.

³⁹ Sarebbero il numero 136 e 137, rispettivamente del 27 aprile e del 4 maggio 1725. Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., p. 166; ID., *Bibliography to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., p. 245.

volumi⁴⁰. Nel 1730, Mandeville pubblica la versione aggiornata e ampliata del *Treatise*, cioè il *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche (A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases)*, mostrando così, in modo incontrovertibile, l'importanza della medicina nell'elaborazione e formalizzazione del suo pensiero. Quello che sembra un epilogo editoriale con l'uscita della seconda parte della *Favola delle api*, non appare in questi termini dal punto di vista tematico, perché nel 1732 – anno in cui Mandeville dà alle stampe la *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in Guerra (An Enquiry into the Origin of the Honour and the Usefulness of Christianity in War)* – riprende parte degli argomenti della seconda parte della *Favola delle api*, inscenando nuovamente una serie di dialoghi tra Cleomene ed Orazio. L'ultimo lavoro prima della morte è *A Letter to Dion. Occasion'd by his Book call'd Alciphron*, opera nella quale Mandeville si difende dalle accuse avanzate da Berkeley in *Alciphron, or the Minute Philosopher*. Qui si possono ripercorrere i punti nodali del pensiero mandevilliano in vista di un'apologia che argomenta contro i suoi avversari partendo dalle loro medesime dissertazioni. Nel caso di Berkeley, però, Mandeville respinge gli attacchi affermando che, probabilmente, l'autore di *Alciphron* ha mai letto nessuna delle sue opere, perché altrimenti avrebbe potuto capire il messaggio della sua riflessione, senza travisarlo.

Una storia personale e una storia filosofico-letteraria segnata da numerose polemiche e invettive sia scagliate sia ricevute. Rimane comunque il fatto che il pensiero mandevilliano è stato considerato profondamente scandaloso e licenzioso non appena le sue riflessioni hanno toccato opinioni comuni e condivise. L'accusa della Giuria del Middlesex, l'*Ingiuriosa lettera a Lord C.*, fanno parte di numerosi scritti che hanno sentito l'urgenza di rispondere e controbattere le tesi che Mandeville propone, soprattutto nella *Favola delle api*. L'aforisma «vizi privati, pubblici benefici» ha creato nella Londra di primo Settecento un fragore tale da oscurare probabilmente il senso delle analisi e proposte mandevilliane, a favore del clamore e del meravigliato scalpore. Berkeley non è il solo a comporre un'intera opera contro Mandeville, anzi gli anni Venti di quel secolo sono caratterizzati da numerosi testi volti, se non a confutare, almeno a screditare il contenuto della *Favola delle api* e l'immagine del suo autore.

Nel 1723, Robert Burrow in difesa della società civile e del governo dagli attacchi delle arti disoneste – cioè in difesa delle tesi desumibili dalla *Favola delle api* – pubblica un sermone

⁴⁰ Kaye riferisce che nel frontespizio della seconda parte della *Favola delle api* è riportata come data di pubblicazione il 1729, anche se esistono documenti che provano la pubblicazione nel dicembre 1728. La *Favola delle api*, poi, esce in due volumi ad Edimburgo nel 1755 e successivamente nel 1772; dopodiché le due parti sono unite in un unico volume nella pubblicazione del 1795, ristampata anche nel 1806. Quest'ultima è l'ultima edizione inglese completa prima del lavoro editoriale di Kaye del 1924. Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., vol. I, p. xxxvi.

declamato nella cappella di *Guild-Hall* con il titolo *A Sermon Preached before the Lord Major of London on 28th September*⁴¹. L'anno successivo, il 1724, William Law, in forma di epistola, controbatte le posizioni mandevilliane – e bayliane – in *Remarks upon A Late Book Entitled The Fable of the Bees*, criticandone la natura animale dell'uomo e l'idea che la morale sia un'impostura⁴². In quello stesso periodo, John Dennis considera la *Favola delle api* un libro che mette a repentaglio la religione stabilita, quindi la costituzione politica del paese, lo spirito pubblico e la virtù pubblica del paese. Dennis espone le sue argomentazioni in *Vice and Luxury Publick Mischiefs: Or, Remarks On a Book Intituled, The Fable of the Bees; or, Private Vices Publick Benefits*⁴³. Sempre nel 1724, Richard Fiddes vuole dimostrare la verità della morale a partire dai suoi principi naturali – senza servirsi quindi della Rivelazione – per confutare la ricostruzione mandevilliana, così pubblica *A General Treatise of Morality, Form'd upon the Principles of Natural Reason only*⁴⁴. Nel 1725 George Blewitt dà alle stampe *An Enquiry whether a General Practice of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People*, in cui vuole mostrare che gli uomini non sono né «serafini» – come per Shaftesbury – né «diavoli» – come per Mandeville⁴⁵. L'anno successivo John Thorold pubblica *A Short Examination of the Notions Advanc'd In a (late) Book, intituled, The Fable of the Bees, or Private Vices*⁴⁶. Sempre nel 1726, esce anonimo, in forma di epistola, una risposta a Blewitt che cerca di rendere il vero senso della *Favola delle api* dal titolo, appunto, *The True Meaning of The Fable of the Bees*⁴⁷. Nel 1728, Archibald Campbell elabora un intero trattato – *ΑΡΕΤΗ-ΛΟΓΙΑ. An Enquiry into the Original of*

⁴¹ Cfr. R. BURROW, *A Sermon Preached before the Lord Major of London on 28th September, 1723*, London, Printed for John and Barham Clark, at the Bible and Crown in the Poultry, near Cheapside, 1723.

⁴² Cfr. W. LAW, *Remarks upon A Late Book, entituled, The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for Will and John Innys at the Prince's Arms at the West-end of St. Paul's Church-Yard, 1724.

⁴³ Cfr. J. DENNIS, *Vice and Luxury Publick Mischiefs: Or, Remarks On a Book Intituled, The Fable of the Bees; or, Private Vices Publick Benefits*, London, Printed for W. Mears, at the Lamb without Temple-Bar, 1724.

⁴⁴ Cfr. R. FIDDES, *A General Treatise of Morality, Form'd upon the Principles of Natural Reason only*, London, Printed for S. Billingsley at the Judge's Head in Chancery-Lane, 1724.

⁴⁵ Cfr. G. BLEWITT, *An Enquiry whether a General Practice of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People?*, London, Printed for R. Wilkin at the King's Head in St. Paul's Church-Yard, 1725.

⁴⁶ J. THOROLD, *A Short Examination of the Notions Advanc'd In a (late) Book, intituled, The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for W. Langley Bookseller in Gains-brough, and Sold by C. Rivington in St. Paul's Church-yard, 1726.

⁴⁷ Cfr. *The True Meaning of the Fable of the Bees*, London, Printed for William and John Innys at the West End of St. Paul's, 1726.

*Moral Virtue*⁴⁸ – per decostruire le nozioni di Mandeville, nel quale fa appello al concetto di «natura delle cose». Qualche anno dopo, il 1729, Francis Hutcheson critica le tesi mandevilliane dalle colonne del *The Dublin Weekly Journal* con tre lettere pubblicate il 5, 12 e 19 febbraio, in cui tra le varie cose sottolinea la vaghezza del sottotitolo della *Favola delle api*, cioè il famoso «vizi privati, pubblici benefici»⁴⁹. Infine – come si è accennato – George Berkeley critica le posizioni mandevilliane in *Alciphron: or, the Minute Philosopher*⁵⁰.

Se questa rassegna mostra in qualche modo una fervida discussione a riguardo dei temi presi in esame da Mandeville, particolarmente nella *Favola delle api*, con una quasi totale condanna delle tesi esposte, negli anni successivi altri autori si misurano con le posizioni mandevilliane. Hume, oltre a fare numerosi riferimenti impliciti nel suo *Trattato sulla natura umana* e nella *Ricerca sui principî della morale*, pare essere influenzato dalle riflessioni di Mandeville sul lusso tanto che, per non mostrare probabilmente un legame diretto, il saggio intitolato *Of Luxury* nell'edizione del 1752 dei *Political Discourses* è pubblicato successivamente come *Of refinement in the Arts*. Oltre a ciò, nell'introduzione al *Trattato* considera Mandeville – insieme a Locke, Shaftesbury Hutcheson e Butler – uno di quei pensatori che, applicando il metodo sperimentale baconiano della filosofia naturale, alla scienza dell'uomo ha portato la ricerca morale su un «terreno nuovo»⁵¹. Anche Adam

⁴⁸ Cfr. A. INNES, *ΑΠΕΘΑΟΓΙΑ. An Enquiry into the Original of Moral Virtue*, Westminster (London), Printed by J. Cluer and A. Campbell, for B. Creak at the Bible in *Jermain-Street St. James's*: Sold by J. Hazard, against *Stationers-Hall*, near *Ludgate*; and by B. Barker, at the *School Arms* in the *Bowling-Alley*, *Westminster*, 1728; A. CAMPBELL, *ΑΠΕΘΑΟΓΙΑ. An Enquiry into the Original of Moral Virtue*, Edimburgh, Printed for Gavin Hamilton, by R. Fleming and Company, 1733. Nella seconda metà degli anni Venti del Settecento, Alexander Innes si era appropriato del manoscritto di Campbell e lo aveva pubblicato senza il consenso dell'autore. Campbell che insegnava a St. Andrews nello stesso periodo di Hutcheson, decise di ripubblicare l'*Enquiry* qualche anno dopo in una versione allargata e aggiornata. L'unica parte scritta direttamente da Innes, quindi, sembra essere solamente la lettera iniziale che si trova nell'edizione del 1728 indirizzata all'autore della *Favola delle api*.

⁴⁹ Oltre alle *Enquiry* di Hutcheson si vedano alcuni studi più o meno recenti come: M. JACK, *Hutcheson and Mandeville*, in «Notes & Queries», 24 (1977), pp. 221-222; E. and F.S. MICHAEL, *Hutcheson's Account of Beauty as a Response to Mandeville*, in «History of European Ideas», 12 (1990) 5, pp. 655-668.

⁵⁰ Cfr. G. BERKELEY, *Alciphron: or, the Minute Philosopher*, 2 voll., London, Printed for J. Tonson in the *Strand*, 1732. Per una rassegna dei testi di coloro che hanno criticato la *Favola delle api* si veda: J.M. STAFFORD, *Private Vices, Publick Benefits? The Contemporary Reception of Bernard Mandeville*, Solihull, Ismeron, 1997; ID., *Mandeville's Contemporary Critics, 1650-1850*, in «Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era», 7 (2002), pp. 387-401.

⁵¹ Cfr. D. HUME, *Of Refinement in the Arts*, in *The Philosophical Works*, Edinburgh, Adam Black and William Tait, 1826, vol. III, pp. 302-316, trad. it. di M. Misul, *Sull'affinamento delle arti*, in *Opere*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. II, pp. 676-688; ID., *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1888, trad. it. A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. I, p. 8.

Smith conosce la filosofia mandevilliana, ma a quanto pare – forse influenzato dall’opinione negativa di Hutcheson – respinge il suo pensiero ascrivendolo, nella *Teoria dei sentimenti morali*, tra i «sistemi licenziosi». Questa aperta disapprovazione, però, sembra mitigata dai riferimenti, più o meno impliciti, che si possono rintracciare nella *Ricchezza delle nazioni*⁵². Dopo, lo stesso Kant nell’*Analitica dei principi della ragion pura pratica*, una delle sezioni della *Critica della ragion pratica*, prende in considerazione il pensiero di Mandeville e, tra i vari motivi che determinano il principio della moralità, cataloga la sua analisi tra quelle che trovano un motivo soggettivo esterno, cioè il «governo civile»⁵³. Karl Marx apprezza la lucidità di analisi e la franchezza con cui Mandeville espone le sue concezioni, nonché mostra il debito che Adam Smith ha nei confronti della *Favola delle api* circa la teoria della “divisione del lavoro”⁵⁴.

Probabilmente, grazie all’attenzione che è stata dedicata all’opera di Mandeville da queste “grandi voci” della filosofia, è stato possibile anche il recupero della *Favola delle api* e, poi, degli altri scritti mandevilliani, dopo quasi centocinquant’anni di oblio, da parte di Frederick Benjamin Kugelman – meglio conosciuto con lo pseudonimo di Kaye – nei primi anni del Novecento. Recupero da cui è sorto anche il lavoro critico e interpretativo che, ancor oggi, coinvolge numerosi studiosi in tutto il mondo, nel tentativo di scoprire sia il significato profondo del suo pensiero, sia il suo portato in ambito antropologico, socio-politico ed economico.

⁵² Cfr. A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie, Indianapolis, Liberty Fund, 1984, pp. 306-314, trad. it. di S. Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, introduzione e note di E. Lecaldano, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 1995, pp. 579-592; ID., *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, ed. by E. Cannan, New York, The Modern Library, 1937, trad. it. F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazione*, intruzione di M. Dobb, Milano, Isedi, 1973. Esiste anche una lettera anonima attribuita ad Adam Smith pubblicata nel 1756 sulla *Edinburgh Review* in cui, recensendo il *Discorso sull’origine dell’ineguaglianza* di Rousseau, pone uno stretto parallelismo tematico con quanto è stato affermato da Mandeville. Per una discussione critica delle filosofie di Mandeville, Rousseau e Smith con riferimento alla lettera della *Edinburgh Review* si veda: L. COLLETTI, *Mandeville, Rousseau e Smith*, in ID., *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, pp. 263-292. Uno studio che indaga le convergenze tra Rousseau e Mandeville è quello fatto da Maria Emanuela Scribano, che ne analizza l’antropologia; cfr. M.E. SCRIBANO, “*Amour de soi*” e “*amor prope*” nel secondo “*Discours*” di Rousseau, in «*Rivista di filosofia*», 69 (1978), pp. 487-498. Per un’analisi incentrata sulle critiche argomentative mosse contro Mandeville in relazione alle opere di Hutcheson, Butler, Berkeley, Hume e Smith cfr. J. WELCHMAN, *Who Rebutted Bernard Mandeville?*, in «*History of Philosophy Quarterly*», 24 (2007) 1, pp. 57-74.

⁵³ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 2006, I, § 8, p. 178.

⁵⁴ Cfr. K. MARX, *Theorien über den Mehrwert*, in *Karl Marx und Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz, 1962, vol. 26.1, pp. 363-364, trad. it. di G. Giorgetti, *Teorie sul plusvalore I*, a cura di C. Pennavaja, in *Opere di Karl Marx e Friedrich Engels*, Roma, Riuniti, 1979, vol. XXXIV, pp. 417-418; ID., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, in *Karl Marx und Friedrich Engels Werke*, cit., vol. 23, pp. 640-645, trad. it. di B. Maffi, *Il Capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, Utet, 1975, vol. 1, pp. 783-786.

PARTE PRIMA

Metodi e principi

Capitolo primo

Umoreismo a posteriori

Il fatto che Mandeville fosse un medico professionista influenza certamente il suo modo di indagare la realtà e, di conseguenza, condiziona anche la metodologia della sua osservazione. Se a ciò si aggiunge che, durante la sua vita, ha sperimentato i più disparati generi letterari – con soluzioni stilistiche che spaziano dall'apologo al trattato, fino ad arrivare al dialogo – rintracciare la struttura concettuale che sottende le sue considerazioni non è un'impresa delle più agevoli. Gli elementi che caratterizzavano la scienza medica del tempo si fondono, nelle opere mandevilliane, con i motivi descrittivi e, al tempo stesso, satirici: specialmente nelle favole e nei dialoghi. Se da un lato è possibile seguire le teorizzazioni inerenti al corpo umano e le sue disfunzioni (in particolare quelle umorali connesse alla gastroenterologia), dall'altro, nell'intento di descrivere la *comédie humaine*, si può rintracciare una sorta di racconto nel racconto, in cui i personaggi fungono da cornice ad un'ulteriore storia narrata da uno degli stessi protagonisti¹.

Il tentativo di ricostruire il metodo – o meglio i metodi – d'indagine mandevilliani non può allora sottrarsi dal prendere in considerazione o, per lo meno, dal problematizzare la scelta dei generi letterari adottati. Così all'orazione si affiancano i trattati, ai *pamphlet*, le favole e ai poemi burleschi, i dialoghi. Da ciò è possibile seguire quelle oscillazioni che dall'ambito descrittivo giungono all'ambito satirico le quali, nella causticità del racconto, evidenziano i segni determinati della natura umana e della natura in genere. Passando in rassegna gli scritti di Mandeville, percorrendone gli oltre trent'anni di attività, è possibile riscontrare tre generi letterari dominanti; generi che, tra le altre cose, nella *Favola delle api* si vengono a fondere, seppur in modo eterogeneo, in un'unica opera, precisamente: il trattato, la favola (o il componimento poetico) e il dialogo.

Se la *Favola delle api* è stata allora composta per il «divertimento»² dei lettori e nella «maniera del buon umore»³ – come Mandeville afferma più volte – dalle finalità e dalle modalità di

¹ Si vedano, per esempio, i dialoghi tra Lucinda ed Antonia che, nel *The Virgin Unmask'd*, fanno da cornice alle storie amorose di Aurelia e Dorante (capp. III-VI) e a quelle di Leonora e Cleander (capp. IX-X). Oppure si veda, nel *Treatise*, il racconto della giovinezza e della storia dei disagi vissuti, fatto dallo stesso Misomedon (cap. I). Cfr. *Virgin Unmask'd*, pp. 37-117, 184-214; *Treatise 1711*, pp. 1-73; *Treatise 1730*, pp. 1-82, trad. it. pp. 53-104.

² «Reader's Diversion» (*Fable I*, p. 8, trad. it., 5); mentre in altri luoghi si trova «Entertainment» (*Vindication of the Book, Fable I*, p. 404, trad. it., 291).

composizione si può, forse, ricavare un metodo. Fermo restando che, pur riferendosi ad una delle tante opere mandevilliane, questo non toglie che simili caratteristiche si possano riscontrare anche in altri scritti. In particolar modo, il «divertimento» è perseguito sia nelle favole – o i componimenti poetici – sia nei dialoghi. Nel primo caso l'implicita corrispondenza tra animali e uomini è decisiva al fine dell'ironia e per la resa satirica; mentre, nel secondo caso, l'intrattenersi di due interlocutori, con i loro differenti punti di vista, è quell'elemento che porta alla “distrazione”, rispetto alla quotidianità e allo sviluppo della riflessione, in vista di una conoscenza migliore – comunque non definitiva – dell'argomento preso in considerazione.

Accettando il *Sanctimonious atheist* come pasquinata di esordio del giovane Mandeville, composta in collaborazione con il padre⁴, è possibile vedere come l'asprezza dell'invettiva trovi nelle espressioni colorite un modo per amplificare la durezza dell'accusa rivolta contro il funzionario pubblico di Rotterdam. Sebbene nei componimenti successivi non siano adottati toni così espliciti, compromettendone quindi un'attribuzione a “cuor leggero”, rimangono comunque – soprattutto in *Wishes to a Godson* – manifeste coloriture linguistiche⁵. D'altra parte, se si volge l'attenzione a *In authorem de usu interno cantharidum scribentem*, poesia anch'essa degli esordi, che appare in apertura del trattato medico di John Greenfield, sono rintracciabili riferimenti a quella tradizione parodica e favolistica che, inaugurata nell'antichità, giunge fino ai primi anni del Settecento e oltre. Gli impliciti rimandi alla batracomiomachia – la guerra delle rane e dei topi – nonché i palesi richiami ad animali quali la gru⁶, rievocano proprio quella tradizione che a partire da Esopo, passando per Fedro, giunge a Jean de La Fontaine e alla sua ricezione in Inghilterra⁷. Invettiva, espressioni colorite e rimandi all'eredità parodica classica sembrano essere le caratteristiche più lampanti dei primi scritti mandevilliani.

Mandeville esordisce per l'appunto agli inizi del Settecento, a Londra, con una raccolta di traduzioni di favole. *Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine* e, la versione ampliata dell'anno successivo, *Aesop Dress'd* si vengono ad inserire in un contesto nel quale la tradizione favolistica di de La Fontaine deve fare i conti con il burlesco di Samuel

³ «Good-humour'd Manner» (*Letter to Dion*, p. 25).

⁴ Cfr. R. DEKKER, 'Private vices, public virtues' revisited, art. cit., pp. 481-498.

⁵ Cfr. per esempio *Leander's excuse to Cloris* (*Wishes to a Godson*, pp. 12-14).

⁶ Cfr. *De usu cantharidum*; e H. GORDON WARD, *An unnoted poem by Mandeville*, art. cit., pp. 73-76.

⁷ Per un raffronto delle corrispondenze tra le favole di Mandeville e quelle di De la Fontaine si veda: J.H. SHEA, *Introduction to B. Mandeville, Aesop Dress'd, or a Collection of Fable Writ in Familiar Verse*, Los Angeles, William Andrews Clark memorial library, 1966, pp. xiv-xv.

Butler e del suo *Hudibras*⁸, nonché con le influenze che il *Virgile travesti* di Paul Scarron⁹ ha esercitato particolarmente in Inghilterra. Sembra che in quel periodo, tra fine Seicento ed inizio Settecento, prorompa un'irrefrenabile pulsione che diffonde lo stile di Butler in un rilevante numero di opere. Tra esse figura *Miscellanies in Verse and Prose* del 1693, di John Dennis, uno dei primi tentativi di trasposizione, oltre la Manica, della tradizione favolistica. Qui si possono trovare traduzioni di testi tratti da Orazio, Giovenale, Boileau e de La Fontaine, i quali però sono resi con lo stile che caratterizza il burlesco, forzando quindi sia gli intenti degli autori di riferimento sia la resa estetica delle loro opere¹⁰. Ma in cosa consiste il burlesco? E, soprattutto, perché può essere interessante, da un lato, in relazione alle favole, dall'altro, in relazione a Mandeville?

Da *Hudibras* in poi, il burlesco ha comportato una discrepanza tra il soggetto della narrazione – solitamente elevato – e lo stile con il quale ne sono descritte le imprese o peripezie: quasi sempre colloquiale e con sfumature colorite. In questo si caratterizza un genere che fa della discordanza tra soggetto e stile, l'elemento principale, per mezzo del quale, però, è possibile raggiungere una sorta di equilibrio nell'ironia; un'ironia che risulta da quella stessa discordanza. È l'equilibrio quindi che caratterizza il prodotto estetico di questo tipo di satira e, a causa di ciò, appare delicato nonché difficilmente raggiungibile. Se Dennis forza l'uso del burlesco nel suo *Miscellanies*¹¹, applicano uno stile ad un genere che non gli appartiene, Mandeville lo sperimenta successivamente in *Typhon* e *Wishes to a Godson*, dopo che ha cercato di ricreare, nelle traduzioni e nelle favole scritte di suo pugno, il «metodo semplice e familiare»¹² di de La Fontaine. Le favole – diversamente dal burlesco – sono caratterizzate da un soggetto umile che fanno della misura stilistica e della neutralità linguistica un modo per far risaltare i tratti e i caratteri dei personaggi, con le loro conseguenti implicazioni morali. Dennis, allora, applicando il burlesco alle favole, sembra più «elefante in un negozio di porcellane»¹³ che un abile scrittore, perché, così facendo, compromette la resa satirica di entrambi i generi. Mandeville, invece, pur non essendo una «gazzella»¹⁴, appare più fedele all'originale e riesce a descrivere e tipizzare, per mezzo dello

⁸ Per un quadro generico della situazione poetica inglese, in particolare per quel che riguarda il burlesco, si veda: R.P. BOND, *English burlesque poetry: 1700-1750*, New York, Russel & Russell, 1964².

⁹ Autore citato esplicitamente da Mandeville. Cfr. *Typhon*, nel quale, tra le altre cose, nel frontespizio è riportato: «*A Burlesque Poem in imitation of the Comical Mons. Scarron*».

¹⁰ Per queste notizie cfr. R.P. BOND, *op. cit.*; J.H. SHEA, *Introduction to B. Mandeville, Aesop Dress'd*, cit., pp. ii-v.

¹¹ *Ivi*, p. iii.

¹² Così nello stesso titolo e nel frontespizio di *Some Fables*; nella Prefazione Mandeville afferma che ha «tentato di renderle [le favole di de la Fontaine] libere e naturali» (*Some Fables*, p. A2). Cfr. anche *Aesop Dress'd*, p. A2.

¹³ L'espressione è di John H. Shea. Cfr. J.H. SHEA, *Introduction to B. Mandeville, Aesop Dress'd*, cit., p. iii.

¹⁴ *Ibid.*

schermo favolistico, i costumi degli uomini (dietro le sembianze di animali). Nonostante, nella sua opera più celebre, si percepisca maggiormente la difesa dalle accuse, negando molte forme di categorizzazione a riguardo dell'*Alveare scontento*, si può comunque intravedere come lo stile «semplice e familiare» rimanga una prerogativa della narrazione favolistica. «Sono in realtà imbarazzato circa il nome da dare ad essi [ai versi dell'*Alveare scontento*]: non sono né eroici né pastorali, satirici, burleschi o eroicomici; per essere un racconto mancano di verosimiglianza, e l'insieme è un po' troppo lungo per una favola. Tutto ciò che posso dire è che formano una storia raccontata con versi zoppicanti, che ho cercato di mettere insieme, senza volere essere troppo ingegnoso, nel modo semplice e familiare di cui ero capace»¹⁵. Lo stile neutro, allora, risulta essere adeguato alla «storia», alla narrazione, non solo perché tradizionalmente si è fatto così, ma anche perché consente la tipizzazione (morale) dei personaggi e dei loro comportamenti.

L'elevatezza del soggetto reso con un linguaggio triviale, cioè quello che caratterizza il burlesco, è sperimentato da Mandeville in *Typhon*. In questo poemetto s'inscena la guerra tra gli dei ed i giganti, ma il racconto diventa un pretesto per mettere in mostra le caratteristiche più sguaiate dell'una e dell'altra stirpe. Una condizione così poco consona alla natura divina dei protagonisti che nella *Prefazione* si può leggere: «devi vederci [lettore, nel poema] dei non più saggi di alcuni di noi trasformati in orsi, api, cicogne e, come tali, creature che si assomigliano le une alle altre; che è un po' come dire che il meglio deve ancora venire»¹⁶. Nuovamente si ritrovano riferimenti agli animali e alla loro condizione, se non irrazionale, per lo meno dissennata. In questo senso è da notare il fatto che nella favola, a differenza del burlesco, c'è la tendenza ad antropomorfizzare gli animali per caratterizzare e fare risaltare maggiormente la natura animalesca dell'uomo e la natura “razionale” dell'animale nella loro reciproca mescolanza e irriducibilità. In questo caso, invece, la similitudine ha la funzione di anticipare quei comportamenti sconsiderati – tradizionalmente attribuiti agli animali – e messi in scena per mezzo di uno stile colorito e colloquiale. Mandeville si prefigge apertamente di equiparare dei e giganti – cioè personaggi mitologici – con gli uomini e gli animali, nell'intento di smascherarne la loro natura comune.

Dai generi letterari adottati e dalle scelte stilistiche fatte nella scrittura in versi, è possibile vedere che il fine del «divertimento» nella «maniera del buon umore» trova, nella favola prima e nel burlesco poi, due modelli paradigmatici che si servono dell'ironia e della satira sia per aumentarne la mordacità, sia per suscitare una “reazione” del lettore: un lettore – o pubblico – che, negli scritti di Mandeville, è chiamato in causa spesso e volentieri. La favola ed il burlesco fanno

¹⁵ *Fable I*, p. 5, trad. it., p. 4.

¹⁶ «There you shall see Gods no wiser than some of us turn'd into Bears, Bees, Storks, and such like Creatures resembling one another, which is as much to say, as, That the best is to come» (*Typhon, Preface*).

quindi parte della «maniera del buon umore» e nel perseguimento del «divertimento» suscitano l'«umorismo». Così da una parte, proprio la favola e la conseguente tipizzazione morale, e dall'altra, il burlesco e la discordanza tra soggetto e stile, hanno questa funzione estetica che è anche metodologica. L'«umorismo» allora non è neutrale, anzi è funzionale alle argomentazioni, specialmente in Mandeville e nelle sue opere. Esso è caratterizzato dallo straniamento – si pensi agli animali delle favole: alla carpa, all'usignolo, alla civetta e alle api¹⁷ – il quale, a sua volta, genera straniamento nel lettore o nel pubblico *tout court*. Questa presa di distanza quindi è doppia: c'è una scissione interna alla narrazione favolistica e burlesca (nel primo caso, come si è detto, nella tipizzazione morale dei protagonisti, nel secondo, nella discrepanza tra soggetto e stile) e c'è, nel «divertimento», una presa di distanza del lettore rispetto all'opera stessa. La tipizzazione e la discordanza portano, nella narrazione, ad una presa di distanza, nella quale le soluzioni retoriche – quali l'ossimoro – hanno un ruolo determinante. Si pensi a quando Mandeville, in *The Carp*, associa al pesce qualità tipicamente umane come premessa alla stessa narrazione favolistica. «Una bella carpa educata finemente / nutrita nell'acqua fresca e corrente / gonfiata con l'orgoglio e la vanità / abbandonò il *Tamigi* e giunse in mare»¹⁸. Questa caratterizzazione è decisiva per comprendere la morale posta in chiusura e per far sì che durante il racconto delle peripezie si possa «sorridere» (ironicamente). Proprio nel finale si criticano quegli atteggiamenti vanitosi che inducono a visitare gli altri paesi prima di conoscere il proprio e diventare, in questo modo, strumento di deterioramento piuttosto che di perfezionamento per sé e per gli altri. Ancora più decisiva, irriverente e divertente è l'associazione, in *The Grumbling Hive*, tra il grande alveare e la condizione edenica in cui si viene a trovare grazie – anche e soprattutto – ai difetti delle stesse api: «Così ogni parte era piena di vizio, / ma il tutto era un paradiso»¹⁹. Il contrasto logico tra la negatività morale delle parti viziose e la straordinarietà dell'inezienza è funzionale non solo al «divertimento», ma è un tratto saliente dello straniamento e dell'«umorismo», che in esso trova un elemento costitutivo. C'è una scissione, una distanza, tra le parti ed il tutto e, contemporaneamente, c'è una presa di distanza, da parte del lettore, all'interno della narrazione, tra questa scissione delle parti ed il tutto. Lo straniamento porta all'«umorismo» ed entrambi – nell'ironia, nella satira, nel divertimento – contribuiscono all'«oggettivazione», sia della narrazione sia delle vicende narrate. Se la «maniera del buon umore» – la modalità retorico-stilistica mandevilliana – si serve delle favole e del burlesco, cioè di determinati generi letterari, per il «divertimento» del lettore, è possibile

¹⁷ Sono i protagonisti delle favole mandevilliane: *The Carp*, *The Nightingale and Owl* e *The Grumbling Hive*. Cfr. *Some Fables*, pp. 24-34; *Aesop Dress'd*, pp. 24-34; *Grumbling Hive, Fable I*, pp. 17-37, trad. it., pp. 9-21.

¹⁸ «*A Handsome Carp genteely bred / In fresh and running Water fed, / Puff'd up with Pride and Vanity, / Forsook the Thames and went to Sea*» (*Some Fables*, p. 24; *Aesop Dress'd*, p. 24).

¹⁹ «*Thus every Part was full of Vice, / Yet the whole Mass a Paradise*» (*Grumbling Hive, Fable I*, p. 24, trad. it., p. 13).

rinvenire, dagli intenti e dai modi, l'“umorismo” e da esso alcune conseguenze: primi fra tutti lo straniamento e la risultante “oggettivazione”. Perché è con l'ironia e la satira che si persegue il «divertimento» e sorge l'“umorismo”, ed è con quest'ultimi che lo straniamento fa prendere le distanze sia dalle vicende narrate sia da quanto è stato scritto, “oggettivando” entrambi.

L'“umorismo” a cui si fa riferimento è legato alla «maniera» e alla finalità del «divertimento», è quindi un risultato che non rimanda storicamente a quello che Shaftesbury chiama in causa nel suo *Sensus Communis*²⁰. Per prima cosa, perché proprio Shaftesbury ricollega l'«umorismo» allo «spirito» (*wit*)²¹ e considera entrambi come strumenti per mettere in risalto il ridicolo di posizioni che oltrepassano il «senso comune» e quindi la loro veridicità e autorevolezza. Oltre a ciò perché, per Shaftesbury, l'umorismo dovrebbe rientrare all'interno di quella misura e di quel contegno tipici della «cortesia» (*politeness*) in un contesto in cui, la dimensione intersoggettiva ristretta, fa sì che la comunicazione assolva una funzione strumentale alla teoresi. «Perché senza spirito e umorismo, la ragione non può mettersi alla prova o essere riconosciuta. Il tono cattedratico e l'enfasi dei pedagoghi suscitano reverenza e timore. Sono ottime pratiche per tenere gli intelletti a debita distanza. L'altro modo, al contrario, offre un punto d'appoggio leale e lascia che l'antagonista usi tutta la sua forza in un corpo a corpo alla pari»²². Come si può vedere l'«umorismo» è un mezzo con il quale si può – e si deve – sottoporre alla prova della «ragione» le differenti posizioni. Ragione che, per Shaftesbury, è data ed è collegata ad un concetto di natura universale portatrice e garante di armonia, proporzione e concordia, per questo motivo, valido parametro di veridicità (anche morale). Nulla di tutto questo potrebbe essere più alieno al pensiero mandevilliano, nel quale, nell'intento di smascherarne i reali fondamenti, non solo si criticano nozioni quali la «cortesia» (*politeness*) e ciò a cui ad esso è collegato, ma addirittura si respingono gli stessi capisaldi della filosofia shaftesburiana, quali l'affetto naturale e la naturale propensione degli uomini ad associarsi all'interno di una natura armonica.

L'“umorismo”, nella scrittura poetica mandevilliana, è il risultato delle finalità e delle modalità di scrittura, ed è funzionale allo straniamento e alla conseguente oggettivazione della

²⁰ A.A. COOPER, III EARL OF SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. by L.E. Klein, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 29-69, trad. it. parziale a cura di A. Taraborelli, *Scritti morali e politici*, Torino, Utet, pp. 145-202. Per un confronto tra Mandeville e Shaftesbury, cfr. A. BRANCHI, *Shaftesbury e Mandeville*, in G. CARABELU – P. ZANARDI (a cura di), *Il Gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 175-192.

²¹ C'è un certo imbarazzo nel rendere in italiano la parola *wit* che può avere il significato di “arguzia”, “spirito”, “intelligenza”, “brio”, ecc. In questa sede si è scelto il termine “arguzia” per dare la sfumatura semantica che sta a metà strada tra intelligenza e “buon senso”

²² SHAFTESBURY, *Characteristics*, cit., p. 35, trad. it., p. 155.

narrazione e ai temi presi in esame. Simili strutture concettuali paiono essere presenti anche in un altro genere letterario: il dialogo.

I primi esperimenti mandevilliani riguardanti il dialogo sono riconducibili al ciclo di Lucinda ed Artesia del *Female Tatler*, periodico nato e pubblicato dal 1709 al 1710 per contrastare la pubblicistica di Addison e Steele, che dietro lo pseudonimo di Isaac Bickerstaff, personaggio inventato da Jonathan Swift, si prefiggeva di riformare i costumi del tempo con una serie di articoli pubblicati sulle pagine del *Tatler*²³. La particolarità dei personaggi che guidano le discussioni è già significativa di suo: Lucinda ed Artesia sono due giovani sorelle educate e di cultura, che si dilettono, durante le loro chiacchierate private²⁴, in discussioni che spaziano dalle contemporanee concezioni riguardanti le virtù e l'onore fino ad arrivare alla natura della società e gli strumenti che hanno condotto ad un suo miglioramento, passando per le caratterizzazioni del prodigo e dell'avar, nonché del ruolo delle donne all'interno della stessa società. Al di là delle tematiche prese in considerazione, le quali, grosso modo, ricalcano, in un modo o nell'altro, il pettegolezzo cittadino della Londra dei primi del Settecento – pettegolezzo comunque filosoficamente connotato – quello che interessa mettere in risalto in questo momento è la natura polifonica degli articoli del ciclo di Lucinda ed Artesia. Durante le discussioni pubblicate sul *Female Tatler*, risaltano in maniera netta e decisa le differenti posizioni e i diversi punti di vista. Significativo è il fatto che il Gentiluomo di Oxford, uno dei protagonisti, sia, nelle sue posizioni, particolarmente incisivo, incalzante e controcorrente tanto da rendere vivaci e mordaci tutti i dialoghi in cui prende parte. Un punto di vista che, grosso modo, si avvicina con le posizioni che Mandeville esplicherà in modo netto nella *Favola delle api*, con tutto quello che quest'opera ha comportato in termini di condanne e reazioni di censura.

Se oltre all'intento polemico, che qui come altrove sussiste abbastanza palesemente, si mantiene ferma la finalità del «divertimento», è forse possibile scorgere un ulteriore tratto dell'«umorismo» mandevilliano. La «maniera del buon umore» in questo caso non si esplica per mezzo della favola o del burlesco, ma si serve delle discussioni tra i diversi personaggi per mettere in campo vari punti di vista, i quali, nell'andamento narrativo, hanno la funzione se non di annullamento reciproco, per lo meno di opposizione. Nuovamente è possibile riscontrare un effetto straniante dato dalla conflittualità delle varie opinioni e, nuovamente, il divertimento generato dallo smascheramento di una di queste porta all'oggettivazione del soggetto di discussione. In questo

²³ Per una discussione circa il clima culturale del primo Settecento a Londra cfr. M.M. GOLDSMITH, *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., pp. 11-74.

²⁴ «*Tatler*» significa propriamente «chiacchierone». All'epoca la differenza sociale e culturale tra uomini e donne era molto marcata e non era possibile ottenere la stessa educazione. È perciò significativo il fatto che Mandeville e gli altri pubblicisti del *Female Tatler* scelgano come guide alle loro discussioni proprio delle donne.

sensu, la diversità di punti di vista assolve sia alla funzione di raccolta ed esposizione degli argomenti in gioco, sia alla funzione di sintesi – se così si può dire – dal momento che, prevalendone uno sugli altri, fa in modo che questo possa spiccare proprio sui limiti delle altre posizioni. Viene in mente la maieutica e con essa l'ironia socratica. A differenza di queste, però, ci si trova di fronte ad un processo di oggettivazione dell'argomento che, nonostante porti alla prevalenza di uno dei punti di vista, non è – o rimane – definitivo. In altre parole, il punto di vista che alla fine prevale è ammissibile se si accetta lo smascheramento della natura umana connesso con l'“umorismo” mandevilliano e con il «divertimento»: inteso etimologicamente come “volgere altrove”, “allontanare”, di qui, “allontanarsi”. Se non ci si “allontana” dalla condizione data, dall'opinione dominante, in vista di una conoscenza più approfondita della natura umana, allora rimangono comunque valide quelle posizioni che fanno dei valori, derivati dalla stessa natura umana, gli elementi determinanti per l'esistenza e la condotta (sociale).

Paradigmatici, in questo senso, sono gli articoli in cui si oppongono i punti di vista di Lucinda ed Artesia, nonché quelli del Colonnello Worthy e del Gentiluomo di Oxford, circa le motivazioni a favore o contro l'onore militare²⁵. L'argomento di discussione è dato dall'eventualità che il cugino di Lucinda ed Artesia, Pompey, possa arruolarsi nell'esercito, sospinto in questo dalle pressioni del padre, nonostante che i fratelli Alexander e Caesar, anch'essi soldati, siano morti durante il loro servizio²⁶. Lucinda condividendo l'idea che il proprio cugino intraprenda la carriera militare, come vorrebbe lo zio Fortio, chiama a difesa del suo punto di vista il Colonnello Worthy, Artesia, d'altro canto, disapprovando le loro posizioni, interpella il Gentiluomo di Oxford. L'opinione che vorrebbe Pompey arruolato nell'esercito verte su tre argomentazioni principali che trovano un loro riscontro nel senso comune dell'epoca. Il Colonnello Worthy afferma, per prima cosa, che il servizio militare è un'occupazione universalmente riconosciuta onorevole, secondariamente che, una volta entrato nei ranghi dell'esercito, Pompey avrebbe la possibilità di diventare un gentiluomo, proprio perché membro dell'armata inglese, distinto rispetto alla società degli altri gentiluomini. Come ultimo punto il Colonnello Worthy afferma che la guerra che è

²⁵ Cfr. artt. 77, 78, 80 e 84 (1710), *Female Tatler*, pp. 141-154, 160-164. Si noti l'ironia del nome del colonnello Worthy che, se fosse tradotto, diventerebbe il “colonnello Meritevole”.

²⁶ Significativa anche in questo caso è l'ironia data dai nomi assegnati ai personaggi materia di discussione, i quali ricalcano, con maggiori e minori sfumature morali e caratteriali, le figure dei condottieri della classicità. Da notare è anche il fatto che in questa serie di articoli sia riportata una corrispondenza epistolare che narra le vicende dei protagonisti da un ulteriore punto di vista. La scelta retorica di adottare stili differenti – il discorso indiretto, il discorso diretto e la lettera – fa risaltare ancora di più la polifonia dei punti di vista e la conflittualità delle opinioni. Cfr. art. 77 (1710), *Female Tatler*, pp. 141-145.

condotta contro la tirannia francese²⁷, con il contingente d'istanza nelle Fiandre, è sicuramente onorevole oltre che utile alla causa inglese ed europea, perché, il contenimento dell'assolutismo del Re di Francia, potrebbe «procurare una pace duratura alla cristianità»²⁸. Il Gentiluomo di Oxford, per portare l'interlocutore verso le proprie posizioni, con una sorta di *captatio benevolentiae*, non nega la stima e le lodi che si devono all'onore militare e a coloro che lo rendono un modello di vita, semplicemente sposta l'argomentazione su un altro piano. Affermando che negli uomini si possono riscontrare due desideri inalienabili e, in parte, confliggenti tra loro – preservare se stessi ed essere lodati dagli altri – il Gentiluomo di Oxford non nega che chi rischia la vita per il proprio paese non sia da lodare e onorare, solo, riconosce che la ricompensa per ciò, non sia adeguata al pericolo che si corre. In altre parole, la ricerca della lode – che fa parte della natura umana – e il suo eventuale conseguimento, non è equiparabile alla possibilità di andare in contro la morte. L'onorabilità universale attribuita alla vita militare trova nella natura umana sia il proprio fondamento sia il proprio limite, infatti, verte sul desiderio di lode ma si oppone al desiderio di conservare se stessi. Il Gentiluomo di Oxford, avendo scoperto le carte e avendo spostato la discussione sul piano dei fondamenti, continua la sua confutazione punto per punto. Se l'uomo d'armi è un uomo d'onore, risulta curioso il fatto che a fianco del rispetto delle regole marziali e degli ordini impartiti, non esiti un istante a contravvenire alle leggi in vigore nonché ai precetti religiosi, partecipando ad un duello, in difesa del proprio onore ferito. Si può notare come il Gentiluomo di Oxford, mostri, in queste due argomentazioni, il doppio limite dell'onore: da una parte va contro le leggi della natura – l'autoconservazione – in vista delle lodi che si possono ricevere, dall'altra va contro le leggi dello Stato e della religione con la pratica del duello, sempre in vista delle lodi e per conservare l'integrità della propria opinione agli occhi degli altri. Per confutare l'ultimo punto del Colonnello Worthy, il Gentiluomo di Oxford afferma che la convenienza della guerra nelle Fiandre non è in discussione, semplicemente si potrebbe istituire un esercito di professione che, per mezzo del pagamento delle tasse, si occupasse delle faccende militari senza che siano coinvolti in ciò i giovani di buona famiglia. Un gentiluomo potrebbe dimostrare di appartenere ad un rango elevato più con il denaro che con il rischio della vita.

Da questo breve esempio è possibile notare come la discussione che pone in campo differenti punti di vista giochi appunto su questa opposizione. Il punto di partenza può essere, come in questo caso, un dato di senso comune – l'opinione a riguardo dell'onore e in particolare dell'onore militare – oppure una tema di discussione quale l'origine della socievolezza umana –

²⁷ Le critiche alla tirannia francese, nella fattispecie alla figura di Luigi XIV sono un *leit motiv* delle opere mandevilliane. Cfr. *Virgin Unmask'd*, pp. 126-127 e pp. 131-155.

²⁸ «Procure a lasting Peace to Christendom» (art. 80 (1710), *Female Tatler*, p. 151).

chiamando in causa, in ciò, le posizioni di Hobbes e Shaftesbury – ma il modello, adottato nel dialogo mandevilliano, risulta schematizzabile. L'argomentazione di partenza viene criticata, generando durante l'andamento narrativo un effetto di straniamento, anche perché nella confutazione può esserci uno spostamento tematico che conduce la discussione ai concetti (fondativi) di natura e natura umana. Questo straniamento, che può portare all'umorismo, è comunque funzionale all'oggettivazione del tema preso in esame e quindi alla sua analisi. Bisogna ricordare che Mandeville, nonostante prenda le parti di uno dei personaggi che discutono, spesso e volentieri, in temi piuttosto spinosi – quali la mortalità dell'anima o il ruolo di Dio e della Provvidenza²⁹ – pare celare il proprio punto di vista, nascondendolo in quello del o dei personaggi che non sono considerati i suoi portavoce. Questo atteggiamento è appunto abbastanza frequente per le tematiche metafisico/ontologiche.

Oltre agli articoli pubblicati sul *Female Tatler*, è possibile rinvenire altre opere che hanno la caratteristica di essere dialoghi, tra queste: un trattato medico, un *pamphlet* a sfondo politico, la seconda parte della *Favola delle api* e la sua prosecuzione con la *Ricerca sull'origine dell'onore*. Ciò, oltre a mostrare l'ampiezza tematica alla quale Mandeville applica lo stile dialogico, mostra come la differenza dei punti di vista e l'opposizione delle opinioni diventi un modo – un metodo – per la costruzione di una concezione innovativa, la quale poi, all'interno dello stesso dialogo e presso il pubblico, possa raggiungere anche il riconoscimento della propria validità.

Il *Treatise*, oltre alla particolarità del tema preso in esame, cioè i disturbi ipocondriaci e isterici, disturbi che di lì a poco il celebre George Cheyne arriva a definire come «malattia inglese»³⁰, è indicativo per il fatto che Mandeville adotti la forma dialogica nello svolgimento di un trattato, oltretutto medico. I personaggi coinvolti, cioè Philopirio, Misomedon e Polytheca, sono un medico, il proprio paziente e la moglie di quest'ultimo. Mandeville nell'edizione del 1711 scrive: «In questi dialoghi, ho fatto la stessa cosa che *Seneca* ha fatto nella sua *Ottavia*, e ho portato me stesso sul palco; con questa differenza, che egli ha ripreso il suo stesso nome, mentre io ho cambiato il mio con quello di *Philopirio*, un amante dell'esperienza, il quale professo di essere sempre: perciò io desidero che il mio lettore prenda tutto ciò che è detto dalla persona che ho citato prima, come se fosse detta da me stesso»³¹. Questa esplicita identificazione tra personaggio ed

²⁹ Si leggano in questo senso il *Treatise* e la seconda parte della *Favola delle api*.

³⁰ Cfr. G. CHEYNE, *The English Malady: or a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness od Spirits, Hypochondriacal, Hysterical Distempers, & c.*, London-Dublin, Re-printed by S. Powell, for George Risk, George Ewing, and William Smith, in *Dame's-streat*, Booksellers, 1733.

³¹ «In these Dialogues, I have done the same as Seneca did in his Octavia, and brought my self upon the Stage; with this difference, that he kept his own Name, and I changed mine for that of Philopirio, a Lover of Experience, which I shall

autore scompare, alla fine della parabola letteraria di Mandeville, nella terza edizione riveduta ed ampliata del 1730, probabilmente perché alcuni cambiamenti tematici – il dualismo anima e corpo per esempio – avrebbero potuto innescare nuove polemiche, dopo quelle sorte con la *Favola delle api*, oppure perché certe posizioni portate avanti da Misomedon, in realtà, corrispondono all'opinione mandevilliana³². Il *Treatise*, oltre a proporre una cura per le malattie ipocondriache ed isteriche – ricordando che quel tipo di patologie oggi rientrerebbero nell'ambito della psicologia o della psichiatria – dà la possibilità a Mandeville, per prima cosa, di fare una rassegna delle teorie mediche che hanno preso in esame quel genere di malattie, una sorta di stato dell'arte; secondariamente, consente una riflessione a riguardo della differenza tra «arte medica» e «pratica dei medici»³³. Molteplici motivi si inseriscono nella narrazione del *Treatise* e il contrasto dei punti di vista, nella loro teatralizzazione³⁴, non giova solo all'indagine della malattia, di qui alla conoscenza del corpo e, andando oltre, alla comprensione della natura umana, ma propriamente il dialogo tra medico e paziente è parte integrante della cura di quest'ultimo. La finzione letteraria, anche in questo caso, ha l'aspirazione di superare la semplice narrazione per essere di giovamento, magari, ad un pubblico affetto dalle medesime patologie.

Mandeville, nel suo trattato medico, sembra coniugare la tradizione baconiana con il metodo dell'osservazione diretta delle malattie proposta da Sydenham, in aperta polemica con i cosiddetti «dottori ipotetici»³⁵. Qui ha un valore non di secondo piano la vita dei personaggi ed in particolar modo quella del paziente preso in cura, comprese tutte le peripezie che ha affrontato nel tentativo di guarire la propria malattia. Mandeville, tra le altre cose, descrive per mezzo delle parole dello stesso Misomedon anche la giovinezza e il momento in cui ha iniziato a manifestarsi la patologia ipocondriaca. Una vita – quella di Misomedon – trascorsa, fin dai suoi primi anni, in maniera agiata e spensierata, senza particolari eccessi. Un'esistenza che, nonostante il lutto dato dalla morte del padre, è trascorsa senza problemi, grazie anche e soprattutto all'eredità che, fin da subito, gli consente il trasferimento da Oxford a Londra, per perfezionare gli studi di legge e poi, una volta abbandonatoli, di viaggiare – secondo l'uso del tempo – tra i vari paesi europei. Trovatosi in ristrettezze finanziarie, a causa della dispendiosità del suo stile di vita – da tipico giovane del *beau*

always profess to be: Wherefore I desire my Reader to take whatever is spoke by the Person I named last, as said by my self» (Treatise 1711, p. xi).

³² Per una discussione a riguardo si veda: F. MCKEE, *Honeyed Words: Bernard Mandeville and Medical Discourse*, in R. PORTER (ed), *Medicine in the Enlightenment*, Amsterdam, Rodopi, 1995, pp. 223-254.

³³ *Treatise 1711*, p. 37; *Treatise 1730*, p. 41, trad. it., p. 80.

³⁴ Per la teatralizzazione della relazione tra Philopirio e Misomedon si veda sempre: F. MCKEE, *Honeyed Words: Bernard Mandeville and Medical Discourse*, in R. PORTER (ed), *Medicine in the Enlightenment*, cit., pp. 223-254.

³⁵ *Treatise 1711*, p. iv; *Treatise 1730*, p. v, trad. it., p. 44 (traduzione modificata).

monde – Misomedon riesce a porre un freno al tracollo economico per mezzo del matrimonio con Polytheca e la dote ricevuta dopo la loro unione. La loro vita coniugale trascorre «*inter Venerem et Musas*»³⁶, cioè divisa tra i piaceri dei sensi e i piaceri della poesia e della lettura dei classici. Ma è proprio in questo momento che si manifestano i primi disturbi sotto forma di problemi digestivi, i quali, di anno in anno, sono andati peggiorando ed hanno costretto Misomedon a rivolgersi ad uno e più medici, fin quando non è giunto ad interpellare Philopirio³⁷.

Ecco un chiaro esempio di racconto nel racconto, con finalità sì conoscitive di quelli che sono i fattori che hanno condotto all'insorgere della patologia, ma che rimanda anche a quella dimensione di "oggettivazione" dell'esistenza, la quale, a sua volta, rinvia quest'ultima su in piano fattuale e quindi su un piano analizzabile e descrivibile.

Mandeville nell'espone, dietro la scelta stilistica del dialogo, una sorta di "stato dell'arte" circa l'ipocondria e l'isteria, opera anche una tassonomia che riconduce l'insorgere delle due patologie a cause fisiologiche ben precise: in questo caso, il deterioramento degli «spiriti animali», determinato per gli uomini dal troppo studio – essendo la «malattia dei dotti»³⁸ – mentre per le donne, dal dolore, dall'ansia o da un'alimentazione sbagliata. Con la distinzione delle cause che portano a due diverse malattie, una riferibile agli uomini – l'ipocondria – l'altra alle donne – l'isteria – Mandeville, non solo opera una distinzione inerente all'eziologia di due diverse patologie, ma mostra come differenti tratti socio-culturali che distinguono i costumi degli uomini e delle donne portino anche all'insorgere di malattie che, pur avendo una medesima radice, per questioni culturali, appunto, assumono nomenclature differenti³⁹.

Mandeville, attraverso Philopirio, riconosce un forte nesso tra i disturbi digestivi ed i disturbi umorali, ma durante la discussione con Misomedon esordisce affermando di non possedere alcuna «ipotesi» a riguardo dell'ipocondria e dell'isteria⁴⁰; ciò per sottolineare l'aderenza che il medico vuole tenere nei confronti dei «fenomeni». È sull'osservazione, sia dei malati sia delle malattie, che si può formare un'anamnesi della patologia, una prognosi e quindi una cura. Una cura che per Philopirio, oltre a consistere nell'atto stesso dell'ascolto del paziente⁴¹, consiste in una dieta

³⁶ *Treatise 1711*, p. 6; *Treatise 1730*, p. 6, trad, it., p. 56.

³⁷ Per questo racconto si veda il *I Dialogo*, cfr. *Treatise 1711*, pp. 1-72; *Treatise 1730*, pp. 1-82, trad, it., pp. 53-107.

³⁸ «*Disease of the Learned*» (*Treatise 1730*, p. 219, trad, it., p. 196). È da notare che questa espressione compare solo nell'edizione del 1730.

³⁹ Il ruolo delle differenze culturali che esercita la diversa educazione di uomini e donne è un tema centrale sia di *The Virgin Unmask'd* che del ciclo di Lucinda ed Artesia del *Female Tatler*.

⁴⁰ *Treatise 1711*, pp. 47-50; *Treatise 1730*, pp. 55-58, trad, it., pp. 89-91.

⁴¹ Per la questione della terapia della parola, si veda: M. SIMONAZZI, *La malattia inglese: la melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 372-385.

equilibrata (basata sullo stoccafisso) e in esercizio fisico, per fare in modo che gli «spiriti animali» possano ristabilirsi e con esso l'umore⁴².

Riprendendo il modello proposto inizialmente, cioè considerando anche in questo caso il «divertimento» come fine, intendendolo nella valenza non solo sardonica – come nelle favole e nel burlesco – ma nella sua dimensione di “allontanamento” dalle opinioni dominanti, le quali possono essere anche teorie inerenti il corpo umano e le sue funzioni, la «maniera», il modo, che è limitatamente del «buon umore», si serve della dialettica tra i punti di vista e dell'ascolto per guarire i disagi e ristabilire nuovamente, in questo caso, il “buon umore”. Durante questo procedimento, che è un procedimento della parola e del dialogo, lo straniamento che nasce dai differenti punti di vista porta nuovamente all'“oggettivazione” del tema di riferimento, ossia si “oggettiva” la malattia ma soprattutto il corpo che è sede delle cause della malattia. Mandeville, nel *Treatise*, pur servendosi del dialogo per esporre le sue posizioni e riportare una sorta di stato dell'arte sulle teorie mediche, nonché numerose critiche, non rinuncia al metodo empirico e alla sua definizione⁴³.

Se l'ironia che sorge nelle discussioni tra Philopirio e Misomedon coinvolge l'ambito della medicina, criticando l'atteggiamento di molti medici, il loro bagaglio culturale – che si riferisce alle diverse scuole allora in auge – e disapprovando la troppa fiducia nei farmacisti, alla fine, è indirizzata non solo alla terapia del paziente ma ad un'esposizione della fisiologia del corpo umano – con tutto quello che ne consegue – la stessa ironia è riscontrabile anche in *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*. Questo dialogo prendendo in esame temi politici riguardanti il modello monarchico, ossia le teorie del diritto divino, della non-resistenza e dell'obbedienza passiva, mostra sia le diverse posizioni sia la quasi inconciliabilità di vedute di *Whig* e *Tory*. L'opera si differenzia dalle altre – ponendo perciò dubbi sulla sua attribuzione a Mandeville⁴⁴ – per il fatto che sussiste una prevalenza, anche verbale, di uno dei due personaggi: in questo caso Loveright, sostenitore delle posizioni *Whig*, rispetto a Tantivy, sostenitore delle idee *Tory*⁴⁵. L'ironia, che è anche una presa di posizione di fronte all'inconciliabilità delle diverse idee politiche, mostra appunto come, in questo ambito, sussista una divergenza che non riesce e non può raggiungere una sintesi, anche a causa della natura umana, la

⁴² *Treatise 1711*, p. 246; *Treatise 1730*, p. 316, trad. it., p. 260.

⁴³ Cfr. A. BRANCHI, *Medicina e morale agli inizi del settecento in Gran Bretagna*, in L. TURCO (a cura di), *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, Il poligrafo, 2003, pp. 337-351.

⁴⁴ Oltre alla Premessa, cfr. H.T. DICKINSON, *Introduction* to B. Mandeville, *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*, cit., pp. i-xiii; M.M. GOLDSMITH, *Private vices, public benefits: Bernard Mandeville's social and political thought*, cit., pp. 91-92, specialmente nota 38.

⁴⁵ Anche in questo caso i nomi dei personaggi sono ironici.

quale plasma i caratteri in base ai suoi tratti immutabili. Mandeville, se si accetta l'attribuzione di quest'opera, per mezzo del dialogo tra Loveright e Tantivy "oggettiva" il contrasto di due diverse idee politiche riguardanti la monarchia e lo Stato.

Tant. Ora ti ho permesso di andare liberamente senza contraddirti, immagini di avermi convinto?

Love. Sono persuaso che i *Tory* non devono essere convinti, altrimenti la semplice riflessione sulle loro azioni sarebbe sufficiente per mostrargli la loro follia; come può un uomo contraddire i suoi principi più egregiamente che mostrandosi apertamente un individuo soddisfatto quando allo stesso tempo difende la dottrina dell'obbedienza passiva.

Tant. Sei un *Whig* incorreggibile, così, addio.

Love. Ricorda l'obbedienza passiva, e allora addio anche a te⁴⁶.

Se, solitamente, nei dialoghi mandevilliani, si assiste ad una sorta di maieutica che porta uno degli interlocutori sulle posizioni dell'altro, mostrando come un'analisi più approfondita dell'argomento porti ad abbandonare quelle che sono le idee di partenza, solitamente di senso comune, in questo caso il gioco dei punti di vista presenta, come in ambito politico, possano permanere inconciliabilità insormontabili.

Il dialogo è scelto da Mandeville anche per corroborare e chiarire le posizioni esposte nella *Favola delle api*. I protagonisti della seconda parte⁴⁷ e della *Ricerca sull'origine dell'onore* sono Orazio e Cleomene, dove quest'ultimo rappresenta il portavoce delle posizioni mandevilliane. Così: «Il primo rappresenta uno di quegli uomini alla moda dei quali ho parlato [...] è un uomo d'onore, giusto e buono, più prodigo che avaro e completamente disinteressato. Ha viaggiato, ha visto il mondo e si suppone posseda la maggior parte di quelle qualità che generalmente fanno guadagnare la reputazione di perfetto gentiluomo»⁴⁸. Mentre «Cleomene prima era anche lui come l'altro, ma in seguito si era molto emendato. Solo per divertimento aveva studiato l'anatomia e varie branche

⁴⁶ *Tant.* *Now I have let you run your length without contradicting you, do you imagine you have any ways convinced me?*

Love. *No, I'm persuaded Tories are not to be convinc'd, or else the bare reflection on their Actions would be sufficient to shew them their Folly; for how can a Man more egregiously contradict his Principles than by openly shewing himself a Malecontent at the same time he defends the Doctrine of Passive Obedience.*

Tant. *You are an incorrigible Whig, and so fare you well*

Love. *Remember Passive Obedience and then fare you well likewise. (Mischiefs, p. 40).*

⁴⁷ Anche se figura per un breve passaggio Fulvia, il dialogo è guidato da Orazio e Cleomene.

⁴⁸ *Fable II*, pp. 15-16, trad. it., p. 10.

della filosofia naturale e, al ritorno dai suoi viaggi, si era dedicato con molta applicazione allo studio della natura umana e, a quello di se stesso»⁴⁹.

La disamina dei differenti punti di vista ha un riferimento nelle esperienze personali dei due protagonisti principali e contribuisce al «divertimento», sia in senso canzonatorio sia in senso di allontanamento dall'usuale, per mezzo dello straniamento. Mandeville comprende che la scelta dialogica possa essere criticata come una sorta di scappatoia, di strada più facile, con la quale annullare l'avversario come se fosse «vittima sacrificale» che «raramente svolge un ruolo diverso da quello dei galli nel giorno di martedì grasso quando sono destinati a ricevere colpi»⁵⁰. Ma il suo obiettivo, sul modello proposto dai classici e da Galileo Galilei (anche se Mandeville cita Gassendi)⁵¹, è quello di costruire una teoria che nasca dalla confutazione di quella dei suoi avversari. È sulla presa di distanza da coloro che hanno posizioni differenti che si può realizzare una concezione compiuta circa la natura umana e le sue caratteristiche.

Chiaramente il contraltare polemico di tutta la seconda parte della *Favola delle api* e di qui del pensiero mandevilliano *tout court* rimane Shaftesbury. Anch'egli adotta il dialogo nei suoi *Moralisti*, ma con finalità e modi completamente diversi rispetto a quelli di Mandeville. Al di là delle radicali diversità circa il concetto di passione, virtù e socievolezza, Shaftesbury ha un intento formativo connesso con la forma dialogica: il suo obiettivo è mostrare che la natura – una natura per così dire spiritualizzata – sia un'unità che porta con sé un finalismo da cui dipenderebbero sia la ragione (che quindi può dirsi retta) sia i modelli etici: le virtù. Shaftesbury, attraverso le parole di Filocle, si chiede: «perché noi moderni scriviamo tanti saggi e tanti trattati, ma pochi di questi in forma di dialogo? [...] La verità è che oggi risulterebbe falso e anacronistico. [...] Non c'è dunque da meravigliarsi che quella specie di pittura morale che è il dialogo sia così fuori moda e che oggi non si vedano più simili ritratti filosofici. Dove ne sono i modelli? [...] Sai anche che la filosofia accademica alla quale ti sto introducendo ha un modo di procedere per domande e dubbi che poco si adatta al gusto del nostro tempo. Gli uomini, infatti, amano prendere immediatamente posizione»⁵².

Mandeville non riconosce come modello la filosofia accademica, in questo caso da intendere platonica, in quando il ruolo che assegna al dialogo funge da decostruzione di posizioni non

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 8, trad. it., p. 4.

⁵¹ *Ivi*, p. 21, trad. it., p. 14. Arne C. Jansen propone questa interpretazione che vedrebbe Gassendi come un refuso in riferimento a Galileo Galilei e il suo *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632). Cfr. l'edizione critica in olandese della seconda parte della *Favola delle api* a cura della Jansen: B. Mandeville, *Mensen spreken niet om begrepen te worden*, Rotterdam, Lemniscaat, 2007, nota 46; si veda inoltre il prezioso sito web http://www.bernard-mandeville.nl/index_bestanden/Page733.htm (cons. 12 giugno 2013).

⁵² SHAFTESBURY, *Characteristics*, cit. pp. 233-234, trad. it., pp. 436-437.

condivisibili: prima fra tutte quella shaftesburiana. Mandeville, con Cleomene e prima Philopirio, assegna un ruolo determinante alla realtà empirica e si serve del dialogo sia per dileggiare coloro che non attribuiscono a questa stessa realtà nessuna pregnanza, sia per elaborare, sui limiti delle teorie dei propri avversari, una concezione che trovi nella dimensione empirica una conferma.

Con la scrittura in versi – che siano favole o poemi burleschi – e con il dialogo Mandeville può raggiungere, come finalità, il «divertimento» nella sua doppia valenza di ironia, sarcasmo e allontanamento delle posizioni comuni. La «maniera del buon umore», che si serve di determinati stili letterari, raggiunge sia effetti di straniamento sia effetti di “oggettivazione” del tema preso in esame. Si può parlare, allora, così di “umorismo” *a posteriori* poiché, da un lato, è derivato dallo stile prescelto, mentre dall’altro, nasce da un fondamento epistemologico ben preciso – lo stesso fondamento che Mandeville adotta nei trattati – ossia l’idea che vi sia una natura ed una natura umana, oggettivabile e conoscibile alla quale ricondurre alcuni principi basilari con i quali, poi, rendere conto dei comportamenti (e dei caratteri). Fondamento epistemologico sul quale, tra le altre cose, l’“umorismo” mandevilliano trova sia il proprio riferimento oggettivo sia il proprio limite⁵³.

⁵³ Per questo prendo le distanze dalla categorizzazione della *Favola delle api* come un esempio del genere ironico, in base alla proposta fatta da Simonazzi che riprende le teorizzazioni di Northrop Frye. L’umorismo, che nasce dall’uso della satira, mi sembra un paradigma che meglio racchiude la poliedricità di Mandeville sia dal punto di vista stilistico che dal punto di vista argomentativo. Inoltre con la categoria dell’“umorismo” è possibile catalogare non solo la *Favola delle api*, ma anche le altre opere mandevilliane. Per il ruolo della satira nella *Favola delle api*, cfr.: P. HARTH, *The Satiric Purpose of the “Fable of the Bees”*, in «Eighteenth Century Studies», 2 (1969) 4, pp. 321-340; R.H. HOPKINS, *The Cant of Social Compromise: Some Observations on Mandeville’s Satire*, In I. PRIMER (ed), *Mandeville Studies: new explorations in the art and thought of Dr. Bernard Mandeville*, The Hague, Nijhoff, 1975, pp. 168-192; M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 92-96.

Capitolo secondo

Dall'umorismo alla conoscenza a posteriori

Dopo che si è mostrato come l'elemento di «divertimento» sia un dato costitutivo degli scritti mandevilliani e rientri anche nella costruzione del suo pensiero, ai tempi, considerato scandaloso, è opportuno prendere in esame la teoria della conoscenza di Mandeville: l'*a posteriori*. La gnoseologia mandevilliana verte sul fatto che i comportamenti – come del resto il corpo e gli altri fenomeni naturali – siano fenomeni oggettivabili e quindi riducibili a principi semplici e applicabili, nella ricerca del nesso causa-effetto, ad un ventaglio di realtà differenti.

Assieme alla riflessione filosofica, convive nel pensiero mandevilliano, un continuo riferimento alla sua professione di medico. L'osservazione diretta, al capezzale del paziente, nell'esplorazione e nella registrazione dei sintomi, finalizzata alla scoperta delle cause che hanno portato alla malattia, è riscontrabile anche nel suo modo di indagare i comportamenti e i caratteri degli uomini. Molti accenni sulla teoria della conoscenza possono essere estrapolati dalla seconda parte della *Favola delle api*, ma il metodo di indagine filosofica è deducibile soprattutto da quello che Mandeville scrive nel *Treatise*.

L'indagine empirica, riconducibile alla pratica medica⁵⁴, fa proprio quell'atteggiamento analitico che, nell'osservazione delle realtà manifeste – siano esse i sintomi di malattie gastrointestinali oppure i vizi e le virtù degli uomini – aspira alla scoperta degli elementi trasversali e persistenti della natura umana. È individuabile un processo di riduzione sia per quel che riguarda l'ambito medico sia per quel che riguarda l'indagine antropologica e socio-economica. Per riconoscere e catalogare le malattie, all'interno della nomenclatura appropriata, è necessario osservare la sintomatologia del paziente e commisurare questa alle conoscenze teoriche dell'«arte medica». Per determinare i fondamenti delle azioni e dei comportamenti degli uomini, è necessario determinare le intenzioni dai risultati, per mezzo della relazione causa-effetto e da qui poi identificare gli elementi immutabili della natura umana. Mandeville vuole ripercorrere tutti gli

⁵⁴ Per avere una ricostruzione del rapporto tra medicina e filosofia nel pensiero di Mandeville si vedano: H. MONRO, *op. cit.*, pp. 48-74; E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 35-48; M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 97-151. Per avere una ricostruzione del pensiero scientifico, con particolare attenzione alle diverse teorie fisiologiche, si veda: M. SIMONAZZI, *La malattia inglese*, cit., pp. 293-411.

anelli «della catena delle cause»⁵⁵ affinché i fondamenti delle azioni possano trovare una spiegazione interna alla natura, o meglio alla natura umana, nell'impossibilità, però, di conoscerne la «causa prima». Come afferma Cleomene:

Quando la conoscenza è frutto di osservazione continua, di giudiziosa esperienza e, argomentando sui fatti, *a posteriori*, è più utile di quella cui si perviene tentando con superbia di scoprire la causa prima con un ragionamento *a priori*. Per quanto grande possa essere la nostra sagacia, non credo che, non conoscendo la natura della molla di un orologio, potremmo mai scoprirne, con la sola riflessione, la causa del moto senza conoscerne i meccanismi interni. Tuttavia chiunque con mediocri capacità può assicurarsi, guardandolo solo dall'esterno, che è l'esattezza di qualche curioso meccanismo nascosto a consentirgli di indicare le ore e di misurare il tempo; e che il moto delle lancette, qualunque sia il numero delle cause che lo determina, è originariamente dovuto a qualcosa dentro l'orologio. Nello stesso modo siamo certi, poiché gli effetti del pensiero sul corpo sono palpabili, che molti moti dipendono dalle idee per contatto e quindi meccanicamente. Ma le parti, gli strumenti con i quali tale operazione viene eseguita sono così lontani della portata dei nostri sensi e la rapidità, dell'azione è così sorprendente che è del tutto impossibile, per le capacità umane, risalire alla causa prima⁵⁶.

L'osservazione permette la conoscenza perché fornisce gli oggetti di indagine; in questo ambito entra in gioco la ragione che è una facoltà conoscitiva asservita alla ricerca delle cause. La conoscenza *a posteriori* fornisce il fondamento alla medesima ragione, riconducibile per questo alla fisiologia del corpo umano («molti moti dipendono dalle idee per contatto»), ma, al tempo stesso, costituisce il principio di verità per una descrizione attendibile. Come afferma Philopirio: «Non vorrei che voi pensaste che parlo di quella altezzosa ragione autosufficiente che baldanzosamente confida nelle proprie ali e lasciandosi alle spalle, in lontananza, l'esperienza, si impenna in aria, e tira le conclusioni nei cieli. Quella di cui io mi servo è semplice ed umile, non solo fondata, ma anche circoscritta ed in ogni modo limitata dall'osservazione, dalla cui vista non si allontana mai»⁵⁷. Perché d'altronde come, ancora una volta, afferma Philopirio: «La ragione, come la verità, è una, e per questo dovrebbe avere basi solide e incrollabili, nulla che abbia una supposizione per base, può meritarsene il nome, qualunque tipo di conseguenze siano tratte da qualcosa di incerto, benché possano essere buone come argomentazioni logiche e forsanche argute, tuttavia non possono essere chiamate ragione»⁵⁸.

⁵⁵ *Fable I*, p. 91, 367, 402-404, trad. it., p. 59, 265, 289-290.

⁵⁶ *Fable II*, p. 164, trad. it., pp. 110-111.

⁵⁷ *Treatise 1730*, p. 130, trad. it., 139.

⁵⁸ *Ivi*, p. 62, trad. it., p. 94 (traduzione modificata).

Qui, probabilmente, si travalica il concetto di ragione calcolante di hobbesiana memoria, basata sulla capacità di combinazione dei nomi⁵⁹, dal momento che questa non rimane limitata alla sua dimensione di facoltà che, per definirsi tale, deve operare in un determinato modo: la corretta attribuzione dei nomi e di qui, in un rapporto incrementale, giungere alle asserzioni, ai sillogismi e infine alla scienza – intesa come «conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi»⁶⁰. Mandeville va oltre a questa concezione – che in parte sussume – poiché fornisce un riferimento empirico al concetto stesso di ragione, le assegna una base che la circoscrive e ne mostra anche i limiti: la ragione deve commisurarsi con l’oggetto osservato, sia in medicina sia nell’analisi antropologica e socio-economica. L’ambito linguistico, la combinazione dei nomi, per dirla con Hobbes, ha sì un ruolo fondativo per una facoltà conoscitiva come la ragione, ma adeguandola all’osservazione di un oggetto empirico, deve scontrarsi con il fatto che non possa disporre di termini per “nominare” quello che si è osservato. Questa limitazione della ragione al dato empirico è, da una parte, proficua perché riconduce questa facoltà a quella che è: una capacità acquisita legata al linguaggio e quindi soggetta al perfezionamento dato dal progredire della lingua e della conoscenza. Ma dall’altra, può essere problematica perché può costringere ad assumere come elementi osservabili anche oggetti che in realtà non esistono. È il caso degli «spiriti animali» che, costituendo un passaggio logico necessario della fisiologia mandevilliana, trovano una loro giustificazione attraverso l’*escamotage* euristico dell’«occhio della ragione». Così quello che non può essere osservato può essere visto dalla ragione⁶¹. Questa sembra essere un’aporia interna al pensiero mandevilliano.

Se la conoscenza può presumere oggetti non osservabili, quindi non nominati e classificati, ma la ragione può fornire loro una spiegazione e sistematizzazione, sussiste un superamento conoscitivo dell’osservazione dato dalla ragione che, proprio in questo caso, si «impenna in aria». Sennonché, le reiterate dichiarazioni circa la limitatezza delle capacità umane – tutte le capacità umane – in parte mitiga questa incoerenza di fatto, interna alla teoria della conoscenza mandevilliana, la quale dichiara una cosa – la limitazione della ragione sull’osservazione – e in realtà ne fa un’altra: presuppone gli «spiriti animali» con l’«occhio della ragione»⁶².

⁵⁹ T. HOBBS, *Leviathan*, vol. 3, p. 35, in *The English Works* (London 1839), 11 voll, ed. by W. Molesworth, Aalen, Scientia, 1966; trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 38.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Nella fisiologia mandevilliana e per i medici dell’epoca, gli «spiriti animali» sono quelle particelle che agiscono sui tessuti cerebrali generando le passioni. È necessario ricordare che, in questo periodo, non è presente una teoria fisiologica coerente e unitaria, quindi potevano esistere tante teorie a riguardo quanti medici. Cfr. *Treatise 1730*, p. 170, trad. it., p. 165. Per problematizzare questo controverso punto metodologico si veda: M. SIMONAZZI, *La malattia inglese*, cit., pp. 350-351.

⁶² Per dovere di cronaca si deve ricordare che l’*escamotage* euristico è ripreso dalle opere di Thomas Sydenham.

In altre occasioni, invece può capitare l'opposto e la mancanza di un significante adeguato non implica l'incapacità di ottenere un significato sensato: come nel caso del neologismo mandevilliano dato al «compiacimento di sé» (*Self-liking*). Il progredire della conoscenza necessita di un perfezionamento linguistico il quale è legato al raffinamento sociale⁶³. La descrizione dei tratti fondativi e costitutivi degli uomini nonché gli esisti che producono in un contesto collettivo necessitano di parole sempre più speciali e esatte, perché – come afferma Cleomene – il linguaggio «è un processo molto lento e lungo, come quello di tutte le altre arti e scienze, come quello dell'agricoltura, della medicina, dell'astronomia, dell'architettura, della pittura»⁶⁴. Mandeville allora deve adottare un linguaggio convenzionale d'uso adeguato in base alle esigenze descrittive ed espressive, poiché ricerche sempre più approfondite, sia in ambito medico sia in ambito antropologico-sociale, portano ad un lento progresso conoscitivo al quale può non seguire un progresso linguistico. Come afferma Cleomene:

L'uomo, creatura miserabile, non è sicuro di niente, non esclusa la sua stessa esistenza, se non ragionando *a posteriori*. Da ciò deriva che le opere dell'arte e dell'umana invenzione sono imperfette e difettose e, per la maggior parte, pietosamente meschine agli inizi. Abbiamo progredito nella conoscenza per gradi insensibili; e alcune arti e scienze hanno richiesto l'esperienza di molti anni prima di pervenire ad una qualche tollerabile perfezione⁶⁵.

È doveroso accennare solo un momento che, oltre a questa valenza strumentale, cioè di supporto che permette la narrazione della descrizione e quindi la descrizione in sé, la quale, a sua volta porta ad un affinamento delle facoltà umane – prima fra tutte la ragione – è presente una funzione persuasiva del linguaggio: essendo prodotto culturale degli individui e delle società che nel corso degli anni sono andati sempre più raffinandosi, il linguaggio è lo strumento che permette e mantiene le relazioni di potere tra gli uomini⁶⁶.

Si può notare come la questione del linguaggio rivesta una funzione di prim'ordine nell'analisi mandevilliana. La stessa valutazione delle azioni degli uomini, infatti, dipende dalle nozioni di vizio e virtù in auge nella Londra di primo Settecento. Ed è a partire da questi paradigmi, che Mandeville cerca di svelare, mettendola a nudo, i recessi più nascosti della natura umana.

Per mezzo del metodo induttivo sperimentale, è possibile osservare i «fenomeni» (*Phaenomena*) e su di essi a formulare ipotesi con le quali rintracciare principi semplici e generali e

⁶³ Come asserisce, per esempio, Cleomene. Cfr. *Fable II*, pp. 184-198, trad. it., pp. 124-130.

⁶⁴ *Ivi*, p. 287, trad. it., p. 195.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 186-187, trad. it., p. 127.

⁶⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 290-296, trad. it. pp. 197-201.

da qui strutturare una teoria descrittiva. L'affidabilità e la fondatezza di questa teoria è data dal ragionamento *a posteriori* che commisura propriamente le ipotesi ai «fenomeni», fornendo – con tutti i limiti del caso – una spiegazione plausibile dei dati empirici⁶⁷. Il ruolo dell'esperienza, intesa anche come successivo affinamento delle capacità conoscitive, sia dal punto di vista del metodo di indagine sia dal punto di vista delle conoscenze acquisite, porta ad un incremento, ma al tempo stesso ad una precarietà, della e delle teorie esplicative. È una gnoseologia che mentre cerca di fornire una spiegazione del reale, al tempo stesso preconizza un suo superamento da parte di altre teorie. Mostrando che la verità non risiede nelle ipotesi, nelle teorie o nella ragione ma nei fenomeni osservati, cioè nei dati empirici ci troviamo di fronte al principio della falsificabilità?⁶⁸

Mandeville sembra propendere per questa soluzione, quando, attraverso le parole di Philopirio, discutendo del metodo degli astronomi afferma: «tutti gli astronomi, benché ognuno di essi elabori una propria peculiare teoria delle stelle, hanno tratto le loro teorie da una stessa e costante osservazione dei corpi celesti; per cui, qualunque cosa uno abbia osservato, l'altro deve avere osservato pur sempre la stessa cosa. Ne consegue che le ragioni che possono fornire su quel che hanno osservato, e le ipotesi che sono capaci di formulare in proposito, sono solo opinioni, possono variare ed essere tutte sbagliate, ma essendo vere le cose osservate, le inferenze tratte da esse per mezzo di regole certe devono essere sempre le stesse»⁶⁹. Il tentativo di descrivere la realtà, il «fenomeno», dipende da ipotesi che, possono essere anche sbagliate, ma che se rispettano regole di coerenza interna possono rimanere valide, finché, poi, non siano superate da altre teorie che portano a nuove inferenze. La conoscenza non è definitiva ma è efficace finché non si elabora una nuova spiegazione che sussuma i fenomeni e che contraddica quello che è stato precedentemente portato come teoria di riferimento.

È possibile schematizzare il metodo di analisi mandevilliano, in ambito sociale, si può considerare la sua riflessione in questo modo: i «fenomeni» presi in esame sono Londra e gli uomini che la compongono; i paradigmi interpretativi adottati sono le nozioni di virtù e vizio contemporanee a Mandeville⁷⁰; gli obiettivi epistemologici soggetti a verifica empirica sono la natura umana, nella sua dimensione fisiologico-passionale e la questione della socievolezza.

⁶⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 128, 156-168, trad. it., pp. 87, 106-114.

⁶⁸ Per problematizzare la questione e per discutere dei parallelismi tra la concezione mandevilliana e il pensiero di Thomas Kuhn e le tesi esposte ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* si veda: H. MONRO, *op. cit.*, pp. 53-55; M. SIMONAZZI, *La malattia inglese*, cit., pp. 351-353; ID, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 117-119.

⁶⁹ *Treatise 1730*, p. 121, trad. it., 133-134.

⁷⁰ Sulla funzione euristica dei concetti di virtù e vizio si veda: M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva: studio su Mandeville*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 183.

Per ribadire il parallelismo tra medicina e filosofia interno al suo pensiero, Mandeville scorge una sorta di sintomatologia manifesta: le rimostranze dei suoi concittadini. Le continue lamentele che segnano e sorgono da Londra e dall’Inghilterra, rapportate alla condizione materiale agiata, lo spingono a ricercare le cause che generano questa discordanza. «Tutta l’Europa sente che protestiamo e muoviamo critiche, pur godendo maggior benessere e maggiori ricchezze di qualsiasi altro impero, regno o stato. Se un medico dovesse diagnosticare i mali della nazione, osservando il nostro bell’aspetto e sentendo il flebile battito del polso, dovrebbe senza fallo decretare che la nazione soffre di ipocondria»⁷¹. Anche qui Mandeville si basa sulle realtà manifeste della situazione a lui contemporanea, ossia Londra; da ciò, valuta le azioni e le cataloga per mezzo dei concetti di virtù e vizio, al fine di disvelare i tratti fondativi della natura umana, cioè le manifestazioni delle passioni in un processo riduttivo che mostri quella o quelle dominanti. Alla fine descrive i risultati prodotti da queste, sia dal punto di vista individuale sia dal punto di vista collettivo: cioè la prosperità.

Con gli studi medici Mandeville può inoltre fornire una base empirica solida alle passioni, considerate come fondamento della natura umana. È il normale funzionamento fisiologico del corpo che, presumendo la produzione di corpuscoli – gli «spiriti animali» – in grado di interagire o di interferire con l’organismo e la mente, pone una base empirica all’esistenza delle passioni. Ricollegare la dimensione passionale alla fisiologia comporta un’idea di natura umana immutabile e sempre uguale a se stessa, non soggetta a cambiamenti dall’antichità fino ai giorni nostri, ma non per questo statica nelle sue manifestazioni – cioè nei comportamenti individuali – e nel progresso – dal punto di vista delle conoscenze e dell’agio materiale – della società⁷².

Come si può vedere, la teoria della conoscenza empirica di Mandeville è condizionata anche dalla sua professione di medico. L’esplicazione della natura umana e di conseguenza della società è possibile, allora, attraverso la ricostruzione della «catena delle cause».

Come si è già accennato, Mandeville concepisce una natura umana immutabile, però al tempo stesso ne concepisce un’evoluzione, uno sviluppo. Nello specifico, gli elementi persistenti, non soggetti a modifiche, sono le passioni, mentre tutto il resto, tra i quali anche i temperamenti del carattere, subiscono un condizionamento e condizionano il contesto in cui si trovano ad esercitarsi,

⁷¹ *Free Thoughts*, p. 334; trad. it., pp. 228-229. Qui si trovano aperti riferimenti a Pierre Bayle. Per approfondire la questione e allargarla a ciò che riguarda la religione e la società, con una particolare attenzione alla figura dell’“ateo virtuoso”, si veda: M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., pp. 21-46. Inoltre: F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., pp. xxxix-xlv, ciii-cxiii; E.D. JAMES, *Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle*, in I. PRIMER (ed), *Mandeville Studies*, cit., pp. 43-65; D. TARANTO, *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla «Favola delle Api»*, Salerno, Edizioni scientifiche italiane, 1982, pp. 33-47.

⁷² Cfr. *Remark T, Fable I*, p. 229, trad. it. p. 154; *Fable II*, p. 153, trad. it. p. 104.

il quale non può che essere un contesto sociale. La società crea la cultura e, con essa, tutti i crismi del caso. Il linguaggio, come qualsiasi altro prodotto culturale, tra i quali rientra allora anche la conoscenza, si evolve e viene utilizzato anch'esso per finalità auto-interessate. Allora Mandeville può affermare *a posteriori* con il suo umorismo.

La gente comune, di vista corta, di rado riesce a vedere oltre un anello della catena delle cause; ma quelli che sanno allargare la loro visuale, e sono capaci di osservare l'insieme dei fatti concatenati, possono in cento luoghi vedere il bene scaturire e germogliare dal male, nello stesso modo naturale in cui i pulcini escono dalle uova⁷³.

A questo punto, chiarite le tecniche retoriche e la gnoseologia mandevilliana è opportuno definire le nozioni di natura umana e di natura in sé, cercandone possibilmente le interconnessioni e, ipoteticamente, le divergenze. Mandeville rimane legato ad una concezione abbastanza “forte” di «fenomeno» – oggettivo – che rimanda ad una concezione altrettanto “forte” di uomo inteso, all'inizio, come composto di anima e corpo e poi, successivamente, solo come corpo. Un cambiamento che merita di essere analizzato, anche nell'ottica di definizione dell'oggetto di indagine mandevilliano: un uomo come organismo caratterizzato da un meccanicismo che in seguito, passando per il materialismo, diventa naturalismo fisiologico; e un uomo come composto di passioni, che, per questo motivo, agisce creando modelli comportamentali e parametri di giudizio da applicare a questi stessi modelli: i vizi e le virtù.

⁷³ Remark G, *Fable I*, p. 91, trad. it., p. 59; *Vindication of the Book, Fable I*, pp. 403-404, trad. it., p. 290.

Capitolo terzo

Il naturalismo fisiologico

Si è detto a più riprese che la professione medica ha esercitato una forte influenza sul pensiero mandevilliano, portandolo a definire una teoria della conoscenza empirica. Ma la stessa formazione ricevuta negli anni scolari della Scuola Erasmiana e soprattutto dell'Università – a Leida – ha contribuito sia a definire la sua gnoseologia sia a sviluppare alcuni temi che rimangono centrali se si vuole comprendere la sua immagine fisiologica di uomo. Immagine che, in un modo o in un altro, si riverbera sull'antropologia passionale e sulla teoria socio-economica.

Confrontando l'*Oratio scholastica*, la *Disputatio de Brutorum operationibus* e la *Disputatio de Chylosi Vitiata* con quanto è riportato nel *Treatise* e nella *Favola delle api* – soprattutto la seconda parte – è possibile rinvenire argomenti ricorrenti, i quali, mutando nel corso degli anni, testimoniano un cambiamento di paradigma all'interno del pensiero mandevilliano. Bisogna, comunque, ricordare che l'*Oratio* e le due *Disputationes* sono pur sempre opere giovanili e, per questo motivo, da considerare come una sorta di laboratorio dal quale recuperare alcuni temi per poi confrontarli con gli scritti più maturi.

L'*Oratio scholastica*⁷⁴ rappresenta uno di quei passaggi istituzionali obbligatori che segna l'inizio degli studi accademici all'Università. Nonostante Mandeville componga questo discorso all'età di quindici anni, si possono recuperare alcune ricorrenze tematiche importanti. Partendo dalla classica apologia sia della scienza medica sia della scienza filosofica, il giovane Bernard, riconduce il suo elogio all'utilità che entrambe queste branche del sapere svolgono presso gli uomini; perché la filosofia guida lo spirito mentre la medicina conserva il corpo. Fin da subito è possibile scorgere una scissione ontologica tra anima e corpo che, da un lato, è imputabile al cartesianesimo diffuso nell'Olanda del periodo⁷⁵ e, dall'altro, è funzionale per la decifrazione di problemi filosofici non secondari: primo fra tutti la base del pensiero. Una concezione così netta che porta il giovane

⁷⁴ Paulette Carrive considera l'orazione non degna di nota; pur riconoscendo la possibile ingenuità di un'opera giovanile, questo non comporta un discredito totale, o che non possa essere interpretata all'interno di tutta la produzione letteraria mandevilliana. Cfr. P. CARRIVE, *La Philosophie des Passions chez Bernard Mandeville*, 2 voll., Paris, Didier, 1983, vol. I, p. 9.

⁷⁵ Si pensi per esempio alle correnti aristoteliche e cartesiane che si fronteggiavano nell'Università di Leida. Cfr., per una ricostruzione efficace e colorita, *Treatise 1711*, pp. 114-115; *Treatise 1730*, p. 126, trad. it., pp. 136-137; *supra*, Premessa, nota 4.

Mandeville ad affermare che «fuorché l'anima e il corpo non c'è nulla che costituisca la natura dell'uomo»⁷⁶. Un chiaro riferimento ontologico che delinea la concezione di natura umana mandevilliana. Oltre questa forte affermazione di principio, nell'*Oratio scholastica*, si possono riscontrare anche riferimenti epistemologici di prim'ordine, riferimenti che lo stesso Mandeville recupera e espone anche nel *Teatise*. Tra questi si possono ricordare: la delimitazione del campo di indagine della medicina, gli strumenti che può e deve utilizzare, nonché i limiti a cui fare riferimento. In aggiunta è riportata la concezione della necessaria osservazione diretta delle malattie assistita dallo studio della letteratura medica, per poter prescrivere una cura efficace⁷⁷.

Ancora più profondi sono gli echi cartesiani nella *Disputatio de Brutorum Operationibus*, anche perché il supervisore, dell'allora studente universitario Mandeville, era Burcherus de Volder, un cartesiano, per l'appunto⁷⁸. Riprendendo un tema molto sentito per l'epoca, cioè se i bruti – le bestie – abbiano capacità intellettive assimilabili a quelle umane, Mandeville indaga le cause delle loro azioni, per fornire anche una spiegazione circa le loro sensazioni e percezioni. Il punto su cui verte, comunque, la discussione rimane ancora la distinzione tra anima e corpo. Nuovamente il cartesianesimo imperante porta Mandeville a confrontare la sua pozione con quelle della “letteratura”.

La tesi che, partendo dall'osservazione della capacità da parte dei bruti di compiere azioni organizzate, vedrebbe in loro una ridotta capacità di ragionamento sia quella che, osservando una corrispondenza anatomica tra alcuni organi, vorrebbe attribuire loro un parallelismo con gli uomini per quel che riguarda il pensiero, non è accettabile per il giovane Mandeville⁷⁹. Il punto centrale della *Disputatio* è dato dal confronto delle tesi che allora stavano dividendo l'Università di Leida. Da una parte si trova quella aristotelica, che vede l'origine della vita, della sensazione e della conoscenza dei bruti nel «principio sostanziale»; dall'altra c'è quella cartesiana, che considera il pensiero un elemento proprio dell'anima. La stretta connessione di anima e pensiero è un'altra

⁷⁶ «Praeter animum & corpus nihil est, quod hominis naturam constituat» (*Oratio scholastica*, cit., p. A3).

⁷⁷ *Ivi*, pp. A6-A7 e A12-A13.

⁷⁸ Per la definizione della figura di Burcherus de Volder cfr. M SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 36-43; W. KLEVER, *Burchardus de Volder (1643-1709) A Crypto-Spinozist on a Leiden Cathedra*, in «Lias», XV (1988) 2, pp. 191-241; G.B. GORI, *op. cit.*, pp. 7-42. La fonte da cui sono tratte le notizie su Burcherus de Volder è J. LE CLERC, *Eloge de feu Mr. De Volder professeur en Philosophie & aux Mathematiques, dans l'Académie de Leide*, in *Bibliothèque choisie*, cit., pp. 347-401. Cfr. anche F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., p. cvi.

⁷⁹ Mandeville riporta anche le teorie classiche inerenti alla questione delle azioni dei bruti, cioè riporta le tesi di Platone, Pitagora, Talete, Hobbes e Gassendi.

chiara affermazione ontologica che si richiama al dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*⁸⁰, la stessa che in maniera più dimessa è riscontrabile nell'*Oratio scholastica*.

Affermare che i bruti possiedano capacità intellettive significa equiparare gli uomini alle bestie fornendo loro, più o meno esplicitamente, un'anima che, per forza di cose, deve derivare da Dio, essendone il creatore e il garante della sua eternità. Anche postulare l'esistenza di un'anima mortale per spiegare l'origine delle operazioni dei bruti risulterebbe altrettanto problematico⁸¹. L'unica spiegazione plausibile rimane allora la meccanicità intrinseca dei loro atti, la quale trova una delucidazione nel concetto di automa, altrimenti persisterebbe l'impossibilità di reperire una causa determinata. Per mezzo del concetto di «sostanza», Mandeville vuole creare una netta distinzione tra ciò che pertiene il corpo – *res extensa* – e quello che riguarda l'anima – *res cogitans* – con le loro differenti qualità e capacità.

A conferma di come Mandeville sia debitore nei confronti del cartesianesimo e di qui dello stesso Descartes, si può vedere la definizione di sostanza che è rinvenibile nei *Principia Philosophiae*:

Quando noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere. [...] a parlar propriamente, non v'ha che Dio che sia tale, e non v'ha niuna cosa creata che possa esistere un sol momento senza essere sostenuta e conservata dalla sua potenza. [...] ma poiché tra le cose create alcune son di tale natura da non potere esistere senza alcune altre, noi le distinguiamo da quelle che non hanno bisogno che del concorso ordinario di Dio, chiamiamo queste, sostanze, e quelle, qualità o attributi di queste sostanze⁸².

La critica al «principio sostanziale», allora, può essere considerata un'obiezione rivolta agli aristotelici, ma è soprattutto una presa di distanza nei confronti degli scolastici, allontanamento dichiarato apertamente già da Descartes nel *Discours de la méthode*. Mandeville, probabilmente influenzato da Burcherus de Volder, abbraccia il cartesianesimo; un cartesianesimo che però non può essere considerato “ortodosso”. La distinzione cartesiana di anima e corpo che serve a spiegare le azioni dei bruti, fornisce l'occasione per ribadire la loro separazione ontologica, la quale diventa anche una distinzione qualitativa. Al corpo pertiene il movimento (meccanico) mentre all'anima il

⁸⁰ Distinzione che Mandeville cita apertamente: «Al di là del pensiero e dell'estensione non si dà nessuna sostanza» (*Praeter Cogitationem, & extensionem nulla datur substantia*). *Disputatio de Brutorum Operationibus*, Corollarium IV.

⁸¹ *Disputatio de Brutorum Operationibus*, pp. A3-A4.

⁸² R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, vol. VIII, pp. 24-25, in *Œuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery, XI voll., Paris, Vrin, 1974, trad. it. di A. Tilgher e M. Garin, *I principi della filosofia*, vol. III, p. 26, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, IV voll., Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 47-48.

pensiero: i bruti non possedendo l'anima non hanno nemmeno la possibilità di pensare e per questo possono essere posti, in un'ipotetica gerarchia, sotto gli uomini.

Anche se nella sua tesi di Laurea – la *Disputatio de Chylosi Vitiata* – il tema del dualismo di anima e corpo è messo tra parentesi⁸³ a favore di una disamina delle malattie collegate alla digestione, è possibile, anche qui recuperare argomenti che sono poi divenuti paradigmatici nel *Treatise*⁸⁴. L'opera ha una sua valenza perché, riportando una descrizione fisiologica della digestione, delinea quella nozione di natura umana sempre uguale a se stessa – soprattutto nei suoi funzionamenti – che Mandeville fa valere in tutti gli altri scritti. Nella *Disputatio* si assiste ad una lenta, ma inesorabile, presa di distanza rispetto alle nozioni cartesiane, allontanamento che parte dalla spiegazione delle cause della digestione. Mandeville, da parte sua, riconduce il funzionamento gastroenterico ad un «succo» composto di «chilo» e «spiriti animali» provenienti dal cervello, mentre Descartes, ne *L'homme*, ricollega questo fenomeno al «calore» e alla presenza di un «fuoco senza luminosità»⁸⁵. Mandeville respinge la posizione cartesiana per un semplice motivo: collide con l'evidenza sperimentale. I pesci, per esempio, vivendo anche in mari freddi, non hanno bisogno del «calore» per attivare e adempiere alla digestione⁸⁶. Mandeville ricorre quindi all'*escamotage* euristico degli «spiriti animali» i quali, oltre a spiegare il funzionamento della digestione, sono in grado di delucidare l'insorgere e l'acuirsi delle patologie umorali: l'isteria e l'ipocondria. Gli

⁸³ Nonostante Mandeville non perda l'occasione per affermare che i «Bruti non sentono» (*Bruta non sentiunt*), *Disputatio de Chylosi Vitiata*, Corollarium VIII, p. A4.

⁸⁴ Tanto che Philopirio afferma: «ho spesso ritenuto degno di nota il fatto che io abbia sempre avuto un occhio particolare e sia stato guidato dall'istinto verso ciò che in seguito mi apparve essere la causa dell'isteria e dell'ipocondria [i disturbi gastrici], anche in un tempo in cui non pensavo affatto di scegliere queste malattie per i miei studi specialistici, ed ero destinato, come altri medici, solo alla pratica generica» (*Treatise 1711*, p. 121; *Treatise 1730*, p. 132, trad. it., p. 140).

⁸⁵ Ne *L'homme* Descartes probabilmente risente degli influssi della teoria della circolazione sanguigna elaborata da William Harvey nella *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628). Cfr. R. DESCARTES, *Le monde ou traité de la lumiere et l'homme*, vol. XI, pp. 120-124, in *Œuvres*, cit., trad. it. di A.L. Merlani, *Il mondo ovvero trattato della luce e l'uomo*, a cura di M. Mamiani, Roma, Theoria, 1983, pp. 116-118, dove la digestione è appunto spiegata per mezzo dei concetti di «calore» di «fuoco senza luminosità»; per quest'ultimo concetto cfr. anche ID., *Discours de la méthode*, vol. VI, pp. 45-46, in *Œuvres*, cit., trad. it., *Discorso sul metodo*, a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2002, pp. 175-177; per il ruolo del sangue, delle differenti particelle – «gli spiriti animali» – e del calore come «principio corporeo di tutti i movimenti» nel processo digestivo cfr. ID., *Les passions de l'âme*, vol. XI, pp. 331-335, in *Œuvres*, cit., trad. it., *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Ubinu, Milano, Bompiani, 2003, pp. 121-129, artt. VII-X; ID., *Discours de la méthode*, cit., pp. 46-55, trad. it. cit., pp. 177-195.

⁸⁶ *Disputatio de Chylosi Vitiata*, p. A3.

«spiriti animali» – pur nella loro incertezza epistemologica⁸⁷ – hanno una doppia valenza: da una parte sono corpuscoli “reali”, particelle che spiegano la fisiologia umana, dall’altro permettono l’interazione dello stomaco e del cervello, ossia l’interazione del corpo con il pensiero, nella dimensione inclusiva della *res cogitans* nella *res extensa*.

Questo passaggio, cioè il reperimento di corpuscoli che determinano il funzionamento fisiologico, è preguo di significati e preconizza il passaggio da un giovanile meccanicismo cartesiano ad un più maturo materialismo (probabilmente hobbesiano). L’empirismo mandevilliano che si viene a definire proprio in questo passaggio trova, in alcuni binomi argomentativi, la sua chiarificazione più lampante. La filosofia e la medicina, l’anima ed il corpo, nonché gli uomini e i bruti sono i paradigmi sui quali seguire la sussunzione del meccanicismo cartesiano, nel materialismo hobbesiano ed, entrambi, nel “naturalismo fisiologico”. Come si è più volte ripetuto, o per lo meno si è cercato di mostrare, il binomio filosofia e medicina è quel binario all’interno del quale si sviluppa tutto il pensiero mandevilliano. Per quel che riguarda la distinzione di anima e corpo, si nota che, nelle opere mature, questa differenziazione sostanziale si viene a stemperare, grazie agli strumenti euristico-fisiologici degli «spiriti animali», in nome di una maggiore aderenza alla realtà empirica. Anche se, come si è accennato, attraverso la teorizzazione di questi corpuscoli visibili dall’«occhio della ragione», Mandeville finisca per cadere in un’aporia, contemporaneamente, alla svalutazione dell’anima come realtà sostanziale, si genera un appiattimento di quella differenziazione qualitativa che, ai tempi della *Disputatio de Brutorum Operationibus*, si era stabilita tra uomini e bestie⁸⁸. Dato che viene meno la divisione tra *res cogitans* – propria degli uomini – e *res extensa* – appartenente sia a uomini che animali – cade anche la loro differenziazione ontologica.

Nel *Treatise* e nella *Favola delle api*, si possono riscontrare proprio questi cambiamenti. Il fatto che tra le due opere ci sia una certa correlazione, sembra essere dimostrato anche dal fatto che Mandeville sceglie di ripubblicare un’edizione riveduta ed ampliata del *Treatise*, proprio dopo tutte le polemiche se si erano levate con la *Favola delle api*, in generale, e con il *Saggio sulle Scuole di Carità*, in particolare. Sono le differenze che emergono dalle due diverse edizioni – quella del 1711 e quella del 1730 – che mostrano i cambiamenti di sensibilità e di orientamento epistemologico. In questa operazione di interpretazione bisogna tenere conto anche delle peculiarità dello scritto: un dialogo tra medico e paziente, tra Philopirio e Misomedon. Pare opportuno, però, fare anche

⁸⁷ Cfr. *Treatise 1711*, p. 139; *Treatise 1730*, p. 170, trad. it., p. 165 (traduzione modificata). Si noti che a riguardo c’è già una sorta di accenno nell’*Oratio scholastica*, cfr. B. Mandeville, *Oratio scholastica*, cit., p. A3. Per problematizzare la questione cfr. M. SIMONAZZI, *La malattia inglese*, cit., pp. 350-351; ID., *Le favole della filosofia*, cit., pp. 114-115.

⁸⁸ Cfr. *Fable I*, pp. 44, 180-181, trad. it., pp. 26-27, 119-120; *Fable II*, pp. 139-140, 165-168; trad. it., pp. 94-95, 112-114.

attenzione a non seguire troppo pedissequamente le identificazioni dei protagonisti – cioè la corrispondenza di Philopirio e Mandeville – perché ciò può portare a sottovalutare importanti argomenti esposti dell'ipocondriaco Misomedon. Il celare le posizioni più scomode dietro le parole di un malato affetto da disturbi umorali, potrebbe rientrare in una tecnica, che sfrutta lo stile dialogico straniante e «divertente», per evitare nuove polemiche (oltre che eventuali persecuzioni legali).

Dall'edizione del 1711 a quella del 1730 è possibile notare, senza grossi dubbi di sorta, un forte ridimensionamento del cartesianesimo di partenza. Il dualismo anima e corpo vede un appiattimento della prima sul secondo per mezzo degli «spiriti animali», corpuscoli che creano più di un problema a Philopirio. Del resto spiegare e accettare qualcosa che non si vede non è semplice per un empirista. Mandeville, sempre attraverso le parole del medico, rendendosi conto, probabilmente dell'impossibilità di mostrare l'esistenza degli «spiriti animali», discute dei criteri d'indagine. Si prende in considerazione sempre il metodo sperimentale induttivo che muovendosi da un oggetto particolare – malattia o realtà anatomico-fisiologica – rintraccia, attraverso la ragione commisurata all'oggetto stesso, una descrizione, che fa dell'universalizzazione del nesso di causa ed effetto – ma non dell'assolutizzazione – la base per la conoscenza. In base a questa teoria della conoscenza si stabiliscono gli ambiti e i limiti della medicina, ma nel contempo si crea una gnoseologia valida anche per l'indagine filosofica. Significativo è il ridimensionamento del ruolo della ragione, la quale, come si è visto, è una facoltà che cambia con il progredire della conoscenza e della cultura (linguaggio compreso). La ragione «idolo»⁸⁹ di medici e individui in genere può spiegarsi solo per mezzo delle passioni – prima fra tutte l'orgoglio – ed è osannata e ritenuta il tratto distintivo degli uomini solamente perché non si vuole riconoscere l'origine animale di tutti gli uomini.

Mandeville, nel limitare e nel ridimensionare la ragione, oltre a segnalare le valutazioni «passionali» degli uomini, spiega anche il motivo per il quale consideri la medicina un'«arte» e non una «scienza». L'oggetto di indagine in ambito clinico è incerto, dal momento che dipende dalle manifestazioni dei sintomi, e proprio per questa ragione si differenzia dalle «scienze» propriamente dette. La medicina deve fare i conti, spesso e volentieri, sia con i limiti di un linguaggio che non ha significanti adeguati per classificare oggetti e processi, sia con i limiti teoretici di un'osservazione che è costretta a presupporre elementi per dare ragione delle manifestazioni sintomatiche. È appunto il caso degli «spiriti animali». Philopirio per «giustificare» la presenza di questi corpuscoli è costretto ad appellarsi alla loro «ragionevolezza» e «necessità», senza che, però, nessuna delle due trovi un riscontro nell'osservazione. Come egli stesso afferma:

⁸⁹ Cfr. *Treatise 1711*, pp. 53-54; *Treatise 1730*, p. 62, trad. it., p. 94.

Io non sostengo che l'esistenza degli spiriti animali sia la spiegazione per tutti i fenomeni, ma trovo che, sulla base della ragione e della necessità, potrebbe essere così, allo stesso modo in cui, quando vedo il fumo, ne concludo che deve esserci del fuoco, anche laddove ciò sia fuori dalla portata dei miei sensi⁹⁰.

Misomedon, dopo molte reticenze, dal momento che non riesce a convincersi della fondatezza della proposta del suo medico curante afferma: «Posso consentire su tutto questo senza difficoltà, né discuterò ulteriormente con voi sull'esistenza degli spiriti animali: essendo un'opinione da gran tempo consolidata ne farete il più largo uso»⁹¹.

Anche Mandeville, attraverso le considerazioni di Misomedon, si rende conto della labilità di questi "oggetti di conoscenza", tanto che li definisce «opinioni», e proprio in questo nasce la contraddittorietà tra la realtà da indagare – la natura umana – e il metodo conoscitivo adottato. Nonostante ciò, la fisiologia del corpo umano trova una spiegazione coerente circa il proprio funzionamento. Mandeville per spiegare sia il movimento del corpo umano sia il movimento del pensiero⁹² parla, sempre per mezzo di Philopirio, da una parte, di «spiriti animali» grossolani e rozzi, dall'altra, di «spiriti animali» sottili. Quest'ultimi, attraverso il loro movimento ed il contatto meccanico, recuperano le immagini immagazzinate nella memoria. Da ciò si evince un processo conoscitivo di questo tipo: i sensi creano le immagini – anche qui probabilmente per mezzo del movimento e del contatto degli «spiriti animali» – queste, poi, sono immagazzinate nella memoria, il pensiero, quindi, consiste in un recupero "locale" delle immagini prodotte dai sensi⁹³.

Anche Hobbes ha una posizione simile a questa. Oltre al nominalismo, alla base del concetto di ragione – che Mandeville mitiga nei suoi accenti più radicali, ossia ammettendo la possibilità di conoscere oggetti che non hanno nomi⁹⁴, e nel contempo dover presupporre, magari, nomi per le *minutiae* del corpo umano⁹⁵ – Hobbes considera la concezione frutto dei sensi per mezzo di un'«azione presente» dell'oggetto⁹⁶. Anche se Mandeville non parla esplicitamente dell'«azione presente» dell'oggetto, quando si riferisce alle «immagini ricevute» sembra presupporla implicitamente. Con la differenza che, mentre in Hobbes l'«azione della cosa» agisce direttamente

⁹⁰ Cfr. *Treatise 1730*, pp. 132-153, specialmente p. 137, trad. it., pp. 140-154, specialmente, p. 144.

⁹¹ *Ibid.*, p. 153, trad. it., p. 154.

⁹² Il riferimento sembra essere proprio Hobbesiano.

⁹³ *Treatise 1711*, pp. 128-133; *Treatise 1730*, pp. 134, 158-164, 206-207, trad. it., pp. 142, 157-160, 188-189. Cfr. anche: *Fable II*, p. 164, trad. it., p. 112.

⁹⁴ Questo è il caso del «compiacimento di sé» (*Self-liking*). Cfr. *Fable II*, pp. 129-132, trad. it., pp. 87-92, e *Enquiry into the Origin of the Honour*, pp. 3-7, trad. it., pp. 17-21.

⁹⁵ *Treatise 1711*, p. 269; *Treatise 1730*, p. 360, trad. it., p. 289.

⁹⁶ T. HOBBS, *Human Nature*, vol. IV, p. 3, in *The English Works*, 11 voll., ed. by W. Molesworth, Aalen, Scientia, 1966.

sui sensi, in Mandeville pare persistere il ruolo degli «spiriti animali» come intermediari tra oggetti e sensi.

Con un'immagine fisiologica di questo tipo, si può vedere come la distinzione sostanziale di anima e corpo possa essere ridimensionata, anche se, ai tempi, un'operazione del genere avrebbe potuto comportare conseguenze non trascurabili: nella migliore delle ipotesi, l'accusa di ateismo. La problematicità di questo passaggio, cioè della transizione dal dualismo cartesiano ad un materialismo che sussume il meccanicismo del primo, emerge da un paio di passi estratti dalle due diverse edizioni del *Treatise*. Nel 1711 Philopirio espone un'argomentazione molto vicina a quella cartesiana e – recuperando implicitamente la nozione di «spiriti animali» – parla di «*internuncii*» tra anima e corpo. Nel 1730, invece, la posizione pare più scettica e fa riferimento, in modo chiaro, a quanto era stato dichiarato sull'argomento da Misomedon il giorno precedente. Sembra che in questo caso Mandeville – che nella *Prefazione* del 1711 si identificava in Philopirio mentre nel 1730 sopprime questo passaggio – lasci libero spazio all'opinione del malato Misomedon. Nell'edizione del 1711 troviamo:

Il principio metafisico del signor *Des Cartes*, *Cogito ergo sum*, va molto bene perché è la prima verità di cui l'uomo possa essere certo, e tutti saranno d'accordo, fatta eccezione per pochi atei, che la materia non possa mai pensare, per quanto la si possa immaginare raffinata. Da queste due verità possiamo inferire che noi siamo composti da un'anima e da un corpo. Come esse interagiscano una sull'altro, è vero, non lo possiamo dire, così come se l'anima sia situata in qualche parte particolare o se sia diffusa nel cervello, nel sangue o nell'intero corpo, è altrettanto non facile da stabilire. Ma sebbene queste cose ci siano misteriose, tuttavia dall'esperienza che abbiamo della nostra costituzione, e quello che possiamo sentire in noi stessi in ogni momento, possiamo affermare non solo che c'è un immediato commercio tra il corpo e l'anima, ma anche che l'azione del pensare, in cui consiste tutto quello che conosciamo di quest'ultima, per la nostra conoscenza certa, è svolto più nella testa che nel gomito o il ginocchio. Da ciò possiamo inoltre concludere che come l'anima non agisce immediatamente sulle ossa, la carne, il sangue, ecc. né questi su di essa, così ci devono essere alcune particelle squisitamente piccole, che sono gli *internuncii* tra loro, con l'aiuto delle quali si manifestano reciprocamente⁹⁷.

Nell'edizione del 1730, in corrispondenza della precedente citazione troviamo:

Bisogna considerare che l'umana conoscenza può giungere solo *a posteriori*. Vogliate consentirmi di tracciarne il percorso fin dall'inizio, ed io mi contenterò di iniziare dal signor *Descartes*, cominciando per primo dal dubbio universale. Ora, poiché il dubitare deve sempre implicare il pensare, ed è impossibile che io percepisca il primo senza confidare nel secondo, considero molto giusto questo suo principio metafisico, *Cogito ergo sum*, perché è la prima verità di cui un uomo può essere ben sicuro: e

⁹⁷ *Treatise 1711*, pp. 124-125.

se dalla nostra coscienza di pensare non possiamo con sicurezza concludere che esistiamo, allora non possiamo essere certi di nulla. Il secondo aspetto da indagare riguarda cosa, quale parte di noi compie questa operazione, questo atto del pensare. Ma su questo, lo so benissimo da ciò che ieri avete esposto riguardo alla nostra ignoranza su tutte le proprietà della materia, non sarò in grado di affermare nulla, rigorosamente parlando, senza fare supposizioni⁹⁸.

La presenza di un'anima che presiede alla funzione del pensiero, nell'edizione aggiornata del 1730, rimane, dal punto di vista di Philopirio, una "supposizione" che ha la stessa pregnanza delle dichiarazioni fatte da Misomedon. Che Mandeville voglia affermare quello che non può dire esplicitamente? Che ci si trovi di fonte ad una dissimulazione, o meglio, ad un'inversione dei personaggi? Difficile dirlo. Misomedon comunque afferma che non c'è nessuna prova contro la possibilità che la materia possa pensare e che, spesso, si nega questa eventualità per il semplice fatto che non si possa darne una spiegazione efficace⁹⁹. La suddivisione di anima e corpo è perciò, dal punto di vista di Misomedon, non trovando nessuna evidenza sperimentale, convenzionale, nonostante proprio il corpo sia «la sola parte della cui esistenza siamo certi»¹⁰⁰. Chiaramente nell'edizione del 1711 non si trova questa "scandalosa" dichiarazione riguardante la "materia pensante"¹⁰¹, ma è presente una critica dell'orgoglio che, per mezzo del concetto di virtù, svaluta il corpo, in quanto destinato a decadere, e sovrastima l'anima, perché considerata immortale¹⁰².

A fianco di questo appiattimento sostanziale della *res cogitans* sulla *res extensa*, c'è un ridimensionamento anche del dubbio cartesiano, quel dubbio che porta a titubare di tutto tranne del fatto che si sta pensando¹⁰³. Una virata epistemologica che corrisponde ad un'assunzione ontologica

⁹⁸ *Treatise 1730*, p. 154, trad. it., pp. 154-155.

⁹⁹ *Treatise 1730*, pp. 50-53, trad. it., pp. 86-88.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Sul tema delle "materia pensante" il punto di riferimento rimane: J.W. YOLTON, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 1984, specialmente, pp. 14-48, 153-189.

¹⁰¹ *Treatise 1711*, pp. 124-125.

¹⁰² *Ivi*, pp. 45-46.

¹⁰³ Per capire meglio si può riportare un passo del *Discorso sul metodo* di Descartes: «considerando che proprio tutti quei pensieri che abbiamo da svegli, ci possono venire anche quando dormiamo, senza che ve ne sia nessuno vero in quel momento, mi risolsi a fingere che tutte le cose che mi erano mai entrate nella mente, non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni. Ma, subito dopo, mi resi conto che, nel momento in cui volevo pensare che tutto era falso, bisognava necessariamente che io, che lo stavo pensando, fossi qualcosa. E notando che questa verità: *penso, dunque sono*, è così ferma e salda, che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano capaci di farla vacillare, giudicai di poterla accogliere, senza scrupoli, come primo principio della filosofia che cercavo» (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, cit., p. 32, in *Œuvres*, cit., trad. it. *Discorso sul metodo*, cit., p. 149. Si veda anche: *Id.*, *Principia Philosophiae*, cit., p. 8, trad. it. cit., pp. 25-26).

abbastanza forte. Se in Descartes l'unica verità che non si poteva mettere in discussione rimane il pensiero e di qui la soggettività da cui questo pensiero nasce, in Mandeville la soggettività può essere "oggettivata" e conosciuta; in altri termini, per la gnoseologia mandevilliana, il soggetto può diventare, esso stesso, oggetto di conoscenza. In questo modo si è possibile giungere all'elaborazione di teorie esplicative circa la fisiologia che sottende la natura umana, proprio perché il corpo è oggetto di conoscenza, lo stesso corpo che, permettendo il pensiero – per mezzo degli «spiriti animali» che recuperano le immagini nella memoria – presiede la soggettività. Il pensiero allora è un processo fisiologico riducibile ad alcuni principî e non una condizione ontologica di partenza. Inoltre la presenza dei sensi ha un ruolo determinante ed anteriore alle stesse facoltà intellettive. Il meccanismo fisiologico della sensibilità, che vede negli «spiriti animali» il suo strumento (rimanendo l'eredità cartesiana maggiore), permette la conoscenza ed il pensiero. Questo poi, assistito dal linguaggio, con la pratica e l'abitudine può essere migliorato ed implementato. Pare di scorgere un riferimento tematico ad Hobbes, quando nel *Leviatano* afferma: «A mia memoria, non esiste nessun'altra attività mentale dell'uomo, che gli sia per natura tanto inerente da non richiedere niente altro per esercitarla, se non l'essere nato uomo e vivere con l'uso dei cinque sensi. Le altre facoltà [...] sono acquisite e potenziate dallo studio e dall'industria e la maggior parte degli uomini le apprende attraverso l'educazione e la disciplina»¹⁰⁴.

Pare che, con il punto di vista di Misomedon, Mandeville passi da un meccanicismo di matrice cartesiana ad un materialismo di matrice hobbesiana. I sensi, nel creare le immagini che sono immagazzinate nella memoria, attraverso il meccanismo fisiologico degli «spiriti animali», presiedono alle facoltà intellettive, quindi al pensiero e alla ragione. Questo ha due conseguenze di non poco conto. La prima mostra il passaggio da una gnoseologia che fa del pensiero la prima ed unica verità incontrovertibile, ad una teoria della conoscenza che riconosce l'oggettività sia come strumento di percezione (il corpo che porta con sé i sensi) sia come dato conoscibile "altro" – se così si può dire – "straniato", come oggetto appunto. La seconda conseguenza, è un'ulteriore svalutazione della ragione, la quale, si è visto, si serve del linguaggio e di tutti i limiti ad esso legati, ma che in questo caso perde la sua legittimazione ontologica. Appiattendo la sostanza pensante – la *res cogitans* – sulla sostanza materiale – la *res extensa* – viene a perdersi quella gerarchia, quella predominanza, del pensiero sul corpo, preponderanza che, nella *Disputatio philosophica de Brutorum Operationibus*, è stata determinante per sancire una differenza qualitativa tra gli uomini e le bestie. Il pensiero derivando da un movimento meccanico di particelle fisiologicamente presente nel corpo – anche se osservabile con l'«occhio della ragione» – permette l'estrinsecarsi della

¹⁰⁴ T. HOBBS, *Leviathan*, vol. III, p. 16, in *The English Works*, cit., trad. it., *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 24.

ragione ma entrambe queste facoltà trovano però il loro fondamento nella materialità sia degli «spiriti animali» sia dello stesso corpo che vive (fisiologicamente).

Il funzionamento meccanico del pensiero, fondato sulla materialità dei sensi, potrebbe aprire la strada ad un determinismo radicale: conosciute le regole del meccanismo che corrisponde a ciascuna azione sensibile, compresi i sensi, sarebbe ipotizzabile preconizzare le reazioni conseguenti. Una questione che appare abbastanza rilevante anche agli occhi dello stesso Mandeville. Per cercare di contenere il problema, sostiene che rimane comunque una profonda ignoranza delle più profonde caratteristiche e proprietà della materia della quale si conosce troppo poco. In aggiunta, nonostante gli «spiriti animali» possano essere considerati “strumenti” del movimento e del sentire non per questo si può determinare la causa della loro azione, moto o effetto¹⁰⁵. Alla fine però, è il difetto conoscitivo dell’oggetto d’indagine ad essere determinante; è l’impossibilità di osservare nella sua totalità il corpo umano e gli «spiriti animali» che non permette una descrizione meccanica del loro funzionamento e, da ciò, la possibilità di predire i loro percorsi ed i loro effetti. Philopirio afferma che «è impossibile entrare nei loro meccanismi [degli spiriti animali], almeno tanto da determinare i loro movimenti in relazione a un angolo d’incidenza, specialmente quando sappiamo che essi sono così minuti ed eterei che per alcuni di essi perfino le nostre stesse ossa sono permeabili»¹⁰⁶. Il determinismo, quindi, sembra essere allontanato per mezzo dell’insufficienza conoscitiva che caratterizza le capacità umane, precarie, indefinite e soggette a cambiamenti ed evoluzioni. Ciò non toglie che, in linea di principio, un determinismo radicale rimanga un’eventualità possibile, anche se le capacità intellettive degli uomini non riescono a spiegare nella loro totalità la corporeità, la materia e perciò la natura.

A fronte di una possibilità di conoscenza limitata che, però, teorizza un meccanicismo che trova nel materialismo dei sensi una spiegazione della fisiologia, è possibile mettere da parte il concetto di sostanza pensante, facendolo derivare da quello di sostanza materiale. Tanto che Misomedon chiede sarcasticamente: «Quando abbiamo ammesso ciò di cui ognuno deve essere consapevole, e cioè che siamo lontani dal conoscere tutte le proprietà che possono appartenere alla materia, è più facile, io vi chiedo umilmente, concepire che ciò che è di natura incorporea possa agire sul corpo piuttosto che ammettere una divina onnipotenza in grado in qualche modo di modificare e predisporre la materia così che, senza alcun altro aiuto, possa produrre il pensiero e la coscienza?»¹⁰⁷ A parte l’influenza lockiana¹⁰⁸, si apre il problema spinoso dell’ateismo, negare la

¹⁰⁵ Cfr. *Treatise 1730*, p. 163, trad. it., p. 160.

¹⁰⁶ *Treatise 1711*, p. 140; *Treatise 1730*, p. 171, trad. it., pp. 165-166.

¹⁰⁷ *Treatise 1730*, p. 51, trad. it., pp. 86-87.

sostanzialità dell'anima e affermare la preminenza del corpo, potrebbe significare la negazione di tutto quello che la religione afferma esistere dopo la morte. Quindi Misomedon prosegue affermando che la morte del corpo non comporta l'annullamento dell'anima¹⁰⁹, dal momento che la resurrezione alla fine dei tempi porterà ad una rinascita di entrambi, risolvendo così un dibattuto problema teologico: «la questione dello stato intermedio dell'anima tra la morte e la resurrezione»¹¹⁰. Mandeville nell'intento di evitare l'accusa di ateismo pare esporre queste tematiche, profondamente "scandalose", attraverso il punto di vista di Misomedon, un paziente affetto da ipocondria. Ma per limitare quell'«*insanire cum ratione*»¹¹¹ che potrebbe caratterizzare posizioni così dirompenti per il senso comune dell'epoca, Mandeville antepone a queste dichiarazioni una breve descrizione di come proceda il disturbo di Misomedon. Questo è contraddistinto da momenti di offuscamento e lucidità, e proprio quest'ultimo stato d'animo sembra essere quello che precede tutte le dichiarazioni sulla "materia pensante".

Il ricondurre le attività del pensiero al corpo, raggiunge un'ulteriore specificazione nella seconda parte della *Favola delle api*. Non a caso entrambi gli scritti – considerando l'edizione del 1730 del *Treatise* – vengono messi in circolazione più o meno nello stesso periodo. Come si è accennato, Cleomene, durante la discussione a riguardo della conoscenza *a posteriori* come unica forma, utile e praticabile, ammette che «gli effetti del pensiero sul corpo sono palpabili»¹¹² e che «molti moti dipendono dalle idee per contatto e quindi meccanicamente»¹¹³. Moti tra i quali, come si vedrà, figurano anche le passioni. Comunque, anche in questi dialoghi, compaiono una serie di difficoltà circa la postulazione dell'anima anche se, onde evitare affermazioni troppo definitive, si ammette la sua esistenza per mezzo della Rivelazione. «Abbiamo qualche idea abbastanza esatta della materia e del moto o, per lo meno, del significato di queste parole [...]. Ma l'anima è assolutamente incomprensibile e di essa non possiamo stabilire niente che non ci sia stato rivelato»¹¹⁴. Come lo stesso Cleomene afferma: «se l'anima è, nella migliore delle ipotesi, un'entità oscura, il pensiero, i cui effetti sono tangibili, è paragonabile ad un architetto che nella costruzione

¹⁰⁸ Cfr. J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, vol. II, IV, cap. III, § 6, pp. 331-359, in *The Works of John Locke*, 10 voll., Aalen, Scientia, 1963, trad. it. a cura di M. e N. Abbagnano, *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, Utet, 1971, pp. 623-624. Inoltre J.W. Yolton, *op. cit.*, pp. 14-28.

¹⁰⁹ Qui si può riscontrare il tema del mortalismo. cfr. N.T. BURNS, *Christian mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972.

¹¹⁰ *Treatise 1730*, p. 51, trad. it., p. 87.

¹¹¹ TER., *Eun.* 63; ripreso in altri termini anche in *A Letter to Dion*. Cfr. *Letter to Dion*, p. 24.

¹¹² *Fable II*, p. 164, trad. it., p. 111.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ivi*, p. 168, trad. it., p. 114.

di una casa fornisce il progetto ai propri operai»¹¹⁵. Ha quindi una funzione pratica di direzione, ma non ha un suo statuto ontologico proprio. Il pensiero trova una spiegazione nel movimento meccanico di particelle – impercettibili e fuori dalla portata dei sensi, quindi postulabili con l’«occhio della ragione» – ossia nel movimento di elementi materiali. In questo senso, si realizza la sussunzione del meccanicismo cartesiano nel materialismo hobbesiano. La negazione della sostanzialità dell’anima, come si è accennato, porta sì all’appiattimento della *res cogitans* sulla *res extensa*, annullando la differenza qualitativa tra uomini e bruti, ma porta Mandeville a riconsiderare la sua posizione circa il pensiero negli animali: precedentemente negata. Nonostante Orazio confuti la posizione di Cleomene affermando che le particelle di cui parla «sono solo vane congetture che non è possibile provare»¹¹⁶, si chiede quale sia il principio del pensiero negli animali. Uno scambio di battute chiarisce questa ulteriore riconsiderazione.

Orazio. In noi la molla principale è l’anima insieme incorporea e immortale. Ma qual è questa molla per le altre creature dotate di un cervello simile al nostro ma non di una uguale sostanza immortale distinta dal corpo? Credi che i cani e i cavalli pensino?

Cleomene. Credo di sì, sebbene con un grado di perfezione inferiore rispetto a noi.

Orazio. Che cosa in queste creature sovrintende al pensiero? Dove dobbiamo cercare questo principio? Qual è la molla principale?

Cleomene. È la vita. Non saprei risponderti diversamente.

Orazio. Che cos’è la vita?

Cleomene. Ognuno sa cosa significa questa parola, sebbene forse nessuno conosca il principio della vita, causa di tutti i moti¹¹⁷.

Il pensiero nasce dal movimento fisiologico degli «spiriti animali», quindi da qualcosa di materiale che si muove all’interno degli organi – non solo umani – allora, ancora una volta, questo non è una prerogativa che pone gli uomini al di sopra degli animali. Anzi vi è un’inclusione dei primi negli ultimi, che porta ad un’equiparazione di quello che caratterizza la natura umana con quello che caratterizza gli altri elementi della natura. Il movimento delle impercettibili particelle materiali è dato dalla vita come causa prima che ne permette il moto e in questo crea tutto quello che è collegato alla vita: pensiero, desideri, bisogni e passioni¹¹⁸. Così si può parlare, allora, di naturalismo fisiologico: nel senso che questo paradigma racchiude sia il meccanicismo cartesiano

¹¹⁵ *Ivi*, p. 164, trad. it., p. 112.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 166, trad. it., p. 113.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Si può scorgere un’altra eco hobbesiana. Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, cit., pp. 38-52, in *The English Works*, cit., trad. it., *Leviatano*, cit., pp. 43-52.

delle opere giovanili, sia il materialismo hobbesiano che viene a inserirsi, durante gli anni, nelle opere filosofiche e mediche di Bernard Mandeville.

La negazione dell'anima è problematica ed oltretutto riconduce all'assimilazione di animali e uomini. L'insistenza su questo punto nasce da componenti altrettanto naturali. Mandeville, ancora attraverso le parole di Misomedon, cerca di dare una spiegazione a questo atteggiamento diffuso e accettato dal senso comune. Relegare l'anima al puro atto di fede non è sufficiente a molti individui, perciò accettare l'esistenza dell'anima significa anche nobilitare la stirpe umana, cosa che Mandeville tenta di decostruire lungo tutte le sue opere. Come afferma Misomedon:

Il corpo umano è ritenuto di bassa origine; le sue funzioni animali hanno una stretta somiglianza con quelle dei bruti: esso viene generato e nasce come loro, e le differenze tra i corpi degli uomini e quelli delle bestie sono ancora minori nella decadenza: esso viene generato e nasce come loro, e le differenze tra i corpi degli uomini e quelli delle bestie sono ancora minori nella decadenza. La morte di tutti i nostri sensi è uguale per entrambi; gli uni e gli altri promiscuamente diventano la stessa polvere, e il proverbio *omnia idem pulvis*, benché io non sia propenso ad applicarlo in senso figurato, in questo caso è vero alla lettera. La riflessione su questo è mortificante; ma d'altra parte, si ritiene che l'anima, essendo invisibile, sia della più alta origine [...]. Perciò i più grandi filosofi, prima del cristianesimo come anche dal suo sorgere in poi, hanno fermamente deciso di credere nell'immortalità dell'anima, nonostante alcuni di essi abbiano ammesso, allo stesso tempo, di non avere altra ragione a fondamento di tale credenza, fuorché quella che veniva loro suggerita dall'amor proprio (*Self-love*) [...]. Oh, l'insondabile profondità dell'orgoglio (*Pride*) umano!¹¹⁹

Ridimensionare in questo modo il ruolo dell'anima, equiparare uomini e animali significa andare contro la stessa natura umana, significa mortificare uno degli elementi fondamentali dell'antropologia mandevilliana: l'«orgoglio». Così se il pensiero nasce del movimento meccanico degli «spiriti animali», lo stesso si può dire per le altre caratteristiche che contraddistinguono l'uomo e la sua natura: le passioni. Il meccanicismo materiale delle particelle coinvolge tutta la fisiologia dell'uomo secondo Mandeville. Anche se sono riscontrabili differenze tra un individuo e l'altro, si possono comunque trovare principi che spieghino queste stesse dissomiglianze all'interno della stessa fisiologia, della stessa natura (umana). Come dichiara Philopirio: «io non ho avuto modo di sottolineare ulteriormente la differenza di elasticità o la varia tessitura delle parti, cosa che tuttavia deve esserci, come è evidente se consideriamo non solo la differenza spesso esistente tra le costituzioni e le forze dei corpi, ma anche il buono e cattivo temperamento, le passioni della mente, il coraggio e la sua mancanza, l'intelligenza e la stupidità, e molte altre cose che non possono essere scoperte se non dagli effetti che hanno sulle azioni degli uomini, essendo dovute e dipendendo da

¹¹⁹ *Treatise 1730*, p. 52, trad. it., pp. 87-88.

nient'altro che dalla differenza nella struttura delle parti, dal tono, dall'elasticità, o qualche altra qualità di quel meraviglioso fluido che chiamiamo spiriti animali»¹²⁰.

Da queste premesse si può schematizzare la struttura concettuale sottesa alle opere mandevilliane in questo modo. La natura è un principio ontologico che poi rimanda alla natura umana – corrotta metafisicamente – la quale, a sua volta, trova nella vita il principio causale del moto meccanico di quei corpuscoli – gli «spiriti animali» – che permettono il movimento del corpo, dei sensi e del pensiero nonché l'estrinsecarsi delle passioni. Chiaramente Mandeville raggiunge queste considerazioni *a posteriori* con quel metodo investigativo che si è accennato in precedenza. Questa formalizzazione ontologica è posteriore ed è derivata dall'osservazione continua, ripetuta e misurata sugli oggetti, che, in quanto tali, con tutti i limiti e i problemi connessi, sono conoscibili, se non attraverso lo sguardo empirico, per lo meno (nonostante l'aporia intrinseca) con l'«occhio della ragione».

Il dato ontologico di riferimento, nel naturalismo fisiologico mandevilliano, rimane la natura umana nella sua materialità e nella sua meccanicità, la quale rimanda a principi comportamentali frutto delle passioni, del desiderio, del bisogno. Tutto ciò è “oggettivabile” e per questo motivo indagabile, ma essendo oggettivabile può essere anche ironizzato e satirizzato. È proprio l'analisi di questi principi fondamentali rimanda alla particolare antropologia mandevilliana, non prima di aver risolto qualche questione metafisica.

¹²⁰ *Treatise 1730*, pp. 207-208, trad. it., p. 189.

Capitolo quarto

La natura (umana) corrotta

Mandeville nel proporre una ricostruzione fisiologica dei movimenti del corpo, siano essi pensieri o passioni, mantiene come punto focale la relazione di causa-effetto, dotandosi così degli strumenti necessari per intraprendere un'indagine empirica dell'uomo, inteso singolarmente, e degli uomini all'interno di una società. Il naturalismo fisiologico è perciò adeguato alla spiegazione antropologica della natura umana. Se, nell'indagine medica, gli oggetti da investigare sono i pazienti che, attraverso la loro sintomatologia, manifestano una malattia dissimulata, nell'indagine filosofica, gli oggetti di indagine sono gli individui che abitano la Londra degli inizi del Settecento. Sintomatiche, allora, appaiono le continue lamentele che percorrono tutta la città e la nazione circa la mancanza di onestà nelle relazioni – anche e soprattutto commerciali – tra gli individui. Questo atteggiamento è lapidariamente riassunto nell'imprecazione che le api del grande alveare muovono a Giove: «*Dei Benedetti, se solo vi fosse un po' di onestà!*»¹²¹. È l'ambito dell'"umorismo" mandevilliano, quell'"umorismo" che si serve delle favole e dell'identificazione tra le api e gli uomini per straniare e per "oggettivare" – all'interno dell'ironia e della satira – i comportamenti e i modelli che sussistono a quelli. Le lamentele insistenti mostrano allora, agli occhi di Mandeville, una scissione tra quello che sono i principi dell'agire, con le loro conseguenze collettive (la prosperità), rispetto ai parametri di giudizio che sono invalsi nell'alveare: un alveare molto londinese. Atteggiamento così diffuso, quello della querela, che – come si è accennato – porta il medico Mandeville a dover diagnosticare una patologia ipocondriaca nazionale¹²².

Come a ogni malattia che ha determinati sintomi, devono corrispondere alcune cause che rendano conto sia della condizione patologica sia degli stessi sintomi, così alle manifestazioni sociali – quali il lamento – deve o devono corrispondere alcune cause che ne diano una ragione. Mandeville satirizza, ma al tempo stesso analizza e trova nelle passioni i motivi sia delle azioni sia dei comportamenti, quali le rimostranze contro la disonestà. Quelle stesse passioni trovano una loro spiegazione fisiologica per mezzo degli «spiriti animali» le quali, per questa ragione, sono considerate costitutive della natura umana. Anche quando Misomedon si lamenta del fatto che tutti gli uomini agiscono per il proprio interesse e per aumentare la propria ricchezza, Philopirio

¹²¹ *Fable I*, p. 27, trad. it. p. 15.

¹²² *Free Thoughts*, p. 334; trad. it., pp. 228-229; e *supra*, Parte I, 2, nota 71.

risponde che non bisogna né meravigliarsi, né considerare chi fa queste affermazioni di cattivo umore, perché la «natura umana è, nella nostra epoca, la stessa che è sempre stata in tutte le altre età nelle stesse circostanze»¹²³.

Ecco un punto nodale: l'immutabilità della natura umana, la quale è riscontrabile non solo in ambito medico, ma anche con un punto di vista antropologico e sociale. Questa condizione di fissità, però, ha un'ulteriore caratteristica secondo la prospettiva mandevilliana: presuppone un condizione post-adamitica di caduta¹²⁴. C'è stata quindi una «maledizione della terra»¹²⁵ che ha costretto e costringe gli uomini a dover lavorare per dover sopperire alle esigenze della propria «natura corrotta»¹²⁶. Condizione – quella del lavoro – che viene assolutizzata per il fatto che gli uomini si trovano al di fuori dal giardino dell'Eden¹²⁷. La fissità di questa condizione metafisica – la cacciata non si può mettere in discussione – non corrisponde ad un'altrettanta statica situazione esistenziale; anzi nonostante la natura sia «ovunque la stessa: il genio, l'ingegno e il talento aumentano con un'applicazione costante e possono progredire nella pratica delle azioni più basse, come possono perfezionarsi nell'assidua operosità o nella pratica della più eroica virtù. Durante il corso della vita non c'è un momento nel quale l'orgoglio, l'emulazione e l'amore della gloria possono non trovare spazio»¹²⁸.

Questa concezione di natura – corrotta – ha il proprio riflesso sull'idea di uomo che sta alla base dell'analisi mandevilliana, tanto che arriva ad affermare che «quando dico uomini non intendo ebrei né cristiani, ma semplicemente uomo nello stato di natura e nell'ignoranza della vera

¹²³ *Treatise 1730*, p. 332, trad. it., p. 270.

¹²⁴ «Sostengo che se consultiamo la storia antica e moderna, e guardiamo a ciò che è accaduto nel mondo, troveremo che dalla caduta di Adamo in poi la natura 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 o dalla religione» (*Remark T, Fable I*, p. 229, trad. it., p. 154).

¹²⁵ «*The whole Earth being Curs'd*» (*Essay on Charity, Fable I*, p. 275, trad. it., p. 198).

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Un'ulteriore conferma dell'immagine creazionistica che è segnata dalla cacciata dall'Eden si trova in apertura del *Treatise*, nel quale, è richiamata esplicitamente la condizione umana corrotta. «Quando l'astuto Tentatore dell'umanità, intento a tramare la rovina sua, diede l'assalto all'orgoglio dei nostri primi progenitori, si dimostrò un profondo conoscitore della natura umana, dalla quale il vizio che ho citato è talmente inseparabile, che è impossibile che sia distrutto finché essa duri. Non ho alcuna intenzione, lettore, di tediarti con il catalogo delle irrimediabili disgrazie di cui esso è stato la causa sia prima che dopo la Creazione; ma ti farò osservare che, come esso è stato distruttivo per l'inesperto Adamo, provocandogli malattia e morte, così ha continuato a dimostrarsi non meno pernicioso per la sua più scaltra posterità, principalmente ostacolando i progressi dell'arte gloriosa che dovrebbe insegnare tanto la guarigione quanto la conservazione della salute» (*Treatise 1711*, p. iii; *Treatise 1730*, p. iii, trad. it., p. 43).

¹²⁸ *Essay on Charity, Fable I*, p. 275, trad. it., p. 188.

divinità»¹²⁹. Una dichiarazione certamente cautelativa – si ricordi sempre il pericolo rappresentato dall'accusa di ateismo – ma che corrisponde, al tempo stesso, ad una dichiarazione di intenti. Al di là della delimitazione epistemologica dell'oggetto di indagine – l'uomo – bisogna sottolineare anche il riferimento “tradizionale” alla condizione di “stato di natura”.

Lo “stato di natura” ha rappresentato, per Hobbes *in primis*, una nozione giuridica che, all'origine dell'umanità, corrisponde alla totale assenza di vincoli legali e quindi ad una condizione che necessita di trovare una soluzione; questo “stato di natura”, infatti, si configura per mezzo della conflittualità. Dato che gli uomini, in questa circostanza, si trovano ad avere un diritto – il diritto di natura appunto – che, in linea di principio, li porrebbe in condizione di reclamare tutto quello che desiderano, giungono, per forza di cose, allo scontro. Il diritto naturale, però, si consustanzia soprattutto come possibilità, cioè come libertà di ciascun individuo di esercitare la propria capacità per conservare l'esistenza. È proprio nel tentativo di preservare la propria vita che gli uomini, nello stato di natura, si troverebbero nella tragica circostanza di confliggere l'un l'altro. Giuridicamente solo alcune leggi – le leggi di natura – possono porre un freno a questa possibilità di diritto, la quale è comunque radicata nella stessa natura umana. Per attuare il passaggio dal diritto alla legge, Hobbes pone in campo la ragione, una ragione calcolante, affinché questa possa mostrare la strada da percorrere per ottenere la pace e, da qui, aver salva la vita. La via da percorrere, allora, è segnata dalle leggi di natura le quali sono regole generali che proibiscono «ad un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita o che gli toglierebbe i mezzi per conservarla, e di non fare ciò che egli considera meglio per conservarla»¹³⁰. Da ciò si può notare che diritto e legge si trovano uno all'opposto dell'altra, e che il fine della pace per la conservazione della vita, si realizza all'interno di un corpo politico che trova nell'accordo tra gli individui – il patto (*covenant*) – lo strumento per istituire un potere sovrano che faccia valere le leggi. La rinuncia al diritto di natura, allora, secondo Hobbes, non solo sancisce il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, ma mostra anche perché gli uomini assecondino questa privazione: il maggiore vantaggio rappresentato dalla condizione di pace. Ciò, però, presuppone l'esistenza di un potere superiore – il potere sovrano – che abbia forza sufficiente per fare rispettare i patti; questa è una condizione necessaria affinché possano essere applicate le leggi naturali e si possa mantenere il diritto naturale alla vita¹³¹.

Diversa la concezione di “stato di natura” in Locke. Esso è tutto quello che non è potere politico; è una condizione in cui gli uomini sono liberi di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri beni come meglio credono, entro i limiti della legge di natura. Quest'ultima poi, coincidendo

¹²⁹ *Enquiry into the Origin of Moral Virtue, Fable I*, p. 40, trad. it. p. 23.

¹³⁰ T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 116, in *The English Works*, cit., trad. it., *Leviatano*, cit., p. 105.

¹³¹ *Ivi*, pp. 116-129, 156-157, trad. it., pp. 105-116, 141-143.

lokianamente con la ragione, può far sì che gli individui non si danneggino vicendevolmente nella vita, nella salute, nella libertà e negli averi; infatti tutti, nello “stato di natura”, possono godere della medesima estensione di libertà essendo uguali ed indipendenti. In questa situazione, la realizzazione della legge di natura è assegnata a ciascun individuo e anche la punizione della trasgressione è a discrezione del singolo soggetto. Lo “stato di natura” quindi per Locke viene a caratterizzarsi come una condizione di assenza di governo o di guida politica; non si riferisce, quindi, come in Hobbes, ad una condizione primitiva o primigenia dell’uomo, anzi i vari sovrani delle diverse nazioni, tra di loro, si trovano in uno stato di natura¹³². In questo contesto poi assumono un ruolo determinante il concetto di proprietà, di lavoro e di moneta, che Mandeville sviluppa in termini sincronici – analizzando la situazione a lui contemporanea – e pragmatici – rintracciando, da una parte, i motivi insiti nella natura umana e, dall’altra, osservando le conseguenze che questi hanno nella società.

Lo “stato di natura” mandevilliano non corrisponde né a quello hobbesiano né a quello lockiano: non c’è una valenza giuridica con la quale determinare una situazione di cambiamento. Qui, infatti, non si immagina una situazione pre-politica che, nella conflittualità o meno, sia caratterizzato dall’assenza di vincoli legali, ma sembra essere piuttosto una sorta di un “grado zero” che permette di compiere l’«anatomia della parte invisibile dell’uomo»¹³³. Lo stato di natura di Mandeville sembra rispondere alle esigenze di semplificazione della scienza della morale che si andava modellando sull’esempio dei *Principia* di Isaac Newton¹³⁴. Questa particolare concezione dello stato di natura proposto da Mandeville è ripreso e utilizzato da altri pensatori negli anni successivi¹³⁵.

Questa concezione di “stato di natura” come sorta di condizione “sperimentale” per effettuare un’analisi – che può essere anche come si è visto clinico-medica – e che porta con sé un’idea di uomo corrotto metafisicamente, ha un altro risvolto: permette di rintracciare quelli che sono i veri motivi delle azioni, la causa osservabile alla fine della catena. Come lo stesso

¹³² Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, vol. V, II, § 6, in *The Works of John Locke* (London 1823), 10 voll., Aalen, Scientia Verlag, 1963, p. 341, trad. it., *Secondo trattato sul governo, saggio concernente la vera origine, l’estensione e il fine del governo civile*, a cura di T. Magri, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1998, pp. 67-69.

¹³³ *Remark N, Fable I*, p. 145, trad. it., p. 95. Per la definizione di Mandeville come anatomista della natura umana si veda anche: E. LECALDANO, *Hume e la nascita dell’etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 228-239.

¹³⁴ Tra le altre cose citato in più opere, cioè il *Treatise* e la seconda parte della *Favola delle api*.

¹³⁵ In questo senso si pensi alle riflessioni di Jean-Jacques Rousseau e a quanto scritto nel *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini*. Sul versante dello “stato di natura” non sembra molto condivisibile la posizione di Young che interpreta il pensiero mandevilliano come divulgazione di quello hobbesiano. Cfr. J.D. YOUNG, *Mandeville: A Popularizer of Hobbes*, in «Modern Language Notes», 74 (1959) 1, pp. 10-13. Per una discussione più ampia circa lo “stato di natura” in Mandeville si vedano; H. MONRO, *op. cit.*, pp. 104-108; M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., pp. 93-141, specialmente p. 104.

Mandeville afferma: «sia un selvaggio o un politico, è impossibile che l'uomo, dico l'uomo decaduto, possa agire con altro intendimento che non sia quello di far piacere a se stesso finché mantiene l'uso dei sensi»¹³⁶. Ecco riapparire anche in ambito antropologico, all'interno di un'analisi empirica, che pare mettere tra parentesi la metafisica, il ruolo dei sensi; quelli stessi sensi che, attraverso gli «spiriti animali», trovano una spiegazione fisiologica in relazione al loro meccanicismo e al loro materialismo. La sensibilità, oltre ad essere una facoltà percipiente, è allora, per Mandeville, il riferimento epistemologico che spiega anche i motivi dell'azione: la ricerca del piacere. Ma di quali tipi di piacere si sta parlando? Qui si possono trovare affermazioni abbastanza chiare. «I piaceri reali di tutti gli uomini in natura sono terreni e sensuali, se giudichiamo dalla loro pratica. Dico di tutti gli uomini in natura, perché i cristiani devoti, che sono i soli a fare qui eccezione, sono rigenerati ed assistiti preternaturalmente dalla Grazia divina, e quindi non si può dire che siano in natura»¹³⁷. La mondanità che caratterizza i corpi umani, con il loro funzionamento fisiologico, rimanda alla ricerca ed al perseguimento di piaceri altrettanto mondani, nonostante si possa dichiarare o affermare il contrario. L'osservazione diretta delle azioni degli uomini è alla base di questa dichiarazione e con essa Mandeville può criticare, da una parte, i giudizi troppo indulgenti degli uomini del *beau monde*, circa i motivi delle azioni, mentre dall'altra, può porre nuovamente da una parte il ruolo metafisico dato dalla religione¹³⁸. Quest'ultimo passaggio rimane comunque un punto controverso, anche perché, pur mettendo tra parentesi i riferimenti alla trascendenza e al culto per realizzare un'analisi dei motivi delle azioni, non è negato in modo reciso l'assenza di un sovrasensibile. Anzi il riferimento alla Grazia divina ed al ruolo preternaturale, pone una sorta di divisione tra ciò che è naturale e per questo mondano e ciò che non pertiene alla natura e può, di conseguenza, essere divino, con tutte le difficoltà che possono sorgere: il fatto che i cristiani ed i devoti, pur trovandosi in società, non siano in natura.

Questa idea di uomo in natura che persegue i piaceri mondani è frutto dell'osservazione diretta dei comportamenti e rimanda ad una legge universale e stabile, che può essere indotta a tutti i casi umani, e non solo.

¹³⁶ *Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 348, trad. it., p. 249 (traduzione modificata).

¹³⁷ *Remark N, Fable I*, p. 166, trad. it. p. 110.

¹³⁸ Su questo tema si può trovare un passaggio significativo nella *Ricerca sull'origine dell'onore* dove Mandeville, sempre attraverso Cleomene, afferma: «Che Cristo e i suoi Apostoli abbiano insegnato con l'esempio e con i precetti la pratica dell'umiltà e il disprezzo delle ricchezze, la rinuncia al fasto e alla vanità del mondo e la mortificazione della carne, è indiscutibile. E che questo colpiva proprio le basi della natura umana è altrettanto certo. Tutto ciò poteva essere messo in pratica solo con l'aiuto divino, per cui quando scomparvero i fondatori del cristianesimo, non ci si poteva aspettare che la stessa austerità di vita e di rinuncia potesse continuare nei loro successori» (*Enquiry into the Origin of the Honour*, pp. 99-100, trad. it., p. 113).

Nulla è così universale e sincero sulla terra come l'amore che tutte le creature che ne sono capaci portano a se stesse; e poiché non c'è amore che non implichi la cura di conservare la cosa amata in nessuna creatura nulla è più sincero della volontà, del desiderio e dello sforzo di conservarsi. Questa è la legge di natura in base a cui nessuna creatura è dotata di un appetito o di una passione che non tenda, direttamente o indirettamente, alla conservazione di se stessa o della sua specie¹³⁹.

Si può notare chiaramente come Mandeville intenda in modo profondamente diverso il termine «legge di natura»; come si è accennato – diversamente da Hobbes – non ha alcun riferimento alla soluzione giuridico-politica di un passaggio dalle barbarie alla civiltà, e, contemporaneamente – diversamente da Locke – non fa riferimento alla ragione come capacità di disporre della vita in una condizione di assenza di governo. La «legge di natura», qui, si riferisce a quelli che sono gli elementi persistenti, ricorrenti e replicabili di un ambito di investigazione oggettivabile, osservabile, descrivibile: un ambito naturale, appunto.

Una concezione di questo tipo, che riduce i motivi delle azioni ad uno o pochi principî, mostra empiricamente in che modo questo stesso principio, o principî, venga ad estrinsecarsi ed esercitarsi. A questa «legge di natura», secondo Mandeville, fanno riferimento tutti quegli appetiti, desideri e passioni che mettono in moto la teatralizzazione delle relazioni interindividuali, caratteristiche di ogni società¹⁴⁰.

Sul finire della parabola letteraria mandevilliana, nella seconda parte della *Favola delle api*, nelle discussioni tra Cleomene ed Orazio, emerge proprio che è la natura ad aver introdotto nella natura umana un istinto finalizzato all'autoconservazione, poiché non esistendo nessuna creatura che possa amare qualcosa che non gli piaccia è necessario che ciascuno sia gradito a se stesso. È il piacere a se stessi alla base della preservazione della propria individualità. Ancora una volta è rintracciabile il riferimento alla nozione “forte” di natura umana, che spiega questa tendenza autoriflessiva con il funzionamento fisiologico del corpo. Da questa affermazione – il fatto che ciascuno sia gradito a se stesso¹⁴¹ – Cleomene fonda poi una classificazione di capitale importanza: la differenziazione tra «amore di sé» (*Self-love*) e «compiacimento di sé» (*Self-liking*)¹⁴². Una distinzione che nasce a partire dal concetto di «orgoglio» (*Pride*), inteso come passione e qualità della stessa natura umana, che tutti posseggono fin dall'infanzia, ma della quale, le altre qualità

¹³⁹ *Remark R, Fable I*, p. 200, trad. it., p. 133.

¹⁴⁰ In questo senso si legga la *Nota R* della *Favola delle api*. Cfr. *Remark R, Fable I*, pp. 198-223, trad. it., pp. 133-149.

¹⁴¹ Un caso eccezionale è rappresentato dal suicidio, il quale, però, trova una spiegazione coerente nella differenziazione di «amore di sé» (*Self-love*) e «compiacimento di sé» (*Self-liking*). Cfr. *Fable II*, pp. 135-136, trad. it., pp. 90-91.

¹⁴² *Fable II*, pp. 129-130, trad. it., pp. 87-88.

acquisite, ne determinano i differenti gradi nei vari individui. Come lo stesso Cleomene afferma: «sono convinto che la differenza tra gli uomini, relativamente al diverso grado di orgoglio, dipende più dalle circostanze e dall'educazione, che dalla loro struttura fisica. Quando le passioni vengono soddisfatte e non sono represses, questa indulgenza le rafforza; invece quanti sono tenuti a freno e si preoccupano solo della pura sopravvivenza fisica, e quindi non hanno alcuna possibilità o opportunità di soddisfare questa passione, comunemente sono meno inclini ad essa»¹⁴³. Quindi una base naturale, all'interno di un contesto sociale, si sviluppa e prende sembianze differenti, rispetto a quello che era il dato di partenza.

Se gli appetiti, le passioni, i desideri e, da qui, anche i bisogni, trovano un loro riferimento nel piacere dei sensi, che si caratterizza come piacere a se stessi in vista della propria autoconservazione, ci si può ritrovare, senza mezzi termini, nella conflittualità di eredità hobbesiana. Questa è un'eventualità non escludibile ma Mandeville fornisce una risposta passionale agli stessi impedimenti creati dalle passioni, oltre ad una risposta politica che, a differenza di Hobbes, non considera il potere sovrano, incarnato nel Leviatano, come la soluzione più consona per la natura umana (fatta di passioni). Ma questi sono temi che saranno sviluppati con maggior pertinenza in seguito.

Oltre agli elementi passionali quali l'«orgoglio», nella sua doppia valenza di «amore di sé» e «compiacimento di sé», gli appetiti basilari rimangono, comunque, la fame e la concupiscenza¹⁴⁴, come strumenti per la propria conservazione e per la conservazione della specie. Questa rimane una consapevolezza così radicata nel corso degli anni che, nel saggio dedicato al problema della lussuria e della prostituzione – *Una modesta difesa delle case di piacere* – Mandeville afferma che: «l'amore è stato e sarà sempre uguale in tutti gli uomini e in tutte le età»¹⁴⁵, intendendo con amore proprio la pulsione verso il soddisfacimento degli brame carnali.

Una descrizione di questo tipo che radica tutti i motivi delle azioni ad una natura umana determinata fisiologicamente, pone il problema inerente alla volontà e alla sua ipotetica libertà. Tema che è sviluppato soprattutto nei *Free Thoughts* e che risente, in modo inequivocabile, del portato hobbesiano.

Quella che noi chiamiamo volontà è in realtà l'ultimo risultato di una deliberazione, lunga o breve, e precede immediatamente la messa in atto, o almeno il tentativo di messa in atto, di ciò che si è voluto; dico risultato che immediatamente precede la messa in atto, perché, quando una volontà, o volizione, precede di molto l'esecuzione di ciò che si vuole, si chiama semplicemente risoluzione [...] Ognuno

¹⁴³ *Fable II*, p. 122, trad. it., p. 82.

¹⁴⁴ *Remark R, Fable I*, p. 202, trad. it., p. 135.

¹⁴⁵ *Modest Defence*, trad. it., p. 81.

può desiderare quello che gli piace, ma non è così per la volontà, e se la volontà fosse libera come il desiderio, ci sarebbe più virtù nel mondo, e meno della metà dell'infelicità e delle cosiddette sfortune dalle quali vediamo oppressi gli uomini¹⁴⁶.

La volontà non può essere libera, l'unica libertà risiede nel desiderio, il quale, però, è profondamente influenzato da ciò che è dettato dagli appetiti e dalle passioni. Gli uomini sono intimamente determinati in quello che possono volere, ponendo così grossi limiti a ciò che si configura come il dominio di se stessi. Anche l'«abnegazione» (*Self-denial*) è ricondotta al piacere che è connesso al compimento di un'azione virtuosa, e sembra più legata al desiderio che alla volontà. L'estromissione della volontà nell'ambito degli appetiti è ribadita ancora una volta da Cleomene; egli afferma infatti che durante l'atto procreativo gli uomini non sono altro che una sorta di causa efficiente.

L'autoconservazione che è frutto di tutti gli appetiti, le passioni – da cui i desideri e i bisogni – trova quindi un fondamento nella natura umana che, dal punto di vista ontologico è meccanica, materiale e fisiologica, mentre dal punto di vista metafisico è corrotta e decaduta. Questa finalità dell'autoconservazione, essendo un patrimonio comune a tutti gli individui, porta con sé anche la finalità della conservazione della specie. In quali termini si venga a realizzare e se sia frutto di una teleologia interna alla stessa natura umana non è una questione facile da dirimere e, in parte, rientra nel dibattito riguardante l'eterogenesi dei fini.

A ciò, Mandeville aggiunge ulteriori specificazioni, prima fra tutte quella riguardante la valenza morale dei bisogni e degli appetiti umani; infatti, dal suo punto di vista, «ogni difetto, ogni

¹⁴⁶ *Free Thoughts*, pp. 88-89, trad. it., p. 113. Per dare un'idea dell'influenza di Hobbes in queste considerazioni si veda cosa scrive il filosofo di Malmesbury: «Nella deliberazione, l'ultimo appetito o l'ultima avversione che precede immediatamente l'azione o l'omissione di essa, e che chiamiamo VOLONTÀ, l'atto (non la facoltà) di volere. Le bestie, che possiedono la deliberazione, devono necessariamente possedere anche la volontà. La definizione della volontà come appetito razionale, comunemente data dalle Scuole, non è buona, perché, se lo fosse, non potrebbe darsi alcun atto volontario contro la ragione. Infatti, un atto volontario è quello che procede dalla volontà e niente altro. Se invece di definirla come appetito razionale, diremo che è un appetito risultante da una deliberazione precedente, la definizione è allora uguale a quella che ho dato qui. La volontà è dunque l'ultimo appetito nel deliberare. Anche se nel discorso comune diciamo che una persona ha avuto la volontà di fare una cosa che si è però astenuta dal fare, tuttavia quella è, in senso proprio, soltanto un'inclinazione che non rende volontaria nessuna azione, perché l'azione non dipende da essa ma dall'ultima inclinazione o appetito. Se, infatti, l'insorgere degli appetiti rendesse volontaria qualunque azione, per la stessa ragione il prodursi di avversioni renderebbe la stessa azione involontaria. E così una sola e medesima azione sarebbe al tempo stesso volontaria e involontaria. Da ciò risulta manifesto che sono azioni volontarie non soltanto quelle che hanno origine dalla cupidigia, dall'ambizione, dalla concupiscenza o da altri appetiti, ma anche quelle che iniziano dall'avversione o dal timore delle conseguenze che seguono all'omissione» (T. HOBBS, *Leviathan*, cit., pp. 48-49, in *The English Works*, cit., trad. it., *Leviatano*, cit., p. 49).

bisogno è un male»¹⁴⁷, quindi un elemento negativo che segna la condizione degli esseri viventi. Questa convinzione, però, non compromette l'eventualità che possa sorgere qualcosa di positivo a partire da uno stato di privazione naturale e possa poi portare gli individui in una condizione di agio e benessere – perché bisogna sempre ricordare che tutti i motivi delle azioni hanno un loro riferimento nella natura umana. Il male morale, allora, quello che si riferisce alle azioni improbe – o meglio, viziose, secondo l'analisi mandevilliana – ed il male naturale, quello che è causato dagli eventi che sfuggono al potere degli uomini – le calamità e tutte le sciagure immaginabili – possono contribuire al benessere della collettività¹⁴⁸. C'è quindi uno spostamento dal male al bene che può realizzarsi in modo peculiare all'interno di una società che, in qualità di costruzione umana, pone un rimedio a quella che sembra essere una condizione data metafisicamente: la «maledizione della terra». Significativa in questa prospettiva è il passaggio che descrive l'incendio di Londra che aveva devastato la città a metà del Seicento. È stato certamente un avvenimento funesto, ma, allo stesso tempo, è stata l'occasione per creare numerosi impieghi nelle opere di ricostruzioni e, sicuramente, i motivi di contentezza se non sono stati uguali, sono stati forse superiori a quelli delle lamentele¹⁴⁹. Nel contesto collettivo sembra realizzarsi una sorta di relativismo morale, tanto che: «non c'è niente di così perfettamente buono nelle creature che non possa essere nocivo a qualcuno nella società, né alcuna cosa così interamente cattiva che non possa rivelarsi benefica ad una parte o ad un'altra del creato»¹⁵⁰. Questo passaggio dal negativo al positivo e questo mescolarsi reciproco, vicendevole, pone la questione, altrettanto spinosa, del ruolo della Provvidenza.

Si è visto che l'uomo è metafisicamente corrotto, senza che questo ostacoli la Grazia nella possibilità di intervenire rigenerandolo e ponendolo al di fuori della natura. Oltre a ciò si è visto che la «legge di natura» a cui gli individui fanno riferimento è quella dell'autoconservazione. Poi si è sottolineato che il male – morale e naturale – può essere tramutato in bene all'interno della società. Che ruolo gioca allora la Provvidenza e con essa l'idea di bontà e giustizia associati alla divinità? Nella seconda parte della *Favola delle api* sono presi in esame questi temi. Cleomene, incalzato da Orazio che chiede proprio come possano essere conciliabili i mali naturali – ed in senso più lato anche quelli morali – con la nozione di bontà e giustizia divina, risponde che è l'«orgoglio» che porta a considerare tutto l'universo come un oggetto creato per soddisfare i bisogni degli uomini. Allargando il punto di vista, allora, non c'è più crudeltà in una bestia che divora un uomo di quando ce ne sia in un uomo che mangia carne animale. La Provvidenza, secondo l'opinione di Cleomene,

¹⁴⁷ *Vindication of the Book, Fable I*, p. 402, trad. it., p. 289.

¹⁴⁸ *Search into the nature of society, Fable I*, p. 325, trad. it., p. 230; e anche *Letter to Dion*, p. 21.

¹⁴⁹ *Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 359, trad. it., p. 258.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 367, trad. it., p. 265.

si configurerebbe nel piano naturale che prevede sia la generazione sia la distruzione degli esseri viventi al fine di mantenere un equilibrio. La natura, avendo generato le varie specie di esseri viventi, avrebbe preso anche la briga di trovare i mezzi per distruggerli. Il male naturale è tale se si mantiene un punto di vista antropocentrico e la morte non è un male maggiore della nascita¹⁵¹. Anche la guerra rientra nel disegno provvidenziale di generazione e distruzione. È uno strumento naturale necessario ad evitare un'eccessiva crescita del genere umano, che non avrebbe abbastanza risorse per sostentarsi. Per dimostrare questa posizione Cleomene inoltre afferma che nessuna cosa può essere definita malvagia se non in relazione al proprio creatore. Anche in questo caso si cadrebbe nell'errore di antropizzare la divinità e di giudicare le sue azioni in base al punto di vista umano.

Orazio. [...] Come puoi dire che la religione non c'entra quando per te Dio è autore di tanto male e di tanta crudeltà?

Cleomene. È impossibile che tu non ti riferisca alla nostra specie quando fai uso di quelle espressioni, che significano per noi le intenzioni con le quali le cose sono create o i sentimenti che le creature umane hanno di esse; nessuna cosa può essere definita crudele o cattiva in rapporto a chi la crea, a meno che non siano tali le sue intenzioni e i suoi scopi, mentre veniva creata. Tutte le azioni in natura, considerate astrattamente, sono ugualmente indifferenti e in qualsiasi modo ciò possa colpire i singoli individui la morte non è per la terra, o per l'universo in generale, un male più grande di quanto lo sia la nascita.

Orazio. Tu fai della Causa Prima un essere privo di intelligenza.

Cleomene. Perché mai? Non puoi concepire un Essere Intelligente e anche molto saggio che non solo sia privo, ma anche incapace di concepire alcuna malignità o crudeltà?

Orazio. Un tale Essere non potrebbe commettere o ordinare cose che siano malevoli o crudeli.

Cleomene. Neanche Dio lo fa. Ma questo potrebbe portarci a disputare dell'origine del male; e poi, inevitabilmente, a discutere del libero arbitrio e della predestinazione che, come ti ho detto, è un mistero inesplicabile, con il quale non voglio avere niente a che fare. Ma non ho mai detto, né pensato qualcosa di irriverente della divinità¹⁵².

Qui si può vedere come Mandeville sposti il problema della teodicea in un ambito differente. Il problema non è conciliare l'esistenza del male con un Dio buono, ma riuscire a scorgere un provvidenzialismo che si basi sull'eliminazione dell'oggettività del male. Il male naturale esiste solo dal punto di vista degli uomini che lo subiscono, il male morale, quello che prende il nome di vizio, è invece il frutto di un'etica finalizzata alla socializzazione. È sia la mancanza di capacità conoscitive circa la divinità, sia la naturale costituzione degli uomini – passionale – che porta a considerare il male una sciagura tale per cui si arriverebbe a problematizzare anche la natura e le

¹⁵¹ *Fable II*, pp. 242-253, trad. it., pp. 164-172.

¹⁵² *Ivi*, pp. 251-252, trad. it., pp. 170-171. C'è anche il riferimento ai *Free Thoughts*.

azioni di Dio¹⁵³. La questione della Provvidenza e della teodicea si scontrano soprattutto con la limitatezza delle capacità umana, quelle riguardanti la possibilità di conoscere, anche perché agli uomini è consentito conoscere solo *a posteriori* con l'utilizzo della loro ragione. Mandeville torna su questo punto e afferma che: «le Disposizioni della Provvidenza sono insondabili, e la distribuzione di ciò che chiamiamo bene e il male in questo mondo, è un mistero che non può essere rappresentato dalle nozioni che abbiamo di giustizia di Dio, senza ricorrere a uno stato futuro»¹⁵⁴.

Questa immagine di Provvidenza avanzata da Mandeville, associata alla totale incapacità di sondare l'operato di Dio che la presiede, ha una parvenza molto mondana, così mondana che sembra più vicina ad un concetto di fortuna – di machiavelliana memoria – che ad altro. Tant'è, che a più riprese, si ribadisce che la natura segue il suo corso e l'uomo non riesce a giudicare in modo chiaro gli scopi della stessa natura, anche e soprattutto, perché è parte di un ingranaggio che non comprende pienamente. Questo non toglie che siano possibili agi e progresso. La società – all'interno di un corpo politico – può fare fronte al male naturale e può volgere il male morale in qualcosa di positivo. Allora la Provvidenza – che sembra fortuna – fa in modo che i diversi tratti della natura umana possano dispiegarsi e realizzarsi in modi differenti, portando alcune nazioni ad essere più ricche e a primeggiare rispetto alle altre. «Le vicissitudini della fortuna sono necessarie, e le più deplorabili di esse non sono più dannose alla società della morte dei suoi membri individuali [...]. Questo su e giù è come una ruota che girando in continuazione mette in movimento l'intera macchina.»¹⁵⁵. Si scorge un'idea che vede nell'altalenarsi delle situazioni, probabilmente, una concezione mondana e secolarizzata di divenire, come elemento fondamentale del continuo avvicinarsi di bene e male, in cui tutti gli individui agiscono per il proprio piacere. I limiti intrinseci della stessa natura umana, portano a dover escludere la possibilità di indagare cause superiori o a cercare un provvidenzialismo che escluda *in toto* la presenza del male. Si è pur sempre in una condizione post-adamitica, segnata dalla corruzione metafisica. Ciò non toglie che l'agio ed il benessere – realizzabili in una società – possano essere degli ottimi strumenti per trascorrere una vita fuori dall'Eden con tutti i comfort possibili.

C'è una nozione di natura umana corrotta metafisicamente, la quale porta con sé determinate caratteristiche ontologiche – la fisiologia nella dimensione meccanico-materialista – e che si caratterizza nella sua «legge di natura», intesa come tensione autoconservatrice di tutti gli individui. A questo punto non resta che osservare la descrizione antropologica e socio-economica fatta dallo

¹⁵³ Cfr. M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., p. 27.

¹⁵⁴ «*The Dispositions of Providence are unfathomable, and the Distribution of what we call Good and Evil in this World, is a Mystery not to be accounted for by the Notions we have of God's Justice, without having Recourse to a Future State*» (*Letter to Dion*, p. 34).

¹⁵⁵ *Remark Y, Fable I*, p. 250, trad. it., p. 169.

stesso Mandeville, ricordando, da una parte, il metodo empirico *a posteriori* che si serve dell'umorismo per "oggettivare" quello che viene preso in esame e, dall'altra, i principî che sottendono la sua indagine: la stessa natura umana di cui si è discusso qui.

Riprendendo il parallelismo filosofia e medicina, sempre presente nelle opere mandevilliane, in apertura della *Favola delle api* si trova un'esplicita dichiarazione metodologica che è anche volta ad ironizzare coloro che hanno un'idea di uomo, come animale sociale, molto benevola: primo fra tutti Shaftesbury.

Le leggi e il governo sono per i corpi politici delle società civili quello che gli spiriti vitali e la vita stessa sono per i corpi naturali delle creature animate; e come coloro che studiano l'anatomia dei cadaveri possono vedere che gli organi più importanti e le molle più delicate, immediatamente necessari a tenere in movimento la nostra macchina, non sono dure ossa, forti muscoli e nervi, né la pelle bianca e liscia che li ricopre in modo così bello, ma fini e sottili membra e i piccoli canali che l'occhio ineducato non coglie o considera trascurabili; così coloro che esaminano la natura dell'uomo, astraendo dall'arte e dall'educazione, possono osservare che ciò che lo rende un animale socievole non è desiderio di compagnia, buon carattere, pietà, affabilità e altre grazie di bell'aspetto, ma che le qualità più vili e odiose sono i talenti più necessari per renderlo adatto alle società più grandi e, secondo il mondo, più felici e fiorenti¹⁵⁶.

¹⁵⁶ *Fable I*, pp. 3-4, trad. it., p. 3.

PARTE SECONDA

Uomini: vizi, virtù e passioni

Capitolo primo

Vizi e virtù

Mandeville, mantenendo il metodo clinico elaborato nella sua professione di medico, basato sull'osservazione diretta dei fenomeni, oltre alla definizione eziologica dei disturbi umorali e gastroenterici, è interessato all'indagine della natura umana, una natura che si caratterizza nei termini accennati: ontologicamente immutabile e metafisicamente corrotta. Intraprende, però, un'analisi asistematica e non sempre lineare, che abbraccia gli ambiti antropologici, sociali, politici ed economici, dove proprio la sfera socio-economica rappresenta l'elemento di maggiore novità e dirompenza, che – per certi versi – mantiene una certa efficacia anche ai nostri giorni.

Per questo motivo, «tutti gli uomini devono esser considerati sotto due aspetti»: *in primis*, «rispetto alla loro occupazione, al rango che occupano per scelta o per necessità», perciò si devono prendere in considerazione «i benefici che essi possono offrire alla società». Oltre a ciò, dall'altro punto di vista, «ogni persona deve essere considerata come un individuo, una macchina meravigliosa, dotata di pensiero, e di una volontà indipendente da qualsiasi potere visibile esterno». Quindi, «un essere che ha bisogno, che ha fame e sete, e molte passioni da soddisfare, e nello stesso tempo come un organismo complesso, un microcosmo che ha un sovrano ed un tribunale interni, che deve pensare al suo benessere e alla sua conservazione, assolutamente indifferente al bene della società»¹. È su questa ambivalenza, la quale è anche opposizione di intenti ed interessi, che Mandeville avvia e sviluppa la sua analisi antropologico-sociale. Per fare ciò, ha però bisogno di categorizzare i comportamenti degli individui attraverso canoni assiologici ben definiti: nel suo caso le nozioni di vizio e virtù riscontrabili nella Londra dei primi del Settecento o – per dirla metaforicamente – “un grande alveare”. Il giudizio morale, in questo caso storicizzato e limitato geograficamente, permette al «curioso, versato nell'anatomia della parte invisibile dell'uomo»² di

¹ *Free Thoughts*, p. 253, trad. it., p. 191. Chiaramente la «volontà indipendente» è da intendersi rispetto agli altri individui e non rispetto al libero arbitrio. Come si è visto, Mandeville adotta una concezione molto vicina a quella di Hobbes, dove la libertà è riferita al desiderio e non alla volontà (cfr. *supra*, Parte I, 4, nota 146). Qui si può scorgere anche il tema dell'“obbligazione” – sempre di eredità hobbesiana – e della discrepanza tra *foro externo* e *foro interno*. Sull'argomento si veda: H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon press, 1957, trad. it. di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes: la teoria dell'obbligazione*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

² *Remark N, Fable I*, p. 145, trad. it., p. 95. Cfr. E. LECALDANO, *op. cit.*, pp. 228-239; *supra*, Parte I, 4, nota 133.

definire, per mezzo del processo di riduzione e semplificazione – tipici del metodo scientifico – i principî che guidano le azioni. In questo smascheramento, che è insieme ricerca antropologica e polemica contro coloro che hanno nozioni troppo “buoniste” della natura umana³, si dipana la descrizione mandevilliana.

Stando a quanto afferma lo stesso Mandeville, la nozione di virtù adottata – e in modo complementare di vizio – è determinatamente rigorosa⁴, perciò definita in modo chiaro e inconfondibile. Nozioni che, comunque, rimangono legate inscindibilmente ai tratti fondamentali della natura umana, cioè le passioni. I testi a cui fare riferimento, per la loro delucidazione, rimangono la *Favola delle api*, nelle sue due parti, la *Ricerca sull'origine dell'onore* e la *Letter to Dion*. Come Mandeville afferma, difendendosi dalle numerose accuse ricevute:

La *Favola delle api* [...] è un libro di moralità severa ed elevata, che contiene un criterio rigoroso della virtù, una pietra di paragone infallibile per distinguere la virtù reale da quella simulata, che mostra come molte azioni che vengono spacciate nel mondo come buone, siano invece imperfette. Il libro descrive la natura e i sintomi delle passioni umane, ne scopre la forza e i travestimenti; e insegue l'amore di sé fino nei suoi nascondigli più riposti, più di quanto abbia fatto, posso ben dire, qualsiasi altro sistema di etica⁵.

È il legame tra motivo dell'azione e giudizio su di essa che scandisce l'analisi antropologico-sociale mandevilliana. Non è possibile parlare di vizi e virtù degli uomini senza prendere in considerazione quelli che sono i veri motivi che spingono gli individui ad agire. Ed è su questa tensione bipolare, che ricalca specularmente l'ambivalenza tra uomo come parte della società che assolve un'occupazione, contribuendo così al bene della società – quindi sottoposto a giudizio – e uomo come «microcosmo» intento alla propria soddisfazione personale – il quale sottostà perciò ai motivi che lo inducono ad agire – che Mandeville elabora la sua concezione di virtù e di vizio. Concetti che risultano funzionali anche all'ironia e alla satira, perciò al processo di “oggettivazione” del fenomeno preso in esame. La convenzionalità, alla quale più di una volta Mandeville si richiama, sembra essere ridiscussa e rimescolata nelle sue opere. Seppur le nozioni di vizio e virtù rimandino direttamente alla riflessione morale propriamente detta, questa sembra servirsi delle definizioni di senso comune per poi emendarle, con una contestuale critica ai sistemi allora in auge,

³ Si vedano, oltre alle continue critiche al «sistema della socievolezza» di Shaftesbury, anche la polemica contro il vescovo Berkeley, il quale in *Alciphron*, aveva apertamente attaccato Mandeville. Per una risposta tra il serio ed il faceto, si veda: *Letter to Dion*, pp. 56-63.

⁴ Per la concezione rigorista in ambito morale fondamentale rimane lo studio di Kaye, cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., pp. xxxviii-cxlv.

⁵ *Vindication of the Book, Fable I*, pp. 404-405, trad. it., p. 291.

e raggiungere la concezione rigorista che si è accennata. Infatti anche se «la parola *morale* è sinonimo di virtù e indica anche quella parte della filosofia che la riguarda, e che insegna le regole di comportamento» e «per virtù morale» Mandeville consideri «ciò che comunemente si intende»⁶, è possibile vedere come questo “intendimento” sia meno comune di quello che sembri.

Se l’aforisma «vizi privati, pubblici benefici» sia stato davvero escogitato per attirare l’attenzione del pubblico o meno⁷, sembra passare in secondo piano, perché proprio la concezione rigoristica di virtù fa in modo che si possano categorizzare come vizio numerose azioni, dirimendo e chiarificando quello che, fin da subito, è apparso come un paradosso. La questione, che qui rimane da stabilire, è se le azioni si debbano giudicare a partire delle conseguenze oppure prendendo in considerazione i loro motivi. Mandeville afferma che «è impossibile giudicare gli atti di un uomo, a meno di essere bene a conoscenza del principio e motivo in base a cui egli agisce»⁸, mostrando così, come in ambito antropologico, sebbene i risultati possano essere considerati, non sono determinanti per la valutazione morale dell’agente. Diversa è la questione in ambito politico, dove propriamente gli effetti sono l’unico oggetto di giudizio e l’unica materia per stimare in modo positivo oppure negativo le decisioni prese, sotto forma di legge⁹.

Stabilito che le valutazioni morali devono essere fatte sui motivi che determinano le intenzioni degli uomini, e che queste in un modo o in un altro hanno effetti che, se non sono impreveduti, sono almeno inaspettati, perché «non c’è niente di così perfettamente buono nelle creature che non possa essere nocivo a qualcuno nella società, né alcuna cosa così interamente cattiva che non possa rivelarsi benefica ad una parte o ad un’altra del creato»¹⁰, è necessario comprendere se le nozioni di vizio e virtù si riferiscano ad un parametro fisso oppure siano soggette al cambiamento e alle variazioni del susseguirsi dei tempi, dei costumi e delle mode. Ancora una volta, in aperta polemica con le posizioni di Shaftesbury, il quale legava il vizio e la virtù alle affezioni e quindi a elementi stabili della natura, Mandeville considera le nozioni morali soggette ai cambiamenti dei costumi e delle mode, cioè inserite in un contesto storico-sociale. Oltre a ciò, però,

⁶ *Enquiry into the Origin of the Honour*, p. ii, trad. it., p. 3.

⁷ *Letter to Dion*, p. 38.

⁸ *Enquiry into the Origin of Moral Virtue, Fable I*, p. 56 trad. it., p. 33; anche: *Remark G, Fable I*, p. 87, trad. it., p. 56.

⁹ «Tutt’altro discorso per l’Assemblea legislativa, poiché ad essa e ad essa soltanto è affidato il benessere della Società. E il pubblico benessere è, o almeno dovrebbe essere, il solo scopo e fine della sua azione, essendo stata, proprio per raggiungere questo obiettivo, dotata di tutti i poteri necessari. Se le intenzioni dei suoi membri tendono a questo, essi saranno certo in pace con la loro coscienza, ma per il mondo le loro azioni, vale a dire le leggi, saranno buone o cattive a seconda che si dimostrino di beneficio o di danno alla Società in generale» (*Modest Defence*, pp. 67-68, trad. it., p. 89). Per ampliare la discussione circa la differenza tra ambito morale – quindi anche antropologico – e ambito politico, cfr. M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., pp. 175-179.

¹⁰ *Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 367, trad. it., p. 265.

mostra come una dinamica “dirigista” si sia venuta ad instaurare all’interno della stessa società, in altre parole il fine della formazione e del mantenimento di una collettività ha reso necessario l’introduzione di parametri assiologici per regolare e indirizzare le azioni degli uomini.

La teorizzazione riguardante i concetti di vizio e virtù degli uomini si trova esplicitata in maniera coerente nella *Ricerca sull’origine della virtù morale*, uno dei saggi che compongono la *Favola delle api*. Qui la ricostruzione delle nozioni morali è ricollegata all’atto fondativo della società, nel quale è in essere un’azione interventista di «legislatori» e «saggi»¹¹. Al di là del significato di questa operazione epistemologica che, nel richiamare l’espedito hobbesiano dello “stato di natura”, prevede fin da subito una divisione e una dialettica tra una parte che dirige e guida ed una parte assoggettata che è guidata, è rilevante notare in quali termini le nozioni di vizio e virtù vengano definite, in relazione alla natura umana e agli elementi che la caratterizzano.

In questa condizione, secondo Mandeville, si è diviso – immaginativamente – gli uomini in due classi: i vili, cioè coloro che indulgono nella loro sensualità, comportandosi come tutti gli altri animali, e i degni di lode e di imitazione, cioè coloro che con una «mente ben coltivata»¹² e l’ausilio della ragione, lottano contro le passioni e agiscono per il bene pubblico. Allora:

Consentirono con gli altri di chiamare VIZIO tutto ciò che l’uomo facesse per soddisfare un suo appetito, senza considerazione per il pubblico, se vi fosse la minima possibilità che tale azione risultasse dannosa per un membro della società, o anche che rendesse chi la compiva meno utile agli altri; e di dare il nome di VIRTÙ ad ogni atto, con cui l’uomo, andando contro l’impulso della natura, cercasse il vantaggio degli altri, o la vittoria sulle sue passioni, per un’ambizione razionale di essere buono¹³.

In questo processo classificatorio e fondativo si è sfruttata l’«adulazione» e, introducendo i concetti di «onore» e «vergogna», si è fatto leva sull’«orgoglio» dei singoli individui affinché, da una parte, temessero la «vergogna» connessa alle azioni viziose – cioè dirette al soddisfacimento dei propri interessi personali senza alcuna cura degli altri – e, dall’altra, apprezzassero l’«onore» collegato alle azioni virtuose – cioè frutto di quella scelta razionale che è in grado di limitare gli impulsi passionali. Così avviene una sorta di sublimazione del piacere sensuale in piacere

¹¹ Sulla questione degli “abili politici” (*cunning politicians*) si è sviluppato un certo dibattito, sia sul loro ruolo a livello teorico, sia sulla loro reale funzione nel processo di civilizzazione. Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefit*, cit., pp. 47-77; H.J. COOK, *Bernard Mandeville and the Therapy of “The Clever Politician”*, art. cit., pp. 101-124; C. PETSOUKAS, *Mandeville’s paradox ‘private vices, public benefits’*, in ID., *Hayek’s Liberalism and its Origins. His idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*, London-New York, Routledge, 2001, pp. 78-106, specialmente pp. 87-92.

¹² *Enquiry into the Origin of Moral Virtue, Fable I*, p. 44, trad. it., p. 27.

¹³ *Ivi*, pp. 48-49, trad. it., p. 29.

immaginativo, dove l'amore per la lode associato al concetto di «onore» diventa la forma di appagamento e ricompensa delle rinunce necessarie alla realizzazione di una condotta virtuosa¹⁴. È per questo motivo che Mandeville può poi affermare che «le virtù morali sono la prole politica che l'adulazione ha fatto generare all'orgoglio»¹⁵. La dimensione del vantaggio – la virtù – oppure del danno collettivo – il vizio – ha certamente un ruolo primario nella spiegazione che cerca di ricostruire il processo di socializzazione¹⁶, ma al tempo stesso, fornisce un parametro per la valutazione delle azioni individuali, a partire dai motivi che le guidano – per non dire – determinano. Se i comportamenti, nella loro naturale estrinsecazione, trovano, come causa, principi che abbiano come finalità il puro e semplice interesse personale, diretto alla conservazione di sé o al piacere, non è difficile concludere che tutte le azioni degli uomini sono viziose. Perciò, «finché gli uomini avranno gli stessi appetiti» e non c'è motivo per dubitare di ciò, «gli stessi vizi rimarranno. In tutte le grandi società ad alcuni piacerà andare a donne e ad altri bere»¹⁷. Infatti «qualunque vizio presuppone nell'uomo un'inclinazione, una causa latente che precede la stessa azione viziosa. Per questo tutti i legislatori hanno dovuto considerare particolarmente due cose: in primo luogo, quali sono i mezzi adatti a procurare la felicità della società affidata alle loro cure; in secondo luogo, quali passioni, quali qualità naturali possono promuovere od opporsi a questa felicità»¹⁸.

Da ciò si può vedere che il vizio non consiste nell'essere soggetti alle passioni o seguire i dettami di una natura fragile, ma nell'indulgerci e nel seguire tutte le pulsioni e gli appetiti che sorgono senza che vi si voglia, o possa, porre un freno razionale¹⁹. Anche se si possono fare tutti i discorsi possibili circa la virtuosità dei propositi degli uomini – anche se indirizzati al vantaggio della collettività – la mancanza di misura nei comportamenti è un'ulteriore conferma della loro dimensione viziosa. Causticamente e lucidamente afferma:

Se non avessimo vizi, non vedo perché un uomo, pur avendo il massimo desiderio di promuovere il bene della nazione, dovrebbe farsi più vestiti di quanti gliene accorran. Per quanto nell'indossare una

¹⁴ *Ivi*, pp. 51-52, trad. it., p. 31

¹⁵ *Ivi*, p. 51, trad. it., p. 30.

¹⁶ Questa stessa concezione è riscontrabile anche nelle *Note* che corredano l'*Alveare scontento*: cfr. *Remark V, Fable I*, p. 244, trad. it., pp. 164-165.

¹⁷ *Remark L, Fable I*, p. 118, trad. it., p. 75. Oppure come afferma Cleomene: «l'origine del vizio è uguale negli uomini e nei cavalli. Negli uni come negli altri si nota lo stesso desiderio di assoluta libertà, la stessa intolleranza a qualsiasi freno. Si dice dunque che un uomo è vizioso quando, trasgredendo precetti e leggi, si abbandona agli appetiti sfrenati della sua natura spontanea o mal guidata. Dappertutto ci si lamenta allo stesso modo della natura umana» (*Fable II*, p. 270, trad. it., p. 184).

¹⁸ *Ivi*, p. 275, trad. it., p. 187.

¹⁹ Cfr. *Fable II*, p. 7, trad. it., p. 3.

seta ben lavorata, anziché una stoffa ordinaria, e nel preferite tessuti fini ed eleganti a quelli rozzi, egli non abbia altra intenzione che di dare lavoro a più gente, e quindi di promuovere il benessere pubblico, tuttavia non potrebbe considerare gli abiti diversamente da come, ora, quelli che amano il proprio paese considerano le tasse: possono pagarle volentieri, ma nessuno dà più di quanto deve, soprattutto se tutti sono giustamente tassati in base alle loro possibilità, come ci si deve aspettare in un'epoca così virtuosa²⁰.

La continua condanna del vizio e la lode della virtù non sembra altro che un'impostura, neanche tanto velata, la quale cerca di camuffare la discrepanza che intercorre tra i fini delle azioni – che, raramente, nella migliore delle ipotesi possono essere razionalmente indirizzati al vantaggio della collettività – e i motivi da cui scaturiscono questi fini e le stesse azioni. Poste in relazione con i vizi, le virtù sembrano essere come i vasi cinesi delle case signorili: belli a vedersi da fuori, ma in realtà pieni di polvere e ragnatele all'interno, cioè, sono tanto belle e ornamentali a livello estetico, quanto vacue e non curate nei loro aspetti più reconditi²¹.

L'indagine sui contenuti della virtù, o meglio delle virtù, è ripreso da Mandeville anche in una delle sue ultime opere – la *Ricerca sull'origine dell'onore* – nella quale Cleomene, discutendo sempre con Orazio, cerca di dare una rilevanza più profonda alla nozione di «onore» partendo proprio dalla concettualizzazione della virtù. Il riferimento è lessicale, storico, ma soprattutto etimologico; intatti per Cleomene la «virtù nella sua prima accezione potrebbe giustamente e propriamente essere resa con virilità, che esprime pienamente il suo significato originario con l'etimologia analoga al latino»²². Anche se un'affermazione di questo tipo può sembrare in contraddizione con quanto si è riportato in precedenza – l'«ambizione razionale» di essere buoni – in realtà ne specifica meglio i termini. La virilità, secondo le posizioni mandevilliane, nella classicità è associata al coraggio militare in battaglia, il quale è anche considerata una delle virtù principali per una popolazione battagliera come quella romana. Al di là di questa precisazione storica, quello che interessa fare emergere di questa nozione di virilità, che rimanda poi a quella di virtù, riguarda la passione contro la quale combatte, ossia la paura della morte. Anche in passato, prima che si diffondessero addirittura i precetti religiosi, la conquista, il soggiogare un istinto innato e naturale è un elemento decisivo per il significato di virtù. Come esplicitamente afferma Cleomene: «nessuna pratica, azione o buona qualità per quanto utile e benefica in se stessa possa

²⁰ Remark M, *Fable I*, p. 126, trad. it., p. 81.

²¹ Per la similitudine con i vasi cinesi, si veda: Remark O, *Fable I*, p. 168, trad. it., p. 111.

²² *Enquiry into the Origin of the Honour*, p. iii, trad. it., p. 5.

essere, non può mai meritare il nome di virtù, rigorosamente parlando, dove non si possa vedere una tangibile abnegazione»²³.

L'«abnegazione» (*Self-denial*) è il tratto saliente che determina la virtù²⁴ sia che si definisca come comportamento indirizzato al bene della società, sia che si qualifichi come un comportamento diversificato da quello degli altri – come potrebbe apparire un soldato particolarmente valoroso che si distingue in battaglia. Oltre alla dimensione speculativa di questa definizione, è comunque presente la critica a posizioni edulcorate della morale e dell'uomo: il contraltare polemico è ancora Shaftesbury che nelle *Characteristics*, come si è accennato, poneva un parallelismo tra affezioni naturali e virtù nell'ambito della socievolezza²⁵. «Chiunque agisce virtuosamente, assume la ragione come guida e combatte, senza eccezione, tutte le passioni che sono di ostacolo al dovere»²⁶. Non esiste azione – definibile virtuosa – che non comporti una conquista delle spinte naturali che caratterizzano gli individui, conquista che può essere perseguita solamente per mezzo della facoltà razionale. «Non c'è virtù degna di questo nome che non freni, regoli o sottometta qualche passione specifica della natura umana»²⁷.

Dal momento che è la ragione a fare in modo che un'azione possa essere indirizzata secondo i parametri assiologici di un determinato contesto socio-culturale, Cleomene – ossia Mandeville – ritiene che sia più opportuno parlare appunto di virtuosità o viziosità dei comportamenti piuttosto che di bontà o malvagità, dove questi due ultimi termini potrebbero rimandare a concettualizzazioni assolute e, in un modo o in un altro, immutabili²⁸. Il bene ed il male, riferiti alle azioni, potrebbero indurre a errori di valutazione, non solo circa la condotta di un individuo e i motivi che sottostanno a queste condotte, ma anche al modello epistemologico adottato per spiegare, da un punto di vista ontologico, le relazioni e le interconnessioni di morale ed etica. Bene e male, in questo contesto, potrebbero fare riferimento ad un «ordine» o ad un'«economia» che si accorda con un «sistema»

²³ *Ivi*, p. vi, trad. it., p. 7 (traduzione modificata).

²⁴ Così si legga anche *Remark T*, *Fable I*, p. 234, trad. it., p. 158.

²⁵ Sottintendendo Shaftesbury, Mandeville afferma: «Tutti i moralisti e i filosofi si sono trovati fino ad ora concordi nel ritenere che non possa esserci virtù senza rinuncia, ma recentemente un autore molto letto dagli uomini di ingegno ha sostenuto l'opinione opposta: egli infatti crede che gli uomini possano essere naturalmente virtuosi senza alcuna pena o violenza su se stessi. Sembra che questo autore esiga e si aspetti di trovare la bontà nella sua specie, come noi ci aspettiamo di trovare un sapore dolce nell'uva e nelle arance cinesi e se qualcuno di questi frutti risulta aspro noi recisamente dichiariamo che non sono giunti a quel grado di perfezione di cui è capace la loro natura» (*Search into the Nature of Society*, *Fable I*, p. 323, trad. it., p. 229). Su questo argomento cfr. anche *Fable II*, pp. 108-109, trad. it., p. 73.

²⁶ Così Cleomene; cfr. *Ivi*, p. 119, trad. it., p. 80.

²⁷ *Enquiry into the Origin of the Honour*, p. ix, trad. it., p. 11.

²⁸ *Fable II*, p. 109, trad. it., p. 73.

naturale portatore e garante sia dei contenuti morali sia di quelli etici²⁹. Non esistendo un riferimento assoluto e immutabile – né iscritto nella natura né presente in altri “luoghi” – che possa dare garanzia circa i contenuti e i significati di bene e di male, deve essere la ragione ad opporsi alle passioni e a guidare le azioni in vista della loro virtuosità.

Ma in quali termini viene a definirsi? Se la ragione, da un lato, si configura come capacità conoscitiva alla base dell’epistemologia mandevilliana, soggetta a cambiamento ed evoluzione come il linguaggio³⁰, come si caratterizza nell’ambito più propriamente morale? Anche qui sembra legata ad una dimensione conoscitiva, la quale si estrinseca su due fronti: da un lato, la conoscenza dei parametri assiologici – in cosa consiste e cosa si intende per virtù o vizio – dall’altro, la conoscenza della natura umana e delle passioni che la dominano e guidano. Solo con questa doppia consapevolezza è possibile raggiungere l’«abnegazione», perché o si reprimono gli impulsi naturali in vista di quello che si considera virtù – nella Londra di Mandeville, il bene della società, l’interesse pubblico – oppure si reprimono le spinte auto-interessate delle passioni per quell’«ambizione razionale di essere buono». Entrambe le opzioni, che non necessariamente devono essere compresenti, presuppongono la ragione come elemento conoscitivo e, di conseguenza, come strumento che possa indurre alla conquista delle passioni. Come la conoscenza – e con essa il linguaggio e la ragione – da un punto di vista generale, è soggetta ad un’evoluzione e, in un certo qual modo, ad una forma di progresso, la stessa cosa può, in linea di principio, accadere in una prospettiva particolare. Un individuo potrebbe, subito, seguire i dettami della virtù, in vista dell’«onore» legato ad essi e per evitare la connessa «paura» della «vergogna», quindi utilizzare la ragione in maniera strumentale per il raggiungimento di fini (socialmente definiti). D’altro canto – nella migliore delle ipotesi – lo stesso individuo, analizzando la sua natura, potrebbe riconoscere razionalmente nella repressione dell’«orgoglio», la passione dominante, secondo l’antropologia

²⁹ Ancora una volta il riferimento è a Shaftesbury del *Saggio sulla virtù o merito*; cfr. SHAFTESBURY, *Characteristics*, cit. pp. 168-169, trad. it., p. 346. Per approfondire quelle che sembrano essere assonanze stoiche nel pensiero shaftesburiano, si vedano: E.A. TIFFANY, *Shaftesbury as Stoic*, in «Publication of the Modern Language Association», 38 (1923), pp. 642-684; L. JAFFRO, *Les ‘Exercices’ de Shaftesbury: un stoïcisme crépusculaire*, in P.-F. MOREAU (éd), *Le Retour des philosophies à l’âge classique*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 340-354; ID., *La question du sens moral et le lexique stoïcien*, in F. BRUGÈRE – M. MALHERBE (éds), *Shaftesbury. Philosophie et politesse*, Paris, Honoré Champion, 2000, pp. 61-78; F. CRISPINI, *L’etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Roma, Donzelli, 2000.

³⁰ Cfr. *supra*, Parte I, 2.

mandevilliana, il modo per «essere buono», realizzando in questo modo la virtù. Entrambe le possibilità prevedono, insieme all'utilizzo della ragione e l'«abnegazione»³¹.

Al di là della rarità di un comportamento propriamente e realmente virtuoso³², la conquista delle passioni – cioè l'«abnegazione» – è un punto ulteriormente complicato dalla presenza della Grazia e dai dettami della religione (cristiana). Se Mandeville da un lato precisa che quando “parla” di uomo, si riferisce ad un uomo in «natura», non assistito «preternaturalmente dalla Grazia divina»³³, dall'altro, non esclude che ci possa essere questo intervento. Sono significative, allora, le affermazioni di Cleomene che, discutendo con Orazio, a riguardo delle posizioni esposte nella prima parte della *Favola delle api* e, in particolare, delle nozioni di vizio e virtù, difende quanto riferito. «Solo nella religione cristiana, afferma, si debbono cercare i principi invariabili di condotta anche se solo pochi li mettono in pratica con onestà. Considera le cose secondo questa prospettiva e troverai in lui un'assoluta coerenza. Se qualche volta, a prima vista, non avrai questa impressione, presta maggiore attenzione e ti accorgerai che egli tende unicamente a smascherare il contrasto tra la condotta degli uomini e i principi ai quali pretendono di riportarsi»³⁴.

In altri luoghi – come nella *Letter to Dion* – Mandeville è più reciso: il «vero cristiano dovrebbe rinunciare» a questo mondo³⁵, anche perché la mortificazione della carne, come prevista dalla religione, significa non indulgere in appetiti che nessun legislatore ha mai proibito³⁶. Si pensi, per esempio, ai passi evangelici e a quelle epistole paoline nei quali si invita i fedeli a liberarsi delle ricchezze e di donare tutto ai poveri: ben pochi seguono un invito del genere³⁷. Una moralità tanto radicale e severa – ma che fa propria l'«abnegazione» come regola di vita – quanto poco praticata e diffusa. Infatti lo stesso Mandeville afferma: «sono dell'opinione che la morale di una popolazione in generale, dico le virtù e i vizi di un'intera Nazione, non sono così influenzate dalla religione che è tra loro professata, come lo sono dalle leggi del paese, l'amministrazione della giustizia, le politiche dei governanti e le circostanze della popolazione»³⁸. Sembra che, in un certo modo, il peso

³¹ Un concetto tanto caro che anche in altri luoghi riferendosi alla nozione di virtù afferma che le azioni possono essere definite tali quando «i nostri sforzi» scaturiscono «da un'ambizione razionale di essere buono» (*Essay on Charity, Fable I*, p. 260, trad. it., p. 177).

³² *Letter to Dion*, p. 25.

³³ *Remark N, Fable I*, p. 166, trad. it. p. 110; cfr. *supra*, Parte I, 4.

³⁴ *Fable II*, p. 102, trad. it., p. 68.

³⁵ «A true Christian ought to renounce» (*Letter to Dion*, p. 18).

³⁶ *Ivi*, p. 23.

³⁷ *Ivi*, p. 31.

³⁸ «I am of opinion, that the Morals of a People in general, I mean the Virtues and Vices of a whole Nation, are not so much influenced by the Religion that is profess'd among them, as they are by the Laws of the Country, the Administration of Justice, the Politicks of the Rulers, and the Circumstances of the People» (*Ivi*, p. 55).

(statistico) della religione nelle prescrizioni morali degli individui sia, se non limitato, probabilmente trascurabile, anche perché pare essere necessaria l'assistenza "preternaturale" della Grazia. Sono gli elementi politici che corrispondono alle tre forme di potere – legislativo, giudiziario ed esecutivo cioè, le leggi, l'amministrazione della giustizia, e le decisioni dei governanti – in concomitanza di quelle «circostanze», nelle quali rientrano gli elementi culturali di un popolo, che contribuiscono a formare canoni morali che, forse, non hanno il rigore di un concetto di virtù che fa dell'«abnegazione» razionale il proprio vessillo.

Ecco che si può stabilire, anzi forse si deve stabilire, una distinzione tra virtù e "buone maniere"; per questo «un uomo non ha bisogno di vincere le sue passioni, gli basta nasconderle. La virtù ci comanda di sottomettere i nostri appetiti, ma la buona educazione ci chiede soltanto di celarli»³⁹. L'ambito sociale non richiede un modello di virtù così radicale, può creare altri modelli assiologici che non prevedano necessariamente l'«abnegazione». «Con questo intendo dimostrare che a causa della buona educazione non dobbiamo soffrire alcuna riduzione dei piaceri dei sensi, ma, semplicemente, ci adoperiamo per la felicità reciproca e ci aiutiamo l'un l'altro nel pieno godimento di tutti i conforti terreni»⁴⁰. Le «circostanze» di un popolo, oltre agli elementi aleatori ed imprevedibili, come, a prima vista, si potrebbe interpretare questo concetto, prevedono quelle creazioni culturali che sono trasmesse attraverso l'educazione e che Mandeville definisce «buone» o «belle maniere». Le passioni sono quei tratti della natura umana che da una parte possono rendere gli individui vicendevolmente invisibili, ma dall'altra parte, con un'accorta gestione, rende possibile non solo le relazioni sociali ma anche la loro piacevolezza. «Questa lodevole qualità è comunemente nota con il nome di belle maniere e buona educazione e consiste in una elegante abitudine, acquisita con l'insegnamento e l'esempio, di adulare l'orgoglio e l'egoismo degli altri, e di nascondere il nostro, con abilità e con giudizio. Questo si deve intendere riferito soltanto ai rapporti con i nostri pari o superiori»⁴¹.

Questi tratti comportamentali sono così radicati negli uomini attraverso l'educazione – educazione del *beau monde* – che spesso si confonde quello che è frutto della «cortesia» e delle «leggi dell'onore», con la virtù⁴². «L'onore», come è definito in un primo momento, «in senso figurato, è una chimera senza verità o realtà, un'invenzione dei moralisti e dei politici, e significa un

³⁹ Remark C, *Fable I*, p. 72, trad. it., p. 45.

⁴⁰ *Ivi*, p. 73, trad. it., p. 46.

⁴¹ *Ivi*, p. 77, trad. it., p. 48.

⁴² Perché le «buone» o «belle maniere» prevedono le regole della «cortesia» (*politeness*) e le «leggi dell'onore» (*law of honour*) cioè norme comportamentali che caratterizzano, soprattutto, una parte della società – il *beau monde* appunto – distinta dalle altre. In realtà Mandeville semplifica molto la divisione sociale menzionando, il più delle volte, solo i «ricchi» e i «poveri». Per i concetti di «cortesia» e «leggi dell'onore», cfr. *Fable II*, p. 12, trad. it., p. 7.

certo principio di virtù, senza rapporti con la religione, che si trova in alcuni uomini e li vincola al loro dovere e ai loro impegni, quali che siano»⁴³. Nelle società si creano – o sono creati in modo dirigistico – parametri assiologici alternativi funzionali alle relazioni tra gli individui. Mandeville considera così importante questo concetto che nella *Ricerca sull'origine dell'onore* – un'opera dedicata, in parte, proprio alla sua chiarificazione – specifica in quali modi possa intendersi l'onore; cioè: come ricompensa della virtù, come principio che conduce alla virtù, oppure come la stessa virtù⁴⁴. Inutile dire che con i termini rigoristici per mezzo dei quali Mandeville definisce la virtù, l'onore non può farne parte, rimangono perciò la dimensione della ricompensa – con la gloria connessa – e quella del principio d'azione. Per comprendere la differenza tra virtù e «buone maniere», con la «cortesia» e le «leggi dell'onore», c'è un passo tra tanti che ne mostra l'intima, ma – se si può dire – sostanziale differenza.

Un individuo, ad esempio, nel pieno della giovinezza e del vigore, quando la lussuria è possente, si astiene del tutto dal fornicare. Potrebbe conoscere i motivi della sua castità se esaminasse se stesso, e, se trovasse che egli frena le sue inclinazioni, e mortifica la carne, per evitare il peccato, e perché teme di offendere DIO, potrebbe esser soddisfatto perché agisce per un buon principio: ma se egli evitasse donne di facili costumi perché sono costose, ed egli è avaro, o se tenesse duro per timore di qualche malanno, o di perdere la reputazione, non avrebbe ragioni per lodarsi, perché la sua castità non deriva da alcun motivo religioso. Questo non significa dominare le passioni, ma barattarne una con un'altra, o forse con due o tre; infatti quello che egli perde di piaceri derivati dalla lussuria, gli è ripagato in orgoglio, in vantaggi mondani, e nella sicurezza della buona salute, almeno in questo campo⁴⁵.

C'è una tensione tra quelle che sono le pulsioni naturali, come la lussuria, e quelle che sono le modalità per porvi un freno. Il fine con cui si persegue l'azione, il suo motivo, come si è accennato, è e rimane l'unico strumento per poter fare una valutazione morale. Per questa ragione non bisogna confondere il vizio ed il peccato con la scortesia e la mancanza di buone maniere, e nemmeno bisogna confondere l'eleganza ed il sussiego con la virtù e la religione⁴⁶. Allora agli individui si apre un ventaglio di possibilità nelle azioni che rimangono ascrivibili tra le opposte estremità della virtù o del vizio, della cortesia o della scortesia e delle buone maniere o della mancanza di buone maniere.

⁴³ *Remark R, Fable I*, p. 198, p. 132

⁴⁴ *Enquiry into the Origin of the Honuor*, p. 2, trad. it., p. 15.

⁴⁵ *Free Thoughts*, p. 11, trad. it., p. 75.

⁴⁶ Cfr. *Fable II*, p. 60, trad. it., p. 40.

Non resta che dire ciò che Mr. Bayle ha cercato di provare in tutte le sue Riflessioni sulle comete, cioè, che l'uomo è una creatura così incomprensibile da agire per lo più contro i suoi principi. E ciò, ben lungi dall'essere un insulto, è un complimento per la natura umana, perché dobbiamo dire o questo o di peggio.

Questa contraddizione nella struttura dell'uomo è la ragione per cui la teoria della virtù è tanto ben compresa, e la pratica di essa tanto rara⁴⁷.

La comprensione di cosa sia moralmente buono non implica che gli uomini seguano quello che conoscono, anzi il più delle volte, proprio gli indomiti impulsi delle passioni non solo pongono fra parentesi virtù, «cortesìa» e «leggi d'onore», ma portano ad agire in modo contrario a questi principî. Compito di chi ha l'incarico di preservare la società – che, secondo Mandeville, non può sussistere senza Stato – è fare in modo che le mortificazioni, richieste dai principî morali, siano ripagate con ricompense proporzionate alle rinunce, le quali, oltretutto, abbiano un radicamento nella stessa natura passionale dell'uomo.

Anche se non tutti gli uomini possono agire in nome di una scelta razionale di essere buoni, facendo propria l'«abnegazione», ma seguono le proprie passioni, risultando quindi, se non viziosi, almeno scortesi e disonorevoli, ciò non toglie che nella società possano contribuire al bene generale. Come si legge nell'*Alveare scontento*: «la virtù, che dalla politica / aveva appreso mille trucchi astuti, / grazie alla sua felice influenza, / aveva stretto amicizia con il vizio; e da allora / anche il peggiore dell'intera moltitudine / faceva qualcosa per il bene comune»⁴⁸. L'alveare – che è una metafora di Londra e più in generale di una nazione – volge la diversità dei comportamenti, con i loro differenti fini, in qualcosa di positivo, raggruppando e sussumendo sia la viziosità sia la virtuosità di un'azione all'interno del vantaggio (materiale) collettivo.

Una cosa è certa per Mandeville: il semplice fine del vantaggio pubblico non può essere un parametro per definire virtuosa un'azione, tutt'al più può essere un'espedito per introdurre modelli assiologici, sia perché – come si è mostrato prima – il vizio può contribuire al beneficio collettivo, sia perché non è detto che questo stesso fine comporti l'«abnegazione» e la conquista di una delle passioni che caratterizzano la natura umana. Anzi, proprio dietro al vantaggio pubblico, si nascondono, più o meno velatamente, tratti costitutivi degli individui, primo fra tutti l'«orgoglio», come possono mostrare sia i soldati, pronti a morire in nome della gloria militare e dell'onore, sia i governanti che, gestendo la nazione, sono adulati per la posizione che ricoprono e si appagano con l'onorabilità della carica. Mandeville in questo respinge totalmente la posizione di Shaftesbury, tanto che nella seconda parte della *Favola delle api*, Cleomene, per irridere questa concezione

⁴⁷ *Remark O, Fable I*, pp. 167-168, trad. it., p. 111.

⁴⁸ *Grumbling Hive, Fable I*, p. 24, trad. it., p. 13.

ipotizza che il figlio di una povera donna che ha risparmiato i pochi soldi guadagnati per introdurlo al mestiere di spazzacamino, faccia questo mestiere per il vantaggio della città, riscontrabile nelle canne fumarie pulite, le quali evitano che le minestre in cottura possano bruciare. Inoltre prosegue ipotizzando che avvocati, medici e parroci si affatichino nei loro mestieri non per il vantaggio pecuniario ma perché i clienti, i pazienti ed i fedeli ricevano i benefici dei loro servizi⁴⁹. È chiaro che tutto questo non solo collide con il senso comune, ma può essere fuorviante circa i veri motivi delle azioni degli individui. Una descrizione così alterata può condurre ad errori epistemologici di prim'ordine, soprattutto per un empirista come Mandeville. Oppure, in un altro esempio, una figura professionale come il carrettiere, contribuendo con il suo piccolo lavoro al vantaggio collettivo, potrebbe essere definito virtuoso. La causticità di Cleomene non ha bisogno di commenti.

Orazio. [...] Considera la fatica intensa e dura alla quale ci si sottomette per rifornirsi di questa grande quantità di birra forte che la plebaglia tracanna con tanta avidità. Non trovi virtù sociali nel carrettiere?

Cleomene. Sì, anche nel cavallo che tira il carretto; almeno tanta quanta nei grandi uomini che tuttavia si irriterebbero molto se noi rifiutassimo di credere che le loro azioni più egoistiche, quando la società ne riceva anche il minimo vantaggio, derivano principalmente da un principio virtuoso e da un riguardo generoso per il pubblico⁵⁰.

Se anche un cavallo può essere detto virtuoso – nel senso morale del termine – allora si possono fare due considerazioni, al di là dell'ironia e della satira. O le valutazioni morali sono applicabili a tutti gli animali – cosa che non è un intento mandevilliano – oppure i tratti salienti della natura umana, le passioni – che, in linea di principio, possono essere comuni con gli altri esseri viventi – risultano, da un punto di vista statistico, per lo più egoistiche ed auto-interessate. Diventa sempre più incalzante intraprendere una ricostruzione dell'antropologia mandevilliana alla ricerca degli elementi che sono alla base delle azioni. Infatti «niente ci appartiene così realmente ed interamente quanto le doti naturali; e quando questo caro io, in nome del quale si stimano o disprezzano, si amano o odiano tutte le cose, viene spogliato o separato da tutte le qualità acquisite, la natura umana fa una triste figura ed appare tanto nuda o almeno tanto spoglia che nessuno prova piacere ad essere osservato in tale stato»⁵¹.

⁴⁹ Cfr. *Fable II*, pp. 43-49, trad. it., pp. 28-32.

⁵⁰ *Ivi*, p. 53, trad. it., pp. 35 (traduzione modificata).

⁵¹ Così Cleomene; cfr. *Ivi*, p. 301, trad. it., pp. 204.

Capitolo secondo

Oltre la morale: le passioni (e la ragione)

L'io spogliato da tutti i paramenti sociali e culturali, secondo l'antropologia mandevilliana – che ha il proprio corrispettivo nella sua teoria fisiologica – mostra le passioni. L'operazione investigativa circa la natura umana, allora, deve tenere conto di questa realtà fondativa e, attraverso un processo di semplificazione e riduzione, deve rintracciare gli elementi che sono alla base dei principî di azione e dei comportamenti. Il “naturalismo fisiologico” – per riprendere questo paradigma – può spiegare come le passioni abbiano un riferimento nella stessa struttura dell'uomo, del suo corpo e del suo funzionamento; la distinzione qualitativa degli «spiriti animali», tra grossolani o rozzi e sottili, fonda sia le capacità intellettive sia la natura passionale degli individui⁵².

Questo non toglie che sia necessaria un'attenta e acuta osservazione per scoprire cosa vi sia all'origine delle azioni, per identificare quello che causa i fini. Del resto «con le passioni degli uomini accade come con i colori: è facile riconoscere un rosso, un verde, un blu, un giallo, un nero, ecc., in tanti luoghi diversi; ma soltanto un artista sa distinguere i diversi colori che compongono una stoffa variegata, e le loro proporzioni. Allo stesso modo, tutti sanno riconoscere le passioni quando sono distinte, e una sola occupa un uomo; ma è molto difficile scoprire tutti i motivi delle azioni che sono il risultato di una mistura di passioni»⁵³.

L'osservazione dei comportamenti all'interno del grande «alveare» – Londra – permette di categorizzare i comportamenti – creando una sorta di fenomenologia dei caratteri⁵⁴ – e da ciò rinvenire le passioni basilari che compongono quella «stoffa variegata» che è l'uomo. Nonostante persista una diversità costitutiva – fisiologica – negli individui che li differenzia l'un l'altro, vi sono principi comuni e trasversali alla base della stessa natura umana⁵⁵. A ciò si deve aggiungere che «le

⁵² Cfr. *supra*, Parte I, 3.

⁵³ *Remark E, Fable I*, p. 84, trad. it., p. 54.

⁵⁴ Oltre al classico Teofrasto, il riferimento più appropriato sembra essere a Jean de La Bruyère e la sua opera *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* (1688). Per una ricostruzione del clima culturale, si veda: J. KRAILSHEIMER, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

⁵⁵ Come afferma Cleomene: «Si può dire che tutti posseggono realmente o virtualmente in se stessi, sin dalla nascita, ciò che è proprio della natura umana; e tutte le qualità acquisite considerate in se stesse o nelle cause generatrici non si possono considerare proprie della natura umana. Gli uomini differiscono tra di loro nell'aspetto del volto, nella statura,

passioni agiscono e determinano in modo diverso gli uomini a seconda delle loro differenti inclinazioni, formazione culturale e altre circostanze»⁵⁶. Quindi non solo l'ambito costitutivo della fisiologia, che nella sua comune oggettività e descrivibilità prevede le differenze dei singoli nell'aspetto, nelle passioni e appetiti, ma anche il contesto sociale gioca un ruolo determinante nell'espressione e nell'estrinsecazione degli elementi basilari della natura umana. Sono presenti, allora, all'interno di una concezione della natura umana ontologicamente immutabile, due variabili da non trascurare: le differenze fisiologiche, che partono da un comune fondamento, e le differenze circostanziali, che dipendono dal contesto socio-culturale in cui un individuo si trova a vivere. Una condizione tanto mutevole, su entrambi i fronti, che Mandeville afferma: «in che modo strano ci governano le nostre passioni! Invidiamo un uomo perché è ricco, e lo odiamo. Ma se diveniamo suoi uguali, ci calmiamo, e alla sua minima apertura, ne diventiamo amici. E se poi finiamo con l'essere superiori a lui, possiamo avere pietà delle sue disgrazie»⁵⁷.

Una varietà così differenziata, quanto diversi sono i comportamenti in ambito sociale a seconda dei diversi individui e delle loro diverse occupazioni. Questa molteplicità di atteggiamenti ed azioni, però, non ostacola la scoperta, attraverso un'osservazione *a posteriori*, delle passioni primarie e basilari che costituiscono quella differenziata realtà che è data dalle relazioni sociali. Fin dalla pubblicazione dell'*Alveare scontento* e nel corso di tutte le successive stesure della *Favola delle api*, Mandeville cerca di ridurre le cause dei diversi comportamenti in poche e semplici passioni; seguendo le diverse edizioni è possibile assistere ad un perfezionamento concettuale che culmina nella distinzione basilare e essenziale tra «amore di sé» (*Self-love*) e «compiacimento di sé» (*Self-liking*).

Il punto di partenza è l'individuazione di quelle che sono le passioni di riferimento, cioè l'«orgoglio», la «paura», l'«ira» e la «pietà»⁵⁸. Queste stesse passioni hanno, poi, un legame a doppio filo con quella legge universale che prevede un amore incondizionato di tutte le creature verso loro stesse al fine della propria conservazione⁵⁹. I desideri e le passioni, allora, sono i mezzi che la natura ha messo a disposizione per la realizzazione dell'auto-conservazione. Questi, infatti, rispondono «al fine saggio di garantire la conservazione e la felicità degli individui e della specie»⁶⁰

ma anche in altre cose più nascoste alla vista. Queste differenze derivano solo dalla diversa costituzione, dalla configurazione interna delle parti, sia solide, sia fluide» (*Fable II*, pp. 121-122, trad. it., p. 82).

⁵⁶ È sempre il punto di vista di Cleomene; cfr. *Ivi*, p. 90, trad. it., pp. 60-61.

⁵⁷ *Remark N, Fable I*, p. 140, trad. it., p. 91.

⁵⁸ *Enquiry into the Origin of Moral Virtue, Fable I*, p. 56, trad. it., p. 33.

⁵⁹ Cfr. *Remark R, Fable I*, p. 200, trad. it., p. 133; *supra*, Parte I, 4. Per l'amore verso se stessi degli uomini si veda anche: *Enquiry into the Origin of the Honour*, p. 39, trad. it., p. 53.

⁶⁰ Così afferma Cleomene; cfr. *Fable II*, p. 91, trad. it., p. 61.

ma, nello stesso tempo, possono sfociare nell'«istinto di sovranità», che è detto anche «spirito di dominio» o «principio di egoismo»⁶¹. È importante notare anche che, come dichiara Cleomene, «nel perseguimento dell'auto-conservazione c'è una continua ricerca del benessere»⁶², situazione che «insegna, insensibilmente, ad evitare ogni circostanza sfavorevole»⁶³. Se fame e concupiscenza sono il minimo comun denominatore di tutti gli uomini – e anche degli altri animali – Mandeville ricostruisce la fenomenologia delle passioni per dare ragione sia della natura umana sia delle relazioni sociali.

Sorge una questione rilevante a riguardo della finalità dell'auto-conservazione. Ci si può chiedere se la natura – quella natura ontologicamente immutabile e metafisicamente corrotta – sia portatrice in sé di una teleologia. Da quanto detto parrebbe proprio di sì. Il fatto che proprio la natura predisponga un fine comune per tutti gli individui – l'auto-conservazione – e, contemporaneamente, fornisca i mezzi per raggiungerlo – i desideri e le passioni – mostrerebbe proprio questa sua teleologia intrinseca. Si tratterebbe di una teleologia che, però, taglia i ponti con il sovrasensibile e l'oltremondano, la quale si risolve totalmente nell'immanenza e nella condizione esistenziale contingente. Il fine dell'auto-conservazione rimanda, oltre ai desideri e alle passioni – che, come si è detto, sono i suoi mezzi e che quindi hanno una valenza strumentale – alla sfera della sensibilità: al piacere ed al dolore, cioè al bene ed al male percepiti dal soggetto⁶⁴. La struttura sensitiva, per come è stata predisposta dalla natura, induce gli uomini a perseguire il piacere e ad evitare il dolore, con un risvolto sociale ed economico fondamentale: la ricerca del benessere. Con queste premesse, allora, la natura prevedrebbe ciò che è bene e male in riferimento ai sensi degli uomini, che sono comuni a tutti. Se la teleologia sussiste in ambito contingente, è proprio grazie a questa sua immanenza che si eviterebbe la sua assolutizzazione e, quindi, possibile riformulazione in dogma. Le diverse «circostanze», a cui Mandeville fa riferimento a più riprese, che corrispondono a differenti condizioni socio-culturali, restringono le possibilità di estrinsecazione dei desideri e delle passioni, innescando, da un lato, la reciproca interdipendenza – in una

⁶¹ Cfr. *Ivi*, pp. 266-272, trad. it., pp. 181-183.

⁶² «*Easy*» è reso con «benessere» (*Ivi*, p. 139, trad. it., p. 94).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Si tratta di “fallacia naturalistica”? Pare di no, se il piano rimane quello ontologico, senza che si voglia spostare questa teleologia in ambito politico ed etico, cioè, senza che si attui un passaggio dall'ambito descrittivo a quello prescrittivo. Potrebbe essere il contrario, pur mantenendo la distinzione di piani, se la descrizione reca in sé in prescrizione, come pare essere in questo caso. Sul tema, il riferimento rimane George Edward Moore con i suoi *Principia Ethica* (1903). Per una ricostruzione della questione si vedano: G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, Milano, Giuffrè, 1969; G. SCARDOVI, *L'intuizionismo morale di George Edward Moore*, Milano, Mimesis, 2012.

dimensione di cooperazione e competitività – degli individui in vista della loro soddisfazione e, dall'altro, portano alla relativizzazione degli stessi desideri e del dispiegamento delle medesime passioni, a causa delle disuguali possibilità di azione presenti in quello stesso contesto collettivo.

La limitazione sociale dei mezzi – i desideri e le passioni – comporta comunque il raggiungimento del fine – l'auto-conservazione – ma porta, contemporaneamente, alla relativizzazione di quello che si può considerare bene o male, con una connessa relativizzazione della percezione sensitiva di ciò che è piacevole e doloroso. La teleologia immanente della natura salva sia la sua genericità che la sua relatività. Come, tra le altre cose, mostrano le diverse forme di appagamento dei desideri che mostrano i ricchi rispetto ai poveri. La questione si complica ulteriormente se si richiama il concetto di Provvidenza che, come si è detto, si potrebbe assimilare alla nozione di fortuna⁶⁵. La teleologia immanente della natura prevede la relativa esplicazione dei mezzi sulla base di un fine comune, recando con sé due conseguenze: la prima è che porta al benessere diffuso della società perché questo rientra nei comuni intenti dei singoli, la seconda è che non esclude il carattere sfavorevole delle «circostanze» sia per questioni interne alla natura stessa – per esempio le calamità – sia per questioni dipendenti dagli uomini – i vizi, i sotterfugi o la semplice condizione di povertà. La negatività delle «circostanze», però, può essere volta nuovamente in maniera positiva attraverso le azioni degli uomini che la possono sfruttare per il perseguimento dei loro fini – l'auto-conservazione – con i mezzi a loro disposizione: desideri e passioni. È una modulazione continua di particolare e generale che presuppone una loro corrispondenza biunivoca ed interdipendenza.

Mandeville sviluppa in più luoghi e a più riprese la definizione del piacere; il primo riferimento filosofico e storiografico rimanda a Epicuro e, per questo, può essere declinato in due modi: vivere secondo virtù, oppure soddisfare le proprie passioni. Mandeville, comunque, tenendo presente anche i suoi studi medici, definisce il piacere come qualcosa che piace; per questa ragione non si dovrebbe discutere dei piaceri degli uomini come non si discute dei loro gusti⁶⁶. Esso, allora, non assume una valenza normativa, in qualità di ideale a cui tendere, ma, riconducendolo all'ambito fisiologico: è una sensazione attuale e diventa, così, una parte dei motivi delle azioni⁶⁷. Dal punto di vista dell'oggetto, la mondanità – o in un altro senso l'immanenza – caratterizza tutti i piaceri degli

⁶⁵ Cfr. *supra*, Parte I, 4.

⁶⁶ Cfr. *Remark O, Fable I*, p. 151, trad. it., p. 100.

⁶⁷ Cfr. ancora *Search into the Nature of Society, Fable I*, pp. 348-349, trad. it., p. 249; dove si legge: «sia un selvaggio o un politico, è impossibile che l'uomo, il semplice uomo decaduto, possa agire con altro intendimento che non sia quello di far piacere a se stesso finché mantiene l'uso dei sensi e della ragione; i più grandi eccessi di amore e di disperazione non possono avere altro centro. Non esiste differenza tra la volontà e il piacere, ed ogni azione che si opponga a questi due stimoli deve necessariamente essere innaturale e coatta» (traduzione modificata). Cfr. anche *supra*, Parte I, 4.

uomini, anche se, in qualche modo, sono devoti religiosi⁶⁸. Dal punto di vista del soggetto, invece, questa stessa caratteristica è determinante per una sua determinazione quantitativa: la fisiologia umana pone limiti imprescindibili alla sensibilità. Cleomene è abbastanza chiaro:

Quando facciamo funzionare una macchina dovremmo tenere conto della consistenza della sua struttura. Creature limitate non sono suscettibili di piacere infinito. Così vediamo che un piacere prolungato al di là dei giusti limiti diventa una pena. Dove il costume del paese lo permette, il chiasso fatto chiaramente in nostra lode, che possiamo udire con decenza, non ci dispiacerebbe se non superasse un tempo ragionevole; ma non c'è cordiale così buono che non, diventi nocivo se si eccede⁶⁹.

La misura con la quale si percepisce il piacere dipende dalla stessa capacità sensitiva, la quale, in ultima istanza, è diversa da uomo a uomo: avere le stesse facoltà non implica avere le stesse percezioni. Da questa uniformità nella diversità dipende anche quell'ambito che oggi sarebbe definito come dimensione psicologica. «Ogni individuo è un piccolo mondo chiuso in se stesso e tutte le creature cercano, per quanta possano permetterglielo l'intelligenza e le altre capacità, di pervenire alla felicità. È questa il fine di ogni sforzo e l'unico scopo dell'esistenza. È la percezione della felicità a determinare le scelte e giammai ci si accinge a compiere un'azione che in un particolare momento non ci sembri la più vantaggiosa»⁷⁰. L'ambito fisiologico, con la capacità sensitiva del piacere e del dolore, coinvolge la sfera psicologica, con la ricerca della felicità la quale a sua volta, comunque, può essere esperita con i sensi. Entrambe le dimensioni, poi, rimandano alla morale (individuale) e all'etica (collettiva) – in un'ottica pseudo-utilitarista – perché condizionano i fini delle azioni. Questa relazione è così intrinsecamente congiunta che le stesse prescrizioni a riguardo della viziosità o della virtuosità, raramente, se non mai, riescono ad intaccarla; solamente le passioni vincono su altre passioni: se non altro perché sono naturali, mentre i precetti morali sono artificiali⁷¹.

La mondanità dei piaceri passa per il benessere e, quindi, per le ricchezze; è presente una tensione naturale verso il miglioramento della propria condizione, la quale, nonostante tutte le critiche moralistiche che possono essere mosse, rimane uno strumento sia per esercitare i mezzi messi a disposizione della natura – desideri e passioni – sia per un fine in sé: l'auto-conservazione

⁶⁸ *Letter to Dion*, p. 19. Da qui deriva anche il significato di beneficio che non conduce alla felicità eterna – come vorrebbe Berkley – ma rimanda alla grandezza mondana (*Ivi*, p. 39).

⁶⁹ *Fable II*, p. 154, trad. it., p. 105.

⁷⁰ Questa è sempre una dichiarazione di Cleomene; cfr. *Fable II*, p. 178, trad. it., p. 121.

⁷¹ «L'inclinazione naturale che spinge l'uomo all'ozio e alla pigrizia e lo porta a indulgere ai piaceri dei sensi non si sradica coi precetti. Le abitudini incallite e le inclinazioni umane possono essere domate solo da passioni più violente» (*Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 333, trad. it., p. 236).

trova nel benessere, nell'agio, il modo più semplice per essere attuata. Ciò comporta una critica nei riguardi delle morali che non tengono conto della struttura passionale dell'uomo.

Sarei pronto a gloriare la fortezza e il disprezzo delle ricchezze come Seneca, e scriverei in difesa della povertà il doppio di quello che lui ha scritto, per un decimo delle sue proprietà [...]. La mia teoria, riguardo a tutto questo, è perfetta; ma la pratica è molto difficile, e se venite a vuotarmi le tasche, mi togliete il cibo quando sono affamato, o anche soltanto accennate a sputarmi in faccia, non so dirvi quanto sarà filosofico il mio comportamento⁷².

Un altro esempio sia di mordacità sia di adesione ad una realtà che suona come “verità effettuale della cosa”. Tutte le argomentazioni a riguardo delle azioni e le condotte degli uomini devono essere attinenti a ciò che inerisce la natura umana, da un punto di vista empirico e, perciò, da un lato fisiologico e dall'altro antropologico. Le passioni che prima sono state elencate – «orgoglio», «paura», «ira» e «pietà» – fanno riferimento alla capacità sensitiva del piacere e del dolore; definirle, quindi, permette di fare luce sui fondamenti delle azioni e sugli esiti reciproci che queste stesse azioni possono e, in parte, “devono” dare in un contesto sociale. La passione principale, quella che riveste un ruolo epistemologico di primo piano e che, nel corso degli anni, è soggetta a successive specificazioni e definizioni è l'«orgoglio».

L'orgoglio è la facoltà naturale per cui ogni mortale che abbia qualche intelligenza si sopravvaluta, e immagina riguardo a se stesso cose migliori di quelle che gli concederebbe un giudice imparziale, perfettamente a conoscenza delle sue qualità e condizioni. Non possediamo nessun'altra qualità più vantaggiosa per la società e altrettanto necessaria a renderla ricca e fiorente, e tuttavia nessuna è più generalmente detestata. Ciò che è più caratteristico di questa facoltà, è che coloro che ne sono più ricchi sono i meno disposti a sopportarla negli altri⁷³.

Questa passione ha «sintomi» che variano con l'età, il carattere, le risorse e la costituzione delle persone⁷⁴; ma come Cleomene specifica nella seconda parte della *Favola delle api*: «sono convinto che la differenza tra gli uomini, relativamente al diverso grado di orgoglio, dipende più dalle circostanze e dall'educazione, che dalla loro struttura fisica»⁷⁵. Ancora una volta le «circostanze» sono determinanti nel dispiegamento delle passioni, tanto che possono, non solo,

⁷² Remark O, *Fable I*, p. 152, trad. it., p. 100.

⁷³ Remark M, *Fable I*, p. 124, trad. it., pp. 79-80. Al di là della definizione in sé della passione dell'orgoglio, si pensi alla fortuna che ha rivestito nelle teorizzazioni posteriori il ruolo del «giudice imparziale», primo fra tutti Adam Smith.

⁷⁴ *Ivi*, p. 130, trad. it., p. 84.

⁷⁵ *Fable II*, p. 122, trad. it., p. 82 (traduzione modificata).

portare ad una loro mescolanza, ma anche ad una loro modificazione. Nelle relazioni tra i vari individui, allora, si devono instaurare una serie di strategie che possano consentire l'espressione delle passioni. L'«orgoglio», quindi, per portare alla realizzazione dei propri desideri necessita, da una parte, di celare le proprie sembianze – perché come è urtato da quello degli altri così irrita se palesemente manifesto – e, dall'altra, di adeguarsi alle regole delle «buone maniere» e dell'«onore». L'«orgoglio» può essere considerato la causa interna alla natura umana, mentre l'«onore» il suo effetto, ma non è detto che la stessa causa dia sempre gli stessi effetti⁷⁶. Avendo come oggetto – uno dei possibili ma comunque forse il più decisivo – l'opinione degli altri individui, tanto che l'uomo affetto vorrebbe che il mondo intero lo stimasse, lo applaudisse e lo ammirasse⁷⁷, questo mostra come la stessa passione risulti utile a se stessa: più sarà intensa, maggiore sarà il tentativo dell'individuo orgoglioso di rendersi ben accetto⁷⁸. Una passione che porta ad una serie di atteggiamenti le quali permettono – se non rendendole piacevoli, per lo meno, rendendole accettabili – le relazioni interpersonali. L'adulazione reciproca, l'emulazione, l'amore per la gloria, il seguire i dettami dell'«onore» e delle «buone maniere», trovano un loro corrispettivo causale nell'«orgoglio», tanto che anche gli stessi malfattori, si può dire, seguono certe regole morali, seppur, dal punto di vista sociale, sviate⁷⁹.

L'«orgoglio» presuppone una sovrastima delle proprie qualità o capacità, ma questa passione, oltre a rimandare all'amore rivolto verso se stessi, ha una propensione sociale nella ricerca della stima altrui. Mandeville nella seconda parte della *Favola delle api* e nella *Ricerca sull'origine dell'onore*, pare categorizzare ulteriormente l'«orgoglio» distinguendo tra «amore di sé» (*Self-love*) e «compiacimento di sé» (*Self-liking*).

Cleomene. [...] È fuori dubbio che l'amore di sé è comune a tutti gli animali, almeno ai più perfetti e che garantisce l'auto-conservazione; ma poiché non esiste nessuna creatura che possa amare ciò che non le piace, è altresì necessario che ciascuno sia gradito a se stesso più di quanto possa essergli gradito chiunque altro. Credo che, e chiedo scusa per la novità, se questo compiacimento non fosse costante, l'amore di tutte le creature per se stesse non sarebbe così inalterabile.

Orazio. Quale motivo hai per supporre che questo compiacimento, comune a tutte le creature, sia distinto dall'amore di sé visto che, come appare chiaro, l'uno include l'altro?

Cleomene. Tenterò di spiegarmi meglio. Per impegnare – a mio giudizio – con maggiore efficacia le creature al fine della conservazione la natura ha data loro un istinto, che porta ciascun individuo a stimare se stesso al di sopra del suo reale valore. Tale istinto in noi, voglio dire negli uomini, sembra

⁷⁶ *Ivi*, p. 92, trad. it., pp. 61-62.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 79-80, trad. it., p. 53.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 64-65, trad. it., pp. 42-43.

⁷⁹ *Essay on Charity, Fable I*, p. 275, trad. it., p. 189.

essere accompagnato da una certa mancanza di fiducia in noi stessi, che nasce dalla consapevolezza o almeno dal dubbio di sopravvalutarci. È questo che ci rende tanto interessati all'approvazione, al compiacimento e al consenso degli altri perché essi rafforzano e confermano in noi la buona opinione di noi stessi. Sono varie le ragioni per le quali questo compiacimento di sé, permettimi di chiamarlo così, non si riscontra in tutti gli animali con lo stesso grado di perfezione⁸⁰.

La divisione tra «amore di sé» e «compiacimento di sé» sembra presupporre una distinzione tra quello che pertiene propriamente all'auto-conservazione, da quello che riguarda la “buona” conservazione in un contesto sociale, la quale non può prescindere dal giudizio degli altri. «Amore di sé» e «compiacimento di sé» paiono come due facce della stessa medaglia, una medaglia che, socialmente, si mostra dietro le sembianze dell'«orgoglio». Paradigmatico per comprendere la differenza di queste due passioni è il caso del suicidio. Finché persiste il «compiacimento di sé» la vita può essere considerata ancora con un minimo di positività e un uomo può resistere anche ai colpi avversi della fortuna; se, invece, viene a cadere questa passione, l'«amore di sé» spingerà questo stesso individuo a porre un freno ed una fine alle sue sofferenze, inducendolo al suicidio⁸¹. Con il «compiacimento di sé» ottengono una sistemazione concettuale anche quei comportamenti sociali che difficilmente troverebbero spazio tra individui proiettati solamente verso la propria auto-conservazione radicale – una *masnada di homo homini lupus*, tanto per intendere. La ricerca della stima altrui induce alla tolleranza, contestualmente alla regolazione delle spinte più egoistiche date dall'«amore di sé», aprendo il varco all'«adulazione», atteggiamento fondamentale perché si possano diffondere le regole dell'«onore» e delle «buone maniere»⁸². Adulando chi rispetta certi precetti – sociali e mondani – si fa in modo che questo provi piacere in ciò, e che, quindi, giunga a condividere le medesime norme e a diffondere quelle disposizioni, dal momento che richiede dagli altri lo stesso comportamento rispettoso delle regole comuni.

Anche nella *Ricerca sull'origine dell'onore*, Cleomene ritorna sulla definizione del «compiacimento di sé» e collega questa passione a quella dell'«orgoglio», in termini quantitativi e morali: il suo eccesso rientra tra i vizi ed ha una catalogazione ben precisa tra i membri di una società.

Ho chiamato compiacimento di sé quel grande valore che ogni individuo attribuisce alla sua stessa persona; quell'alta stima di se stessi con la quale ritengo tutti gli uomini siano nati. Ho dimostrato, da ciò che si osserva costantemente nel suicidio, che una tale passione è nella natura umana ed è

⁸⁰ *Fable II*, pp. 129-130, trad. it., pp. 87-88 (traduzione modificata).

⁸¹ *Ivi*, pp. 135-136, trad. it., pp. 90-91.

⁸² *Ivi*, p. 145, trad. it., p. 97. Cfr. anche E. HEATH, *Mandeville's Bewitching Engine of Pride*, in «History of Philosophy Quarterly», 15 (1998) 2, pp. 205-226.

nettamente distinta dall'amor di sé. Quando questo compiacimento di sé è eccessivo, ed è così apertamente palesato da recare offesa agli altri, so bene che è annoverato tra i vizi, e chiamato orgoglio⁸³.

Oltre all'«orgoglio» nella sua doppia accezione di «amore di sé» e «compiacimento di sé», Mandeville prende in considerazione altre passioni come basilari e fondative della natura umana: tra esse c'è la «paura». Questa sorge quando si ha la presunzione o si ritiene che stia incombendo un male verso se stessi; è la supposizione di una percezione dolorosa che porta un individuo ad essere dominato da questa passione. La «paura» fa riferimento al principio di auto-conservazione, essendone un elemento fondamentale attraverso il quale è possibile evitare, per chi ne è soggetto, situazioni di pericolo o danno. È una passione che svolge un ruolo essenziale anche in ambito sociale, poiché è utilizzata per sviluppare una profonda riluttanza nei confronti della «vergogna», passione che, nell'antropologia mandevilliana, è utilizzata per fini educativi. «Tutti gli uomini sono nati con la paura; e dato che sono nati anche con un desiderio di felicità e di autoconservazione, è naturale per essi evitare il dolore e tutto ciò che li mette a disagio, e che, con una parola generale, è detto male. Essendo la paura la passione che ispira una forte avversione per il male, e molto naturale pensare che ci induca alla ricerca di un mezzo per evitarlo»⁸⁴.

In opposizione alla «paura» si trova l'«ira», è una passione che sorge quando i desideri, frutto delle passioni o degli appetiti – primi fra tutti la fame e la concupiscenza⁸⁵ – sono ostacolati ed intralciati da altri fattori. Essendo strettamente legata alla finalità dell'auto-conservazione, può portare allo sviluppo del coraggio naturale, atteggiamento che bisogna distinguere da quello artificiale, dal momento che, essendo riscontrabile, per esempio, in battaglia per i soldati e nei duelli per gli uomini d'onore, mostra come quest'ultimo non abbia il fine l'auto-conservazione, ma soggioghi proprio la paura – naturale – della morte⁸⁶. Le sensazioni di piacere e dolore, associate alle passioni che sorgono, anche simultaneamente, in un individuo, portano ad una fenomenologia delle varie sensazioni e delle differenti passioni che, oltre a riguardare la sfera intima e individuale, diventano peculiarità degli uomini in società, diventano caratteri. Tra questi rientra l'«invidia» che è definita come un tratto poco dignitoso della natura umana, la quale porta coloro che ne sono affetti a soffrire della felicità altrui. È un composto di dolore – sensazione – e ira – passione – che può avere differenti gradi di intensità a seconda della maggiore o minore lontananza del suo oggetto. In ambito sociale si stimola la «vergogna» verso questo tipo di passione, perché per mezzo

⁸³ *Enquiry into the Origin of the Honour*, p. 3, trad. it., p. 17 (traduzione modificata).

⁸⁴ *Ivi*, p. 21, trad. it., p. 35.

⁸⁵ Cfr. *supra*, Parte I, 4.

⁸⁶ *Remark R, Fable I*, pp. 203-205, trad. it., pp. 136-137.

dell'educazione diventa necessario moderare tutte le spigolosità troppo individualiste che possano danneggiare gli altri. L'«invidia» è di regola associata ad un eccessivo «amore di sé», e dal momento che ognuno cerca di evitare il dolore e perseguire il piacere, nasce perché gli altri uomini sono considerati rivali nella felicità e se non si possono superare, almeno che si possano eguagliare, proprio da ciò deriva l'emulazione⁸⁷.

Altra passione di riferimento nella fenomenologia mandevilliana è la «pietà», passione che si differenzia dalle altre perché sembra non essere totalmente auto-riflessiva. La «pietà» è definita come una sensazione di partecipazione dolorosa e di disagio che si percepisce quando si è consapevoli delle sfortune altrui⁸⁸. È una passione tanto irrazionale come la «paura» e l'«ira» – o la collera come viene definita in altri luoghi – ma si differenzia dalle altre, per la funzione che assume la percezione dell'oggetto pietoso: i sensi, come la vista o l'udito, hanno un ruolo determinante⁸⁹. Il vedere un mendicante per strada, oppure il venire a conoscenza, attraverso un racconto, delle avversità che hanno portato in rovina un amico, o anche solo un conoscente, sono la causa primaria di questa passione. La «pietà», come tutte le altre passioni, ha un riferimento ontologico forte: «la Natura non si fa tanti scrupoli: quando gli oggetti non colpiscono i sensi, il corpo non riceve alcuna sensazione e quando gli uomini dicono di aver pietà di persone che non possono vedere sono degni di fede come quando ci dicono che sono i nostri umili servi»⁹⁰. Ma oltre a ciò, è necessario tenere presente che la «pietà» ha un'intensità minore quanto maggiore è la familiarità dell'oggetto, in altre parole: più è reiterata la percezione minore è l'impressione pietosa⁹¹. Mandeville, mantenendo una categorizzazione passionale che spesso si basa su coppie oppostive, afferma che contraria alla «pietà» è la «malizia», cioè un «amore del male per il male»⁹² la cui origine rimane ancora oscura.

La valutazione morale delle passioni, la quale, in base a quanto detto, si riferisce all'«abnegazione», prevede una scelta razionale di essere buoni, non può che essere – in linea di principio – negativa. Un caso a sé sembra riservato alla «pietà» che, come si è accennato, pare

⁸⁷ *Remark N, Fable I*, pp. 134-139, trad. it., pp. 87-91.

⁸⁸ *Essay on Charity, Fable I*, p. 254, trad. it., p. 172.

⁸⁹ «La pietà o compassione [...] consiste in una sensazione di partecipazione dolorosa e di disagio per le sfortune e le disgrazie altrui: tutti gli uomini, chi più chi meno, sono soggetti a questo sentimento, ma generalmente le menti più deboli lo provano con maggiore intensità [...]. la pietà entra attraverso gli occhi o gli orecchi, ma possiamo vedere facilmente quanto ciò sia vero se solo consideriamo che la nostra sofferenza è maggiore quanto più vicino è l'oggetto della nostra passione e viceversa» (*Ivi*, pp. 254-255, trad. it., pp. 172-173).

⁹⁰ *Ivi*, p. 257, trad. it., p. 174.

⁹¹ «Ma la pietà obbedisce alle stesse leggi della paura: quanto più gli oggetti che eccitano queste passioni ci sono familiari, tanto meno ci provocano una forte impressione e quelli che sono abituati a queste scene per una lunga consuetudine ne rimangono ben poco impressionati» (*Ivi*, pp. 258-259, trad. it., p. 176).

⁹² *Remark N, Fable I*, p. 139, trad. it., p. 91; cfr. anche *Essay on Charity, Fable I*, p. 259, trad. it., p. 176.

essere l'unica passione non totalmente auto-riflessiva ed auto-interessa, tanto che non pare essere riconducibile né al vizio né alla virtù. Questo esibirebbe, nella riflessione morale di Mandeville, la presenza di una zona limbica nella quale le azioni, i comportamenti o i caratteri, non possono necessariamente essere ascritte entro i limiti assiologici dati⁹³. Si pensi al ruolo che riveste la familiarità in questa passione: un uomo che, in una grande città, dà una moneta ad un mendicante che trova lungo il suo cammino, il più delle volte, compie questo gesto per evitare la seccatura di essere incalzato, piuttosto che per un sentimento di «pietà». Quindi quello che potrebbe sembrare frutto di una persona pietosa, è in realtà l'effetto dell'utilità del momento, manifestando – ancora una volta – sia come si debbano giudicare le azioni a partire dai motivi, sia come le passioni possano cambiare in base alle «circostanze».

Affine alla «pietà», tanto da scambiarsela per quella passione, oppure da confonderla con la compassione, è la «carità». Mandeville, con una definizione che egli stesso afferma essere molto rigorosa, la considera una virtù che consiste nel trasferimento di una parte dell'amore che gli individui sentono per loro stessi verso gli altri che non sono legati a loro. La severità con la quale cerca di definire la «carità», svolge non solo un ruolo semantico per distinguere ciò che è caritatevole da ciò che non lo è, ma funge da parametro di confronto per smascherare i veri motivi che si celano dietro azioni apparentemente messe in atto in nome della carità: primo fra tutti l'«orgoglio». L'obbiettivo polemico, scatenato dalla diffusione nella Londra dei primi del Settecento delle Scuole di carità, istituite dalle Società per la riforma dei costumi⁹⁴, rimane la denuncia dell'ipocrisia che tende a celare le passioni che caratterizzano la natura umana e guidano le azioni degli individui. Queste Scuole si prefiggevano di fornire un'educazione religiosa ai figli dei diseredati e dei miserabili, cosicché si potessero prevenire tutte quelle sciagure che giungono a malversare una grande città. Mandeville dedica un intero scritto per argomentare contro questa istituzione – il *Saggio sulla carità e scuole di carità* – che entra poi a fare parte del *corpus* della *Favola delle api*, in cui esprime quelle opinioni eterodosse che gli sono costate l'accusa di

⁹³ Per approfondire la questione cfr. M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., pp. 152-153. Al concetto di pietà fa riferimento anche Rousseau, come virtù che è comune, oltre all'uomo, anche agli altri animali. Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, vol. III, in *Œuvres complètes*, 4 voll., eds B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, trad. it., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, vol. I, in *Scritti politici*, 3 voll., a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1971.

⁹⁴ Cfr. T.C. CURTIS – W.A. SPECK, *The Societies for the Reformation of Manners: a Case Study in the Theory and Practice of Moral Reform*, in «Literature and History», 3 (1976), pp. 45-64; W.A. SPECK, *Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury*, in «Eighteenth-Century Studies», 11 (1978) 3, pp. 362-374; D.H. MONRO, *op. cit.*, pp. 93-101; M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefit*, cit., pp. 1-27; H.J. COOK, *Bernard Mandeville and the Therapy of "The Clever Politician"*, art. cit., pp. 101-124; M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 242-247.

turbamento dell'ordine pubblico da parte della Giuria del Middlesex. Obiettivo primario, a fianco delle argomentazioni socio-economiche espresse in questo saggio, è lo smascheramento dell'«orgoglio», celato sotto le mentite spoglie della «carità»⁹⁵. Seguendo la narrazione delle opere mandevilliane, sembra che per essere realmente caritatevoli, sia necessario fare propria quella scelta razionale di essere buoni, che – come si è più volte accennato – è più unica che rara.

Insieme alle passioni di base, intese come “debolezze” della natura umana, cioè l'«orgoglio» – insieme all'«amore di sé» (*Self-love*) e al «compiacimento di sé» (*Self-liking*) – la «paura», l'«ira» e la «pietà», è importante indagare il ruolo che riveste la «vergogna»⁹⁶. Mandeville afferma che può essere definita come «una riflessione dolorosa sulla nostra mancanza di valore, che deriva dall'apprendere che altri ci disprezzano, o che potrebbero farlo a buona ragione, se fossero bene informati»⁹⁷. Ma, cosa ancor più importante, la «vergogna» rientra comunque tra le passioni che, stimulate e gestite nell'educazione, sono necessarie per il processo di socializzazione⁹⁸. Dal momento che in ambito etico, accanto alle nozioni di vizio e virtù – dove quest'ultima rimane pressoché irrealizzabile – si sono venute a creare e, da un punto di vista sincronico, sussistono le regole dell'«onore» e delle «buone maniere», queste possono essere utili sia per limitare l'«orgoglio», sia per stimolare la «vergogna». Anche in questo caso, l'ambito sensitivo del piacere e del dolore, seppur illusorio o meno, rimane il riferimento epistemologico di Mandeville. «Questa ignominia [del disonore] viene anche chiamata vergogna, per l'effetto che produce; infatti, sebbene il bene e il male dell'onore e del disonore siano immaginari, la vergogna è reale in quanto indica una passione, che ha i suoi sintomi, domina la ragione, e per essere domata richiede la stessa fatica e la stessa rinuncia di qualsiasi altra passione»⁹⁹. Anche nella seconda parte della *Favola delle api* Cleomene riprende la questione e ribadisce come la vergogna sia una passione reale e che il male presagito sia immaginario perché dipendente dall'opinione degli altri¹⁰⁰. In questo senso, allora, il cambiamento delle posizioni a riguardo di ciò che sia onorevole o disonorevole può portare, anzi porta, al un cambiamento nei contenuti della «vergogna», mutando il giudizio sulle azioni e sui motivi che le guidano, arrivando a modificare anche cosa debba essere soggetto a «vergogna» o

⁹⁵ Mandeville è consapevole che la critica alla «carità» e alle Scuole di carità sia stata la causa scatenante delle accuse ricevute sia da parte delle istituzioni giudiziarie sia da parte da tutti gli autori di *pamphlet* che lo hanno accusato ripetutamente. In questo senso si leggano la *Difesa del libro* e la *Letter to Dion*.

⁹⁶ Sul fatto che le passioni siano debolezze della natura umana il riferimento è sempre la *Ricerca sull'origine della virtù morale*. Cfr. *Enquiry into the Origin of Moral Virtue, Fable I*, p. 56, trad. it., p. 33.

⁹⁷ *Remark C, Fable I*, p. 64, trad. it., p. 40.

⁹⁸ *Enquiry into the Origin of the Honour*, pp. 40-41, trad. it., p. 53.

⁹⁹ *Remark C, Fable I*, p. 64, trad. it., p. 39.

¹⁰⁰ *Fable II*, p. 95, trad. it., p. 64.

meno. La variazione delle opinioni e dei giudizi rientra in quella che Mandeville definisce moda¹⁰¹, mostrando così come i parametri assiologici sociali – «onore» e «disonore», «buone maniere» o meno, e «cortesìa» – siano soggetti allo stesso cambiamento con i quali cambiano anche i gusti riferiti ai vestiti: un discorso diverso vale per la definizione di virtù che, rigoristicamente, rimane stabile. La dimensione del mutamento sembra coinvolgere anche il piano normativo, come si può intuire dall'*Alveare scontento*, in cui un paio di versi recitano che «le loro leggi e i loro abiti erano ugualmente / soggetti a cambiamenti»¹⁰².

La «vergogna» ha un ruolo socializzante perché riesce ad intervenire direttamente sulla sfera sensitiva degli individui, questo ha una serie di conseguenze, tra le quali spicca lo sviluppo dell'«ipocrisia». Dal momento che tra le passioni basilari rientra anche la «paura» e la «vergogna» è posta in opposizione all'«orgoglio», agendo sulla sua dimensione più prettamente sociale – il «compiacimento di sé» (*Self-liking*) – un individuo che ama se stesso cresce e, conseguentemente, agisce, nel corso di tutta la sua vita, nel timore del discredito personale, ossia con la «paura» della «vergogna». Questa concomitanza di passioni che fanno leva su quella dimensione sensitiva che riguarda il dolore, portano gli uomini, nel tentativo di evitare tutto ciò che per loro è male, a nascondere sia i motivi delle loro azioni – considerati negativamente – sia i risultati delle azioni che, finalizzate al soddisfacimento delle passioni, possono essere negativi. Ecco che sorge l'«ipocrisia», nella sua duplice dimensione di nascondimento delle cause e degli effetti. «Non c'è abitudine o qualità che si acquisti più facilmente dell'ipocrisia. Non c'è niente che si impari più velocemente del negare i sentimenti del nostro cuore e i principi che ci fanno agire: ma i semi di ogni passione sono innati e nessuno viene al mondo senza possederli»¹⁰³.

La natura umana ha un meccanismo materiale – fisiologico – indiscutibile, che fonda in maniera altrettanto certa la dimensione passionale degli individui. Questo porta a quel particolare dispiegamento delle passioni che assume valenze e sfumature diverse in base al differente contesto sociale, le quali, poi, necessitano anche dell'«ipocrisia» per potersi concretizzare e finalizzare. La legge di natura secondo la quale non esiste individuo che non ami se stesso e che, quindi, non tenda ad auto-conservarsi, trova nell'«orgoglio», nella doppia dimensione di «amore di sé» (*Self-love*) e «compiacimento di sé» (*Self-liking*), lo strumento naturale per il raggiungimento del fine dettato dalla stessa legge di natura. Essendo la «vergogna» una passione agli antipodi dell'«orgoglio», o per lo meno del «compiacimento di sé» (*Self-liking*), la stimolazione di quest'ultimo porta, allora, ad una maggiore rilevanza della prima. Questa condizione stimola ulteriormente la passione della

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Grumbling Hive, Fable I*, p. 25, trad. it., p. 14.

¹⁰³ *Essay on Charity, Fable I*, p. 281, trad. it., p. 194.

«paura», la quale trova, in ambito sociale, un nuovo *habitat* di espressione: non solo l'eventuale pericolo (fisico) che mette a repentaglio l'esistenza di un individuo è causa di «paura», ma anche il possibile giudizio negativo esercitato sulla sua condotta, essendo motivo di «vergogna», suscita «paura». Cleomene esemplifica in modo abbastanza reciso la questione ad Orazio mostrando i diversi principi che sottostanno ai comportamenti durante un duello oppure durante una malattia. Nel duello, la «paura» della «vergogna» è talmente forte da riuscire a sottomettere la «paura» della morte, perché un eventuale rifiuto a quel tipo di sfida potrebbe mettere a repentaglio la reputazione di chi si sottrae al duello. Durante la malattia, invece, non essendo esposti a nessun tipo di giudizio sociale, la «paura» della morte può esercitare tutta la sua atavica intensità¹⁰⁴. Mandeville mostra, così, come le passioni basilari trovino nei vari contesti modalità di espressione differenziate anche se riferite allo stesso ambito di manifestazione. Così la «paura» della «vergogna» può, da un lato, reprimere la «paura» dalla morte – come nel duello – al fine di far rispettare le regole sociali dell'«onore», mentre, dall'altro lato, può portare al nascondimento dei motivi passionali, per mezzo dell'«ipocrisia», in vista del soddisfacimento delle stesse passioni. L'«amore di sé» (*Self-love*), il «compiacimento di sé» (*Self-liking*), l'«orgoglio» e la «paura» – e più specificatamente – la «paura» della «vergogna», sono alla base di modelli etici, più o meno condivisi dai singoli, ma accettati in un contesto sociale determinato: in questo caso storicamente e geograficamente.

¹⁰⁴ Cfr. *Fable II*, pp. 92-99, trad. it., pp. 62-66.

Capitolo terzo

Intorno all'etica: caratteri passionali

La «paura» riveste, dal punto di vista individuale, un ruolo fondamentale, tanto che Mandeville individua tre ambiti immaginari o reali a cui può riferirsi: la «vergogna», la «povertà» e le «pene corporali»¹⁰⁵. Ciò – in linea di principio – può anche portare alla regolazione dei desideri che trovano la loro spiegazione nella natura passionale degli uomini. «In *Gran Bretagna* ci sono migliaia che si astengono da piaceri illeciti, i quali non sarebbero così cauti, se non fossero dissuasi in ciò dalla spesa, dalla paura delle malattie, e dalla perdita della loro reputazione. Questi sono tre mali, contro cui tutti i cattivi esempi degli dei non possono portare alcun rimedio»¹⁰⁶. La «perdita di reputazione» che inerisce la «vergogna», la «spesa» che è direttamente collegata alla «povertà» e la «paura delle malattie» che è connessa alle «pene corporali» – tre circostanze che rimandano all'incombenza di mali futuri – possono essere condizioni in grado di regolare i desideri e le spinte ad agire che sorgono dalle passioni. Minimo comun denominatore rimane la passione della «paura» che ha la possibilità, in parte, di presagire una situazione negativa, alla quale, in un modo o in un altro, si riferiscono la passione della «vergogna», la condizione di «povertà» e lo stato doloroso delle «pene corporali».

La relazione tra uomini e donne, è secondo Mandeville, un caso paradigmatico in cui si possono riscontrare sia gli appetiti basilari dettati dalla natura, sia le prescrizioni e regole sociali che fanno riferimento ai canoni di «virtù» o, in alternativa, di «onore» e «buone maniere». Entrambi i sessi nascono con una pulsione reciproca che a volte può raggiungere eccessi socialmente pericolosi, ma se le loro inclinazioni sono soddisfatte nell'ambito di regole socialmente accettate, in linea di massima, non dovrebbe sussistere nessun problema.

Il gentiluomo [...] non deve esercitare maggiori rinunce del selvaggio, e quest'ultimo ha agito con maggiore conformità alle leggi di Natura e maggiore sincerità del primo. L'uomo che soddisfa i suoi appetiti nel modo consentito dai costumi del suo paese non deve temere alcun rimprovero. Se è più focoso di un caprone o di un toro, non appena conclusa la cerimonia, può saziarsi e sfiancarsi con le

¹⁰⁵ *Modest Defence*, p. 52, trad. it. p. 76.

¹⁰⁶ «In Great-Britain there are Thousands that abstain from unlawful Pleasures, who would not be so cautious, if they were not deterr'd from them by the Expence, the Fear of Diseases, and that of losing their Reputation. These are three Evils, against which all the bad Examples of the Gods can bring no Remedy» (*Letter to Dion*, p. 56).

gioie e le estasi del piacere, può eccitare e poi soddisfare i suoi appetiti finché la sua forza e la sua virilità glielo consentano [...]. Anzi è libero di stimarsi per la furia della sua passione sfrenata; e più sguazza nella lussuria ed esercita ogni sua facoltà per abbandonarsi al piacere, più si guadagna il favore e la simpatia delle donne: non solo delle giovani, vanitose e lascive, ma delle matrone più prudenti, severe e sobrie¹⁰⁷.

Il rispetto di norme socialmente accettate e diffuse – riguardanti l'«onore», le «buone maniere» e la «cortesìa» – che sono deteriori rispetto a quelle della virtù, comporta la possibilità di soddisfare liberamente i propri appetiti e le proprie passioni. La concupiscenza, che è proprio uno degli appetiti primari insieme alla fame, rimanda sia alla lascivia sia alla castità, di qui, a concetti di «onore» (il più delle volte al femminile). La lussuria può avere numerosi aspetti e può sfociare anche in licenziosità incontrollate o altri atteggiamenti fedifraghi. Mandeville, oltre che nella *Favola delle api*, prende in esame in più luoghi la questione, sia in poesie sia in trattati dedicati, in particolare, in *Wishes to a Godson* e in *Una modesta difesa delle case di piacere*. Dal momento che la fornicazione è un «umore peccaminoso del corpo politico»¹⁰⁸, si aprono due questioni: la prima riguarda la definizione di questo appetito, con i risvolti inerenti alla relazione tra uomo e donna, la seconda interessa i possibili provvedimenti per “curare” questo disagio “politico”.

La mancanza di fedeltà, che genera ed entra in conflitto con il sentimento che lega due amanti, è ironicamente trattata in *Leander's excuse to Cloris*, dove è palesata un'opposizione che mostra come l'appetito lascivo sia di gran lunga più totalizzante e travolgente, nell'attimo contingente, del legame affettivo, il quale può trovare una sua ragion d'essere una volta che la libidine si sia pacata. «Quando la lussuria ha portato fuori strada il tuo corteggiatore, / è stato l'amore che lo ha richiamato di nuovo in dietro»¹⁰⁹. La sfera sensitiva degli individui, quella che riguarda il piacere – in questo caso prettamente sensuale – domina e conquista chi ne sente gli appetiti e può portare a scelte inconsulte che hanno conseguenze sociali – almeno per una società settecentesca – non trascurabili. *The yeilding Minute* narra propriamente l'indomita pulsione che coinvolge due giovani che si abbandonano all'irrefrenabilità di un amplesso¹¹⁰, il quale, seppur sia il modo per appagare un desiderio naturale, è anche una atto che porta con se alcuni effetti, soprattutto se – come nel caso di questa poesia – implica l'abbandono dell'illibatezza. L'erotismo si scontra con i precetti morali¹¹¹. Se l'«onore» femminile prevede la castità, anche la soddisfazione di un

¹⁰⁷ Remark C, *Fable I*, pp. 73-74, trad. it., p. 46.

¹⁰⁸ *Modest Defence*, p. 57, trad. it. p. 80.

¹⁰⁹ «When Lust has led astray your Swain, / 'Twas Love that call'd him back again» (*Wishes to a Godson*, p. 13).

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 14-16.

¹¹¹ Si pensi a *On Celia's Bosom*, cfr. *Ivi*, pp. 16-18.

appetito naturale può essere sconveniente e può trovare, al massimo, una regolamentazione solamente in ambito matrimoniale. Al di là di una posizione figlia del proprio tempo – Mandeville scrive nei primi del Settecento – qui è interessante mostrare come i ruoli sociali, perché uomo e donna avevano – e hanno – ruoli diversi, abbiano canoni di «onore» o di «buone maniere» differenziati, in base alla posizione occupata.

Lucinda e Antonia, nelle loro chiacchierate di *The Virgin Unmask'd*, considerano proprio la forza della passione sensuale e parlano delle conseguenze che la concupiscenza può avere sia a livello di relazione sia a livello sociale¹¹². Obiettivo della zia – Lucinda – è mettere in guardia la nipote nei confronti del matrimonio, il quale è visto come uno strumento di sottomissione delle donne da parte degli uomini, a causa della differente educazione ricevuta.

Nel ragionamento, le donne non possono mai tener testa agli uomini, loro hanno migliaia di vantaggi rispetto a noi; la nostra intelligenza può essere uguale alla loro, ma, così come nella forza del corpo, in tutto il resto ci superano; è ritenuto sufficiente se una donna può leggere e scrivere, per l'apprendimento non riceviamo nessun'altra educazione: ma dove noi stiamo fuori, loro ci hanno lasciato fuori; gli uomini non sono considerati in grado di gestire i loro stessi affari, prima di essere mandati a scuola e all'Università, per correggere e affinare i loro intelletti¹¹³.

Differenti opportunità, con differenti possibilità di ricevere una determinata formazione, genera uno squilibrio sociale tra uomini e donne e offre diverse «circostanze» con le quali poter soddisfare le proprie passioni. La dimensione del dominio e della sottomissione, tipico dell'«istinto di sovranità», dettato dall'«amore di sé», trova nell'istituzione matrimoniale – settecentesca, ma per certi versi le considerazioni tratte possono essere applicate anche ai giorni nostri – un luogo privilegiato di estrinsecazione. Le passioni, passioni che si riferiscono al proprio interesse personale, sono gli elementi immutabili, persistenti della natura umana e, per questo motivo, sono alla base delle relazioni – tra uomo e donna – e delle regole dell'«onore» e delle «buone maniere». È all'oggettivazione dei caratteri passionali che mirano i racconti di Aurelia e Dorante, nonché di Leonora e Cleander, riportati nelle discussioni di Lucinda e Antonia¹¹⁴. La condizione della donna nel matrimonio è trattata da Mandeville anche negli articoli del *Female Tatler*, in cui forti sono le

¹¹² *Virgin Unmask'd*, pp. 31-32.

¹¹³ «*In Reasoning, Women can never cope with Men, they have a Thousand Advantages beyond us; our Wit may be equal with theirs, but in every Thing else they exceed us, as well as in Strength of Body; it is thought sufficient, if a Woman can but Read and Write, we receive no other Education, as to Learning: But where we leave off, they let out; they are not trusted to manage their own Affairs, before they are sent to Schools, and Universities, to have their intellectuals mended and sharpened*» (Ivi, p. 27).

¹¹⁴ Rispettivamente in *Virgin Unmask'd*, pp. 37-117, e pp. 184-214. Cfr. *supra*, Parte I, 1.

assonanze con le posizioni di Mary Astell, la quale in *Reflection on Marriage*, anch'ella sostiene che le differenze tra uomo e donna sono date dalle diverse opportunità e circostanze ma non da qualità naturali¹¹⁵. In questo ciclo di articoli, le giovani interlocutrici, Lucinda ed Artesia – personaggi diversi rispetto a quelli di *The Virgin Unmask'd*, nonostante uno porti lo stesso nome e l'altro sia molto assonante – si prodigano per istituire un «tavolo femminile d'onore» (*Female Table of Honour*) che, in polemica con la «stanza delle celebrità» (*Chamber of Fame*) del *Tatler*, voleva mostrare le donne capaci delle stesse virtù e degli stessi gesti eroici degli uomini, tra i quali rientrano: la temperanza, la giustizia, il coraggio e la saggezza o prudenza¹¹⁶. Qui Mandeville si serve di fonti sia classiche sia moderne, infatti sono rintracciabili riferimenti ai *Moralia* di Plutarco, alla traduzione inglese del 1652, intitolata *The Gallery of Heroick Women*, dell'originale *La Gallérie des femmes fortes* di Pierre La Moynes edito per la prima volta nel 1647 e il rimando a *A New Voyage to Italy* di François Maximilian Mission¹¹⁷.

Se la natura ha fornito le stesse basi a uomini e donne, sia dal punto di vista delle facoltà sia dal punto di vista delle passioni, tanto che quest'ultime sono capaci delle stesse azioni eroiche e virtuose, sono le differenti «circostanze» che determinano da una parte i ruoli e, dall'altra, i modelli comportamentali: le regole d'«onore». È necessario che ognuno, nelle differenze sociali create o venutesi a creare, si attenga ai dettami stabiliti. Tornando all'«umore peccaminoso del corpo politico», la lascivia, si può dire che sia un appetito comune a tutto il genere umano, ma che ha modalità di appagamento differenziate in base ai ruoli sociali e, da quanto detto, in base al fatto che a percepire questa pulsione sia un uomo o una donna. «Fotografando» la situazione a lui contemporanea, Mandeville mostra come all'uomo sia consentito, dal punto di vista sociale, di soddisfare i suoi appetiti sensuali con regole condivise, mentre, allo stesso tempo, presenta come le stesse regole prescrivano che le donne appaghino il medesimo appetito con modalità differenti, all'interno di una «cornice» che è anche uno strumento di dominio e controllo: il matrimonio. Ai tempi, l'«onore» al femminile prevedeva la castità, mentre quello maschile una sorta di controllata incontinenza – per utilizzare un ossimoro che tanto ossimoro non è. Di fronte a desideri irrefrenabili come quelli generati dalla concupiscenza, che pare abbiano un'influenza differente a seconda che si tratti di uomini e donne, e per i quali si prospettano «regolamentazioni» differenti, è necessario – dal punto di vista mandevilliano – trovare soluzioni sociali adeguate, tra le quali rientra la prostituzione.

¹¹⁵ Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., pp. 28-72.

¹¹⁶ Cfr. artt. 68 (1709); 86, 88, 88*, 90, 92, 96 (1710), *Female Tatler*, pp. 114-120, 164-192, 198-202. L'asterisco indica l'errore di numerazione riscontrato negli articoli originali del Settecento.

¹¹⁷ Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., pp. 57-58.

Nonostante la difesa delle eguali qualità naturali e delle identiche capacità di uomini e donne, i ruoli sociali dell'epoca, dettati dalle «circostanze», fanno adottare a Mandeville una prospettiva sostanzialmente maschilista. La questione trova una sua epitome in due domande retoriche che fanno dell'ossimoro l'espedito retorico di maggior efficacia e dirompenza: «Chi potrebbe immaginare che le donne virtuose, senza saperlo, promuovano e avvantaggino le prostitute? Oppure (ciò che sembra un paradosso ancora più grande) che l'incontinenza aiuti a difendere la castità?»¹¹⁸ La castità è sì una delle regole dell'«onore» al femminile, che trova nell'«orgoglio» la radice della sua onorabilità¹¹⁹, ma se è praticata in modo coerente anziché, per mezzo dell'«ipocrisia» (mostrandone solo la parvenza), è soprattutto una virtù, perché reprime un appetito naturale: la concupiscenza. In questo senso, allora, la virtuosità delle donne limiterebbe le possibilità di appagare i desideri lascivi degli uomini, spingendoli alla ricerca di soluzioni più facili: le prostitute. E le prostitute, accondiscendendo ad una licenza controllata sarebbero lo strumento che permetterebbe di preservare la castità femminile dai continui attacchi a cui le donne sarebbero soggette se gli uomini non trovassero un'altra via per soddisfare la loro libidine. «Da quanto si è detto, risulta chiaro che è necessario sacrificare una parte delle donne per salvare l'altra e prevenire un'indecenza di natura ancora più odiosa. Da ciò penso di potere giustamente concludere (e questo era il paradosso apparente che dovevo dimostrare) che la castità può trovare sostegno nell'incontinenza, e che la migliore delle virtù può avere bisogno del peggiore dei vizi»¹²⁰. Così Mandeville, nella prima parte della *Favola delle api*, richiamandosi all'esempio di Amsterdam, argomenta a favore dell'istituzione dei postriboli, consapevole del fatto che una parte delle donne sarebbe dedicata a questa attività per la conservazione dell'ordine pubblico, componente essenziale per la pace ed il felice stato della nazione. In *Una modesta difesa delle case di piacere*, l'argomento è analizzato in modo più approfondito e viene proposta una soluzione più compita che affidi i lupanari ad una gestione pubblica. I paragoni per dare ragione di una scelta di questo tipo, che prevede comunque il sacrificio di una parte delle donne, sono anche più scabrosi: in un primo momento paragona questa soluzione a quella del macellaio che «giudiziosamente» taglia «un pezzetto di carne, già gonfiato dalle mosche» e lo appende «come esca. E così, sacrificando una piccola parte, già rovinata e che non vale la pena conservare, si assicura saggiamente la sicurezza

¹¹⁸ Remark H, *Fable I*, p. 95, trad. it., p. 62.

¹¹⁹ Così Cleomene nella seconda parte della *Favola delle api*: cfr. *Fable II*, pp. 123-124, trad. it., p. 83. Si veda inoltre quanto riportato nelle *Ricerca sull'origine dell'onore*, nella quale si menziona anche la religione come strumento per far sì che le donne preservino la loro virtuosità in ambito sessuale: cfr. *Enquiry into the Origin of the Honour*, pp. 55-58, trad. it., pp. 69-71

¹²⁰ Remark H, *Fable I*, p. 100, trad. it., p. 65.

del resto»¹²¹. Successivamente per giustificare la liceità morale di questa proposta politica, considera la sua attuazione e il conseguente sacrificio di una parte della popolazione femminile, alla stregua della fucilazione dei superstiti di una nave in quarantena, naufragata durante una tempesta: una scelta terribile e per certi versi inumana, ma comunque un'azione necessaria per il bene collettivo¹²². Quello che Mandeville propone, per “curare” l'«umore peccaminoso» che scaturisce dalla concupiscenza – date determinate «circostanze», con altrettanto definiti ruoli sociali – è una sorta di “etica del male minore”. Tanto che per controbattere ad un'ipotetica confutazione che si appelli all'antica massima che prevede di «non fare il male quale che sia il bene che ne possa venire»¹²³, Mandeville risponde con l'altrettanta antica massima; infatti «tra due mali bisogna scegliere il minore»¹²⁴. Questo smascheramento e questa proposta di soluzione “politica” che tende ad incanalare un appetito naturale, come ci sarebbe stato da aspettarsi, è diventato uno degli elementi determinanti nelle accuse rivolte alla *Favola delle api* e al pensiero mandevilliano in genere, tanto che in più di un'occasione, cioè nella *Difesa del libro* e nella *Letter to Dion*, ribadisce, probabilmente ancora in modo ironico e tra il serio ed il faceto, che il suo obiettivo non era incentivare i bordelli, ma semplicemente preservare l'«onore» femminile¹²⁵.

La «paura» della «vergogna», fa leva sull'«orgoglio» e trova, nella riflessività degli altri individui con il loro giudizio, il riferimento oggettivo con cui generare le regole dell'«onore» e delle «buone maniere», portando chi è dominato da queste passioni – «paura» della «vergogna» e «orgoglio» appunto – ad adeguarsi alle regole condivise. In questo modo è possibile preservare la castità – considerata, dal punto di vista mandevilliano, una virtù per le donne – e, al tempo stesso, si è in grado di indirizzare i desideri libidinosi maschili: magari istituendo luoghi preposti a questa finalità, con “professioniste” del mestiere. Tutto ciò può contribuire, allora, alla concordia della società e al mantenimento dei ruoli sociali, nonché al soddisfacimento dei desideri, frutto degli appetiti primari, che sono indirizzati all'appagamento del piacere personale. Il problema etico, però, non si risolve facilmente; infatti, nel caso in cui una parte delle donne sacrificate, faccia questa scelta indotta più dalle «circostanze» (economiche) sfavorevoli che dall'innato appetito lascivo, pone un'incognita circa la legittimità etica che si riferisce alle possibilità di scelta individuale, alle opportunità offerte a livello collettivo e alla responsabilità di coloro – politici o meno – che inducono o creano queste «circostanze». L'“etica del male minore”, proposta da Mandeville, sembra essere comprensiva nei riguardi di eventualità di questo tipo, fornendogli probabilmente una

¹²¹ *Modest Defence*, pp. xi-xii, trad. it. pp. 24-25.

¹²² Cfr. *Ivi*, pp. 68-69, trad. it., p. 89.

¹²³ *Ivi*, p. 67, trad. it., p. 88 (corsivo nel testo).

¹²⁴ *Ibid.* (corsivo nel testo).

¹²⁵ *Vindication of the Book, Fable I*, p. 405, trad. it., p. 291; *Letter to Dion*, pp. 11-12.

serie di giustificazioni *tout court*. Un'etica che pare avvicinarsi alla definizione classica di utilitarismo – nella versione che in seguito formulerà Beccaria e poi riprenderà Bentham – cioè la maggiore felicità per il maggior numero di individui, senza però abbracciarla pienamente. Una categorizzazione di questo tipo potrebbe sussistere senza problemi se si facesse valere una corrispondenza tra soddisfazione di un desiderio – come quello dettato dalla concupiscenza – e la felicità individuale, nonché quella collettiva. Un punto che però rimane problematico, perché questa correlazione tra desiderio (con il suo appagamento) e felicità del singolo individuo non sempre sussiste. Anzi, il più delle volte, Mandeville riferisce il concetto di felicità allo «stato della nazione», fornendogli così una sfumatura socio-politica che non inerisce alla dimensione psicologica – ma nel suo caso è più appropriato dire umorale – e morale del singolo individuo.

Il concetto di «onore» è uno degli elementi fondamentali dell'analisi sociale mandevilliana; al di là della sua declinazione al femminile, è possibile trovare numerosi luoghi in cui è discusso da un punto di vista più propriamente maschile: per esempio, la nozione di «onore» in ambito militare. Come si è accennato¹²⁶, già dagli articoli del *Female Tatler*, Mandeville prende in esame questa tematica. La discussione si muove appunto dall'eventualità che il cugino di Lucinda ed Artesia, Pompey, sospinto dal padre Fortio, intraprenda la carriera militare, emulando in ciò i fratelli caduti in battaglia¹²⁷. Avendo opinioni diametralmente opposte, l'una a favore e l'altra contraria, sono coinvolti anche altre persone: Lucinda, essendo incline, interpella il Colonnello Worthy per difendere la sua posizione, mentre Artesia, essendo sfavorevole, chiama in causa il gentiluomo di Oxford, con le sue opinioni eterodosse. Le argomentazioni del colonnello, come si è detto, vertono sul fatto che il servizio militare è un'occupazione universalmente riconosciuta onorevole, che fare parte dell'armata inglese è un ulteriore motivo di distinzione rispetto agli altri gentiluomini e che la guerra nelle Fiandre è oltremodo necessaria per liberare l'Europa dal giogo francese. La confutazione del gentiluomo di Oxford è basata sull'antropologia passionale tipicamente mandevilliana. L'onorabilità del servizio militare trova una corrispondenza nel naturale desiderio di lode che fa riferimento a quella parte dell'«orgoglio» che, nel corso degli anni, Mandeville viene a specificare in «compiacimento di sé» (*Self-liking*). Questa passione, come si è visto nel caso del duello – argomento, tra le altre cose, utilizzato contro il colonnello per dimostrare che l'«onore» non coincide con la virtù perché porta i duellanti a infrangere sia le leggi divine sia le leggi umane – verte sul dominio dell'innata «paura» della morte, stimolando al massimo grado la «paura» della «vergogna».

¹²⁶ Cfr. *supra*, Parte I, 1.

¹²⁷ Cfr. artt. 77, 78, 80 e 84 (1710), *Female Tatler*, pp. 141-154, 160-164.

Oltre alla “sfumatura” militare, come – anche in questo caso – si già è accennato¹²⁸, Mandeville descrive l’«onore» in controtuce rispetto alla virtù, nonostante possa essere inteso come una sua ricompensa, un modo per raggiungere, oppure, appunto, una virtù. In senso figurato non esiste, ma appare come un principio che vincola gli uomini al loro dovere e ai loro impegni, il quale non ha nulla a che vedere con la virtù stessa o la religione¹²⁹. Anzi proprio l’opposizione ai dettami della religione è una delle peculiarità dell’onore moderno. Mandeville inoltre collega questo principio a determinati strati sociali: «il volgo ne è privo e lo si trova soltanto nelle persone di alto rango, un po’ come certe arance hanno i semi, e altre no»¹³⁰. Questo mostra che, dal punto di vista mandevilliano, sussistono modelli etici differenti, modulati in base al ruolo sociale che si ricopre, modelli che sembrano dipendere e sembrano determinare – in una sorta di mutua reciprocità – le «circostanze».

La sola cosa seria che può essere detta contro l’onore moderno è che è direttamente opposto alla religione. Questa ci comanda di sopportare le offese con pazienza, quello ci dice che se non ci risentiamo per esse non siamo degni di stare al mondo. La religione ci ordina di lasciare a Dio la vendetta, l’onore ci comanda di affidare la nostra vendetta soltanto a noi stessi, anche nei casi in cui potrebbe provvedervi la legge. La religione proibisce con chiarezza l’assassinio, l’onore lo giustifica apertamente. La religione comanda di non spargere sangue per nessun motivo, l’onore comanda di combattere per delle sciocchezze. La religione si fonda sull’umiltà, e l’onore sull’orgoglio: lascio a teste più sagge della mia di trovare come conciliarli¹³¹.

Proprio l’esplicito rimando all’«orgoglio» che, nel corso delle ulteriori analisi antropologiche, diventa un riferimento al «compiacimento di sé» (*Self-liking*), presuppone un ruolo determinante della «vergogna» e della passione collegata a questa: la «paura». Inoltre servendosi anche di una personificazione allegorica – l’«onore» come «incantatrice di fama»¹³² – Mandeville mostra come questo principio, comunque etico, non ha solo una valenza coercitiva negativa, come quella che invita ad evitare comportamenti sconvenienti per mezzo della «paura» della «vergogna», ma assume anche un significato positivo e propositivo, quando spinge gli uomini a sfidare l’atavica «paura» della morte, nella ricerca della gloria (militare). Quest’ultima dimensione mette in discussione anche la legge di natura che prevede la ricerca della propria conservazione nell’ambito

¹²⁸ Cfr. *supra*, Parte II, 1.

¹²⁹ Nella prima parte della *Favola delle api*, Mandeville menziona sempre l’azione dirigista di «moralisti» e dei «politici»; cfr. *Remark R, Fable I*, p. 198, trad. it., p. 132.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ivi*, p. 100, trad. it., p. 149,

¹³² Cfr. *Grinning Honour*, 78 (1710), *Female Tatler*, pp. 148-149; inoltre *On Honour, Wishes to a Godson*, pp. 36-37.

del piacere. Se il fine di preservare la vita è il precetto naturale che contraddistingue tutti gli uomini, il «compiacimento di sé» (*Self-liking*), che si esplica nella ricerca dell'opinione favorevole degli altri, porta alcuni individui – non tutti – a mettere a repentaglio la propria vita, vincendo la passione della «paura», in vista della fama, della gloria e dell'«onore». È un principio che può diventare un fine in sé, con tutti i risvolti etici che comporta. La conservazione della propria vita – l'autoconservazione – con i piaceri collegati non sono il solo motivo che induce ad agire, anche il piacere connesso alla lode e all'opinione altri, che può andare contro la finalità della tutela della propria esistenza, può diventare causa di azioni e plasmare i caratteri, del militare come del duellante. «I soldati, che erano costretti a combattere, / se sopravvivevano ne ricevevano onore»¹³³. Il duello¹³⁴, che è preso in esame più volte negli scritti mandevilliani, da parte sua, ricopre un ruolo esemplare per la chiarificazione del principio di «onore» nella sua valenza coercitiva e di obbligazione, nonché dell'uomo che, ipoteticamente o realmente, si conforma a questo principio. In particolare, nella seconda parte della *Favola delle api*, Orazio e Cleomene discutono sui principi che guidano questa pratica, dove il primo ritiene che il duello sia frutto del coraggio naturale, del candore e della rettitudine dei costumi¹³⁵, quando Cleomene, nell'intento di confutare questa argomentazione, mostra che la sua radice sia da ricercare nel coraggio artificiale, generato dalla «paura» della «vergogna»: passioni che trovano il loro riferimento in quella dimensione dell'«orgoglio» che, nelle successive discussioni, prende il nome di «compiacimento di sé» (*Self-liking*)¹³⁶. Il fatto che il duello obblighi i contendenti a dover infrangere contemporaneamente le leggi umane e quelle divine è una prova della forza che la «paura» della «vergogna» può esercitare sugli individui; una concomitanza di passioni così radicata che può supplire anche agli eventuali inconvenienti creati dall'indomita sfrontatezza di coloro che non condividono i precetti religiosi e non percepiscono la «paura» nei confronti di una causa invisibile. Forse, anche e soprattutto, perché le regole dell'«onore» sono agli antipodi dei dettami religiosi¹³⁷.

Gli uomini arrivano a generare valori temporali e temporanei – nel senso di limitati e soggetti a modificazione con il susseguirsi del tempo – tra i quali rientra in modo ineccepibile anche l'«onore»; valori per mezzo dei quali, tra le altre cose, possono – o devono, a seconda delle

¹³³ *Grumbling Hive, Fable I*, p. 22, trad. it., p. 12. Cfr. anche *Grinning Honour* o *On Honour*, in cui sono elencate ironicamente tutte le rinunce che l'«onore» richiede: 78 (1710), *Female Tatler*, pp. 148-149; *Wishes to a Godson*, pp. 36-37.

¹³⁴ Oltre agli articoli del *Female Tatler* si veda: *Remark R, Fable I*, pp. 221-222, trad. it., p. 149.

¹³⁵ *Fable II*, p. 82, trad. it., p. 55.

¹³⁶ *Ivi*, p. 86, trad. it., p. 58. Anche se Cleomene in questa fase del dialogo non ha ancora coniato la nozione di «compiacimento di sé» (*Self-liking*).

¹³⁷ *Enquiry into the Origin of the Honour*, p. 40, trad. it., p. 53. Cfr. anche *Tyburn*, pp. 31-32, trad. it., p. 73.

«circostanze» e dei ruoli sociali rivestiti – regolare le proprie azioni, servendosi del riferimento che questi principî trovano nella natura passionale degli uomini: l'«orgoglio» e più esattamente il «compiacimento di sé» (*Self-liking*).

Se la «paura» della «vergogna» e la «paura» in generale hanno un ruolo determinante nella definizione dei comportamenti da adottare per seguire ed ottemperare ai canoni dell'«onore» e, di qui, delle «buone maniere», queste stesse passioni rientrano anche in quella circostanza svantaggiosa che prende il nome di povertà. La legge di natura, che prevede la conservazione di ogni individuo, porta a considerare, il linea di principio, le condizioni economiche sfavorevoli come «circostanze» che non consentono la piena realizzazione del suo fine. Ciò ha una doppia implicazione: la prima è quantitativa, ossia diventa necessario avere un guadagno minimo affinché un individuo possa sopravvivere in un «grande alveare»¹³⁸ – o meglio, in una società ampia e sviluppata – condizione che conduce poi alla seconda conseguenza, che è qualitativa, cioè, maggiore è il guadagno maggiore è – ipoteticamente e realmente – la possibilità di condurre un'esistenza agiata e quindi di raggiungere in modo più pieno il fine della legge di natura.

Mandeville, negli articoli del *Female Tatler*, tipicizza alcuni personaggi a seconda dei loro caratteri, e in particolare descrive gli stili di vita e le abitudini – perciò le loro reiterate azioni e disposizioni – di alcune figure che si distinguono per la loro avarizia e prodigalità. Comportamento – il primo – che sembra rispondere effettivamente alla «paura» della povertà, il quale risulta poi essere complementare al secondo, che nel sottomettere questa stessa passione e nel rispondere agli impulsi di altre – come l'«orgoglio» soprattutto nella sua accezione del «compiacimento di sé» (*Self-liking*) – non considera pienamente la possibilità dell'insostenibilità economica connessa alla prodigalità. Laborio, figura che rientra nelle discussioni di Lucinda ed Artesia¹³⁹, è un anziano signore che vive del proprio lavoro e vive per il proprio lavoro. La sua vita semplice ed austera trova nel disbrigo dei propri affari la sua essenza, tanto che i guadagni ingenti che riesce ad ottenere sono un fine, come risultato della sua operosità e industriosità, solamente in vista del piacere che Laborio trova nell'accumulo, ma non nella spesa. Di tutt'altra tempra è il nipote che, dedito al lusso e all'agio, si preoccupa solamente della dissipazione del denaro dello zio, il quale non condanna o disapprova questo comportamento, ma anzi si compiace e vede con favore gli acquisti fatti in libri, dipinti e arredi raffinati. Se, da un lato, Mandeville con le figure di Laborio e del nipote, mostra come avarizia e prodigalità si sostengano a vicenda nella loro complementarità, dall'altro, tipicizza due caratteri che trovano nella finalità del fare denaro in sé e in quella di spenderlo negli agi due modelli etici. Oltre al fatto – autenticamente innovativo per i tempi – che l'accumulo e la

¹³⁸ *Grumbling Hive, Fable I*, p. 35, 36, 245, trad. it., p. 19, 20, 165.

¹³⁹ Cfr. artt. 105, 107, 109 (1710), *Female Tatler*, pp. 222-235.

circolazione di denaro, con la quale è possibile accedere ed incrementare le ricchezze, possano essere fini – anche distinti – che, in un modo o in un altro, rispondono alla legge di natura, è possibile scorgere come i caratteri relativi all’avarizia e alla prodigalità abbiano effetti differenti dal punto di vista sociale, a seconda del vantaggio collettivo che si può ricavare. «Mentre infatti l’avaro non fa del bene a se stesso, ed è dannoso per tutti gli altri, tranne che per il suo erede, il prodigo è una benedizione per l’intera società, e non danneggia altri che se stesso»¹⁴⁰. Per questo motivo, Mandeville definisce la prodigalità come un «nobile peccato»¹⁴¹. Il vantaggio che la società può ricavare dai prodighi non prescinde, però, dal fatto che per spendere denaro, è necessario averne a disposizione; perciò bisogna che alcuni lo accumulino, in altre parole, è necessario che vi siano degli avari. «L’avarizia, pur causando tanti mali, è tuttavia necessaria alla società, per raccogliere e ammassare ciò che è stato buttato e sparso dal vizio opposto. Se non fosse per l’avarizia, la prodigalità presto resterebbe senza risorse; e se nessuno guadagnasse e mettesse da parte più in fretta di quanto spende, pochissimi potrebbero spendere più in fretta di quanto guadagnano»¹⁴². Al di là dei risvolti sociali che certi caratteri – comunque connotati come viziosi – possono avere sulla collettività, Mandeville riflette su come questi possano essere condizionati dalle differenti «circostanze». Sempre in un articolo del *Female Tatler* si discute dei diversi stili di vita di due personaggi contrapposti¹⁴³. Silvio afferma di essere soddisfatto della sua esistenza parca e frugale, quando in realtà è fortemente invidioso di Urbano che si spende nel trovare mezzi per aumentare le proprie ricchezze e nell’escogitare modi con cui impiegarle. L’accostamento di avarizia e prodigalità, con la frugalità e lusso – da Mandeville considerati una opposta all’altro – serve per mostrare i riferimenti passionali delle diverse caratterizzazioni dei personaggi presi in esame. Silvio, in questo senso, esibisce una serie di atteggiamenti – dalla passione dell’invidia alla frugalità indotta dalle «circostanze» – che trovano il loro riferimento nell’«orgoglio» come «compiacimento di sé» (*Self-liking*). Lo stesso vale anche per Urbano, nonostante abbia una esistenza differente per mezzo delle sue ingenti ricchezze.

Cosa si può desumere da una caratterizzazione di questo tipo? Per prima cosa che, al di là degli effetti che le azioni degli individui possono avere sulla società, il riferimento ontologico alla natura passionale è riscontrabile in varie – o meglio – in tutte le «circostanze» in cui gli uomini possono venirsi a trovare. Quindi i mezzi che la natura dispone sono gli stessi, cambiano solo le modalità di espressione a seconda delle differenti situazioni. In seconda battuta, è possibile vedere

¹⁴⁰ Remark K, *Fable I*, p. 103, trad. it., pp. 67-68.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Remark I, *Fable I*, p. 101, trad. it., p. 66.

¹⁴³ Cfr. art. 109 (1710), *Female Tatler*, pp. 231-235.

come le comuni passioni, in vista dell'auto-conservazione, possano declinare questa finalità della natura nella capacità di produrre ed aumentare la propria ricchezza. Da qui, l'atavica «paura» degli uomini, può diventare «paura» della povertà che, in associazione all'«orgoglio» e alle altre passioni – date determinate «circostanze» socio-politiche – può portare a comportamenti e caratteri che, da certi punti di vista, sviluppano e incrementano un modello economico, commerciale e mercantile che poi, nell'arco di qualche centinaio d'anni, diventerà di “mercato”. Ma di ciò in seguito. Quello che preme fare risaltare adesso è quella teatralizzazione dei rapporti propria della natura passionale degli uomini – che sono, anche e soprattutto, relazioni di scambio in vista del proprio interesse personale – secondo la quale il nascondimento delle proprie passioni, in associazione all'«ipocrisia», porta alla frode e all'inganno, per poi di conseguire maggiori ricchezze. Più si accumula denaro, meno si percepisce la «paura» della povertà. Più è diffuso l'agio, più si trovano individui prodighi – nonché avari per compensare ai primi – e da qui, a causa delle comuni passioni, si diffondono nelle relazioni «ipocrisia», frode e inganno¹⁴⁴. Comportamenti che trovano una loro inclusione e sublimazione nel lusso e nel commercio il quale, nel contempo, stimola l'ambizione e l'avidità e da qui l'industriosità che giunge a pervadere l'intera collettività¹⁴⁵. Il fine di fare denaro può, ricostruendo il pensiero mandevilliano, diventare oltre che un modello etico anche un piacere in sé, alla pari degli altri piaceri sensuali¹⁴⁶.

Accanto alla «paura» della vergogna, nell'accezione dell'«onore» femminile – la castità – e dell'«onore» “maschile” – la vita militare e il duello – a fianco della «paura» della povertà, c'è, secondo Mandeville, anche la «paura» delle pene corporali. Ambiti che pongono un parallelismo tra queste circostanze e la percezione di un dolore – o comunque di un male – da parte degli individui. La sofferenza fisica ha, certamente per Mandeville, una pregnanza epistemologica basilare, se non altro per la sua professione di medico che ha, tra le sue prerogative, la cura di malattie umorali e gastroenteriche. I disturbi fisiologici hanno una realtà oggettiva e, perciò, un riferimento ontologico indiscutibile che rimanda alla struttura della natura umana, in particolare, e alla struttura della natura, in generale. Ciò sembra essere un altro segnale della condizione naturale precaria e sfavorevole, se non più precisamente, corrotta dal punto di vista metafisico. La ricerca del piacere e la repulsione del dolore, secondo quanto prescritto dalla legge di natura che prevede l'auto-conservazione, sono alla base della «paura» delle pene corporali, finalità che trovano in quest'ultima il riferimento più profondo e semplice. Mandeville, come si è accennato, considera le

¹⁴⁴ In questo senso si legga anche l'*Alveare scontento*.

¹⁴⁵ Così Cleomene; cfr. *Fable II*, p. 241, trad. it., p. 231.

¹⁴⁶ Così si può interpretare la poesia *Wishes to a Godson* che dà anche il nome alla raccolta; cfr. *Wishes to a Godson*, pp. 3-10.

malattie fonte di male, e la possibilità di contrarle può diventare un principio regolativo della condotta individuale. Alcuni, infatti, si astengono dalla dissolutezza e dalla lascivia con le prostitute più per «paura» di contrarre da queste qualche disagio fisico che per possibili reticenze morali¹⁴⁷. Al timore di subire un qualche dolore fisico si avvicina quello, qualitativamente e quantitativamente, maggiore: la «paura» della morte. Nonostante si sia mostrato che, secondo i canoni dell'«onore», proprio la conquista di questa passione sia un elemento determinante per ricevere stima e gloria dagli altri individui e che, perciò, rientri nella concretizzazione dell'«orgoglio» e del «compiacimento di sé» (*Self-liking*), Mandeville ne analizza le implicazioni, oltre che nel duello, anche nella commutazione, ai malfattori, della pena capitale. Nella *Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn*, oltre a possibili soluzioni circa le modalità di detenzione dei criminali nel carcere di Newgate, a riguardo del trasposto dal penitenziario al patibolo e a consigli circa il metodo con cui compiere l'esecuzione, si analizza la particolare situazione nella quale i criminali arrivano indomiti al momento esiziale, non curanti del pericolo e con una profonda parvenza di controllo di sé e coraggio. Mandeville riconduce, in parte, questa baldanza del condannato alla situazione di detenzione, al corteo di malfattori che si viene a creare durante il trasposto verso il luogo di esecuzione, il quale stimola il detenuto – per «orgoglio» – a non mostrarsi intimorito; ma, soprattutto, considera l'alcool e la situazione di ebbrezza dovuta agli alcolici, il maggior strumento per ammansire la «paura» morte. Quindi, ancora una volta, si può vedere la natura passionale dominare tutti gli uomini, compresi i criminali sul patibolo, i quali, grazie anche all'ubriachezza, riescono a mostrarsi coraggiosi. È, però, il «compiacimento di sé» (*Self-liking*) – l'«orgoglio» – che permette la conquista della «paura» della morte e evita l'ignominia di essere ricordati come codardi.

Se ciò può essere un problema per l'effetto di deterrenza che la pena capitale dovrebbe avere, offrendo piuttosto al condannato l'occasione di mostrarsi coraggioso, in una sorta di ultimo riscatto a nome di una gloria mondana criminale; dall'altro lato, mostra che la necessità di conquistare la «paura» della morte, essenziale ai fini della socializzazione per evitare la “guerra di tutti contro tutti”, non deve sussistere in ambito detentivo, anzi proprio questa forma di «onore» criminale deve essere smantellata, possibilmente, in tutti i modi. Che la «paura» della morte sia una passione primaria della natura umana è esplicitato in modo chiaro dallo stesso Mandeville proprio nella *Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn*.

In tutte le creature viventi, che cadono sotto i nostri sensi, noi percepiamo un istinto di autoconservazione; e quanto più queste sono sensibili, tanto più grande è l'avversione che esse

¹⁴⁷ *Letter to Dion*, p. 56.

mostrano per la dissoluzione del proprio essere. L'uomo, la più perfetta tra di loro, ripone un valore inestimabile nella vita, e non conosce apprensione pari all'orrore che prova nei confronti della propria morte. Questo è percepibile solo dall'uomo allo stato di natura, prima che egli abbia cominciato a riflettere su se stesso e su quello che egli vede del creato¹⁴⁸.

Ritorna la nozione di "stato di natura" come condizione epistemologica, necessaria per rintracciare gli elementi fondativi dell'antropologia mandevilliana. In questa condizione la «paura» fa parte dei mezzi essenziali per il raggiungimento del fine dell'auto-conservazione, situazione che necessita di essere modificata quando, da un lato, gli uomini diventano parte di una società – che è comunque determinata dallo Stato – oppure quando, dall'altro, si arriva a presentare la presenza di un disegno trascendente per mezzo della ragione. Nonostante la tematica teistica, ossia che si possa giungere ad una "consapevolezza" del sovrasensibile divino attraverso le capacità (intellettive) – probabilmente funzionale all'argomentazione del trattato e comunque punto problematico, soprattutto per quel che riguarda il concetto di Provvidenza – Mandeville considera la religione come strumento – *instrumentum regni* – che, per certi punti di vista, è capace di influire sulla struttura passionale degli uomini.

Quando, però, dopo che la propria ragione gli avrà dimostrato che deve esserci una causa prima, che il mondo è governato da un essere intelligente [...]. Quando, per di più, egli percepisce se stesso come facente parte di una comunità di innumerevoli esseri, e che a loro volta, tutti insieme formano un organismo politico, la cui prosperità è universalmente valutata come un interesse superiore a tutti gli altri [...]. Egli intuisce appieno che la paura della morte deve, per molti aspetti, essere di pregiudizio al pubblico bene e alla sicurezza comune di cui egli è partecipe. È dunque una virtù il conquistarlo¹⁴⁹.

Ecco che la ragione «dimostra» l'esistenza di una «causa prima», ecco ancora una volta la ragione come capacità conoscitiva che, in un modo o in un altro, sembra impennarsi «in aria»¹⁵⁰. Oltre al limite epistemologico interno al pensiero mandevilliano il quale, da un lato, sembra definire la ragione in un determinato modo – facoltà conoscitiva che evolve insieme al linguaggio – e poi, dall'altro, ne adotta una valenza molto vicina a quella della vulgata a lui contemporanea – capacità dimostrativa dell'esistenza di una causa prima – è interessante notarne, ancora una volta, la connessione con la coercizione degli stimoli passionali. Sia una facoltà che mostra agli individui la presenza di una divinità, sia una facoltà che rende consapevoli gli uomini di fare parte di una collettività, in entrambi i casi è determinante per la limitazione della «paura» della morte. «Una

¹⁴⁸ *Tyburn*, p. 29, trad. it., p. 72.

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 29-30, trad. it., p. 72.

¹⁵⁰ *Treatise 1730*, p. 130, trad. it., 139; cfr. *supra*, Parte I, 2, nota 67.

delle più potenti motivazioni messe in atto per indurre l'uomo a scemare codesta paura e a moderare l'attaccamento alla vita, di cui la natura ci ha fomenti, trae la propria origine dalla religione o dal sentimento di condivisione; cioè a dire altrimenti dalla rappresentazione dei suoi doveri verso Dio e il proprio paese»¹⁵¹. La ragione, allora, assume un ruolo strumentale per fare in modo che gli uomini possano convivere tra loro, limitando, contestualmente e necessariamente, le loro spinte autoreferenziali e auto-interessate. Essa fa in modo che per il raggiungimento dell'auto-conservazione – il fine della legge di natura – si dispieghino in un contesto collettivo determinate passioni – i mezzi – su altrettanto determinati oggetti ai quali è conferito comunemente valore, primo fra tutti, per esempio, l'«onore». La ragione, d'altro canto, mantiene tutta la sua problematicità quando è considerata come facoltà che può attestare la presenza di Dio e dei suoi disegni, soprattutto quando, anziché presentire una ulteriorità a partire dai propri limiti, dimostra – attraverso le connessioni di causa ed effetto – la presenza di una divinità. In altre parole la ragione, anziché connotarsi come un'apertura a partire dai termini dei confini sensibili, si mostra come una demarcazione netta che assume un principio trascendente come espediente per fare “quadrare il cerchio”. Rimane comunque da stabilire quanto, in realtà, Mandeville considerasse plausibile la presenza di una «causa prima», oppure, quanto questa presenza avesse lo scopo di evitare le accuse di ateismo o, da un altro punto di vista, fosse funzionale alla sua impostazione argomentativa.

L'ancestrale «paura» della morte – che ha una sua declinazione nel timore delle pene corporali – deve convertirsi, in ambito sociale affinché possa realizzarsi una qualche forma di convivenza, sia in «paura» della «vergogna», nelle accezioni che si sono mostrate, sia in «paura» di Dio e delle punizioni o pene *post-mortem*, cioè di una possibile condizione futura determinata dalla condotta presente. Ciò apre una riflessione sulla dimensione antropologica della religione, la quale, in linea di massima, secondo Mandeville, può trovare un suo riferimento nella natura umana ed in particolare nelle passioni. La «paura» non ha propriamente un oggetto reale ma può essere ricollegata alle immagini date dai sensi e alle loro connessioni presenti nella memoria; questa passione aumenta o diminuisce di intensità a seconda della lontananza o della vicinanza – sia locale sia temporale – dell'oggetto che stimola i sensi. Dal punto di vista percettivo, si può temere una situazione contingente che viene considerata pericolosa – quindi in relazione alle pene corporali e più drasticamente alla morte – oppure si può paventare una circostanza futura che trova la sua consistenza nella concatenazione (razionale) delle esperienze passate presenti nella memoria. La «paura», allora, agisce anche in prospettiva, in vista delle situazioni e circostanze a venire, tra le quali figura anche un'eventuale “vita” dopo la morte.

¹⁵¹ Tyburn, p. 30, trad. it., p. 72.

Mandeville indaga il ruolo della religione, da un punto di vista antropologico, con numerosi riferimenti a Bayle e alla tradizione libertina, oltre che nella *Favola delle api*, soprattutto nei *Liberi pensieri*¹⁵². In questo testo Mandeville coglie l'occasione per fare una riflessione a trecentosessanta gradi, spaziando dalla relazione individuale tra l'uomo e il sovrasensibile fino ad arrivare ai risvolti politici che il culto, praticato collettivamente, può avere in ambito sociale. Mantenendo il filo del discorso che si è adottato e focalizzandosi sulla dimensione passionale degli uomini, una dimensione che porta alla loro caratterizzazione nelle azioni e nei comportamenti che adottano e conservano, è possibile giungere ad una categorizzazione degli individui. Mandeville considera religiosi – maomettani o pagani, ebrei o cristiani – coloro che ammettono «un potere immortale, che, superiore ad ogni autorità terrena, governa invisibilmente il mondo»¹⁵³, dal quale derivano i doveri verso questo stesso potere. Oltre a questi, vi sono i deisti, ossia coloro che credono, «nella comune accezione del termine, che c'è un Dio, e che il mondo è governato dalla Provvidenza», ma che non hanno «fede in nessuna delle cose rivelate»¹⁵⁴. Accanto ai religiosi ed ai deisti vi sono gli atei che possono suddividersi in due categorie: da una parte, gli atei «speculativi», cioè «quelle infelici persone che, per eccessivo desiderio di conoscere e ragionare, sono indotte dapprima allo scetticismo, ed infine, incapaci di districarsi dai labirinti della filosofia, piombano nell'incredulità»¹⁵⁵. Dall'altra, vi sono gli atei «pratici», i quali «non avendo il coraggio di riflettere sull'enormità dei loro peccati, o sui castighi che riserva loro la vendetta divina, li esorcizzano con argomenti ateistici, per trovare scampo alle proprie paure, e negano Dio soltanto perché desiderano che non esista alcun Dio»¹⁵⁶.

La «paura», che sembra avere un'influenza maggiore nei riguardi degli atei pratici, esercita comunque il suo influsso su tutti gli uomini in generale – e i religiosi in particolare – infatti la stessa «paura» del male, connessa ai tentativi per aggirarlo, può portare, anzi induce a pensare ad una causa intelligente e invisibile, ogni volta che si è colpiti da una sventura¹⁵⁷. Mandeville trova un

¹⁵² Per l'esplicito richiamo a Bayle, cfr. *Free Thoughts*, p. xv, 93, trad. it., p. 67, 115. Per una discussione sul tema della religione nel pensiero mandevilliano, si vedano: M.R. JACK, *Religion and Ethics in Mandeville*, in I. PRIMER, *Mandeville Studies*, cit., pp. 34-42; E.D. JAMES, *Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle*, in I. PRIMER, *Mandeville Studies*, cit., pp. 43-65; M. SIMONAZZI, *La società senza morale. Ateismo e religione nel pensiero di Mandeville*, in M. GEUNA – G.B. GORI (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 393-420.

¹⁵³ *Free Thoughts*, p. 1, trad. it., p. 71.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 3, trad. it., p. 72.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 4, trad. it., p. 72.

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 4-5, trad. it., p. 72.

¹⁵⁷ Così Cleomene; cfr. *Enquiry into the Origin of the Honour*, p. 21, trad. it., p. 35. Il riferimento è ai dialoghi tenuti nella seconda parte della *Favola delle api*; cfr. *Fable II*, pp. 205-208, 218, trad. it., pp. 140-141, 145.

fondamento antropologico e passionale alla religione: quando capita una sciagura, quando sopraggiunge una calamità, quando un male agisce, è la «paura» che riconduce la connessione causale – nel momento in cui le capacità di ragionamento sono rudimentali, quindi ai primordi della società – ad un potere invisibile. Quello che non sembra avere una spiegazione ben definita per gli uomini, deve trovare comunque un significato; lo spostamento sul piano trascendente e divino, perciò, è una delle soluzioni più semplici, quando la ragione non si è totalmente “evoluta”.

Orazio e Cleomene, nella seconda parte della *Favola delle api*, discutono della radice antropologica della religione e quando lo stesso Orazio, velatamente, accusa Cleomene di essere un epicureo, citando un aforisma classico – *Primus in orbe Deos fecit Timor*¹⁵⁸ – la discussione è spostata sull’ambito “selvaggio”, sull’ambito dello “stato di natura”: il momento in cui le capacità umane non sono ancora completamente dispiegate con l’evolversi del contesto collettivo e non è ancora avvenuto il condizionamento sociale delle passioni. Circostanza che, tra le altre cose, non ha nemmeno assistito alla Rivelazione divina. Così Cleomene dichiara: «quando parlo di selvaggi, non è contrario né al buon senso, né alla religione cristiana affermare che mentre essi non conoscono ancora il vero Dio e pensano e ragionano in modo imperfetto, la paura sia la passione che per prima dà loro l’opportunità di concepire alcune confuse idee di una potenza invisibile»¹⁵⁹.

Questa «paura» può avere risvolti sociali non indifferenti, prim’ancora che religiosi, e la “presenza” di una divinità implica anche la presenza di un’etica religiosa, quindi di un virtuoso e un vizioso, di un giusto e ingiusto, di un buono e un male. «Quanto più fermamente gli uomini credono nelle ricompense e nelle punizioni da parte di una causa invisibile e quanto più questa credenza li influenza sempre in tutte le loro azioni, tanto più essi si manterranno vicini alla giustizia e a tutte le promesse e gli impegni»¹⁶⁰. La natura umana fornisce un sostrato allo sviluppo e al rispetto dei precetti religiosi, spiegandone perciò la sua dimensione antropologica e, più in generale, socio-politica: facendo leva sulla naturale «paura», passione inscritta negli individui, è possibile fare in modo che vengano rispettati i dettami religiosi – o semplicemente definiti tali – e più in generale le regole di un corpo politico, premessa indispensabile affinché possa realizzarsi una società. Oltre all’origine naturalistica della religione, che ha, in un certo qual modo, un ruolo preponderante, Mandeville ammette anche la possibilità che possa esserci una Rivelazione diretta da Dio. Questa virata teologica, pone non pochi problemi interpretativi. Cleomene afferma¹⁶¹ che le verità religiose, sono stabili e non soggette a cambiamenti o evoluzione, come, per esempio, accade per la ragione.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 207, trad. it., p. 140. La citazione classica è tratta da Cecilio Stazio (*Theb.*, III, 661) e Petronio Arbitrio (*Fragmenta*, XXVII, I).

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ È un’affermazione di Cleomene; cfr. *Enquiry into the Origin of the Honour*, p. 33, trad. it., p. 45.

¹⁶¹ *Fable II*, pp. 218-219, trad. it., p. 148.

L'ispirazione divina è garante di veridicità e stabilità, tanto che si cita esplicitamente l'esempio di Mosè che riceve direttamente da Dio le leggi da introdurre nel popolo d'Israele. La problematicità della Rivelazione, cioè di un intervento soprannaturale della divinità, sembra trovare una mitigazione nel concetto di corruzione metafisica. Il fatto che la natura umana sia fragile e che da una condizione di minorità possa svilupparsi nelle sue capacità, prima fra tutte la ragione la quale, nella reiterata e prolungata contemplazione della natura, negli anni, può giungere a presentire la presenza di una divinità e di una Provvidenza, non esclude la possibilità di un intervento diretto di Dio, che, per le sue proprie capacità, rimane incomprendibile all'uomo. La corruzione metafisica presuppone uno sviluppo delle facoltà umane, ma non permette la comprensione dei disegni soprannaturali, se non in maniera parziale. Detto ciò, una concezione di questo tipo, sembra presupporre una divisione molto netta, una scissione tra Creatore e creato. All'interno di questa cornice concettuale ciò che è generato assume caratteri di stabilità ontologica molto forti, di immutabilità e persistenza, nonostante poi nello sviluppo storico le manifestazioni di queste caratteristiche (naturali) possano assumere sembianza differenti. Ciò è simile a quando è riscontrabile in medicina dove una stessa causa, in circostanze differenti, può dare effetti dissimili e quindi, in certo qual modo, malattie diverse. Detto questo, però, sembra che il Creatore, nel pensiero mandevilliano, una volta "eseguita" la sua "opera" – il creato – e una volta che sono state fornite le regole della condotta – i comandamenti – abbia un ruolo defilato e, se così si può dire, di osservatore, senza perciò un suo intervento diretto e immanente nella contingenza. È la Provvidenza, con quella valenza che si avvicina alla fortuna, a racchiudere in sé tutte le circostanze dell'esistenza – nel bene e nel male.

Il creazionismo post-adamitico, allora, pone una forte cesura tra il sovraumano e l'umano, tra il divino ed il mondano, tanto che la religione rivelata prescrive determinate cose e la natura umana ne chiede altre che si trovano in opposizione. Una posizione che sembra radicalizzarsi nel corso degli anni, infatti se nei *Liberi pensieri*, nella *Favola delle api* e nella *Ricerca sull'origine dell'onore*, Mandeville afferma a più riprese che la virtù e, più specificatamente, la virtù cristiana comporta una vittoria personale nei confronti delle proprie passioni, nella *Letter to Dion* considera i dettami religiosi difficilmente realizzabile. Anche se aveva già accennato al ruolo della Grazia come elemento determinante affinché possa sussistere una condotta virtuosa¹⁶², Mandeville, sul finire della sua parabola letteraria, sostiene che il regno di Dio non è di questo mondo e che il vero cristiano dovrebbe rinunciare a tutto ciò che è mondano: soprattutto se si vuole seguire e praticare i dettami del Vangelo¹⁶³.

¹⁶² *Remark N, Fable I*, p. 166, trad. it. p. 110; cfr. *supra*, Parte I, 4, specialmente nota 137.

¹⁶³ Cfr. *Letter to Dion*, p. 18.

La cesura tra umano e divino appare ancora più netta. Nonostante questo, da una parte, è possibile mostrare gli individui e la loro natura per quello che è e, dall'altra, è necessario mostrare i provvedimenti che sono stati adottati – più o meno consapevolmente – per far sì che uomini con passioni auto-interessate possano convivere e rendersi utili l'un l'altro. Sembra che la dicotomia tra umano e divino corrisponda alla separazione tra governati e governanti, i quali, una volta stabilite le leggi e i canoni etici mondani – per questo profondamente diversi da quelli religiosi che prevedono l'«abnegazione» (*Self-denial*) – non intervengono direttamente, ma osservano lo sviluppo (materiale) della collettività. A questo punto verrebbe da chiedersi cosa assolve il ruolo della Provvidenza in ambito mondano e contingente? Difficile da dirsi, se non facendo riferimento a quell'autoregolazione delle arti e dei mestieri, cui si riferisce Mandeville, che di lì a poco viene tematizzata – non solo da Adam Smith – con la metafora della “mano invisibile”. Questioni che si vedranno tra poco.

Le passioni, come si è visto, sono l'elemento basilare della natura umana e su di esse si incardinano sia i valori collettivi sia i riferimenti antropologici della religione. Questa operazione da “anatomista” della natura umana non è senza conseguenze e proprio lo smascheramento di quella parte che è considerata vile può generare una serie di critiche verso una tale descrizione.

Ora, non riesco a vedere che immoralità vi sia nel mostrare all'uomo l'origine e il potere delle passioni che così spesso, anche a sua insaputa, lo distolgono dalla ragione; o che vi sia empietà nel metterlo in guardia contro se stesso, e contro gli stratagemmi segreti dell'amore di sé, e nell'insegnargli la differenza fra le azioni che procedono da una vittoria sulle passioni, e quelle che sono soltanto il risultato della vittoria di una passione sull'altra: cioè, fra la virtù reale e la virtù simulata¹⁶⁴.

I riferimenti a Bayle con la predominanza delle passioni sulla ragione, a La Rochefoucauld con il ruolo dell'«orgoglio» e dell'«amor proprio», nonché a La Bruyère e al peso che rivestono i tempi e le abitudini sulle azioni umane, sono certamente da tenere in considerazione¹⁶⁵. Quello che

¹⁶⁴ *Remark T, Fable I*, pp. 229-230, trad. it., pp. 154-155.

¹⁶⁵ Per una descrizione del quadro d'insieme con anche riferimenti a Pierre Nicole, cfr. A.O. LOVEJOY, *Reflection on Human Nature*, Baltimore, John Hopkins, 1961; per una discussione sul ruolo delle passioni come causa di azioni, con particolari riferimenti a Descartes e Hobbes, cfr. S. JAMES, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 126-136, 255-268. Oltre a ciò si vedano: P. BAYLE, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre 1680*, 2 voll., édition critique par A. Prat, Paris, Cornely, 1911, trad. it., *Pensieri diversi scritti a un dottore di Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1979; F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, in *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par L. Martin-Chauffier, Paris, Gallimard, 1950, trad. it. a cura di A. Bruzi, *La Rochefoucauld: saggio biografico e critico*,

rimane da definire è il ruolo della ragione in relazione proprio alle passioni. Come si è visto, da una parte è una facoltà conoscitiva che si modifica – e para implicitamente migliorare – con l’evolvere delle capacità umane come il linguaggio. Dall’altra parte, non perdendo questa caratteristica epistemologica, è uno strumento che può portare a essere buoni, cioè, conoscendo quali sono i valori ed i canoni assiologici, è possibile, seppur raro, desiderare – perché negando il libero arbitrio come Hobbes la libertà è nel desiderio e non nella volontà – quello che è considerato bene. Come si è visto, il bene, dal punto di vista sociale, cioè quello che è dettato dai canoni dell’«onore» e delle «buone maniere» è profondamente differente rispetto a quello che è previsto dalla religione. L’uno richiede il nascondimento di quei lati passionali che possono risultare problematici a livello sociale, l’altro richiede la conquista e la sottomissione delle passioni con l’«abnegazione» (*Self-denial*): impresa quanto mai innaturale.

La ragione che si può ravvisare nei caratteri degli uomini è quindi passionale e, bene o male, accessoria, rispetto a quelli che sono gli elementi immutabili della natura umana: le passioni appunto. Una subordinazione che distingue gli uomini rispetto agli altri esseri viventi più nella dimensione dell’auto-inganno e dell’adulazione della specie che per una reale differenza, la quale – come si è visto – non può essere sostanziale, se viene a fondarsi sul naturalismo fisiologico. «Che la nostra superiorità sulle altre creature consista nella nostra facoltà razionale, è verissimo; ma è anche vero che, quanto più abbiamo imparato ad ammirare noi stessi, tanto più aumenta il nostro orgoglio e tanto più è grande l’importanza attribuita alle capacità della nostra ragione»¹⁶⁶. La preminenza degli uomini, allora, non è da attribuire a qualcosa di innato e di ontologicamente fondato, in modo da sancire una differenziazione netta – o stabilita a seconda di principî diversi – anzi è da attribuire alla sua natura passionale che all’interno di un corpo politico – una società – può raggiungere gradi di sviluppo e di agio superiore a tutti gli altri esseri viventi. Questo porta sia alla teatralizzazione delle relazioni, sia ad una ricostruzione (diacronica) che rende conto dei costumi e dei valori che si sono venuti ad instaurare in un contesto collettivo. La razionalità trova spazio in questo ambito sociale in cui i cambiamenti necessitano di nuove forme di estrinsecazione delle passioni, ma non può essere un motivo di azione. Può però in rari – anzi rarissimi casi – mostrare l’alternativa alle passioni totalmente auto-interessate guidando verso un bene che, da un certo punto di vista, facendo leva proprio su passioni come l’«orgoglio», può essere il bene pubblico, oppure, da un altro, può

testo originale e versione integrale delle Réflexions ou Sentences et maximes morales, Bologna, Patron, 1958; J. DE LA BRUYÈRE, *Les caractères de Theophraste traduits du grec; avec Les caractères, ou Les Mœurs de ce siècle*, édition critique par R. Pignarre, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, trad. it., *I caratteri*, a cura di F. Giani Cecchini, Torino, Utet, 1984. Bayle e La Rochefoucauld sono autori di cui si sono ricercati numerosi riferimenti. La Bruyère, invece, pare non essere preso molto in considerazione dai critici.

¹⁶⁶ *Fable II*, pp. 14-15, trad. it., p. 9 (traduzione modificata).

essere il bene che prevede la coercizione delle proprie passioni. Detto ciò, se «nell'uomo la ragione avesse lo stesso peso dell'orgoglio, non potrebbe mai compiacersi di lodi che è consapevole di non meritare»¹⁶⁷.

Paradigmatica è la favola del mercante e del leone che si trova nella *Nota P* della *Favola delle api*. Un esempio di umorismo con l'obiettivo di smascherare i motivi che si nascondono non solo dietro le parvenze che gli individui vogliono mostrare, ma anche intorno alle argomentazioni elaborate per giustificare quella stessa facciata. La favola prende le mosse dalla discussione circa un lusso che anche i poveri possono permettersi, cioè il potersi cibare con carne animale; un'opportunità che anche solo nell'età dell'oro, cioè in un mitico passato, non sarebbe stata possibile. Questo mostra che «gli uomini non indagano mai il reale valore e merito delle cause dei costumi e delle mode della loro età, e di solito non giudicano in base alla ragione ma all'abitudine»¹⁶⁸. La favola fornisce alcune suggestioni che specificano maggiormente il pensiero mandevilliano a riguardo delle capacità umane, in relazione agli altri esseri viventi, tra le quali c'è sicuramente la ragione – ma che è una ragione passionale e non una *recta ratio* – oltre all'indiscusso ruolo del potere come mezzo per conferire “valore” e distinguere gli individui.

Il racconto inizia con il naufragio sulle coste africane della nave sulla quale si trovava il mercante romano. Scampato al pericolo della tempesta, si ritrova di fronte ad un leone della «razza comune ai tempi di Esopo»¹⁶⁹, cioè dotato di parola e ben informato circa le vicende umane. Nel tentativo di evitare la minaccia rappresentata dal leone, il mercante si prostra per smuovere la sua «generosità» e avere salva la vita. L'animale, essendosi appena cibato, assicura al mercante romano che lo avrebbe risparmiato se fosse stato in grado di mostrargli un valido motivo per non divorarlo. «Ragionando a partire dalla superiorità della natura e delle capacità dell'uomo» il mercante vorrebbe dimostrare «come fosse improbabile che gli dei non lo avessero destinato ad un uso migliore che essere mangiato da bestie selvagge»¹⁷⁰. Per raggiungere questo scopo perora la sua argomentazione affermando che la superiorità degli uomini «non consiste nella forza fisica ma nella forza dell'intelligenza» che gli dei hanno infuso in «un'anima razionale che, pur essendo invisibile, è di gran lunga la [...] parte migliore»¹⁷¹. Questa superiorità è confutata dal leone affermando che la loro supremazia nasce dal fatto che gli uomini uniti riescono ad essere più forti che singolarmente – come afferma direttamente – «No, animale volubile e pauroso, gli dèi vi hanno fatto per la società, e

¹⁶⁷ *Remark C, Fable I*, p. 63, trad. it., p. 39.

¹⁶⁸ *Remark P, Fable I*, p. 172, trad. it., p. 114.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 176, trad. it., 117.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ivi*, p. 177, trad. it., 117.

hanno stabilito che milioni di voi, bene uniti insieme, compongano il forte Leviatano»¹⁷². Il leone sposta l'argomentazione sul piano fattuale e dal momento che «la natura fa quello che stabilisce, e non si può ben giudicare dei suoi scopi, se non dagli effetti che si mostrano in essa»¹⁷³ – quindi *a posteriori* – la forza ed il potere sono gli elementi discriminanti che condizionano le circostanze e non la razionalità. Gli uomini hanno maggior forza e potere uniti insieme in società, tanto che possono muovere guerra l'un l'altro, seguendo la volubilità (passionale) del proprio monarca o dei propri governanti, il leone, nel suo *habitat*, ha invece maggior forza e potere del mercante. La favola si chiude con una domanda retorica che ha profonde sfumature tragicomiche; il leone afferma: «l'uomo non ha mai riconosciuto una superiorità priva di potere: perché dovrei farlo io?»¹⁷⁴ Dopodiché il mercante sviene.

L'esemplarità di questo racconto risiede, da una parte, nell'inconsistenza della separazione tra uomini e animali che, come si è visto, non ha nessun fondamento ontologico, ma tutt'al più passionale e perciò antropologico, e dall'altra, nell'auto-inganno e nell'adulazione che gli individui rivolgono nei confronti di una facoltà che può servire – se serve – solamente in società. Al di là della persistenza del dualismo cartesiano che prevede una separazione sostanziale di anima e corpo e del ruolo creazionistico degli dei, temi che – come si è già accennato – evolvono e sono sussunti in quello che si è definito “naturalismo fisiologico” e nella dimensione della natura post-adamitica corrotta, è interessante notare l'inconoscibilità della teleologia insita nella stessa natura, se non, approssimativamente, con un'osservazione *a posteriori*. La finalità comune, che secondo la ricostruzione mandevilliana è una «legge», è quella dell'autoconservazione, la natura allora fornisce i mezzi – negli uomini i desideri e le passioni – per raggiungerla. Non è detto che gli altri esseri viventi, tra i quali gli animali, abbiano a disposizione gli stessi mezzi, ma quello che è certo che alcuni ne hanno: il leone per esempio ha a disposizione la propria prestanza fisica. Questo mostra che in natura esiste una competizione in vista della sopravvivenza dei singoli individui, cioè il fine di tutti gli esseri viventi, e che questo comporta il dispiegamento dei differenti mezzi a disposizione, mezzi dei quali, quelli più adeguati ed efficaci risultano essere funzionali alla forza e la potenza. Gli uomini possono sfruttare meglio le loro capacità e facoltà, diventando quindi più forti e potenti solo all'interno del grande Leviatano, cioè in società. È qui che sono in grado di sopravvivere e resistere alle avversità che si trovano in natura; qui possono anche migliorare la propria condizione esistenziale in vista dell'agio e del benessere. La ragione, che pare comunque subordinata alle passioni, allora ha un ruolo strategico e funzionale che, insieme alla sua funzione conoscitiva, può

¹⁷² *Ivi*, p. 179, trad. it., 119.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 180, trad. it., 120.

servirsi proprio dell'esperienza in vista del miglioramento delle condizioni di vita (da un punto di vista materiale). Rimane il fatto che «gli uomini non vengono mai, o almeno di rado, corretti nella loro passione favorita dalla ragione o dall'insegnamento, e che se qualcosa li distoglie da ciò cui sono naturalmente propensi, deve trattarsi di un cambiamento nelle loro condizioni o nelle loro fortune»¹⁷⁵.

Una volta ricostruita la concezione morale ed etica di Mandeville con il riferimento alla natura umana passionale – metafisicamente corrotta – è il caso di analizzare le «condizioni», cioè l'ambito sociale, e le «fortune», ossia il modello economico di un corpo politico.

¹⁷⁵ *Remark Q, Fable I*, p. 182, trad. it., p. 121 (traduzione modificata).

PARTE TERZA

Il corpo politico: natura della società e benefici pubblici

Capitolo primo

Tra individui e società

Se gli uomini, con una base fisiologica ben definita che rende ragione delle varie passioni, tra le quali spiccano l'«orgoglio» – nella doppia dimensione di «amore di sé» (*Self-love*) e «compiacimento di sé» (*Self-liking*) – la «paura», l'«ira» e la «pietà», nonché la «vergogna», è lecito chiedersi come un fondamento del genere, che risponde alla «legge di natura» dell'autoconservazione, possa sublimare l'interesse personale e individuale in un corpo politico unitario ed, in un certo qual modo, armonico. Sembra essenziale mostrare il modo in cui, nella teorizzazione mandevilliana, uomini auto-interessati riescono a trovare un equilibrio nel quale il perseguimento dei propri fini che confligge con quello degli altri, è soddisfatto da entrambi i punti di vista¹. Pare che l'associazione abbia origine da alcuni limiti che vengono a inframezzarsi tra gli individui e la realizzazione dei loro desideri. Contro ogni ispirazione pubblica o descrizione edulcorata della natura umana è necessario spiegare la nascita di un corpo politico partendo dai reali fondamenti degli individui.

Mi rimane ora da mettere in luce la serie di ostacoli che impacciano e imbarazzano l'uomo nella costante fatica di procurarsi ciò di cui ha bisogno, fatica che in altre parole è chiamata istinto di autoconservazione. Contemporaneamente voglio dimostrare che la socievolezza dell'uomo nasce solo da queste due cose, e cioè dalla molteplicità dei suoi desideri e dai continui ostacoli che egli incontra nei suoi sforzi per soddisfarli².

Un luogo in cui emerge questa vicendevole collaborazione che nasce dai reciproci interessi personali è l'*Alveare scontento*. Il parallelismo tra uomini e api – che Mandeville avrebbe definito «bruti» – è un *topos* letterario della cultura occidentale. Oltre alla diffusa frequentazione di questa metafora che dalla classicità giunge fino alla modernità, è importante notare il mutamento concettuale connesso a questo parallelismo. Nella tradizione classica e, soprattutto, medioevale

¹ Preferisco adottare il termine «auto-interessato» e affini per rendere sia «*Selfish*» sia «*Self-interest*», perché “egoismo” è una parola coniata in ambito continentale da Christian Wolff nel 1718; questo pone alcuni problemi anche intorno alla resa di «*Selfishness*». Per una discussione a riguardo si veda: R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 345.

² *Search into the nature of society, Fable I*, p. 344, trad. it., p. 245.

l'alveare ha rappresentato un *exemplum* per ordinamenti politici organizzati ed armonici, ma in epoca moderna, particolarmente con Hobbes, sia assiste al rifiuto della tradizione aristotelico-tomista e l'alveare diventa uno strumento per rimarcare le differenze tra gli uomini e le api. Se da un lato, queste «creature» rappresentano la capacità naturale di organizzarsi in modo “spontaneo”, dall'altro, gli uomini, essendo esseri passionali, non sono in grado di ordinarsi naturalmente, ma necessitano di un potere sovrano che assoggetti gli individui e, di conseguenza, le loro passioni. Perché in assenza di uno Stato, secondo Hobbes, gli uomini, seguendo le loro inclinazioni naturali, sono destinati alla belligeranza e al conflitto³. Quello che fa la differenza è che per gli “animali politici” – come le api e le formiche – «il bene comune non differisce dal privato», e dato che tendono «per natura al loro bene privato, procurano per ciò stesso il bene pubblico»⁴. Per gli uomini, invece, questa corrispondenza non sussiste, perché «non può aver sapore nulla che non sia eminente»⁵ nel confronto con gli altri individui. Di conseguenza il bene privato è relativizzato nel confronto con gli altri beni privati, perciò gli individui possono confliggere per conquistare il bene degli altri o semplicemente per distruggerglielo, affinché il proprio primeggi. Mandeville si inserisce in questa tradizione rinnovata, ma, a differenza di Hobbes, pare ammettere che il bene privato di alcuni – che, è bene ricordare, coincide con il piacere mondano – possa diventare bene pubblico; soprattutto, che il male – sia esso morale o naturale – può essere trasformato e sublimato in bene pubblico, non senza però un corpo politico.

Le api dell'*Alveare scontento*, da parte loro allora, incarnano gli individui della Londra dei primi del Settecento, ma svolgono le loro professioni con ogni tipo di frode e di inganno; oltre a

³ Per una rassegna dell'utilizzo della metafora dell'alveare che attraversa tutta la classicità – passando quindi per Aristotele, Cicerone, Virgilio, Seneca, Columella, Plinio ed Eliano – il periodo medioevale con Sant'Ambrogio, Isidoro di Siviglia, San Tommaso – per citare solo alcuni autori – e giunge fino a Thomas Hobbes, cfr. W.J. FARRELL, *The Role of Mandeville's Bee Analogy in "The Grumbling Hive"*, in «Studies in English Literature», 25 (1985) 3, pp. 511-529; P. COSTA, *Le api e l'alveare*, in AA.VV., *Ordo Iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 375-409. Per la posizione circa le api e le formiche come animali naturalmente sociali a differenza degli uomini, si veda: T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 156, in *The English Works*, cit., trad. it., *Leviatano*, cit., p. 141.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* Hobbes adduce altre argomentazioni per mostrare le differenze tra le api e le formiche in confronto agli uomini. Una riguarda la competizione che caratterizza tutti gli individui per l'onore e la dignità che porta all'invidia, all'odio e, in ultimo, alla guerra. Un'altra riguarda il fatto che non possedendo la ragione, le api e le formiche non riescono a vedere i difetti della loro amministrazione comune. Un'ulteriore differenza è data dalla mancanza di parola che permette di descrivere ciò che è bene nelle sembianze di male e viceversa. Inutile dire l'importanza di questa capacità nei risvolti che può avere in ambito relazionale e in ambito volitivo: si può desiderare qualcosa di dannoso che è stato ammantato di positività. Infine, oltre a ciò, api e formiche, essendo esseri irrazionali, non sono in grado di distinguere il «torto» e il «danno». Cfr. *Ivi*, pp. 156-157, trad. it., pp. 141-142.

questi “esecrabili” comportamenti, si può riscontrare anche un’ipocrisia generalizzata, ossia quel comportamento che caratterizza tanto l’eccessiva indulgenza verso se stessi, quanto il nascondimento dei propri fini nei confronti delle altre api. Le relazioni interne all’alveare, che sono soprattutto commerciali, sono fondamentalmente viziose, perché motivate dalle passioni e non da una scelta razionale di essere buoni e nemmeno dall’«abnegazione» (*Self-denial*). Se questo, da un punto di vista sociale, può trovare un suo significato e una sua ammissibilità, una volta che si sono stabilite alcune regole di “convivenza”, cosicché, nonostante l’apparente paradossalità, effettivamente i «vizi privati» possono diventare «pubblici benefici», dal punto di vista politico, rimane la questione di come questo passaggio dal piano morale a quello sociale – ossia da una dimensione individuale negativa ad una dimensione pubblica positiva – sia reso possibile. È proprio la gestione politica dell’alveare – cioè dello Stato – che assume un ruolo determinante per fare in modo che si possa realizzare il movimento dal negativo al positivo. Allora «i vizi privati, attraverso l’accorta amministrazione di un abile politico, possono divenire pubblici benefici»⁶. Solo in questo modo è possibile armonizzare le dissonanze e far sì che i singoli interessi trovino una “sintesi” e una sublimazione a livello sociale. Al di là della questione inerente alla figura degli “abili politici”⁷, emerge non solo l’auspicabilità ma anche la necessità di una divisione della società: da una parte coloro che governano e dall’altra coloro che sono governati. Solo attraverso questa ripartizione che deve essere oltretutto istituzionalizzata, con tutti i crismi del caso (magistrature, leggi, e così via) si può concretizzare sia l’amministrazione sia la sublimazione del vizio in beneficio. «Chiunque voglia civilizzare gli uomini e ordinarli in un corpo politico, deve conoscere perfettamente tutte le passioni e gli appetiti, la forza e la debolezza della loro costituzione, e comprendere come volgere i loro maggiori difetti a vantaggio del pubblico»⁸.

Il corpo politico necessita di differenziazioni sociali, circa le mansioni che devono essere svolte al suo interno, solo in questo modo è possibile realizzare un passaggio dal male al bene: un male che può essere morale per via della viziosità dei motivi delle azioni – dovuta alla corruzione metafisica della natura umana – oppure può essere quel male “radicale” che si riferisce non solo alla natura umana ma alla natura *tout court*, ossia a tutte quelle circostanze che sono sfavorevoli sia all’individuo in sé sia all’uomo che è ostacolato nella realizzazione della «legge di natura»: la propria auto-conservazione. In altre parole, un male ontologicamente fondato. Questa negatività interna – riguardante gli uomini – ed esterna – riguardante le circostanze che giocano a sfavore della

⁶ *Search into the nature of society, Fable I*, p. 369, trad. it., p. 267.

⁷ Cfr. *supra*, Parte II, 1, nota 11.

⁸ *Remark R, Fable I*, p. 208, trad. it., pp. 139-140.

realizzazione dei desideri passionali – è un elemento costitutivo della società⁹. Come lo stesso Mandeville afferma nella *Letter to Dion*: «per comprendere la natura della società civile è necessario studio ed esperienza. Il male è, se non la sua base, per lo meno un ingrediente necessario nel composto, e la felicità temporale di alcuni è inseparabile con la miseria di altri. Sono persone sciocche coloro che immaginano che il bene del tutto coincida con il bene di ogni individuo»¹⁰.

Accanto alla divisione tra governanti e governati compare la separazione tra ricchi e poveri, che, nel pensiero mandevilliano, coincide con la felicità (temporale) di alcuni a scapito dell'infelicità di altri. Il passaggio dal male al bene vale in un'ottica sociale o collettiva e non nella prospettiva del singolo uomo, per lo meno, non per tutti gli individui e nemmeno, forse, neanche per la maggior parte di essi. Posizione che problematizza profondamente un'interpretazione utilitarista *tranchant*, almeno nella sua accezione classica del termine, del pensiero mandevilliano¹¹. Se il male è un elemento costitutivo nella formazione della società si apre il problema della naturale socievolezza o meno degli uomini. L'obiettivo polemico è ancora una volta Shaftesbury, il quale, a sua volta, nel tentativo di confutare la posizione hobbesiana, elabora quello che Mandeville definisce il «sistema della socievolezza»¹².

Shaftesbury discute proprio del pensiero hobbesiano che si risolve in «un atteggiamento distruttivo, sia nei confronti della politica che della morale»¹³. Il fatto che il filosofo di Malmesbury fondi la sua dissertazione sull'«individualismo possessivo»¹⁴, cioè sulle innate pulsioni auto-interessate ed, in un certo qual modo, auto-riflessive, mostrerebbe, dal punto di vista Shaftesbury, nel momento in cui si elabora e si espone una teoria che cerca di porvi un rimedio, una certa propensione che andrebbe a cadere in quella che oggi viene definita «contraddizione performativa». Un'antinomia così implicita che l'orientamento per mezzo del quale Hobbes è indotto a esporre

⁹ Cfr. *Search into the nature of society, Fable I*, p. 325, trad. it., p. 230.

¹⁰ «To understand the Nature of Civil Society, requires Study and Experience. Evil is, if not the Basis of it, at least a necessary Ingredient in the Compound; and the temporal Happiness of Some is inseparable from the Misery of others. They are silly People who imagine, that the Good of the Whole is consistent with the Good of every Individual» (*Letter to Dion*, p. 49).

¹¹ In questo senso si veda l'interpretazione che ne dà Hector Monro facendo riferimento «all'egoismo etico di tipo hobbesiano». Cfr. D.H. MONRO, *op. cit.*, pp. 248-261.

¹² *Fable II*, p. 20, trad. it., p. 13.

¹³ SHAFTESBURY, *Characteristics*, cit. p. 42, trad. it., p. 163.

¹⁴ Per questa definizione rimane imprescindibile la monografia di Crawford Brough Macpherson, che oltre a prendere in esame il pensiero di Hobbes, analizza anche il contributo lockiano. Cfr. C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962; trad. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di S. Borutti, Milano, Arnoldo Mondadori, 1973.

rimedi contro la “guerra di tutti contro tutti”, presupporrebbe – almeno per ciò che riguarda l’autore di queste stesse teorie – una forma di socievolezza, perché proprio la finalità del *Leviatano* e di tutti gli altri scritti consisterebbe nel bene pubblico: la pace. Hobbes, alla fine, risulterebbe amichevole e comunicativo, mostrando così «il massimo della socievolezza»¹⁵. In questa discrepanza consisterebbe allora la “contraddizione performativa” hobbesiana¹⁶.

Al di là della reale antinomia, o meno, nella scandalosa proposta filosofica di Hobbes, l’intento di Shaftesbury era, e rimane, quella di mostrare che gli individui sono indotti naturalmente, per una sorta di amore della compagnia, che trova fondamento nelle passioni, ad associarsi. In quest’ottica ha una profonda valenza in ambito etico la virtù, la quale, per avere un valore intrinseco, deve essere disinteressata, oggetto di una libera scelta orientata verso il pubblico, intendendo con pubblico la comunità, lo stato o il genere umano nel suo complesso. Chiaramente una posizione di questo tipo confligge sia con la nozione di volontà elaborata da Hobbes, sia con la concezione di libero arbitrio – negato – sviluppata da Mandeville, la quale, in modo piuttosto esplicito si ricollega alla teorizzazione hobbesiana¹⁷. Shaftesbury è in grado di attribuire questo peso alla libertà e di conseguenza alla virtù perché la fenomenologia passionale a cui fa riferimento ammette differenti affezioni alle quali ineriscono diversi fini: quelle naturali che conducono al bene generale; quelle egoistiche che guidano esclusivamente verso il bene individuale; e infine quelle che si possono definire innaturali perché non tendono né al bene privato né a quello generale¹⁸. Le «affezioni naturali» potrebbero essere categorizzate ancora una volta in «affezioni sensibili», quando sono istintive, prerazionali, socievoli, e «affezioni razionali» quando invece sono state coltivate, le quali coincidono, in un certo qual modo, con i piaceri intellettuali. Oltre alla problematicità teorica posta della presenza di affezioni naturali e innaturali – come se ci si trovasse innanzi ad un’implicita condizione di scissione che mina la stessa coerenza del concetto di natura – Mandeville rigetta la possibilità che la ragione e, per certi versi, il «senso morale» possano determinare e indirizzare le passioni, con le loro differenti finalità. Secondo Shaftesbury all’uomo è

¹⁵ SHAFTESBURY, *Characteristics*, cit. p. 43, trad. it., p. 164.

¹⁶ Per la nozione di “contraddizione performativa” in Shaftesbury, cfr. A. TARABORELLI, *Introduzione* a A.A. Cooper, III Conte di Shaftesbury, *Scritti morali e politici*, cit., p. 38. Per la categorizzazione analitica che riconduce la “contraddizione performativa” a quell’atto linguistico in cui il contenuto delle affermazioni contraddice il fine delle stesse affermazioni, cfr. J.R. SEARLE – D. VANDERVEKEN, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Per una discussione e una ricostruzione di questa stessa nozione nel dibattito contemporaneo, cfr. C. ROVERSI, *Sulla funzione fondazionale della contraddizione performativa*, in F. PUPPO (a cura di), *La contraddizione che nol consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 223-251.

¹⁷ Cfr. *supra*, Parte I, 4, nota 146.

¹⁸ SHAFTESBURY, *Characteristics*, cit. p. 196, trad. it., p. 383.

consentito di indirizzare le proprie scelte morali e, da ciò, di determinare le proprie azioni in vista del bene collettivo, sacrificando così il bene privato, sia per mezzo della ragione e della coscienza, sia attraverso il «senso morale», inteso come intuizione immediata del giusto e dell'ingiusto¹⁹. La socievolezza è garantita da un fondamento naturale – nonostante la problematicità del concetto di natura – cioè dalle passioni regolate dalla ragione in una dimensione di costanza, che è il preludio alla stabilità e alla durevolezza delle medesime affezioni²⁰. Nulla di tutto questo potrebbe essere accettato da Mandeville, soprattutto per quel che riguarda la nozione di interesse che in Shaftesbury, essendo connesso sia alle passioni che alla ragione, indica da un lato il bene privato distinto da quello pubblico, e contemporaneamente dall'altro, la felicità che un individuo raggiunge quando opera armonicamente in vista del bene collettivo e quindi, implicitamente, agisce secondo natura. Questa corrispondenza tra natura passionale, virtù, felicità e bene pubblico, nella quale la ragione ha il ruolo di guida verso il fine migliore che è anche il fine naturale, il fine effettivamente virtuoso e il fine propriamente soggettivo – cioè lo stesso bene pubblico – è per Mandeville una ricostruzione della natura umana se non fuorviante, per lo meno, troppoedulcorata. Una descrizione di questo tipo, che fa propria una concezione di virtù che non prende nemmeno in considerazione la coercizione delle passioni o più radicalmente l'«abnegazione» (*Self-denial*) apre la strada all'ipocrisia: un'ipocrisia funzionale ai canoni di cortesia e di onorabilità del «*beau monde*»²¹.

Secondo Mandeville la socievolezza non può essere naturale come per Shaftesbury, perché la sua antropologia fondata sulla «legge di natura» che prevede il fine dell'autoconservazione e che mette in campo come mezzi le passioni e i desideri, non può prescindere dall'«amore di sé» (*Self-love*) e dal «compiacimento di sé» (*Self-liking*), nonché dall'«orgoglio» personale. D'altro canto non considera plausibile nemmeno la ricostruzione e la soluzione prospettata da Hobbes, benché in un primo momento si avvicini molto alle sue posizioni. Mandeville – come si è accennato – non considera lo “stato di natura” semplicemente come uno stato di guerra, dove la conflittualità dei singoli individui li pone in una condizione di pericolo reciproco. Oltre a questo, può essere problematico anche affermare, recisamente e perentoriamente, che «l'uomo nasce inetto per la società»²², così come Cleomene compendia il pensiero hobbesiano. Mandeville sembra piuttosto

¹⁹ La nozione di «senso morale» ha creato una sorta di filone carsico di pensiero che passando attraverso Hutcheson e Hume è arrivato fino alla contemporaneità con le varie forme di “intuizionismo” morale. Per una discussione del senso morale in Shaftesbury si vedano almeno: A. GUZZO, *Il “senso morale” nel pensiero di Shaftesbury*, in «Filosofia», 33 (1982), pp. 143-180; R.A. GREENE, *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense*, in «Journal of the History of Ideas», 58 (1997) 2, pp. 173-198;

²⁰ SHAFTESBURY, *Characteristics*, cit. p. 205, trad. it., p. 396.

²¹ Cfr. D.H. MONRO, *op. cit.*, pp. 105-112; M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., pp. 93-126.

²² Cfr. *Fable II*, p. 177, trad. it., p. 120.

prospettare una soluzione che si avvicina a quella della “socievole insocievolezza”, dove proprio la gestione e l’armonizzazione dei singoli interessi privati può portare a quella sublimazione sia dell’interesse sia del bisogno – che è definito male – in beneficio collettivo, cioè bene. Non è necessario un potere coercitivo che limiti il diritto naturale, seguendo in questo le leggi di natura, dove il “patto” assolve sia alla funzione di trasferimento della naturale libertà al potere sovrano in vista della conservazione della propria vita, sia alla funzione di obbligazione nei confronti del precedente trasferimento. Per Mandeville non serve la ragione calcolante che faccia comprendere la necessità delle leggi di natura – tanto più che, dal suo punto di vista, la «legge di natura» ha una valenza ontologico-fisiologica e non giuridico-fondazionale – serve semplicemente che, una volta realizzatasi l’associazione, vi sia una divisione tra governanti e governati. È la politica che permette sia la necessaria convivenza, sia la convivenza qualitativamente buona, ossia materialmente agiata. Così «una saggia politica è per il corpo sociale quello che l’arte della medicina è per il corpo naturale e nessun medico curerebbe un uomo affetto da continua sonnolenza come se soffrisse di insonnia, né prescriverebbe a un malato di idropisia le medicine adatte per un diabetico»²³. Il naturalismo fisiologico trova una sua dimensione anche nell’ambito pratico della vita civile, soprattutto dopo che sono stati fatti risaltare i disagi che possono derivare dalla natura passionale incontrollata degli uomini.

Anche se la concezione della gestione del corpo politico differisce dalla ricostruzione della sua nascita, è necessario porre l’accento sul fatto che in Mandeville convivono due elaborazioni differenti e distinte circa la genesi della società. Una, esposta nella prima parte della *Favola delle api*, potrebbe essere definita “dirigista”, perché fa riferimento al ruolo dei «legislatori» e degli altri «saggi» che, nel processo di civilizzazione, hanno il compito di stabilire, introdurre e fare rispettare le regole morali ed etiche necessarie per attuare e mantenere la convivenza. Questo processo, che nella teoria mandevilliana rimane sincronico, è riconducibile ad un passato remoto – uno stato «selvaggio» – molto vicino allo “stato di natura” hobbesiano. L’altra elaborazione, invece, si trova nella seconda parte della *Favola delle api* e può essere definita “progressiva”, nel senso che Mandeville propone una ricostruzione diacronica, nella quale una serie di cause esterne all’uomo concorrono, insieme a quelle interne, alla formazione del corpo politico. Questa seconda concezione, oltre all’innovazione data dalla dimensione socio-evoluzionista – che considera e formalizza il passaggio da piccole comunità di uomini a grandi corpi politici complessi – ha il pregio di inglobare e sussumere la precedente ricostruzione sincronica.

²³ *Essay on Charity, Fable I*, p. 322, trad. it., 227.

Nessuna società avrebbe potuto nascere dalle amabili virtù o dalle buone qualità dell'uomo, ma che al contrario tutte le società devono aver avuto la loro origine dai bisogni, dalle imperfezioni e dalla diversità degli appetiti umani; capiremo anche che quanto la vanità e l'orgoglio degli uomini sono sviluppati, e tutti i desideri si accrescono tanto più essi sono capaci di essere elevati e riuniti in grandi e numerose società²⁴.

Le passioni rimangono il riferimento antropologico per mezzo del quale si può conoscere sia la natura umana sia il processo di socializzazione, che, a sua volta, verte propriamente su quegli elementi immutabili. Come si è visto, «orgoglio» – comprensivo di «amore di sé» (*Self-love*) e «compiacimento di sé» (*Self-liking*) – «paura», «ira» e «pietà», nonché «vergogna», sono le passioni basilari che caratterizzano tutti gli uomini. Queste possono risultare da una parte avverse, oppure, dall'altra, favorevoli al processo di socializzazione. Mandeville, in modo abbastanza acuto, prende in considerazione il “peso” che le «circostanze» possono avere nel dispiegamento delle passioni comuni; l'«orgoglio», per esempio, può generare differenti desideri ed essere, da qui, diverso movente di azioni a seconda che un individuo si trovi un contesto sociale frugale oppure opulento. Data una comune natura, i «politici», i «legislatori», i «saggi» o – in una parola – i governanti devono prendere provvedimenti, che possono essere anche coercitivi, nei confronti delle passioni più pericolose, quali l'«ira», e stimolare quelle che possono essere funzionali al fine della convivenza (civile), quali l'«orgoglio, il «compiacimento di sé» (*Self-liking*) e la «paura» della «vergogna».

I governanti si ritrovano a dover stabilire leggi e pene severe per coloro che trasgrediscono le norme, ma hanno anche il compito di agire sull'innata «paura» sia per suscitare il terrore nei confronti delle punizioni sia per fare rispettare i canoni etici della virtù o, nella versione deteriore e meno radicale, dell'«onore» e delle «buone maniere»²⁵. Adulando l'«orgoglio» è possibile aumentare la «paura» della «vergogna» fino a rendere questo timore, se non uguale, anche superiore a quello della morte, come del resto è possibile riscontrare nella pratica del duello. Dalla «paura» della «vergogna» deriva, da un lato, il rispetto delle regole dell'«onore» – le quali fanno propriamente leva sulla natura passionale degli uomini – dall'altro, scaturisce quel coraggio artificiale che “costringe” gli individui a rischiare la vita in nome della reputazione. Questo tipo di coraggio si differenzia da quello naturale perché si riferisce alla «paura» della «vergogna» e non alla semplice, basilare e fondamentale passione dell'«ira»²⁶. «Accrescete l'orgoglio dell'uomo, e la paura della vergogna sarà sempre proporzionale ad esso: infatti, quanto maggiore è il valore che un

²⁴ *Search into the Nature of Society, Fable I*, pp. 346-347, trad. it., p. 247.

²⁵ Cfr. *Remark R, Fable I*, p. 206, trad. it., p. 138.

²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 209, trad. it., p. 140.

uomo si attribuisce, tanto maggiori sono le fatiche e i sacrifici che sosterrà, per evitare la vergogna»²⁷. La socializzazione avviene per mezzo degli elementi immutabili della natura umana, attraverso la gestione delle passioni, tra le quali hanno un ruolo primario l'«orgoglio» – particolarmente nella versione del «compiacimento di sé» che induce alla ricerca dell'approvazione degli altri individui²⁸ – e la «paura» della «vergogna». Le relazioni intersoggettive sono determinanti per l'espressione individuale e la gestione collettiva – che agisce però sempre sul singolo – delle passioni; il giudizio sugli effetti delle azioni porta a modulare i motivi delle stesse affinché i risultati non appaiano sconvenienti dal punto di vista sociale, cioè relazionale e, appunto, intersoggettivo. Su questo complesso ordito antropologico e naturale si pone la trama sociale dei giudizi che fanno riferimento a valori comuni, stabiliti in parte dalle leggi e in parte dai canoni dell'«onore» e delle «buone maniere», nonché per una percentuale, praticamente irrisoria, delle regole della virtù. L'«intreccio» sociale – continuando la metafora – è ottenuto per mezzo dell'educazione.

Per giungere a perfezione nell'educazione cui mi riferisco nulla serve più dell'orgoglio e del buon senso. La nostra bramosia per la stima degli altri, e il trasporto che proviamo al pensiero di piacere, e di essere forse ammirati, sono degli equivalenti più che adeguati per la vittoria sulle passioni più forti, e quindi ci tengono lontani da tutte le parole e le azioni da cui può venirci vergogna. Le passioni che dobbiamo soprattutto nascondere per il buon andamento e il decoro della società sono la lussuria, l'orgoglio e l'egoismo²⁹.

Non basta solamente il ruolo dirigista e gestionale dei governanti nei confronti dei governati, perché anch'essi, infatti, essendo uomini, sono soggetti alle stesse passioni degli altri individui; è necessaria un'educazione sociale intersoggettiva, per mezzo della quale tutti quanti varino i propri desideri passionali nell'ottica del nascondimento dei motivi reali e dell'accettabilità collettiva. Così «la vergogna e l'educazione contengono i semi di ogni comportamento civile, e chi manca di entrambi e vuole esprimere la verità del suo cuore e ciò che sente dentro di sé, è la creatura più spregevole del mondo, anche se non ha commesso altre colpe»³⁰. Al di là di un linguaggio che si serve dei *topoi* letterari per indicare l'interiorità degli individui, significativo è il fatto che per raggiungere la socializzazione, ma soprattutto per conservarla, sia necessario da una parte

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Sulla questione dell'approvazione si vedano le pagine di Arthur Oncken Lovejoy, nelle quali discute del concetto di «*appobativity*» cui si riferirebbero, nella sua ricostruzione, l'«amore della fama», la «passione per la gloria» e la «ricerca dell'onore». Cfr. A.O. LOVEJOY, *op. cit.*, pp. 129-214.

²⁹ *Remark C, Fable I*, pp. 68-69, trad. it., p. 42.

³⁰ *Ivi*, p. 72, trad. it., p. 45.

nascondere questa radice comune della natura umana, dall'altra dispiegarla in un modo che non entri in conflitto con il giudizio degli altri individui. È proprio l'importanza che ricopre l'opinione altrui sul «compiacimento di sé» (*Self-liking*) che porta a temere la «vergogna», intesa come una riflessione dolorosa a riguardo della propria mancanza di valore. È su queste stesse passioni che si vengono a costruire, con un processo di affinamento che coincide con l'espandersi e lo sviluppo della società, i dettami dell'«onore» e delle «buone maniere». È su questo intreccio antropologico-sociale che si viene a creare un corpo politico – quasi – armonico. Così morale ed etica, agendo sulla natura umana, contribuiscono entrambe alla governabilità in generale ed al governo di se stessi in particolare, in una sorta di, più o meno consapevole, autocontrollo. La società, allora, può essere intesa come un corpo politico nel quale un uomo, tolto dalla condizione selvaggia e disciplinato secondo regole comuni e condivise, è capace di realizzare i propri fini – dettati dalla legge di natura, ma declinati in base alle «circostanze» – e di agire, implicitamente ed inconsapevolmente, per il compimento di quelli altrui. In questo contesto, ciascuno può essere reso utile al tutto per mezzo della guida di un capo o di un governo³¹.

Per sottolineare il carattere mondano e, se si vuole, artificiale della società, contro qualsiasi tipo di idealizzazione o possibile interferenza del sovrasensibile e ultramondano Mandeville nella *Letter to Dion* afferma che: «quando un uomo è morto cessa di essere un membro della società e non è più parte del pubblico, il quale alla fine è un corpo collettivo di creature viventi, viventi su questa terra e, conseguentemente, come tali, incapaci di godere della felicità eterna»³². Inconfondibile è il rimando al frontespizio del *Leviatano* nel quale il sovrano, composto dei singoli cittadini, si erge a protezione della città recando l'esergo: «*non est potestas super terram quæ comparetur ei*»³³. Ma a differenza di Hobbes, Mandeville non vuole auspicare una sottomissione incondizionata al potere sovrano, piuttosto – qui in consonanza con il filosofo di Malmesbury – vuole sottolineare la mondanità e la costruzione della composizione politica, nonché la necessaria interdipendenza di tutti gli individui in base alle diverse mansioni e occupazioni.

Se la società, che coincide con il corpo politico, quindi con un'organizzazione istituzionale artificiale, necessita di un fondamento naturale – le passioni – per costituirsi, mantenersi e svilupparsi, trova anche nella stessa natura – corrotta – la causa primaria che induce gli individui ad unirsi. Sono i singoli bisogni che spingono gli uomini a consorzarsi in vista del soddisfacimento dei loro propri fini. Nella complessificazione delle relazioni e nello sviluppo della società cambiano

³¹ *Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 348, trad. it., pp. 248-249.

³² «*When a Man is dead, he ceases to be a Member of the Society, and he is no longer a Part of the Publick; which latter is a collective Body of living Creatures, living upon this Earth, and consequently, as such, not capable of enjoying eternal Happiness*» (*Letter to Dion*, p. 39).

³³ *Iob.*, 41, 24.

i bisogni, perché le passioni contestualizzandosi in «circostanze» differenti, generano desideri diversi che sono declinati in base alle varie possibilità. «Da tutto ciò deriva evidentemente che più i popoli sono civilizzati e più hanno bisogno di vivere in società; e che nessuno ne ha meno bisogno dei selvaggi»³⁴. Ciò sottolinea nuovamente la necessità di un'educazione al vivere sociale e civile, per mezzo della quale fare in modo che quel corpo politico, formato da singoli individui, si armonizzi nel raggiungimento delle particolari finalità auto-interessate senza che queste ostacolino le altre. La teatralizzazione delle relazioni, frutto dell'educazione, ha una duplice valenza: il nascondimento ipocrita dei reali motivi che spingono all'azione, quindi l'occultamento delle effettive spinte passionali, e il mantenimento dei rapporti intersoggettivi per ricavarne il massimo vantaggio personale nella realizzazione dei propri desideri. L'educazione perciò non si prefigge la conquista delle passioni ma piuttosto un'accorta gestione, nella quale l'adulazione intersoggettiva dell'«orgoglio», soprattutto del «compiacimento di sé» (*Self-liking*), e l'occultamento del proprio, è parte fondamentale, in cui l'insegnamento e l'esempio creano l'abitudine ad adottare determinate condotte e comportamenti. Al fine di evitare che spinte troppo auto-interessate possano compromettere le relazioni tra gli individui e, perciò, nell'intento di limitare un eccessivo «orgoglio», che travalica la «giusta» misura del «compiacimento di sé» (*Self-liking*), è stato necessario fare leva sulla «paura» della «vergogna», stimolando quest'ultima passione oltre ogni naturale limite³⁵. Siccome si è affermato che l'estrinsecazione delle passioni varia con le «circostanze», e queste stesse «circostanze» si differenziano sia a seconda dei ruoli che gli individui rivestono in un contesto collettivo sia con l'espandersi e lo sviluppo della società, la «paura» della «vergogna», allora, risulta essere mutevole e dipendente dalle mode e dai costumi che cambiano: può essere prodotta da oggetti diversi a seconda dell'educazione e dei precetti che sono stati impartiti³⁶.

Con l'educazione avviene uno straordinario cambiamento nella natura umana, che è prima di tutto una forma di adattamento alle «circostanze». L'abitudine fa sì che la natura umana possa essere piegata nell'imitazione delle manifestazioni passionali socialmente accettabili. Così, stimolando alcune passioni e contenendone altre, in un processo che si serve sia del controllo sociale, per mezzo dei precetti etici dell'«onore» e delle «buone maniere», sia dell'auto-controllo, con il rispetto di quelle stesse norme, la natura umana è in grado di dispiegarsi adattandosi all'artificialità del corpo politico. Gli elementi peculiari di questa antropizzazione sociale non

³⁴ Così Cleomene nel IV dialogo della seconda parte della *Favola delle api*. Cfr. *Fable II*, p. 181, trad. it., p. 123.

³⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 78-79, trad. it., p. 52.

³⁶ È sempre il punto di vista di Cleomene, cfr. *Ivi*, pp. 95-96, trad. it., pp. 64-65.

possono essere altro che i fondamenti stessi della medesima natura umana: le passioni³⁷. Ciò specifica meglio anche la similitudine biologista in apertura della *Favola delle api*, nella quale si stabilisce un forte parallelismo tra i corpi naturali e i corpi politici³⁸. Se «quando parliamo delle opere della natura, per distinguerle da quelle dell'arte, diciamo che esse sono compiute senza il nostro concorso»³⁹, le «leggi» ed il «governo», sono assolutamente prodotti artificiali che hanno una funzione strutturale per la creazione, il mantenimento e lo sviluppo del corpo politico. Differente è il caso degli «spiriti vitali» e la «vita» che sono prettamente naturali. Questa specificazione della similitudine, oltre a limitare e a ridimensionare un inappropriato giusnaturalismo – non solo nella dimensione metafisicamente fondata ma anche nella sua versione razionalista⁴⁰ – mostra l'importanza del concorso degli individui nel processo educativo e socializzante, il quale deve, sempre e comunque, tenere presente la natura umana, come elemento imprescindibile. La similitudine biologista di Mandeville ha una dimensione paradigmatica ed esplicativa, in un'ottica che richiama l'artificialità della pratica. In altre parole, come un medico durante la malattia interviene cercando di cambiare il corso della natura su un oggetto già dato naturalmente – il corpo – così gli uomini, se vogliono costituire, mantenere e sviluppare un corpo politico, devono intervenire artificialmente su quello che la natura ha fornito loro: le passioni. Se nella prima circostanza l'oggetto d'azione è naturale – il corpo umano – mentre nel secondo è artificiale – il corpo politico – in entrambi i casi, però, la dimensione qualitativa può dipendere dall'azione degli individui: da un lato, l'eventuale cura delle malattie, dall'altro, la saggia architettura e gestione dello Stato, fondata sulla natura passionale degli uomini e non sulla loro dimensione razionale. Anzi proprio la ragione – anche nella sua versione calcolante – può diventare uno strumento per adulare l'«orgoglio», piuttosto che una facoltà da cui derivare precetti morali o giuridici. In entrambe le circostanze, cioè in riferimento al corpo naturale e al corpo politico, servono comunque studio ed esperienza.

Il fine dell'associazione – che si realizza con l'educazione, l'abitudine e anche l'imitazione – è quello di rendere gli uomini parte di un unico corpo; ciò dovrebbe indurre alla conformazione dei diversi individui all'interno della collettività, come se fossero animati «da una sola anima» e determinati «da una sola volontà»⁴¹. Chiaramente questo tentativo rimane più ideale che reale, dal momento che le passioni e, di conseguenza, i desideri sono fortemente influenzati – anche se non

³⁷ *Search into the nature of society, Fable I*, p. 333, trad. it., p. 236

³⁸ Cfr. *Fable I*, pp. 3-4, trad. it., p. 3; anche *supra*, Parte I, 4.

³⁹ È un'affermazione di Cleomene; cfr. *Fable II*, p. 186, trad. it., p. 126.

⁴⁰ Il riferimento non può che essere a Ugo Grozio e al suo *De jure belli ac pacis* (1625), senza dimenticare però il contributo di Samuel Pufendorf.

⁴¹ *Fable II*, p. 183, trad. it., pp. 124-125.

sempre – dalle «circostanze». Inoltre la stessa «legge di natura» che induce all'autoconservazione, una volta che questa è garantita all'interno del corpo politico, stimola nella direzione di una conservazione qualitativamente migliore, cioè – osservando ciò che gli uomini perseguono come «piacere» – materialmente agiata. Rimane il fatto che l'educazione istituita ed esercita con le leggi, i costumi, gli espedienti e gli stratagemmi di ogni sorta, è così radicata negli uomini, che questi vivono senza rendersi conto dei reali motivi delle loro azioni⁴². La dialettica tra società ed individuo, tra governanti e governati, nonché tra etica e natura umana trova, in un passaggio della *Favola delle api*, una sintesi intensamente umoristica, di quell'umorismo che disvela le illusioni umane:

Il potere e la sagacia, come la fatica e l'attenzione, con cui il politico ha civilizzato la società trovano la migliore espressione nel felice espediente di giocare le nostre passioni l'una contro l'altra. Adulando il nostro orgoglio e accrescendo la buona opinione che abbiamo di noi stessi, da una parte, e ispirandoci un timore immenso e un'avversione mortale per la vergogna, dall'altra, gli abili moralisti ci hanno insegnato a combattere alacramente con noi stessi, e se non a vincere, almeno a nascondere e mascherare la nostra passione preferita, la concupiscenza, fino al punto che quasi non la riconosciamo quando la troviamo nel nostro petto. Oh! Quale grande premio abbiamo di mira in tutte le nostre rinunce! Chi è così serio da riuscire a non ridere, quando pensa che la ricompensa di tanto inganno e tanta insincerità nei confronti di noi stessi e degli altri, non è altro che la vana soddisfazione di fare apparire la nostra specie più elevata e più lontana da quelle degli altri animali, di quanto non sia realmente e di quanto in coscienza pensiamo?⁴³

Tutto si riferisce e si risolve nella natura passionale degli uomini, quindi, secondo la concezione morale mandevilliana, tutto può ascriversi e determinarsi nei vizi. Allora «se l'uomo fosse stato per natura umile e indifferente all'adulazione il politico non avrebbe mai potuto raggiungere i propri fini, né avrebbe saputo che fare di lui. Senza vizi la superiorità della specie umana non si sarebbe mai manifestata»⁴⁴. Nel corpo politico si può realizzare quell'innato desiderio di migliorare qualitativamente la propria condizione di vita⁴⁵, perciò non è realistica né una spiegazione che prenda in considerazione la naturale socievolezza degli uomini, né una che tenga conto solamente della loro insocievolezza. Se la natura passionale è il fondamento sulla quale costruire la società, interna ad un corpo politico, in altre parole, se non può esistere nessuna collettività che non faccia riferimento a qualche forma di potere istituzionalizzata, cosa porta alla

⁴² Sempre secondo Cleomene; cfr. *Ivi*, pp. 139-140, trad. it., pp. 93-94.

⁴³ *Remark N, Fable I*, p. 145, trad. it., p. 95.

⁴⁴ *Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 334, trad. it., p. 237.

⁴⁵ Questo è materia di discussione di Orazio e Cleomene; cfr. *Fable II*, pp. 180-181, trad. it., p. 123.

formazione della società? Se si sono mostrate le tensioni di pubblico e privato, governanti e governati, morale ed etica, cosa induce alla formazione e al mantenimento di una struttura che prevede queste relazioni? Come si è accennato, nella teorizzazione mandevilliana si possono riscontrare due spiegazioni che rendono conto della nascita della società: una sincronica o “dirigista” – tenendo conto di tutti i limiti di questa definizione – che dà per assodata la presenza di “abili politici”, o comunque una parte della società che ha il compito di governare, e una diacronica o “progressiva”, dove si adotta una prospettiva evolucionista ed incrementale che, in un modo o in un altro, arriva a sussumere in sé la prima spiegazione.

Nonostante si sia già mostrata, grosso modo, la ricostruzione “dirigista” della nascita della società, poiché la dialettica tra governanti e governati è, e rimane, una caratteristica imprescindibile di tutti i corpi politici, sono possibili altre lievi puntualizzazioni. Un primo abbozzo è riscontrabile negli articoli del *Female Tatler*, dove, durante il giorno di Artesia, si discute delle origini della socialità umana. I due schieramenti contrapposti non possono che essere quello hobbesiano e quello shaftesburiano; Arisone – una delle astanti – afferma che nessuno come l’uomo è meno adatto alla società rispetto agli altri animali e che se non fosse per il governo e il rigore delle leggi sarebbe preclusa agli individui la possibilità di potersi unire insieme. A ciò ribatte Lucinda, affermando che non può trattenersi dal pensare a quanto tutti siano indebitati nei confronti di coloro che hanno inventato tutti gli agi di questo mondo per il «bene pubblico»⁴⁶. Qui gli echi provenienti da Shaftesbury si mescolano con quelli derivanti dal *Tatler* con Bickerstaff – ossia di Addison e Steele – tanto da sostenere «che nessuno può essere considerato vivo, se non coloro che, mettendo da parte tutto l’interesse privato ed il piacere personale, sono abbastanza generosi per lavorare e spendersi a favore del beneficio degli altri»⁴⁷. Il portato di Shaftesbury, con la concezione di virtù che vede nella guida razionale delle passioni naturali, lo strumento per raggiungere la socievolezza, è combinato con la dimensione retorico-giornalistica di Addison e Steele, i quali immaginano “morti” coloro che non adeguano la loro condotta al vantaggio della collettività. Il Gentiluomo di Oxford, interviene ironizzando soprattutto circa la categorizzazione degli uomini “vivi” e “morti”, asserendo che probabilmente sono più morti coloro che pensano allo studio e alle pratiche che sono considerate alla base di un’educazione da galantuomo, piuttosto che quelli che spendono la loro esistenza nell’affinamento dei loro appetiti e nella ricerca di nuovi piaceri sensuali; perché proprio questi sono il propulsore degli ingranaggi del commercio. La presenza di governanti e governati, così come di ricchi facoltosi che sperperano le loro sostanze e di poveri industriosi che risparmiano

⁴⁶ Cfr. art. 62 (1709), *Female Tatler*, p. 99.

⁴⁷ «That none are to be counted Alive, but such as, setting aside all private Interest and Personal Pleasure, are Generous enough to labour and exert themselves for the benefit of others». (*Ibid.*).

fino all'ultimo centesimo per migliorare la propria condizione è alla base del «beneficio» collettivo. Chiaramente il Gentiluomo di Oxford richiama apertamente la posizione che Mandeville ha già delineato nell'*Alveare scontento*. Così «la stridente discordanza dei contrari crea l'armonia del tutto, è compito dell'abile politico porre tutto quello che serve al suo proprio posto e ricavare il bene dal peggio del peggio, così come dal meglio»⁴⁸. Il Gentiluomo di Oxford prende, allora, le distanze sia dalla posizione hobbesiana di Arisone, sia da quella shaftesburiana di Lucinda. Il “dirigismo” mandevilliano si manifesta nei termini della constatazione della necessaria gestione passionale circa la natura umana, affinché possa realizzarsi il vantaggio collettivo a partire da una – possibile – condizione di partenza negativa. La socievolezza nasce dalla scaltra stimolazione di passioni quali l'«orgoglio», il «compiacimento di sé» e la «paura» della «vergogna», non è frutto né della coercizione politica di un potere sovrano (o per lo meno non nella maniera netta e radicale di Hobbes), né di innate qualità iscritte nella natura umana. *A latere* di una posizione che, come si è accennato, sembra tematizzare una proto-versione della “socievole insocievolezza”, c'è una concezione di beneficio pubblico che considera la ricchezza materiale, un bene auspicabile – se non propriamente – il bene auspicabile. La socievolezza nasce dalla necessità di massimizzare le possibilità dei singoli individui per il raggiungimento dei loro fini che, da un punto di vista ontologico, rimangono gli stessi – la propria conservazione – ma che, da un punto di vista pratico, porta i mezzi – le passioni e i desideri – a doversi calare nelle diverse «circostanze» e quindi a doversi adeguare. Gli uomini possono collaborare inconsapevolmente alla realizzazione dei desideri altrui mentre lavorano per la realizzazione dei propri. In questo sembra concretizzarsi al meglio il “dirigismo” degli abili politici, i quali mantengono saldo il corpo politico e pongono le basi per un suo sviluppo materiale, che fa dell'incremento dei beni lo strumento sia per aumentare il vantaggio collettivo, sia per stimolare e controllare le passioni umane che, in ultima stanza, possono risultare socialmente pericolose. Il «giocare» una passione contro l'altra, allora, ha lo scopo di adeguare i mezzi della «legge di natura» alle «circostanze» per fare in modo che il fine dell'auto-conservazione non venga pregiudicato o, anche solo, messo in discussione, anzi, per far sì che questo stesso fine possa diventare qualitativamente migliore: un conto è vivere, un conto è vivere bene, cioè in modo materialmente agiato e confortevole.

Se questa sembra essere una condizione *de facto* che abbraccia il «grande alveare» ma che caratterizza, con diversi gradi di sviluppo, anche le altre forme collettive, sorge la questione di cosa permetta la divisione politico-sociale di governanti e governati, nonché di ricchi e poveri. Nella

⁴⁸ «*The jarring Discord of Contraries makes the Harmony of the whole, it is the Business of the Skilful Politician, to make every thing serve in its proper Place, and extract good from the very worst, as well as the best*» (art. 64 (1709), *Female Tatler*, p. 105). Per gli “abili politici”, cfr. *supra*, Parte II, 1, nota 11.

ricostruzione “dirigista” e sincronica, Mandeville sembra dare una duplice risposta: da una parte, considera un motivo che porta alla diversificazione tra governanti e governati coloro che sono dotati di passioni così spiccate da essere in grado di gestire quelle degli altri individui⁴⁹; dall'altra parte, ravvisa nel rispetto nei confronti del padre a al suo potere dovuto dai figli, che si caratterizza come un misto di «amore» e «paura», un'altra causa di distinzione delle mansioni e dei ruoli sociali⁵⁰. Questa seconda soluzione, che in parte si ricollega alle posizioni di William Temple e al suo *Essay upon the Original and Nature of Government* (1672), è ripresa e problematizzata nella seconda parte della *Favola delle api*, nella quale si viene a delineare la ricostruzione “progressiva” della società, cioè del corpo politico.

I punti di riferimento per discutere o no di società, politica e delle ragioni che portano all'associazione, durante i primi anni del Settecento in Inghilterra, paiono Hobbes e Shaftesbury: quest'ultimo infatti – come si è accennato – si prodiga per confutare la proposta contrattualista e assolutista del primo a partire da un'antropologia che vede nelle passioni lo strumento naturale che porta alla convivenza in vista del bene pubblico. Mandeville prende le distanze da entrambi perché considera il fine dell'auto-conservazione – grosso modo in accordo con Hobbes – l'elemento che induce gli individui ad agire, criticando, più o meno apertamente, la posizione shaftesburiana da un punto di vista antropologico che è anche ontologico: le passioni, essendo i «mezzi» della «legge di natura», non possono essere se non auto-interessate. Il desiderio di migliorare la propria condizione, derivante da quello di conservare la propria esistenza, è considerato il legante dei differenti individui in una collettività. Per questa ragione anche la ragione calcolante, che ha un ruolo decisivo nella legittimazione della proposta politica hobbesiana, non può avere la medesima valenza, soprattutto per quel che riguarda il momento fondativo di una collettività. Il calcolo di quello che è più vantaggioso sembra avere sempre un risvolto autoriflessivo ed auto-interessato, soprattutto se si prende in considerazione uomini in una condizione selvaggia – o hobbesianamente nello “stato di natura” – e non può essere in grado di circoscrivere gli impulsi delle passioni. La ragione, secondo Mandeville, se è in grado di intervenire – perché come si è visto non è una cosa così scontata – si trova nella possibilità di farlo solo dopo che gli individui hanno raggiunto un livello minimo di “perfezionamento” sia per quel che riguarda le loro condizioni di vita collegate allo sviluppo materiale della società, sia per quel che riguarda le loro capacità intellettive, con il progressivo affinamento dei modi di pensare. Ancora una volta emerge una concezione di ragione derivata e soggetta all'evolversi delle facoltà umane. In questo senso, allora, si può notare l'insufficienza di una spiegazione sincronica, circa i motivi che hanno portato gli uomini ad unirsi in società.

⁴⁹ Cfr. *Remark R, Fable I*, pp. 220-221, trad. it., p. 148.

⁵⁰ Cfr. *Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 348, trad. it., pp. 248-249.

L'antropologia negativa, riscontrabile in Hobbes, è recuperata e rielaborata da Mandeville per criticare una descrizione della natura umana – quella di Shaftesbury – troppo indulgente ed edulcorata. Questo recupero però è funzionale al disvelamento di una ragione che, pur essendo legata a doppio filo con il linguaggio – senza che però sia tematizzato il nominalismo hobbesiano – necessita di uno sviluppo e un perfezionamento nel tempo. Evoluzione che porta, oltre al miglioramento delle capacità dei singoli individui, anche all'avanzamento degli strumenti che permettono la convivenza degli uomini. Si inizia a percepire l'importanza di una ricostruzione che tenga conto dell'incedere e del susseguirsi del tempo circa i motivi che portano all'associazione. Gli uomini non sono naturalmente propensi ad una vita sociale ma si trovano ad ottenere maggiori risultati, per quel che riguarda un'auto-conservazione qualitativamente migliore, in un corpo politico piuttosto che singolarmente. Ciò porta all'adattamento dei singoli individui nei confronti di un'esistenza collettiva, dove il susseguirsi del tempo assume un ruolo fondamentale, perché la reciproca estrinsecazione delle passioni porta gli uomini ad accomodare vicendevolmente, per tentativi, i loro comportamenti. Se da un lato gli uomini sono inadatti alla società, dall'altro, non possono farne a meno per migliorare la propria esistenza, altrimenti misera e precaria. Nella seconda parte della *Favola delle api*, Mandeville, attraverso il punto di vista di Cleomene e con un acuto parallelismo, afferma che gli uomini possono essere considerati adatti alla società come l'uva per il vino⁵¹. Ecco in quali termini è tematizzata la “socievole insocievolezza”. Così come i grappoli pigiati producono un succo che, se sapientemente lavorato, può portare al vino, allo stesso modo gli uomini, se saggiamente amministrati, possono essere raggruppati in società. Rimarrebbe da comprendere, mantenendosi all'interno della similitudine, quale sia il corrispettivo della qualità vinosa che, innescando la fermentazione del mosto, produce il vino. Cleomene afferma che sono gli stessi rapporti sociali, i quali fanno in modo che i «mezzi» della «legge di natura», al fine della loro realizzazione, possano trovare un adeguamento che è, allo stesso tempo, individuale e collettivo. «*Fabricando fabri fimus. Diventiamo socievoli vivendo in società*»⁵². Se la società è lo strumento che rende socievoli gli individui e permette il dispiegarsi e l'evolversi delle singole qualità, in qualità che, travalicano il soggetto, diventino anche valori condivisi – come per esempio la ricchezza – bisognerebbe comprendere che cosa abbia portato gli uomini ad unirsi.

Si è detto che non può esistere società separata dal corpo politico, perciò non può esserci una collettività senza un governo. La presenza di uomini con passioni così spiccate da essere in grado di dominare gli altri è una realtà che spiega, nella contingenza, la suddivisione tra governanti e

⁵¹ Questa similitudine è riportata da Cleomene mentre discute con Orazio circa l'origine e la natura della società; cfr. *Fable II*, pp. 185-186, trad. it., p. 126.

⁵² *Ivi*, p. 189, trad. it., p. 128.

governati ma non rende conto dell'origine dell'associazione. Lo stesso, in un modo o in un altro, vale anche per il potere del padre sul figlio. Ma è proprio a partire da questa riflessione, tratta da Temple e – con le dovute differenze – riconducibile al *Patriarca* di Robert Filmer, nonché alla risposta lockiana dei due *Trattati sul governo*⁵³, che Mandeville inizia a sviluppare una concezione “progressiva” che dalla nascita di piccole comunità giunge fino alla formazione e allo sviluppo del «grande alveare».

L'elemento di maggiore novità nelle riflessioni sei-settecentesche sulla società e l'origine dei corpi politici sta proprio nell'introduzione della variabile temporale considerata come successione di momenti che offrono la possibilità agli uomini di perfezionarsi e di migliorare non solo singolarmente, ma anche collettivamente. Non più una dicotomia tra “stato di natura” e “stato civile”, nella quale la ragione – sia essa calcolante o meno – ha un ruolo fondativo e risolutivo, se non altro nel creare le condizioni per la stipulazione di un accordo – un patto – con il quale costituire una forma di governo, piuttosto un lento sviluppo che porta ad un altrettanto lento miglioramento, anche delle facoltà umane quali la stessa ragione. Mandeville, che introduce questa nozione di sviluppo temporale in ambito socio-politico, non potendo porre le passioni all'origine della società e del governo, perché sono e rimangono comunque auto-interessate e autoriflessive, e nemmeno la ragione perché, da un lato, resta impotente contro le passioni e, dall'altro, è troppo involuta durante i primi passi della società, è costretto a cercare cause esterne all'uomo, se non altro per coerenza logica con il suo pensiero. Cleomene, infatti, discutendo della “coppia selvaggia”⁵⁴ immaginata da Temple, critica questa ricostruzione che attribuisce loro una fine capacità di ragionamento, inappropriata per individui in quelle condizioni, i quali piuttosto dovrebbero essere in preda alle più forti passioni. La ragione, ai primordi della società, è deteriore e può migliorare con lo sviluppo delle capacità umane, che va di pari passo con lo sviluppo sociale. D'altro canto però, Cleomene condivide con Temple l'idea che i semi della società e del corpo politico siano da ricercare nella relazione tra genitori e figli, e al presunto potere nei confronti dei figli.

⁵³ La questione inerente l'origine della società, ovviamente, si intreccia con la questione della nascita del potere sovrano; per questa ragione non si possono non citare Hobbes da una parte e Locke dall'altra, dove quest'ultimo vede nella famiglia la prima espressione di dominio dei genitori sui figli. In ciò Locke si riallaccia a Filmer ma, differenziandosi da questi, ravvisa nella supremazia della legge stabilita dal comune consenso, l'origine ed il limite del potere sovrano. Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, VIII, § 95, cit., in *The Works of John Locke*, cit., p. 394, trad. it., *Secondo trattato sul governo*, cit., p. 189; per una ricostruzione del contesto in riferimento a Mandeville, cfr. M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 48-49.

⁵⁴ Si noti il fatto che Mandeville, citando anche Temple, arriva a discutere di “stato selvaggio” e non più di “stato di natura”: un passaggio linguistico che, oltre al gusto della *variatio*, pare non essere privo di significato, almeno dal punto di vista epistemologico. Cfr. per esempio, *Fable II*, p. 199, trad. it., p. 135.

Una questione che, tra le altre cose, è presa in considerazione anche da Locke: «la prima società fu quella fra marito e moglie, che diede origine a quella fra genitori e figli, alla quale venne ad aggiungersi, col tempo, quella fra padrone e servo»⁵⁵. Nonostante questo incremento nel trasferimento delle forme di potere, come assoggettamento per autorità, in Locke è il «consenso» che conduce uomini liberi a limitare le proprie possibilità e ad unirsi in una società politica, segnando il passaggio dallo «stato di natura» allo «stato civile»⁵⁶. Al di là del fatto che, dal punto di vista lockiano, lo «stato di natura», oltre a rappresentare un momento prepolitico originario o iniziale, sia una condizione alla quale si possa, in un modo o in un altro, ritornare una volta che sia venuto meno il «consenso» della maggioranza – tema centrale nella sua riflessione politica – c'è da sottolineare che lo stesso «consenso» pare presupporre un giudizio valutativo, se non altro in vista dell'utile, perlomeno prima che si realizzino i singoli assenti all'originaria forma di associazione. Anche se, una volta che si è trasferita la libertà individuale ad una società politica, questa può continuare a sussistere ereditariamente con il silenzio/assenso dei figli di coloro che si sono uniti, rimane il fatto che il «consenso», rimandando ad un giudizio, sembra presupporre una valutazione e, probabilmente, la ragione. Tanto più che Locke parla di «stato di natura» «quando gli uomini vivono insieme secondo ragione, senza un superiore comune sulla terra, con l'autorità di giudicarsi tra loro»⁵⁷. Questa sembra una facoltà che, nella riflessione lockiana, anche se soggetta a sviluppo e «progresso»⁵⁸, esiste ugualmente al di fuori della società e del corpo politico, la quale, proprio per questo, può avere un ruolo nel processo di socializzazione.

Anche Sir William Temple, nell'*Essay upon the Original and Nature of Government*, fa riferimento al ruolo del «consenso», infatti «il terreno, su cui si erge tutto il governo, è il consenso del popolo, o la sua parte più grande o più forte»⁵⁹. A differenza di Locke⁶⁰, però, propone un

⁵⁵ Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, VII, § 77, cit., in *The Works of John Locke*, cit., p. 383, trad. it., *Secondo trattato sul governo*, cit., p. 163.

⁵⁶ *Ivi*, VIII, § 96, p. 395, trad. it., p. 189.

⁵⁷ *Ivi*, III, § 19, p. 348, trad. it., p. 85.

⁵⁸ Questione, tra le altre cose, richiamata dallo stesso Cleomene: «per pensare e per ragionare bene, come Mr. Locke ha ben osservato, è necessario tempo ed esercizio» (*Fable II*, p. 190, trad. it., p. 129). Kaye recupera opportunamente una citazione tratta da *Della guida dell'intelligenza*: «Ciò che è nel corpo, così è nella mente, la pratica la rende quella che è» (J. LOCKE, *Of the Conduct of the Understanding*, III vol., § 4, in *The Works of John Locke*, cit., p. 214, trad. it., *Della guida dell'intelligenza nella ricerca della verità*, intr. di E. Cipriani, Lanciano, Carabba, 1931, p. 71 [traduzione modificata]).

⁵⁹ «The ground, upon which all government stands, is the consent of the people, or the greatest or strongest part of them» (SIR W. TEMPLE, *An Essay upon the Original and Nature of Government*, I vol., in *The Works of Sir William Temple*, 4 voll, London, Rivington et al., 1814, p. 23).

modello associativo che considera il ruolo del potere paterno sui figli – e quindi del padre di famiglia – che si estende a partire da un piccolo nucleo iniziale: i genitori. Temple, al fine di criticare anche il contrattualismo più radicale – in cui sembra fare riferimento a Hobbes – opera una distinzione concettuale tra «potere» e «autorità», dove il primo deriva dalla seconda. Il reperimento di una qualche forma di «autorità naturale», allora, può portare alla scoperta della causa fondativa del governo⁶¹. Questa «autorità naturale» non può che trovarsi all'interno della famiglia, la quale, partendo da genitori e figli, allargandosi a padrone e servo, unendosi poi ad altre famiglie, giunge a formare un «corpo civile». Il contratto dunque può realizzarsi dopo che sia già avvenuta una forma di associazione tra famiglie e non tra individui⁶². Essendo l'«autorità» l'elemento su cui si fonda il governo, dal momento che su di essa dipende l'opinione che gli uomini esprimono a suo riguardo, «non è così tanto rafforzata e confermata da nulla come dall'abitudine»⁶³. In altre parole, l'«autorità» dipende dall'opinione riguardante la «saggezza», la «bontà» – o meglio l'«onestà» – e il «valore» di chi è considerata persona autorevole⁶⁴; per questo motivo l'«abitudine» ha un ruolo centrale e per questa ragione il padre, esercitando un potere naturale sui figli, è considerato autorevole e, perciò, legittimato nell'esercizio del suo stesso potere.

Mandeville, tramite la discussione di Orazio e Cleomene, condivide con Temple, il ruolo dell'«autorità naturale» rappresentata dal potere paterno sui figli, ma quello che critica della sua ricostruzione è la “velocità” con cui sarebbe avvenuto il passaggio da una famiglia originaria ad una proto-società politica. Inoltre – coerentemente con la ricostruzione antropologica mandevilliana – le passioni e, in particolar modo l'«orgoglio», in un'epoca in cui le relazioni sociali sono limitate, semplici e perciò labili, devono avere avuto la meglio sugli individui, portandoli a sviluppare un «desiderio di dominio» e quindi ad una sorta di assolutizzazione del potere⁶⁵. Questo deve essere stato un motivo di scontro piuttosto che un presupposto che ha portato diverse “coppie selvagge” ad unirsi in gruppo. Il «desiderio di dominio», fondato sulle passioni, è così pervasivo che porta gli

⁶⁰ Si ricordi che, nonostante i *Due trattati sul governo* siano stati pubblicati anonimi sul finire del Seicento, probabilmente hanno circolato clandestinamente già a partire dai primi decenni della seconda metà di quello stesso secolo.

⁶¹ Cfr. SIR W. TEMPLE, *An Essay upon the Original and Nature of Government*, cit., in *The Works of Sir William Temple*, cit., pp. 8-10.

⁶² *Ivi*, p. 11.

⁶³ «[Authority] is by nothing so much strengthened and confirmed as by custom» (*Ivi*, p. 8).

⁶⁴ *Ivi*, p. 7. La distinzione, che è anche collimazione, tra «bontà» (*Goodness*) e «onestà» (*Honesty*) è operata dallo stesso Temple, il quale, riferendosi anche ai classici latini, viene a definirla come qualità che porta «gli uomini a preferire i loro doveri e le loro promesse, prima delle loro passioni o dei loro interessi». Ciò passerebbe piuttosto sotto il nome di «onestà», infatti «colui che chiamiamo un uomo onesto, i romani lo chiamavano un uomo buono» (*Ibid.*).

⁶⁵ Cfr. *Fable II*, pp. 204-205, trad. it., pp. 138-139.

individui a considerare ogni cosa come se fosse propria, non solo in riferimento ai propri figli o nipoti, ma anche agli oggetti e ai beni che circondano loro. Questo atteggiamento si può immaginare agli albori della società, ma è riscontrabile anche nella contemporaneità (non solo mandevilliana). «Quanto ci viene dalla natura, lo consideriamo nostra proprietà. Crediamo che seminare e mietere meritino un raccolto; e qualunque altra cosa nella quale abbiamo una minima parte la consideriamo nostra. Ogni arte e ogni invenzione sono nostro diritto e proprietà»⁶⁶. Al di là della relazione metafisico-ontologica di natura e uomo, con le possibilità offerte a quest'ultimo dalla prima⁶⁷, il passo pare rimandare – sempre con le dovute differenze – alla nozione di proprietà che Locke elabora nel *Secondo trattato sul governo*. Lokianamente il lavoro, che appartiene alla persona che lo esercita, è il motivo attraverso il quale può avvenire l'appropriazione di ciò che, nello “stato di natura”, dovrebbe essere in comune⁶⁸. Anche semplicemente raccogliere è una dichiarazione di proprietà che distingue quell'oggetto da tutto il resto. «Rimuovendola dallo stato comune in cui la natura l'ha posta, vi ha connesso con il suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini»⁶⁹. Se, in Locke, la riflessione sulle azioni e sulle occupazioni ha un valore giuridico, di definizione di un diritto (comune) e quindi, di riflesso, di ciò che è giusto ed ingiusto, con un riverbero etico forte, in Mandeville, la subordinazione passionale dell'agire – e quindi anche del lavoro – porta allo sgretolamento di questo diritto (comune) in favore del diritto (prevaricante) del singolo, con la risultante debolezza dell'etica. Per questa ragione gli uomini pensano di «meritare» ciò che ritengono loro dovuto non solo dagli altri individui, ma anche da ciò che li circonda e quindi, più in generale, dalla natura. In Locke, allora, si può riscontrare una descrizione antropologica che rende conto di una certa “mansuetudine” iniziale degli uomini e che considera la nascita del desiderio acquisitivo smodato – della *pleonexia* – dall'introduzione di un elemento non naturale, esterno: l'oro, la moneta, il denaro⁷⁰. In Mandeville, proprio l'antropologia passionale auto-interessata e autoreferenziale considera l'irrefrenabilità dei desideri un punto di partenza di tutti gli uomini, tanto più che questa incontrollabilità è maggiore agli albori della società piuttosto che in corpo politico complesso, perché non sono state introdotte, tra gli uomini, forme di adeguamento e di adattamento sociale.

Una descrizione antropologica di questo tipo, può ammettere la presenza del potere paterno sui figli che, come in Temple, si fonda sull'«autorità», ma si trova nell'impossibilità di spiegare il

⁶⁶ È un'affermazione di Cleomene; cfr. *Ivi*, pp. 210-211, trad. it., p. 143.

⁶⁷ Cfr. *supra*, Parte I, 4.

⁶⁸ Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, V, § 27, cit., in *The Works of John Locke*, cit., pp. 353-354, trad. it., *Secondo trattato sul governo*, cit., p. 97.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ivi*, V, § 37, pp. 359-360, trad. it., pp. 109-111.

passaggio che porta più famiglie selvagge ad unirsi insieme. Nonostante Mandeville, come Temple e tutti i teorizzatori dello “stato di natura”, compresi Hobbes e Locke, indaghi la nascita della società a partire da un’operazione congetturale – il passato selvaggio lo si può solo immaginare, magari facendo riferimento ai primitivi delle zone remote della terra – introduce un elemento di novità in questo tipo di riflessione: una possibile causa esterna all’uomo e agli uomini.

Trovandosi a dover dare ragione dell’esistenza di corpi politici in cui è innegabile la presenza di una divisione tra governanti e governati, ma non potendo riferire alle passioni auto-interessate nemmeno l’estensione del potere paterno, Mandeville deve trovare il modo per spiegare le prime forme di associazione che rimangono, comunque, soggette all’autorità di qualche forma di potere. In questo senso Cleomene parla dei tre passi verso la società. Per queste stesse ragioni il primo di esso è esterno agli uomini e non dipende da nessuna delle loro facoltà, ma è rappresentato da pericoli che possono risultare fatali per la loro esistenza e, quindi, capaci di agire sull’innata passione della «paura» della morte. Le «circostanze» che hanno un ruolo determinante nell’estrinsecazione delle passioni, hanno un ruolo fondamentale anche nella spiegazione dell’origine della società e del corpo politico. Il primo passo verso la società, secondo Cleomene, deve essere stato il pericolo rappresentato dalle bestie feroci⁷¹; perciò non il potere paterno che, con la sua «autorità», si estende ad altre famiglie – come per Temple – non il «consenso» che nasce dall’accordo di individui che si uniscono per la conservazione delle proprietà, tra le quali si trova anche la propria persona – come in Locke – ma nemmeno la condizione di guerra di tutti contro tutti ipotizzata da Hobbes nello “stato di natura”. Per Mandeville, solo dopo che si è realizzata una forma rudimentale di associazione, è possibile osservare le manifestazioni delle passioni come l’«orgoglio» e, da qui, l’«ambizione». Questo rappresenta il secondo passo verso la società; in questo frangente, alcuni individui possono estendere la loro «autorità» sugli altri, creando una forma rudimentale di governo. In una situazione del genere, però, può venirsi a creare un ulteriore pericolo: quello dell’uomo verso gli altri uomini. «Famiglie diverse possono sforzarsi di vivere insieme ed essere pronte ad unirsi nel comune pericolo; ma quando non c’è un nemico comune al quale opporsi esse sono poco utili l’una all’altra»⁷². Diventa necessario il controllo di quegli elementi che possono compromettere la convivenza pacifica, diventa necessaria, allora, un’indagine della natura umana al fine di utilizzarla verso se stessa per mantenere unita la comunità. Così l’ultimo passaggio è quello determinante per la fondazione e la legittimazione del governo e di tutto il corpo politico, con quello che ne viene: divisione tra governanti e governati, sistema legislativo e codice etico di «onore» e «buone maniere». «Quindi il terzo e ultimo passo verso la società è

⁷¹ Cfr. *Fable II*, p. 230, trad. it., p. 156.

⁷² *Ivi*, pp. 266-267, trad. it., p. 181.

l'invenzione delle lettere. Nessuna moltitudine può vivere in pace senza governo, nessun governo può sussistere senza leggi, e nessuna legge può essere a lungo efficace, se non è scritta. Questa sola considerazione basta a chiarire fino in fondo la natura dell'uomo»⁷³. Con la scrittura è possibile codificare e trasmettere le leggi, così è possibile stabilizzare le regole di convivenza comune e da ciò rendere palesi le nozioni etiche di giusto ed ingiusto, nonché quelle morali di vizio e virtù. Compito primario delle leggi è di limitare, se non proprio eliminare, il «desiderio di dominio», detto anche «istinto di sovranità» o «principio di egoismo»⁷⁴. Tutto l'apparato che è connesso alla società e alla sua gestione politica – prime fra tutte le leggi – ha, allora, come obiettivo primario la correzione o, se non altro, la guida della natura umana; anche i Decalogo affidato da Dio a Mosè, secondo Cleomene, assolverebbe a questo compito.

Una volta formata la società e con essa un corpo politico stabile, può iniziare la dialettica tra governanti e governati, perciò lo sviluppo verso tutto quello che caratterizza la vita di un «grande alveare». Coloro che sono a capo della collettività, per mezzo delle leggi, dell'educazione e delle regole delle «buone maniere», possono intraprendere il processo di civilizzazione. Il «dirigismo» che contraddistingue i governanti, però, necessita della collaborazione di tutti i membri del corpo politico, anche perché la loro azione in ambito educativo è limitata e indiretta: possono intervenire e punire solamente i comportamenti che sono considerati legalmente arbitrari. Tutte quelle azioni che non prevedono una regolamentazione a norma di legge devono comunque trovare una codificazione e una sostenibilità sociale, per questo motivo esistono le regole dell'«onore» e delle «buone maniere». Se, come si è accennato, attraverso le leggi scritte si ottiene stabilità ed è possibile la formazione di un governo, all'interno di un corpo politico deve essere comunque garantita la conservazione della vita, la sicurezza e, da queste, la proprietà (anche della propria persona). Una situazione di questo tipo non è altro che una condizione di pace e tranquillità, nella quale gli uomini iniziano poi a sviluppare un loro attaccamento, connesso alla piacevolezza della circostanza. Eliminati i conflitti interni, garantite la vita, la sicurezza e la proprietà – affermazione non completamente neutra – quando la pace e la tranquillità sono condizione diffusa, proprio in questo momento può essere introdotta la divisione e la suddivisione del lavoro, gettando così le basi per lo sviluppo materiale⁷⁵.

È da notare il fatto che il concetto di «proprietà» in Mandeville non viene apertamente tematizzato – come per esempio fa John Locke – anzi pare piuttosto un assunto con il quale

⁷³ *Ivi*, p. 269, trad. it., p. 183.

⁷⁴ *Ivi*, p. 272, trad. it., p. 185. Il testo originale sarebbe «*Principle of Selfishness*», sottolineo ancora una volta la problematicità, per prima cosa storica, nel tradurre «*Selfishness*» con «egoismo». Cfr. *supra*, Parte III, 1, nota 1.

⁷⁵ In questo senso vanno le dichiarazioni di Cleomene; cfr. *Fable II*, pp. 283-284; trad. it., pp. 192-193.

qualsiasi politico e governante deve fare i conti. Come si è accennato, sembra, però, trovare una sua implicita legittimazione per mezzo della natura umana la quale, partendo dalle passioni di riferimento, come l'«orgoglio», l'«amore di sé» (*Self-love*) e il «compiacimento di sé» (*Self-liking*), può diventare «desiderio di dominio» e quindi estendersi oltre lo stesso individuo soggetto a quelle medesime passioni. Oltre a questa interpretazione è possibile richiamare quanto si è detto circa il fine della «legge di natura», che è l'auto-conservazione e, insieme al fine, i mezzi di cui gli uomini dispongono, ossia le passioni e i desideri. L'oggetto di quanto è desiderato, l'oggetto di una passione è considerato “proprio” da chi percepisce questa stessa passione, in quanto sembra ritenuto – inconsapevolmente – uno strumento a disposizione per l'auto-conservazione. La doppia fondazione, passionale e antropologica, sembra allora mostrare la proprietà come estensione dell'individuo e dell'individualità.

Con le leggi, il governo ed il corpo politico possono svilupparsi la società e gli uomini che la compongono; le passioni possono – anzi devono – essere adeguate e mediate reciprocamente: inizia così la teatralizzazione delle relazioni intersoggettive. Anche l'educazione rientra nel processo evolutivo e di sviluppo delle arti umane in genere, perché come la scrittura – le lettere – permette la codificazione, la stabilizzazione e la trasmissione nel tempo delle leggi, così permette la conservazione della conoscenza e l'instaurarsi di quel procedimento critico di corroborazione o confutazione delle idee che porta al progresso conoscitivo basato sull'esperienza⁷⁶. Anche le nozioni di giusto ed ingiusto secondo Mandeville dipendono dal processo educativo e sono soggette a cambiamenti nel corso del tempo. Rimane fermo il punto di partenza, il quale – riecheggiando Hobbes – riprende la “regola generale” che prescrive di non fare “agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te”⁷⁷. I modi con cui questo precetto viene poi ad attuarsi, nella successione degli anni e delle epoche, non sono univoci, ma come qualsiasi altra arte umana, soggetti a modifiche e continui adeguamenti. Quello che vale per l'educazione e la conoscenza, vale anche per le «buone maniere»; se l'obiettivo è la socializzazione di una natura umana insocievole, con piccoli e successivi miglioramenti, si raggiunge un grado di perfezione sempre maggiore⁷⁸. Avanzamenti così significativi che i governanti, o i politici, ottengono e mantengono attraverso questi precetti – che evolvono – e con la pace, affinché tutti poi, perseguendo il proprio interesse, lavorino anche per quello degli altri. È necessario ricordare, ancora una volta, che i dettami dell'«onore» e delle «buone maniere», pur avendo una valenza etica dal punto di vista sociale, fornendo degli

⁷⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 299-300, trad. it., p. 203.

⁷⁷ Cfr. *Ivi*, p. 222, trad. it., p. 150. Cfr. anche T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 144, in *The English Works*, cit., trad. it., *Leviatano*, cit., p. 128.

⁷⁸ Cfr. *Fable II*, p. 141, trad. it., p. 95.

insegnamenti sui modi di comportarsi, non hanno nessun ruolo “coercitivo” nei confronti delle passioni. Questi non prescrivono nessuna forma di «abnegazione» (*Self-denial*) nei confronti delle passioni, anzi, mostrano come amministrarle sapientemente al fine di raggiungere il loro soddisfacimento, in modi socialmente accettabili. L’ammaestramento delle passioni è possibile, fin dai primordi delle società, attraverso il nascondimento del proprio «orgoglio» e l’adulazione di quello altrui, al fine di lusingare vicendevolmente il «compiacimento di sé» (*Self-liking*). La sollecitazione della «paura» della «vergogna» è l’altra componente determinante nel processo di socializzazione della natura umana. Colui che non ammansisce le proprie passioni è passibile di una o più sanzioni collettive che consistono nel biasimo generale – meritevole di «vergogna» – cioè in un giudizio negativo che collide con la sua alta considerazione di sé, in altre parole, che deplora il suo «compiacimento di sé» (*Self-liking*). Le «buone maniere» vertono su questo processo di adeguamento e sollecitazione delle passioni fondamentali della natura umana, in sostanza, prevedono la condanna delle manifestazioni naturali dell’«orgoglio», le quali poi sono sostituite con altre che non mettano in discussione la convivenza (pacifica)⁷⁹. Anziché esibire i sentieri che conducono alla virtù, le «buone maniere» insegnano ad ostentare i comportamenti alla moda – ritenuti virtuosi – mantenendo anche un’apparente conformità ai culti religiosi. Il tentativo di estirpare l’immoralità e il vizio – interpretati in questo modo dalla morale rigorista mandevilliana⁸⁰ – anche nell’ambito pratico della fondazione e la gestione di un corpo politico, rimane, secondo Mandeville, un’impresa pressoché impossibile. Del resto, come si è visto anche in *Una modesta difesa delle case di piacere*, al massimo è saggio introdurre un’“etica del male minore”, che non si prefigga di “rigenerare” e “riformare” la natura umana⁸¹. Così, come afferma lo stesso Mandeville:

Mi propongo di approfondire alcuni argomenti che finora ho soltanto sfiorato, per convincere il lettore che non solo le buone ed amabili qualità dell’uomo non sono quelle che lo rendono più socievole degli altri animali, ma ancora che sarebbe assolutamente impossibile organizzare una moltitudine in una nazione popolosa, ricca e fiorente se si bandisse ciò che noi chiamiamo male naturale e morale⁸².

⁷⁹ *Ivi*, pp. 125-126, trad. it., 84-85.

⁸⁰ Il riferimento a questa interpretazione rimane sempre l’analisi – condivisibile – di Friederich Benjanim Kugelman, detto Kaye; cfr. F.B. KAYE, *Introduction* to B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, cit., pp. xxxviii-cxlv. Cfr. anche *supra*, Parte 2, 1, nota 4.

⁸¹ Cfr. *Modest Defence*, pp. xi-xii, trad. it. pp. 24-25; *Remark H, Fable I*, pp. 94-100, trad. it., pp. 60-66.

⁸² *Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 325, trad. it., p. 230.

Capitolo secondo

Bene individuale e bene collettivo: uomini, leggi e governo

Non esiste società senza governo⁸³, infatti quest'ultimo trova la propria causa fondativa nei pericoli esterni, ma può costituirsi e svilupparsi adeguando e sollecitando gli elementi basic della natura umana: le passioni. Un governo non può sussistere senza un po' di «paura» e un minimo di capacità intellettive, perché individui impavidi e intrepidi sarebbero sicuramente creature anarchiche. Allora, compito del legislatore è di limitare i danni che la natura umana può produrre, perché le intenzioni – i fini della «legge di natura» – non possono essere regolate da norme legali, mentre i modi di realizzare le intenzioni sì – cioè i mezzi della «legge di natura». Il governo ha come obiettivo di rendere gli individui docili e obbedienti, convincendoli che i precetti che devono essere osservati sono stati istituiti per il bene di tutti; per questo motivo la natura umana deve essere tanto studiata quanto assecondata e, per questo motivo, è necessario agire sulle passioni degli individui⁸⁴. Mandeville, per esplicitare meglio il ruolo istituzionale di chi guida un corpo politico rispetto a chi è guidato, paragona il governo ad un orologio ben congegnato, in cui le leggi ricoprono il ruolo fondamentale nella normalizzazione della nazione, permettendo così il corretto funzionamento del meccanismo politico⁸⁵. Pare, quindi, esserci un parallelismo – neanche tanto velato – tra il meccanismo fisiologico che descrive il funzionamento del singolo individuo ed il meccanismo politico che permette il mantenimento e lo sviluppo dell'intero corpo politico. Chiaramente, secondo Mandeville, un buon funzionamento prevede un'espansione economica nella direzione del lusso e della ricchezza, per questo, il governo e le leggi da questi emanate, dovrebbero avere come obiettivo – pare di comprendere in modo implicito – la massimizzazione dei guadagni individuali, con il conseguente beneficio collettivo. Ciò trova molteplici fondamenti antropologici: le ricchezze sono oggetto di piacere degli individui; inoltre, sono oggetto delle passioni, essendo considerate motivo di distinzione sociale – strumento quindi di adulazione dell'«orgoglio» e del «compiacimento di sé» (*Self-liking*) – ed infine, essendo oggetto delle passioni, sono considerate validi mezzi per raggiungere e mantenere un'auto-conservazione, qualitativamente connotata. È indubbio che si prospettino maggiori possibilità di vita nel benessere materiale piuttosto che

⁸³ *Fable II*, pp. 183-184, trad. it., p. 125.

⁸⁴ È sempre il punto di vista di Cleomene; cfr. *Enquiry into the Origin of the Honuor*, p. 20, trad. it., p. 33.

⁸⁵ Cfr. *Virgin Unmask'd*, pp. 133-134; *Fable II*, pp. 329-331, trad. it., pp. 223-224 (secondo l'opinione di Cleomene).

nell'indigenza; d'altro canto, quelle stesse opportunità essendo più piacevoli – entro certi limiti – nell'abbondanza anziché nella miseria, rendono la condizione qualitativamente agiata preferibile rispetto a quella carente.

Governo e leggi sono fondamentali perché possa realizzarsi la convivenza sociale e civile. A questo punto, seguendo la tradizione della riflessione politica, verrebbe da chiedersi quale tra i differenti ordinamenti istituzionali Mandeville preferisca. Nei *Liberi pensieri sulla religione, la Chiesa e il felice stato della nazione*, sembra abbozzare una sorta di risposta a questa domanda. Abitualmente – considerando le dovute differenze lungo tutto l'arco della riflessione filosofica occidentale – nella gestione di uno Stato si parla di monarchia, aristocrazia e democrazia con le loro rispettive degenerazioni. Mandeville, riallacciandosi alla riflessione polibiana, considera l'ordinamento inglese uno dei migliori, essendo l'unificazione di monarchia, aristocrazia e democrazia con il re, i Lord ed i Comuni⁸⁶. Bisogna ricordare che anche Harrington, nella sua *Repubblica di Oceana* (1656), si ricollega a quella corrente che vede in Polibio il capostipite di una tradizione che culmina in Machiavelli. Riconosce, inoltre, secondo la «dottrina degli antichi», la mescolanza tra monarchia, aristocrazia e democrazia, come ulteriore ordinamento istituzionale in aggiunta ai tre esistenti⁸⁷. Al di là del pensiero repubblicano non propriamente democratico, dove parlamento ed esercito dal punto di vista harringtoniano vengono a collimare sotto l'egida del Lord Arconte, Oliver Cromwell, e al di là dell'aperta polemica con l'assolutismo hobbesiano, è interessante notare come il comune sostrato concettuale fornito dagli autori classici, partendo da differenti contesti, conduca ad altrettanto diverse soluzioni politico istituzionali⁸⁸. Harrington afferma – come poi Mandeville – che «la repubblica consiste di un senato che propone, di un Popolo che decide e di una magistratura che esegue. Di conseguenza, la repubblica, comprendendo un'aristocrazia che è il senato, una democrazia che è il popolo, una monarchia che è la magistratura,

⁸⁶ POLIBIO, *Storie*, VI, §§ 3-9, 47 e 57; *Free Thoughts*, pp. 296-329, trad. it., pp. 211-227.

⁸⁷ J. HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of James Harrington*, ed. by J.G.A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 162, trad. it. a cura di G. Schiavone, *La repubblica di Oceana*, Milano, Franco Angeli, 1989, p. 101.

⁸⁸ Lo studio che ha considerato di primaria importanza il ruolo del pensiero di James Harrington rimane quello di John Greville Agard Pocock, seguito dall'interpretazione che Maurice M. Goldsmith ha declinato in termini mandevilliani. Cfr. J.G.A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, trad. it. di A. Prandi, *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1980; M.M. GOLDSMITH, *Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth Century*, art. cit., pp. 477-510; ID., *Private Vices, Public Benefits*, cit.

è completa»⁸⁹. Anche se persiste questa consonanza nell'impostazione istituzionale, tra i due pensatori corre una profonda differenza che verte su due versanti differenti: uno antropologico-morale e l'altro socio-politico.

Harrington in *Oceana* pone uno stretto parallelismo tra l'uomo – composto di anima e corpo – e il governo di una città o di una nazione, in cui proprio l'anima soprassiede e guida due componenti contrapposti, cioè la ragione e le passioni, le quali poi conducono alla virtù e al vizio. A seconda di quale delle due parti l'anima permetta l'esercizio e quindi porti all'azione, si possono ottenere apprezzamento, onore e autorità, oppure disprezzo, vergogna e pietà dagli altri individui⁹⁰. «Ebbene il governo non è altro che l'anima d'una nazione o d'una città; quindi ciò che è la ragione, nel dibattito d'una repubblica, allorché viene messa in azione, deve diventare virtù; e come l'anima d'una città o d'una nazione è il potente sovrano, così la sua virtù dev'essere la legge»⁹¹. Harrington continua questo parallelismo affermando che, come nell'uomo la sua libertà consiste nel potere della ragione sulle passioni, così in una nazione, la sua libertà consiste nel potere delle sue leggi, senza le quali sarebbe soggetta alla tirannide. Una corrispondenza tra antropologia, morale e politica che, pur tenendo ferma l'importanza delle leggi in un ordinamento statale, risulta inaccettabile dal punto di vista mandevilliano. Per prima cosa, come si è accennato, Mandeville nel corso degli anni sembra abbandonare una concezione che preveda una distinzione sostanziale di anima e corpo, a favore di una fisiologia che fa propria l'idea della “materia pensante”. Secondariamente, la ragione non ha lo stesso statuto ontologico delle passioni, anzi è deteriore e derivata come le altre capacità soggette ad evoluzione e, anche per questo, non può essere considerata una valida alternativa tra le cause delle azioni. In ultimo, la virtù intesa come «abnegazione» (*Self-denial*), non può essere assunta a modello legislativo e ogni parallelismo tra morale e politica non può che risultare sconveniente; se il fine del governo e delle leggi rimane quello di assecondare la natura umana – auto-interessata e auto-riflessiva – nel tentativo di ricavarne un risultato qualitativamente migliore: una condizione di vita materialmente agiata. Così Harrington, nella corrispondenza tra morale e politica, nel caso in cui le circostanze richiedano un

⁸⁹ J. HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of James Harrington*, cit., p. 174, trad. it., *La repubblica di Oceana*, cit., p. 116. Cfr. anche *ivi*, p. 180, trad. it., p. 123. Bisogna, ancora una volta, mostrare i possibili fraintendimenti che possono sorgere nel passaggio da una lingua all'altra. *Commonwealth* che in italiano si traduce con “repubblica” non deve indurre a facili parallelismi in un'ottica tradizionalmente democratica; anche solo etimologicamente si può notare che *commonwealth* rimanda alla nozione di “ricchezza comune”, mentre *repubblica* a quella di “cosa pubblica”. Questioni che potranno sembrare di “lana caprina” ma che, dal mio punto di vista, denotano una differenza non solo linguistica, ma anche – forse – di tradizione culturale.

⁹⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 169-170, trad. it., p. 110-111.

⁹¹ *Ibid.*

dittatore – intendendo con ciò la magistratura in una prospettiva classica – può affermare che: «come una repubblica deve essere un governo di leggi e non di uomini, così la superiorità delle virtù è in se stessa e non negli uomini, per cui se essa vien meno in un uomo, emerge in un altro, che diventa immediatamente il suo successore»⁹². Mandeville, non potendo ammettere la stessa corrispondenza, propone la superiorità della legge in altri termini: questa preminenza fonda la divisione tra monarca, Lord e Comuni, limitandone anche le prerogative, tanto che «i tre poteri, singolarmente investiti di una gran parte di sovranità, non possono mai interferire l'uno con l'altro finché ciascuno di essi considera sacre le leggi»⁹³. Da ciò deriva anche l'obbedienza che i cittadini devono alle stesse leggi. La divisione tra governanti e governati necessita di strumenti, i quali non possono essere che norme comunemente accettate da entrambe le parti. Condizione istituzionale che pare non ammettere eccezioni – anche nel caso di situazioni eccezionali tali da poter giustificare un dittatore – perché saggezza politica è redigere leggi che possano mantenere saldo l'ordinamento statale anche nelle peggiori difficoltà. Del resto anche Harrington sembra ascrivere la liceità del dittatore solo alla prudenza antica, quando di fatto nel *Corollario di Oceana*, redige l'apoteosi del Lord Arconte, cioè del maggior legislatore della repubblica⁹⁴.

Dal lato socio-politico la differenza tra Harrington e Mandeville è altrettanto lampante che da quello antropologico-morale. La *Repubblica di Oceana*, infatti, si viene a definire come una ricostruzione narrativa che abbraccia tutta la storia d'Inghilterra, a partire dalla classicità e dalla sua definizione di prudenza, nell'intento di chiarire l'egualitarismo, inteso da un punto di vista fondiario e rappresentativo-istituzionale. Qui, l'esercito assume un ruolo determinante, non solo nei termini della difesa dello Stato, ma anche nelle funzioni collegiali delle assemblee repubblicane. Interessante però appare lo scarto che, nell'arco di poco più di cinquant'anni, si viene a creare nella nozione di proprietà la quale da Harrington a Mandeville, passando per Locke, assume un contenuto che valorizza maggiormente la moneta – il denaro – piuttosto che il fondo terriero. Proprio in questo frangente, in Inghilterra si assiste all'ascesa sociale dei cosiddetti *moneyed men*, connessa al ruolo sempre maggiore del commercio nell'economia nazionale⁹⁵. Come Harrington afferma: «se

⁹² *Ivi*, p. 182, trad. it., p. 126.

⁹³ *Free Thoughts*, p. 304, trad. it., p. 214.

⁹⁴ Cfr. J. HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of James Harrington*, cit., pp. 341-359, trad. it., *La repubblica di Oceana*, cit., pp. 334-356.

⁹⁵ Cfr. C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, cit., pp. 191-193; P.G.M. DICKSON, *The Financial Revolution in England. A Study in the Development of Public Credit: 1688-1756*, London, Macmillan, New York, St. Martin's Press, 1967; M.M. GOLDSMITH, *Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies of the Early Eighteenth Century*, art. cit., pp. 477-510; ID., *Private Vices, Public Benefits*, cit.; A. BRANCHI, *Onore, virtù e buone maniere nella società inglese del primo Settecento*, in B. Mandeville, *Ricerca*

l'uguaglianza d'una repubblica consiste fundamentalmente nella distribuzione egualitaria della proprietà, secondo la legge agraria, e successivamente nella rotazione delle cariche pubbliche, l'ineguaglianza d'una repubblica deve consistere nella mancanza o ineguaglianza della legge agraria, o della rotazione, o di ambedue»⁹⁶. La proprietà, come si può osservare, è connessa al fondo terriero in una maniera così intima che si può stabilire una correlazione tra la dimensione territoriale di uno Stato ed il suo possibile ordinamento politico: il re, per esempio, oltre ad essere il sovrano di una nazione, ne è anche il proprietario. In Harrington è tanto forte questo vincolo che è alla base, non solo del concetto di proprietà – come proprietà delle terre – ma anche dell'implicito guadagno economico: il proprietario possiede i frutti della sua terra che, transitivamente, diventano i suoi frutti⁹⁷. In un'ottica del genere, la legge agraria è l'ago della bilancia per mantenere in equilibrio possibili conflitti di interesse. Già Locke, come si è visto, pur ravvisando il ruolo del lavoro nella definizione di proprietà, considera il denaro uno strumento per rendere possibile l'accumulo e l'espansione della stessa proprietà ben oltre la possibilità di lavorare e consumare i frutti che la terra può produrre⁹⁸. Mandeville, grosso modo, si inserisce in questo contesto che dà per assodato il fatto che non vi sia una corrispondenza tra proprietà fondiaria e potere politico, inoltre, insieme a Locke, riconosce il ruolo dirompente dell'introduzione della moneta nella definizione della ricchezza e nei conflitti che si possono generare a partire da questa. Eventualmente la legge agraria, in Mandeville, assume un'importanza più economica che politica: la divisione dei fondi stimola l'industriosità, la produzione, la competizione dei proprietari, di conseguenza, stimola il lavoro ed il commercio, e da qui, la ricchezza collettiva. Anche la rotazione delle cariche pubbliche non sembra avere la stessa centralità che assume in Harrington. Bisogna ricordare che la natura passionale, seguendo il pensiero mandevilliano, è pervasiva ed entra in gioco sia in ambito politico – i governanti sono dotati di passioni – sia in ambito socio-economico – la proprietà è considerata come un'estensione del sé causato dalle passioni – tanto che le leggi scritte sono alla base della convivenza. In ciò può esserci una convergenza. Cosicché Mandeville può condividere l'opinione di Harrington quando afferma che: «il centro o la base di ogni governo non è altro che l'insieme delle sue leggi

sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in Guerra, cit., p. X. Cfr. anche J.G.A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment*, cit., pp. 462-505, trad. it., *Il momento machiavelliano*, cit., II vol., pp. 781-850; ID., *Virtue, Commerce, and History: Essay on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 37-50.

⁹⁶ J. HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of James Harrington*, cit., p. 184, trad. it., *La repubblica di Oceana*, cit., p. 128.

⁹⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 200-201, trad. it., pp. 149-150.

⁹⁸ Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, V, § 50, cit., in *The Works of John Locke*, cit., pp. 366-367, trad. it., *Secondo trattato sul governo*, cit., pp. 125-127.

fondamentali. Le leggi fondamentali sono quelle che stabiliscono che un uomo può chiamare cosa propria, vale a dire la proprietà, e il modo in cui ogni individuo può godere dei suoi beni, vale a dire la protezione»⁹⁹. Ma arriva a dissentire nelle conseguenze di queste premesse, quando afferma che: «la prima è chiamata dominio; la seconda impero o potere sovrano, e quest'ultimo (come è stato mostrato) è il naturale prodotto della prima. Infatti, a seconda di qual è l'equilibrio del dominio in una nazione, tal è la natura del suo potere sovrano»¹⁰⁰. La proprietà non definisce il potere sovrano secondo Mandeville, tutt'al più il secondo deve permettere e stimolare la prima; sono le leggi che creano la cornice entro il quale governanti e governati possono e devono agire.

Con una concezione evoluzionista dell'associazione, che partendo da una serie di ipotetiche coppie selvagge le quali esercitano la loro autorità – e il loro potere – sui figli e arrivano ad unirsi a causa di fattori esterni, Mandeville sembra porre in luce una concezione giuspositivista del diritto. La necessità di mantenere e sviluppare l'associazione, che è associazione politica, porta anche alla necessità di una divisione tra governanti e governati, la quale, a sua volta, richiede di una serie di regole per permettere la loro convivenza. Queste norme, per essere efficaci, devono avere come riferimento la natura umana, che è passionale, ma al tempo stesso sono stabilite da individui che sono anch'essi passionali, quindi il giuspositivismo mandevilliano è un giuspositivismo passionale.

L'adeguatezza delle leggi, essendo prescritte dagli uomini, può essere valutata empiricamente nei diversi ordinamenti statali. Mandeville, in questo senso, adotta una metafora biologista, stabilendo ancora una volta una corrispondenza tra corpo umano e corpo politico.

La migliore costituzione è quella che si premunisce contro le peggiori eventualità, che ha le armi per proteggersi dalla disonestà, dalla frode, dal tradimento e da tutte le astuzie della furberia umana, e si mantiene salda, e resta incrollabile anche se molti uomini si rivelano bricconi. Con le costituzioni succede come col corpo umano: migliore è quello che può sopportare le fatiche senza ammalarsi, e rimane più a lungo in buona salute¹⁰¹.

Qui probabilmente, con «costituzione», Mandeville si riferisce al *corpus* legislativo attinente all'ordinamento consuetudinario che si viene a creare con le legge comuni a garanzia della divisione e dell'equilibrio dei poteri tra Re, Lord e Comuni. Ciò non toglie che possa trattarsi di un “lapsus” di un autore, che formatosi all'Università di Leida, abbia fatto propri modelli istituzionali che non appartengono alla Gran Bretagna. La preponderanza e la centralità delle leggi è un motivo che

⁹⁹ J. HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of James Harrington*, cit., p. 230, trad. it., *La repubblica di Oceana*, cit., p. 193.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Free Thoughts*, p. 297, trad. it., p. 211.

ritorna anche in altre opere mandevilliane, tanto che nella *Ricerca sull'origine dell'onore* vengono a definirsi nei termini della guida ed orientamento, oppure coercizione delle passioni. Accanto alla dimensione normativa inerente alla giurisprudenza di una nazione, esiste, però, una valenza prescrittiva che pertiene alla cultura di una società: in questa prospettiva Mandeville parla delle «leggi d'onore»¹⁰². In ogni caso, sia che si trattino di precetti etico-culturali – con le regole dell'«onore» e delle «buone maniere» – sia che si trattino di norme politiche – con le leggi di una nazione – questi dettami sono istituiti per orientare e correggere le spinte antisociali della natura umana e per far sì che individui auto-interessati ed auto-referenziali raggiungano un grado di collaborazione tale da rendere qualitativamente migliore la propria condizione di vita e, indirettamente, quella degli altri¹⁰³. Così «dove le leggi sono chiare e severe, il rilassamento nella loro applicazione, l'indulgenza dei giurati e la frequenza dei condoni provocano senz'altro mali più gravi a una repubblica o a un regno popoloso dell'uso delle torture e dei più raffinati tormenti»¹⁰⁴. Considerazione che, apparentemente, sembra collidere con quanto affermato nell'*Alveare scontento*, ma che trova una sua coerenza se si considera il portato umoristico della favola, nell'ottica dello smascheramento e del palesamento delle varie imposture che si nascondono dietro le relazioni sociali. Il fatto che le leggi cambino con la stessa frequenza degli abiti, oppure che la giustizia condanni alla pena capitale solo chi è povero, non elimina la necessità di norme condivise e della loro applicazione positiva. Che possano soggiungere cambiamenti nel diritto o applicazioni erranee, sembra rientrare nella “normale” dialettica di governanti e governati di un «grande alveare»¹⁰⁵.

Il governo, allora, non può nulla senza le leggi. Se il modello inglese, che trova un riferimento nella tradizione classica e, in parte, nel repubblicanesimo harringtoniano, essendo l'unione di monarchia, aristocrazia e democrazia, con il re, i Lord e i Comuni, è considerato efficiente, forse è lecito chiedersi se questo rimanga l'assetto istituzionale migliore e se possa essere quello che perdura nel tempo. Mandeville, come si è accennato, ponendo uno stretto parallelismo tra corpi umani e corpi politici, pare servirsi della metafora biologista per mostrare come entrambi siano soggetti a corruzione – con significati differenziati per i due ambiti – e a fine. Nella riflessione

¹⁰² *Enquiry into the Origin of the Honuor*, pp. 68-69, trad. it., p. 83.

¹⁰³ «*Cleomene*: le leggi fondamentali di ogni paese hanno la stessa tendenza; e non ve n'è una, che non tenga presente qualche debolezza, imperfezione o inettitudine alla società alle quali gli uomini sono naturalmente soggetti; e tutte sono chiaramente destinate a servire, come altrettanti rimedi per curare e per rendere vano il naturale istinto di sovranità che porta l'uomo a considerare ogni cosa accentrata in sé e a rivendicare tutto ciò di cui può appropriarsi. La tendenza e il progetto di correggere la natura umana per il bene temporale della società in niente è più visibile che nel conciso e sintetico corpo di leggi che Dio stesso ha dato» (*Fable II*, pp. 271-272, trad. it., p. 184).

¹⁰⁴ *Essay on Charity, Fable I*, pp. 273-274, trad. it., p. 187.

¹⁰⁵ Cfr. *Grumbling Hive, Fable I*, pp. 23, 25, trad. it., pp. 13, 14.

propriamente politica, allora, sembra prospettarsi – con certe assonanze machiavelliane – una concezione di ciclicità della storia che da una condizione di puerizia della nazione, prevede uno sviluppo che giunge all’apogeo, alla floridità – come nel vigore di un corpo giovane – alla quale segue la decadenza e la fine¹⁰⁶. Che lo Stato possa dissolversi, ricostituirsi, essere assoggettato o diventare conquistatore, non pare essere argomento oggetto della riflessione mandevilliana. Le vicissitudini che il divenire pone in essere fanno parte delle condizioni che la natura dispiega; agli uomini è concesso solo di prendere provvedimenti per mezzo della società e del corpo politico. Se questi, poi, non sono in grado di strutturare una collettività capace di garantire pienamente l’esistenza dei propri membri, con leggi efficaci e istituzioni idonee, può accadere che il corpo politico rovini, ma non pare un processo indubitabile e necessitato. La Provvidenza, che assomiglia molto alla fortuna¹⁰⁷ – machiavelliana – può essere favorevole in alcune circostanze come può essere avversa e condurre anche il più saldo corpo politico verso la decadenza. L’aleatorietà sembra essere una caratteristica propria della Provvidenza che, a volte, può creare agli uomini condizioni propizie, mentre altre volte possono risultare ostili. Prerogativa delle istituzioni fondate sulle leggi – sul diritto positivo – e sull’equilibrio e controbilanciamento dei poteri è quello di armonizzare le dissonanze facendo in modo che i contrari si rifiniscano a vicenda, creando condizioni esistenziali qualitativamente migliori rispetto a quelle fornite dalla natura e, se possibile, limitare le avversità, poste da una Provvidenza non molto provvida. Pare di intuire una riflessione che considera, all’interno di un corpo politico, il ciclo economico espansivo come strumento che racchiude in sé e, in parte, sublima le eventuali circostanze negative.

Lo Stato, nella dialettica tra governanti e governati, ha una serie di prerogative tra le quali vi sono duelle di garantire la proprietà cioè il «*meum*» e il «*tuum*», punire i delitti, amministrare tutte le leggi inerenti la giustizia, prevedere e controllare le mosse dei paesi limitrofi con spie ed informatori, tenere in soggezione la moltitudine senza forzare la coscienza di nessuno e, infine, impedire che la Chiesa intervenga nelle decisioni della pubblica amministrazione¹⁰⁸. Come si può vedere anche in altri passaggi, l’amministrazione della giustizia è quella parte dell’ordinamento

¹⁰⁶ Per la ciclicità ed il susseguirsi dell’ordine e del disordine negli ordinamenti politici, cfr. N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, V, I, in *Opere*, a cura di E. Raimondi, Milano, Mursia, 1966, p. 620. Per una riflessione sul ruolo delle inclinazioni naturali dei diversi uomini e sul ruolo che assumono i «tempi» nell’opportunità e negli effetti dell’agire politico; cfr. ID., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 2010⁷, III, IX, 16-18, p. 496. Nella prospettiva di una problematizzazione di questi temi; cfr. P. VINCIERI, *Natura umana e dominio: Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Ravenna, Longo, 1984, pp. 13-46; ID., *Machiavelli. Il divenire e la virtù*, Genova, Il melangolo, 2011.

¹⁰⁷ Cfr. *supra*, Parte I, 4.

¹⁰⁸ Cfr. *Remark L, Fable I*, pp. 116.117, trad. it., p. 74.

statale a garanzia della libertà e della proprietà¹⁰⁹. Mandeville, negando ontologicamente la libertà della volontà, in un ottica di desiderio acquisitivo che porta gli uomini a considerare ogni cosa che li circonda una loro proprietà, recupera il concetto di libertà come limitazione reciproca e vicendevole delle loro stesse proprietà, per mezzo delle leggi e dell'amministrazione della giustizia. Ciò che non sarebbe possibile se la natura umana rimanesse indomita, diventa plausibile in ambito politico con regole e ordinamenti saggiamente costituiti e architettati per indirizzare e orientare i limiti degli individui, volgendoli a loro vantaggio e a vantaggio della collettività. Oltre a proposte per una *realpolitik* calata nella competizione tra Stati, emerge che le leggi che sono alla base dell'amministrazione della giustizia, a garanzia delle diverse proprietà, sono frutto di quell'evoluzione e di quel processo di sviluppo che, a partire da piccole comunità di coppie e famiglie selvagge, è giunto alla formazione del «grande alveare». La giustizia si sostanzia dal punto di vista normativo – sono le leggi che stabiliscono cosa sia giusto e cosa sia sbagliato – ma essendo figlia di un processo storico non può risultare assoluta: si propone come tale attraverso l'universalità, ma le differenti circostanze possono, e devono, portare ad una modifica e ad un adeguamento del *corpus* legislativo alle diverse evenienze, mostrando così, se non la relatività dei contenuti di giustizia, per lo meno la loro storicità. Porre la questione in questi termini potrebbe portare allo svuotamento dei significati inerenti alla giustizia che, a causa della continua rinegoziazione dei suoi contenuti, potrebbe condurre ad un relativismo così radicale da rendere la sua universalità inutile. Questa eventualità è però scongiurata dal fatto che l'associazione ed il corpo politico vengono a formarsi con un fine ben preciso: l'autoconservazione. L'unione di più uomini e l'elaborazione, nonché l'adozione, di regole condivise per fare in modo che questi convivano porta con sé un contenuto teleologico, cioè la preservazione della vita di tutti i componenti, che, nel corso del tempo, può assumere declinazioni qualitativamente connotate: il vivere bene¹¹⁰.

Così Mandeville può ritrovare l'universalità delle leggi e della giustizia, nonostante siano soggette a reiterati adattamenti, nella teleologia della «legge di natura» che prevede la conservazione della propria vita. Anche questa però, come ogni prescrizione, può, in linea di principio, essere infranta negli eccessi di passione, sia in una direzione di aggressività nei confronti degli altri individui, commettendo omicidi, sia nella prospettiva dell'autodistruzione, con il suicidio. Qui «ira», «orgoglio», «amore di sé» (*Self-love*) e «compiacimento di sé» (*Self-liking*) hanno giocoforza un ruolo decisivo: i mezzi della «legge di natura» devono essere adeguati al fine; ma può

¹⁰⁹ Cfr. per esempio la discussione sul lavoro dei poveri in relazione alla «libertà» e alla «proprietà»: *Essay on Charity, Fable I*, pp. 317-317, trad. it., pp. 222-223.

¹¹⁰ Cfr. C. SINI, *Del vivere bene: filosofia ed economia*, Milano, Cuem, 2005 (Jaka Book, 2011).

capitare che un eccesso d'«ira» e «orgoglio» possa indurre alcuni a commettere un omicidio, come può accadere che la mancanza di «compiacimento di sé» (*Self-liking*) e la preminenza dell'«amore di sé» (*Self-love*) possa portare al suicidio, intendendolo come atto risolutivo di una condizione esistenziale avversa. La saggezza politica è agire sulla natura umana volgendo i possibili eccessi passionali entro manifestazioni non troppo sproporzionate. Ecco perché si vengono ad istituire le leggi, il governo e le regole dell'«onore» e delle «buone maniere», ecco perché l'educazione, non solo collettiva data dalle mediazioni intersoggettive nelle relazioni, ma anche privata riveste, un ruolo così importante. Tutto ciò contribuisce all'adeguamento dei mezzi della «legge di natura» al fine della stessa. In questo senso, allora, è comprensibile la definizione mandevilliana di giustizia come «costante e perpetuo desiderio di dare a ciascuno il suo»¹¹¹, dove il contenuto universale di retribuzione secondo diritto è collegato alla natura passionale degli uomini: i desideri, insieme alle passioni, sono parte dei mezzi messi a disposizione dalla «legge di natura» in vista della conservazione.

Che questa dimensione della giustizia rimanga un desiderio quindi una condizione a cui tendere che non si traduce in una regola fissa, è confermato anche dall'«etica del male minore». In vista del bene comune – la conservazione dei membri della collettività in pace e tranquillità – si può deregolare a questa nozione di giustizia che prevede di dare a ciascuno ciò che è dovuto, per evitare un male maggiore (come nel caso in cui si paghi un malfattore che denunci alle autorità uno o più compagni). In questo senso si possono leggere alcune pagine della *Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn*. Il beneficio pubblico quindi genera anche una nozione di necessità che può giustificare una legge, a prima vista, eticamente discutibile o immorale. Ciò, comunque, rimane una prerogativa dei governanti, che non ammette, in linea di principio, nessuna forma di trasgressione o di deregolazione individuale nei confronti delle leggi positive e delle istituzioni del corpo politico.

Mandeville, anche se concepisce un'evoluzione che dalla «coppia selvaggia» giunge ad un corpo politico complesso, sembra prevedere una dimensione dirigista della collettività, nel senso che considera la necessità di un governo e di istituzioni che se non proprio stabiliscano, per lo meno mostrino, quelle che sono le finalità della collettività, della nazione. Secondo la ricostruzione mandevilliana il fine sarebbe la grandezza mondana, la ricchezza, che trova una corrispondenza nella natura umana, sia come oggetto di piacere, sia come mezzo di auto-conservazione; per questa ragione si devono predisporre gli strumenti legali (le leggi) e immaginario-culturali (le mode e le buone maniere) – in altre parole alcune regole comportamentali – che accordi il fine generale con il fine particolare. Ogni individuo deve presupporre di tendere liberamente al proprio interesse

¹¹¹ «Constant and perpetual Desire of giving every one his Due» (*Letter to Dion*, p. 43 [corsivo nel testo]).

personale, alla propria unica ricchezza, affinché questo singolo tassello, unito alle altre singole tessere, componga un mosaico fastoso. La ricchezza, oltre ad essere ciò che, mondanamente e individualmente, piace, deve essere considerato un valore generico: una sorta di “contenitore” anonimo che assume, di volta in volta, il contenuto dei singoli desideri dei diversi individui. Sembra essere l’inizio dell’astrazione di una condizione reale: l’agio. Sembra essere la nascita di un ideale – la ricchezza – che si consustanzia, un passo dopo l’altro, come miglioramento (materiale e poi immaginativo) delle condizioni di vita date delle circostanze. Gli uomini, condividendo il fine e declinandolo nelle loro particolari direzioni, corroborano e forniscono di contenuto l’ideale che, nella sua camaleontica trasformazione, rimane generico ma nel contempo permette le sue singolari specificazioni. Ci si trova di fronte all’eterogenesi dei fini? Alle conseguenze non intenzionali di azioni intenzionali? Forse sì; o forse coloro che sono in grado di consustanziare il contenuto degli ideali, sono anche in grado di attrarre i singoli obiettivi dalla parte di quel fine che, grazie alla loro capacità, ha assunto un significato reale. Forse anche questo processo appartiene alla dialettica di governanti e governati, che ammette l’ulteriore dialettica di ricchi e poveri, con la conseguente tensione reverenziale e imitativa di chi è considerato e si trova in circostanze (materialmente) migliori¹¹².

¹¹² Celebre è l’interpretazione di Friedrich August von Hayek il quale afferma che: «nell’elaborare questa tesi più ampia [quella delle conseguenze non intenzionali di azioni intenzionali] Mandeville sviluppò per la prima volta tutti i paradigmi classici della crescita spontanea delle strutture sociali ordinate: del diritto e della morale, del linguaggio, del mercato e della moneta, ed anche della crescita delle conoscenze tecnologiche» (*New Studies*, p. 253, trad. it., p. 275). Hayek continua la sua ricostruzione sostenendo che Mandeville oscilla tra una posizione «pragmatico-razionalista» e quella «genetica» o «evolutiva» (*New Studies*, p. 261, trad. it, p. 282); viene da chiedersi: l’ordine spontaneo è ritenuto tale solo perché non entra in gioco la ragione? Oppure perché supera la dicotomia tra artificiale e naturale, presupponendo che vi siano situazioni che si trovano a metà stratta tra queste due estremità? Nel primo caso ci possono essere conseguenze non intenzionali frutto delle passioni, quindi la ragione non ricopre nessun ruolo primario, semmai nella non intenzionalità data da certi risultati di determinate azioni, assumono un’importanza notevole, nella riflessione mandevilliana, le circostanze. Probabilmente, perché si abbia intenzionalità, non è strettamente necessario che vi sia la consapevolezza di ciò che ci si prefigge. Pare esserci sempre un mutuo scambio tra individuo e circostanze in cui si trova ad agire, anche se la società tende poi a codificare questa reciproca relazione. Nel secondo caso il fatto che l’uomo sia capace (naturalmente) di produrre e di modificare l’ambiente in cui si trova, con gradi quantitativi e qualitativi di gran lunga superiori agli altri animali, pone un problema inerente alla divisione tra l’ambito naturale e quello artificiale. Questa possibilità poetica, però, porta gli uomini a modificare anche le circostanze in cui si trovano a operare, in un’incessante operazione di produzione e modificazione, tanto che è possibile riscontrare più conseguenze intenzionali di azioni altrettanto intenzionali, piuttosto che conseguenze non intenzionali di azioni sempre intenzionali, con un ordine spontaneo. Le circostanze di partenza sono modificate dall’agire degli uomini che, magari non consapevolmente, generano altre circostanze, le quali, nella prospettiva mandevilliana, sono economicamente migliori. Sembra piuttosto la teleologia, inscritta nella natura umana, che prevede l’auto-conservazione a innescare questo processo di produzione e

Ciò pone una profonda differenza tra l'essere sottomessi ad un'autorità e l'essere governabili da parte di un potere sovrano. È la stessa differenza che intercorre tra la soluzione politica di Hobbes e quella di Mandeville. Come lo stesso Cleomene afferma nella seconda parte della *Favola delle api*:

C'è una grande differenza tra l'essere sottomesso e l'essere governabile. Colui che semplicemente si sottomette ad un altro sceglie una cosa che non gli piace per evitare un altro male che gli dispiace ancora di più [...]. Essere governabili invece, implica un desiderio di rendersi graditi e una buona disposizione a servire all'interesse di chi ci governa [...]. Una creatura è veramente governabile quando,

modificazione delle circostanze. Se l'ordine spontaneo si definisce tale perché non c'è consapevolezza, nella maggior parte degli uomini di "senso comune", di questa finalità insita nella natura umana, allora la posizione di Hayek è pertinente. Altrimenti, se si considera l'ordine spontaneo frutto della natura così com'è con qualche tipo di indirizzo – legale, culturale o sociale che sia – forse non si tiene conto né della teleologia della natura umana, né del processo – sicuramente progressivo ed evolucionista – di orientamento dirigista; allora, probabilmente, l'interpretazione di Hayek può essere messa in discussione. Inoltre: un processo che nel corso degli anni, dei secoli e dei millenni, si trova a migliorare gli errori che sono stati fatti in precedenza, con reiterati tentativi al fine di ottenere circostanze sempre migliori (o che sono ritenute tali da chi governa e da chi è governato), può essere considerato spontaneo? Se esiste un fine – come per esempio l'agio materiale o semplicemente la pace e la tranquillità – forse la spontaneità non è così genuina. D'altra parte una dicotomia netta tra «pragmatismo-razionalista» e concezione «genetica» o «evolutiva» non è forse così proficua per comprendere la posizione mandevilliana. Forse il primo può essere il risultato di un lento processo dato dalla seconda nozione. Forse intercorre la stessa differenza che passa tra ciò che sincronico e ciò che è diacronico. Il fatto che il linguaggio evolva, porta con sé un miglioramento della conoscenza – che può essere solamente *a posteriori* – di conseguenza anche il miglioramento delle altre capacità degli uomini, tra le quali rientra la ragione. Allora, il ruolo che Christina Petsoulas affida agli «abili politici» e alla ragione, nel processo dirigista della formazione della società, riuscendo ad individuare e a guidare le passioni, può essere eccessivo, nonostante sia condivisibile il ruolo strumentale degli uni e dell'altra. Anche se si opera una diversificazione tra ragione «attiva» e «passiva» (p. 83), in Mandeville, questa facoltà rimane comunque – nella maggior parte dei casi – ancella delle passioni; eccezion fatta per l'uomo propriamente virtuoso. Probabilmente può essere il gioco delle passioni, l'una contro l'altra, che assolve la funzione socializzante, data una divisione sociale tra governanti e governati, la quale può derivare, per estensione, dal potere paterno. Perciò anche la «sperimentazione intenzionale» per «prova ed errore» (p. 86) verte più sull'interazione delle diverse passioni – prime fra tutte «paura», «orgoglio», «compiacimento di sé» (*Self-liking*) e «vergogna» – piuttosto che tra queste e la ragione. Per approfondire la discussione, cfr. F.A. HAYEK, *Dr. Bernard Mandeville: Lecture on a Master Mind*, in «Proceedings of the British Academy», 52 (1966), pp. 125-141, inserito poi in ID., *New Studies: in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London-New York, Routledge, 1978, pp. 249-266, trad. it., *Il dottor Bernard Mandeville*, in ID., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando, 1988, pp. 271-289; C. PETSOULAS, *Mandeville's paradox 'private vices, public benefits'*, in ID., *op. cit.*, pp. 78-106.

rassegnatasi alla sottomissione, abbia imparato a servirsi della sua servitù a proprio vantaggio ed è soddisfatta del profitto che trae per se stessa mentre lavora per gli altri¹¹³.

La governabilità di diversi individui auto-interessati implica una serie di provvedimenti pratici che rientrano nella gestione di un corpo politico. Mandeville, come “anatomista della natura umana” non rinuncia a discutere e a proporre soluzioni per la Londra e l’Inghilterra a lui contemporanee, mostrando, per certi versi, più prescrittibilità che analiticità. L’umorismo, che contraddistingue molta parte delle opere mandevilliane, prende spunto dalle polemiche che sono sorte e caratterizzato il primo Settecento londinese. Accanto alla riflessione più propriamente filosofica – se così si può dire – è possibile scorgere una serie di tematiche e di proposte pratiche che trovano il proprio riferimento nel vissuto sociale e nella discussione, a volte violenta, circa i provvedimenti da adottare nella gestione collettiva. Non a caso, proprio durante i primi anni del Settecento in Inghilterra si viene a sviluppare quella che oggi si definisce “opinione pubblica”¹¹⁴ e, proprio in quel periodo, la competizione tra i diversi punti di vista non è più considerata un motivo di danno ma, piuttosto, uno strumento per polarizzare pareri al fine di influenzare le decisioni dei governanti, i quali, a loro volta, discutono accesamente negli organismi istituzionali preposti: le due Camere. La sottomissione di fatto di una parte del corpo politico non impedisce – anzi onde evitare ferventi contrasti è auspicabile – che questa discuta e cerchi di condizionare quella parte posta a guida della collettività. Tutto ciò rientra nella contrapposizione dei differenti interessi – privati, pubblici, individuali, collettivi, singoli o di gruppo – i quali in un corpo politico armonico, o che almeno auspica a diventare tale, è opportuno che trovino una canalizzazione e, in un certo qual modo, un orientamento.

¹¹³ *Fable II*, p. 184, trad. it., p. 125.

¹¹⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied am Rhein-Berlin, Luchterhand, 1965; trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1971; M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 342-343.

Capitolo terzo

Pratica politica o politica pratica

Mandeville prende in esame sia la politica interna sia la politica estera, anche a partire dalle esperienze personali che, in gioventù, aveva vissuto insieme al padre a Rotterdam. Se, come si ritiene, ha preso parte alla sollevazione popolare conosciuta come la rivolta di Costerman, Mandeville denota, fin dalla sua giovinezza, un certo attivismo. Al di là delle possibili velleità politiche della famiglia De Mandeville la quale, nel sostenere i De Meij oppositori del balivo di Rotterdam Jacob Van Zuijlen, probabilmente aspirava a qualche carica amministrativa della città, è possibile riscontrare la capacità di polarizzare l'opinione pubblica per mezzo di strumenti letterari quali la pasquinata o, detto altrimenti, la satira politica: il *Sanctimonious atheist* appunto. Richiamando brevemente la vicenda, tutto nasce da una lite tra taluni membri della milizia cittadina e talaltri esattori delle tasse i quali, durante un controllo, certificano che per un barile di vino non sono state corrisposte le imposte previste. Dal litigio si passa alla scaramuccia che finisce con il ferimento a morte di uno degli esattori. A causa di ciò Cornelis Costerman è arrestato e, dopo il processo, condannato a morte. La severità della pena e la ritrosia del balivo a concedere la grazia al miliziano sfocia, durante l'esecuzione, in una protesta che prende le sembianze di un tumulto. La folla saccheggia la casa di uno degli esattori ed è sedata solo dopo l'intervento della milizia cittadina. La razzia del funzionario non è considerata una vendetta proporzionata alla commutazione della pena capitale nei confronti di Costerman, così viene affissa al mercato cittadino la satira che apostrofa Jacob Van Zuijlen come «ateo ipocrita». Ciò scatena un'ulteriore sommossa che culmina con l'infrazione nell'abitazione del balivo e poi con l'abbattimento della facciata della sua casa. Questo episodio induce Van Zuijlen alle dimissioni e, quindi, porta ad una sorta di vittoria – temporanea – degli insorti. Successivamente la Corte provinciale riconosce il balivo colpevole di abuso d'ufficio, se non che l'intervento diretto del re Guglielmo III, che solleva la Corte provinciale dalla funzione istruttoria a la affida all'Alto Consiglio di Olanda e Zelanda, ha come risultato la piena assoluzione e il reintegro nelle sue funzioni di governatore provinciale. A ciò, come si sa, consegue l'inizio del peregrinare mandevilliano che termina con il trasferimento definitivo a Londra¹¹⁵. L'alacre vita politica vissuta in prima persona durante la gioventù sembra non trovare seguito una volta che Mandeville è divenuto medico professionista e, in un modo o in un altro,

¹¹⁵ Per queste notizie: cfr. R. DEKKER, *'Private vices, public virtues' revisited*, art. cit., pp. 481-498.

scrittore – comunque – scandaloso. Con il passare degli anni, sembra prevalere un atteggiamento riflessivo che, non rinunciando comunque a quella *verve* polemica della giovinezza, si condensa e formalizza nei suoi scritti. La contrapposizione tra governati e governanti, sperimenta in prima persona durante la rivolta di Costerman, fornisce uno spunto riflessivo circa le dinamiche di potere che si vengono ad instaurare all'interno di un corpo politico. I contrasti, l'infrazione delle leggi, le denunce, i giudizi, le commutazioni delle pene, presuppongono la divisione tra una parte che svolge funzioni pubbliche ed una parte che, svolgendo le proprie attività private, è tenuta a seguire le direttive stabilite dalla prima. In questa tensione tra due ambiti pratici differenti si gioca la possibilità di uno spazio di confronto e discussione delle regole comuni che, in linea di principio, devono garantire le reciproche e rispettive opportunità di azione. È necessario ricordare la particolarità della situazione storica inglese, nella quale si trova a vivere anche il Mandeville maturo: dopo la guerra civile, il protettorato di Cromwell e la Gloriosa Rivoluzione, ma soprattutto l'*Habeas Corpus Act* (1678), il *Bill of Right* (1689) e l'*Act of Toleration* (1689), il sistema di controbilanciamento dei poteri è divenuto una forma di garanzia repubblicana, che vede il parlamento come centro della sovranità¹¹⁶.

In questa cornice istituzionale trovano posto alcuni scritti che tendono a rendere conto della situazione politica di primo Settecento; tra essi trova posto *The Pamphleteers*, componimento anonimo ed attribuito dalla critica a Mandeville¹¹⁷. Una definizione del pensiero mandevilliano tale che possa ascriverlo con certezza all'interno di uno schieramento politico ben definito, rimane ancora un punto interpretativo dubbioso. Nonostante, negli ultimi decenni del secolo scorso, si sia preso l'orientamento verso una posizione *Whig*, Mandeville, nei suoi scritti, propone soluzioni politiche che sarebbero suonate, probabilmente, troppo eterodosse anche per i membri di quel partito¹¹⁸. Al di là dell'esplicito encomio nei confronti di Guglielmo III d'Orange e le critiche al

¹¹⁶ Per ampliare la discussione: cfr. J.G.A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment*, cit., pp. 333-423, trad. it., *Il momento machiavelliano*, cit., II vol., pp. 581-721.

¹¹⁷ Cfr. *supra*, Premessa, nota 28.

¹¹⁸ Gli studi più approfonditi a riguardo rimangono quelli di Maurice Marks Goldsmith, il quale partendo dalle ricerche di Pocock, si serve del paradigma dell'"umanesimo civico", per interpretare il pensiero mandevilliano come una reazione al concetto di virtù pubblica propagandata da questo indirizzo culturale, nonché dalla nozione di virtù proposta dal cristianesimo. Come Goldsmith sostiene: «sembra che non ci siano dubbi sul fatto che Mandeville fosse un Whig, nonostante le sue frequenti e particolari divergenze dalla normale dottrina Whig» (*Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 78-79); ma proprio la frequenza e la particolarità delle divergenze possono essere un valido motivo per mantenere una certa prudenza. Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 78-119; ID., *Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness*, in A. PAGDEN (ed), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 225-251; cfr. anche H.T. DIKINSON, *Introduction to B. Mandeville, The Mischief that ought Just to be Apprehended from a Whig-Government*, cit., pp. i-xiii.

papato e alla monarchia francese, da questo *pamphlet* emergono alcuni temi che, se non messi in versi propriamente da Mandeville, forse, rendono conto della situazione socio-culturale della Londra primo settecentesca. La lamentela e le proteste nei confronti del re in nome di motivi religiosi, possono celare tentativi di sedizione: «Vedi, come tutto lavora per la santa causa / per schiavizzare quest'isola e sovvertire le sue leggi»¹¹⁹. Nascono malcontenti e dissensi così diffusi, che possono instillare tra gli individui paure talmente radicate da sfociare in manifestazioni pericolose per la tranquillità e la convivenza pacifica: un danno per la città e una rovina per gli “affari”. Accanto a questo motivo socio-politico, l'autore del *pamphlet* – probabilmente Mandeville – ironizza sull'uso del denaro pubblico nelle questioni di Stato.

Poi vengono i milioni che sono detti spesi male
e mal gestiti da un governo avaro.
Perché la nazione anticipa queste ingenti somme,
per proteggerci proprio da *Roma* e dalla *Francia*?
Se ciò è fatto come si deve e noi godiamo
della nostra cara religione, delle leggi e della libertà,
sicuri dal papato e dall'influenza tirannica,
il denaro è impiegato bene; non gettato via:
se qualcuno lo impiega ad uso privato,
che sia punito per questo vile abuso¹²⁰.

Il papato e le politiche espansionistiche di Luigi XIV sono considerati una minaccia per la peculiare situazione inglese che, nell'arco di cinquant'anni, è passata da una condizione di guerra fratricida, ad un assetto istituzionale che vede nelle leggi – che garantiscono la divisione dei poteri – un valido strumento contro l'utilizzo arbitrario della sovranità. Oltre a ciò, si può vedere tutta la modernità di una discussione – umoristica – che considera i costi della politica e l'impiego del denaro per finanziare l'azione del governo. Anche se il tema non è completamente nuovo, perché lo stesso Harrington, nel Corollario della sua *Repubblica di Oceana* allega un rendiconto dei costi delle istituzioni parlamentari e dell'esercito¹²¹ – che coincidono – l'elemento di originalità, è dato dall'implicito riferimento a riguardo dell'utilizzo, opportuno o meno, del denaro raccolto con la

¹¹⁹ «See, how all labours for the Holy Cause, / T' inslave this Island, and subvert its Laws» (*The Pamphleteers*, p. 4).

¹²⁰ «Then come the Millions, which are call'd mispent / ill-manag'd by a greedy Government. / Why did the Nation those vast Sums advance, / But to protect us against Rome, and France? / If that be done, as'tis, and we enjoy / our dear Religion, Laws, and Liberty, / Secur'd from Popish and Tyrannick Sway, / The Money's well employ'd, not thrown away: / If some converted it to private Use, / Let them be Punish'd for the vile Abuse» (*The Pamphleteers*, p. 9).

¹²¹ J. HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of James Harrington*, cit., pp. 355-356, trad. it., *La repubblica di Oceana*, cit., pp. 352-353.

tassazione, quindi ad una somma pubblica, derivante da sostanza private. La polemica verte sugli obiettivi ai quali il finanziamento e l'attività di governo devono tendere, e che i cittadini, nello "spazio" dell'opinione pubblica, possono mettere anche in discussione. La dicotomia tra pubblico e privato che, in linea di principio, dovrebbe essere netta, perché rimangono comunque ambiti di azione ai quali corrispondono interessi non sempre coincidenti, pone il problema della loro commistione. La liceità di determinati comportamenti – in particolare – ed un contenuto di giustizia – in generale – che con leggi *ad hoc* sanziona possibili trasgressioni, emerge, in questo *pamphlet*, nella differenza che intercorre tra "uso" e "abuso" del denaro pubblico. Il componimento si chiude con una serie di auspici per la nazione, tra i quali ne spicca uno che è così ironico-satirico da non poter far pensare a quanto è poi riportato nell'*Alveare scontento* circa la rappresentazione allegorica della giustizia: «Possano essere i giudici imparziali e le leggi / mai distorte per la causa di un uomo ricco»¹²². L'umorismo sul denaro non è ricavato solo dall'uso che se ne può fare nell'ambito della scelta pubblica, ma è chiamato in causa anche nel contrasto tra governanti e governati, o tra magistrature ed imputati, in altre parole, tra chi esercita autorevolmente il potere e chi lo subisce. Qui, il possesso di ingenti sostanze può essere determinante – non solo perché offre maggiori possibilità corruttive nei confronti dei funzionari pubblici – in quanto consente di avere più mezzi e quindi più possibilità. Essere abbienti, quando si devono sostenere cause legali, offre l'opportunità di disporre di figure professionali più competenti e, quindi, permette di far volgere il giudizio a proprio favore. Nell'*Alveare scontento* si legge proprio che la Giustizia lascia «cadere, corrotta dall'oro», quella «mano sinistra, che avrebbe dovuto reggere la bilancia»; tanto che «si pensava che la spada che essa recava, / fosse rivolta soltanto contro i disperati e i poveri»¹²³. Il contenuto universale e generico delle leggi e della giustizia che dovrebbe essere, in linea di principio, garanzia di equità trova, quindi nella sua applicazione pratica, forme di effettiva sperequazione. In questa prospettiva la strumentalità della moneta è il motivo per un'altra differenziazione sociale all'interno del corpo politico: i ricchi e i poveri. Chi dispone di più sostanze, oltre a condizioni di vita qualitativamente migliori, ha maggiori possibilità di azione e, quindi, di ulteriore miglioramento delle stesse condizioni. Una diversificazione che dal punto di vista socio-politico è ironizzata, ma nello stesso tempo accettata e, per certi versi, normalizzata da Mandeville, la quale, però, non elimina il nodo etico dell'uso – lecito o illecito, giusto o ingiusto – degli strumenti a disposizione degli uomini, strumenti tra i quali figura anche il denaro.

L'organizzazione politica inglese è quella che, secondo Mandeville, permette lo sviluppo e l'aumento della ricchezza. Come si è accennato, l'equilibrio dei poteri è quello che rende possibile

¹²² «*May Judges be Impartial, and the Laws / Never distorted for the Rich Man's Cause*» (*The Pamphleteers*, p. 11).

¹²³ *Grumbling Hive, Fable I*, p. 23, trad. it., p. 13.

l'esercizio della sovranità da parte dei governanti, la quale, poi, deve tenere conto delle proprietà dei singoli individui. «I diritti e i privilegi del parlamento, e la libertà e la proprietà della gente sono sanciti dalla costituzione ed il re non può pretenderli per sé»¹²⁴. Non a caso Mandeville, già dai primi anni di attività poetica, traduce la celebre favola di Esopo che intitola *The Frogs asking for a King*, nella quale, adattando il contenuto classico, è stigmatizzata la protervia di quelle rane che, avendo vissuto in un ordinamento democratico, si lamentano e chiedono l'istituzione di una monarchia che poi diventa, con le loro implorazioni e l'intervento di Giove, una tirannia. Significativa è la morale, nella quale si trova una dichiarazione semi-seria: «Grazie a Dio! Questa favola non è indirizzata / agli *inglesi*; sono contenti / e odiano cambiare il loro Governo»¹²⁵. In questo caso, con il termine «governo», Mandeville pare intendere l'ordinamento istituzionale e non propriamente la sua parte esecutiva.

L'ironica dichiarazione che considera gli inglesi soddisfatti del loro ordinamento politico, non corrisponde a quella divisione partitica tra *Tory* e *Whig* che emerge in *The Mischiefs that ought Just to be Apprehended from a Whig-Government*. Questo dialogo anonimo, anch'esso attribuito a Mandeville¹²⁶, il quale, secondo i critici, troverebbe proprio nelle assonanze con *The Frogs asking for a King* una delle ragioni per la sua attribuzione, mostra le divergenze e la quasi impossibilità di incontro di queste due fazioni. Il tradizionale motivo di controversia è costituito dalla successione dinastica nel trono d'Inghilterra che da Guglielmo III in poi è divenuto motivo di accesi contrasti nell'opinione pubblica, tanto che Tantivy – il personaggio che difende le opinioni *Tory* – accusa i *Whig* e quindi Loveright – il suo interlocutore – di non amare i re ma gli stranieri¹²⁷. Il riferimento pare essere la successione nel 1714 di Giorgio I di Hannover alla morte della regina Anna Stuart, grazie all'*Act of Settlement* approvato nel 1701 dal parlamento, durante il regno di Guglielmo III d'Orange: il monarca della Gloriosa Rivoluzione. Questo provvedimento legale, adottato già da qualche anno, è stato redatto, infatti, con l'intento di escludere dal trono qualsiasi re che non fosse espressamente protestante, sbarrando quindi qualsiasi ambizione regale del pretendente – Giacomo Francesco Edoardo Stuart – il quale, essendo stato educato in Francia, era di fede cattolica. La

¹²⁴ *Free Thoughts*, p. 305, trad. it., p. 215. Si ricordi, ancora una volta, la problematicità inerente al concetto di costituzione la quale, in Inghilterra, non è scritta ma è basata sul *common law*. Oltre a ciò, come giustamente nota Goldsmith, questa concezione che prevede, oltre alla divisione tra re, Lord e Comuni, anche la proprietà – qui privata – come strumento di potere, è riconducibile all'eredità harringtoniana. Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., p. 83.

¹²⁵ «*Thank God, this Fable is not meant / to Englishmen; they are content, / and hate to change their Government*» (*Some Fables*, pp. 76-78; *Aesop dress'd*, pp. 76-78).

¹²⁶ Cfr. *supra*, Premessa, nota 34.

¹²⁷ Cfr. *Mischiefs*, p. 6.

complessità di un periodo storico, pregno di eventi significativi, si riflette anche nelle opere che nascono da quel contesto. La requisitoria di Tantivy è anche più pungente, perché accusa i *Whig* di essere nemici della monarchia, ma Loveright risponde con quello che sembra essere un *leitmotiv* del pensiero politico mandevilliano, solitamente non così politicizzato: «un Whig è uno che si batte per libertà e la proprietà e il benessere della nazione; è obbediente e sottomesso al suo sovrano, finché regna secondo la legge, e si sforza di promuovere il bene dei sudditi»¹²⁸. Evidentemente una posizione di questo tipo non può che entrare in conflitto con l'ideologia dell'«obbedienza passiva» che si è diffusa tra l'opinione pubblica ed in certa parte di quella *Tory* dal 1709 in poi – data che vede la predicazione e, poi, la pubblicazione del sermone *The Perils of False Brethren, both in Church and State* da parte del Dott. Henry Sacheverell. L'orazione attacca frontalmente i “dissidenti” rispetto alla Chiesa d'Inghilterra tacciandoli di tradimento e con loro anche i ministri del governo, accusati di cospirazione nei confronti della stessa Chiesa e della nazione. La dottrina dell'«obbedienza passiva», pone posizioni pericolosamente autoritarie le quali, poi, possono sfociare nell'assolutismo più becero. Ecco perché Loveright non si definisce repubblicano ma si dichiara nemico della tirannia e del potere arbitrario di re e regine. La dottrina dell'«obbedienza passiva» può essere un viatico che apre la via a derive oltranziste e dispotiche; definire «falsi fratelli» (*False Brethren*) i membri della “Chiesa bassa”, predicare una sottomissione incondizionata nei confronti del sovrano – azioni fortemente criticate da Mandeville ai ministri della “Chiesa alta” – non solo minano la tranquillità interna della nazione, ma mettono in pericolo anche la libertà. Del resto «nessun clero avrebbe mai sostenuto e sposato la causa della tirannia e della potenza arbitraria, se non aspettandosi che, una volta resisi necessari al tiranno, gli avrebbero estorto tali dignità, ricchezze e promozioni per loro stessi, gli amici e il Partito, come non avrebbero mai potuto sperare grazie al loro merito»¹²⁹. Una commistione – quella tra religione e politica – che

¹²⁸ «*A Whig is one that stands up for Liberty and Property and the Welfare of the Nation; that is Obedient and Submissive to his Sovereign, as long as he rules by Law, and endeavours to promote the Good of his Subjects*» (*Ibid.*). Anche se la seconda parte del periodo è meno “legalista” e più *realpolitik*: «ma [un Whig] pensa che sia lecito ogni volta che il re, o suoi favoriti, invadono la costituzione, e irrompono sui privilegi della popolazione, per resistere sia lui sia i suoi ministri» («*but thinks it lawful whenever the King, or his Favourites, invade the Constitution, and break in upon the Privileges of the People, to resist both him and his Ministers*»); *Ibidem*. C'è una precedenza dell'ordine politico, che si è venuto a costituire, rispetto alle possibili rimostranze frutto dei differenti interessi. Sembra che la «costituzione» – da intendere, qui come non mai, nei termini di assetto istituzionale – possa essere passibile di modifica per preservare l'autorità regale e del governo, finché non si vengano a redigere ed approvare leggi che ne limitino possibili “invasioni”.

¹²⁹ «*No Clergy would ever have supported and espous'd the Cause of Tyranny and Arbitrary Power, but in expectation, that having once made themselves necessary to the Tyrant, they should extort from him such Dignities, Riches and Preferment for themselves, Friends and Party, as they never could have hop'd for from their own Merit*» (*Ivi*, p. 37).

può portare a derive pericolose, soprattutto se l'ambito spirituale è utilizzato per giustificare modelli politici in cui l'autorità del monarca o dei governanti sovrasta, con le loro prerogative, le libertà politico-istituzionali dei governati. Ciò, seppur, in linea di principio, non possa accadere perché esiste un *corpus* legislativo che tutela le rispettive sfere d'azione, può essere minato quando vi sono un re e un clero che, predicando la dottrina dell'«obbedienza passiva», hanno come obiettivo la sottomissione – e non la governabilità – della popolazione. Il pericolo è così significativo che, Mandeville, già a partire dagli articoli del *Female Tatler*, da ironicamente notizia della diffusione del sermone di Sacheverell. Nell'umoristica inserzione dell'articolo 66 del 7 dicembre 1709 si legge:

Adesso è in fase di stampa e presto sarà pubblicato *Il caso dell'obbedienza passiva*, illustrato, in verità, in un *sermone* predicato nella *moschea* principale di *Costantinopoli*, detta, in epoca *cristiana*, *Santa Sofia*; in cui si mostra che la deposizione di *Maometto* nell'anno 88 fu contraria ai precetti del *Corano*. Da *Sache-ali-verello*, un prete sedizioso che, non avendo nessun altro merito, sarebbe voluto morire come martire per la causa, ma fu risparmiato dalla clemenza del successore. Tradotto da un *Non-Juror*.¹³⁰

Maometto qui starebbe ad indicare Giacomo II Stuart, che ripiegato in Francia, durante la Gloriosa Rivoluzione, è stato poi considerato dalla Convenzione parlamentare, appositamente costituita, un sovrano che ha abdicato a favore di Guglielmo III d'Orange, essendo quest'ultimo entrato con il suo esercito a Londra senza incontrare nessuna resistenza. L'ironia è aspra anche in questo caso: il cattolicesimo – il credo di Giacomo II e di sua moglie Maria di Modena – è paragonato all'islamismo, nell'intento di indicare la stretta mescolanza tra potere temporale e potere spirituale. Il riferimento al Corano pare sottintendere la predominanza delle influenze religiose sulle prerogative politiche, suffragate dalle scritture, quindi, dal punto di vista mandevilliano, una combinazione molto pericolosa.

La religione, in un contesto politico, ricopre un ruolo centrale, anche perché il contenuto metafisico “forte” che è materia di fede, può trovare, nella sua applicazione socio-politica derive

¹³⁰ «*There is now in the press and will be speedily publish'd, The Case of Passive Obedience, truly stated in a Sermon preached in the Chief Mosque of Constantinople in the Christian Time, call'd St Sophia; shewing, that the Deposition of Mahomet in the year 88, was contrary to the Rules of the Alcoran. By Sache-ali-verello, a Seditious Priest, that having no other Merits, would fain have dy'd a Martyr for the Cause, but was preserved by the Lenity of the Successors. Translated by a Non Juror*» (art. 66 (1709), *Female Tatler*, p. 113). Si ricordi che i “non-juror” sono coloro che giurano lealtà al re Guglielmo e ai suoi successori perché considerano la Gloriosa Rivoluzione un atto illecito. Per un resoconto di massima circa la questione sollevata da Henry Sacheverell, cfr. M.M. GOLDSMITH, *Commentary to B. Mandeville, By a Society of Ladies*, cit., p. 113, nota 23.

pericolosamente autoritarie. Il dibattito sul ruolo dei culti all'interno delle società è riconducibile alle considerazioni e alle posizioni prese da Pierre Bayle nei *Pensieri sulla cometa*, in cui a partire dalla nozione di "ateo virtuoso" cerca di mostrare la verosimile convivenza all'interno di una collettività formata da individui non credenti¹³¹. L'intento bayliano è quello di mostrare una certa autonomia della morale rispetto alla religione, in un'ottica di indebolimento del potere della stessa religione nell'ambito propriamente politico. Frequente e diffusa è, a quell'epoca, la posizione che vede nell'assenza di un credo religioso il vestibolo per l'immoralità che conduce l'uomo nei vizi più triviali e, di conseguenza, porta al collasso dell'intera società. Una linea di pensiero che vede nell'osservanza religiosa lo strumento per preservare sia la morale del singolo sia la convivenza sociale e politica. Bayle, invece, sostiene che sia possibile una società giusta composta da atei, anche perché ritiene l'origine della religione frutto dell'azione politica, quindi, di un atto temporale non propriamente necessario. In Mandeville la questione assume sfumature diverse: se da un lato ammette con Bayle la possibilità di una società senza religione, denunciando anche la pericolosità di una morale e di un'etica dogmaticamente fondate, dall'altro, riconosce un fondamento antropologico alla nascita della religione, ossia la «paura» di una causa invisibile, paura che può essere utilizzata a fini politici, grazie anche al suo presupposto passionale. Elemento che non è causa della socializzazione, ma che ha tratti socializzanti, una volta che, nel lento processo storico, gli uomini si sono uniti in una collettività¹³².

Il clero può avere allora un ruolo politico, sfruttando la possibilità di instillare e di acuire negli uomini la «paura» di pene che, dopo la morte, potrebbero essere inflitte: la «paura» di una punizione eterna. Ciò, seppur risponda all'utilità sociale connessa con l'attività sacerdotale, pone l'annoso problema del conflitto di interessi che può venirsi a creare tra potere spirituale e potere temporale. Infatti, se la «professione» clericale, come la religione in generale, trova una spiegazione nella natura passionale degli uomini, questa stessa natura passionale può porre problemi in ambito socio-politico. Il clero è formato da ministri che non hanno qualità né migliori né peggiori rispetto a quelle dei laici; sono il timore e la superstizione che convincono il volgo del fatto che siano santi. «Questa sopravvalutazione dei meriti personali dei preti da luogo ad un duplice pericolo: da un lato fa sì che i laici si aspettino da loro più di quanto essi vogliano o possano dare, e dall'altro spinge il clero a cercare, a spese della tranquillità pubblica, di realizzare i propri scopi personali con una

¹³¹ Cfr. P. BAYLE, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre 1680*, cit., II vol., §§ 172-183, pp. 102-141, trad. it., *Pensieri diversi scritti a un dottore di Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680*, cit., pp. 322-349.

¹³² *Fable II*, pp. 207-221, 275-277, trad. it., pp. 142-149, 187-188; *Enquiry into the Origin of the Honour*, pp. 24-25, trad. it., pp. 37-38.

libertà maggiore di quella concessa ad altre professioni»¹³³. Ecco perché una dottrina come quella dell'«obbedienza passiva» può risultare pericolosa, perché è in grado di spostare il fragile equilibrio – legale – tra governanti e governati in una direzione che favorisca i primi.

La questione religiosa si intreccia certamente, in Mandeville, con quella morale ma la sua definizione rigorista di virtù, in un modo o in un altro, scansa una possibile divergenza, o convergenza, nell'ottica della scelta razionale di essere buoni, quindi dell'«abnegazione» (*Self-denial*): eventualità così schiettamente degna di lode, quanto rara, sia per i laici sia per i chierici. Accanto a ciò la religione, essendo ricondotta antropologicamente alla natura passionale degli uomini, quindi alla «paura» di una causa invisibile, potrebbe rientrare nell'analisi riguardante la genesi della società. La ricostruzione diacronica mandevilliana, però, che vede in una causalità esterna agli uomini il motivo scatenante circa la formazione di gruppi sociali a partire da coppie selvagge, fornisce un'immagine della religione tanto naturale, perché fondata sulla passione della «paura», quanto sociale, perché proprio in un contesto collettivo vengono probabilmente a crearsi e diffondersi le credenze riguardanti le cause invisibili. Se l'ambito antropologico rimanda a quello sociale e viceversa, per quel che riguarda l'analisi della religione, in Mandeville, non è escluso nemmeno l'intervento diretto della divinità, come dimostrano, nella seconda parte della *Favola delle api*, le discussioni di Orazio e Cleomene circa la diffusione del decalogo da parte di Mosè al popolo d'Israele¹³⁴. Questo passaggio, però, problematizza ulteriormente una possibile interpretazione del pensiero mandevilliano nell'ottica di un ateismo – adombrato – oppure di un rigorismo radicale, anche in ambito religioso¹³⁵. Data una fondazione antropologica, che non

¹³³ *Free Thoughts*, p. 272, trad. it., p. 199.

¹³⁴ *Fable II*, pp. 218-221, 275-277, trad. it., pp. 147-149.

¹³⁵ Già Frederick Benjamin Kaye, nella sua estesa introduzione, elabora l'ipotesi che Mandeville nella seconda parte della *Favola delle api*, operando un'inversione dei punti di vista, celasse posizioni che sarebbero potute sembrare atee e, nel tentativo di evitare possibili accuse, esprimesse il suo personale punto di vista con Orazio, anziché, come al solito, con Cleomene. Su questa linea interpretativa che vede nel nascondimento delle opinioni religiose che possono essere considerate scomode o, per lo meno, in una problematizzazione che non permette una chiara definizione del pensiero mandevilliano tra coloro che sono apertamente atei, oppure religiosi, si muovono anche Hector Monro, Maurice M. Goldsmith e E.J. Hudert. In Italia il dibattito su Mandeville in generale e sull'interpretazione delle sue opere – in particolare la *Favola delle api* – si è sviluppato a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso. Riecheggiando le opposte categorizzazioni del Settecento, Mandeville è stato considerato, da una parte, un ateo libertino da Eugenio Garin, oppure dall'altro lato un rigorista da parte di Maria Goretti e Bruna Talluri. Le interpretazioni successive si muovono suppergiù su questi due sentieri. Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., I vol., pp. xxxviii-lxxi, II vol., p. 22, nota 2; M. JACK, *Religion and ethics in Mandeville*, in I. PRIMER (ed), *Mandeville Studies*, cit., pp. 34-42; E.D. JAMES, *Faith, sincerity and morality: Mandeville and Bayle*, in I. PRIMER (ed), *Mandeville Studies*, cit., pp. 43-65; H. MONRO, *op. cit.*, pp. 148-177; M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 54-

esclude – da quanto si può desumere dai testi – nemmeno un intervento diretto di Dio, la religione diventa quindi materia dell'azione politica, soprattutto in quella dimensione di conflittualità che può portare a lacerazioni interne alla nazione. Basti pensare che proprio attraverso spiegazioni religiose, spesso e volentieri, si giustificano le guerre tra Stati e si cerca di motivare i soldati infondendo in loro la credenza di una protezione o di un sostegno divino¹³⁶.

La possibilità che i religiosi, forti di contenuti metafisici ritenuti inopinabili, creino una deriva politica, rimane un problema che Mandeville cerca di risolvere su due fronti: uno sul modo ed il metodo di interpretare le Scritture, l'altro sul modo ed il metodo di strutturare e organizzare l'istituzione ecclesiastica. L'indiscutibilità dottrinale, della quale molti prelati si servono per portare avanti i propri interessi, è sminuita, se non annullata da Mandeville, attraverso la concezione delle limitate capacità umane nella lettura e nell'interpretazione delle Scritture. Il chiarimento dei Testi sacri è frutto di quelle stessa facoltà – tra le quali rientrano il linguaggio e la ragione – che sono soggette, e sono state soggette, ad un lento processo di miglioramento, quindi sono progredite a partire dagli errori commessi, in un'incessante evoluzione correttiva che ne ha raffinato sempre più i risultati. Da ciò consegue che sarebbe auspicabile lasciare libera l'interpretazione delle Scritture e, quindi, diventerebbe necessario accettare, in un contesto in cui predomina la tolleranza, le diverse interpretazioni¹³⁷. Posta la questione in questi termini, anche i contrasti inerenti al problema del

55, 65-77; E.J. HUDERT, *The Enlightenment Fable*, cit., p. 171. Per la critica italiana si vedano: E. GARIN, *Bernardo di Mandeville*, in «Civiltà moderna», 6 (1934), pp. 70-91; ID., *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Milano, Fratelli Bocca, 1941; ID., *Bernardo di Mandeville*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», 31 (1952), p. 386; ID., *Lettera aperta su Mandeville*, in «Studi senesi», 65 (1953), pp. 578-583; ID., *A proposito di Bernardo di Mandeville*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», 37 (1958), pp. 500-509; ID., *Mandeville e l'origine dell'onore*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 28 (1973), pp. 88-89; ID., *Bernardo di Mandeville*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 60-62 (1981), pp. 386-387; M. GORETTI, *Bernardo de Mandeville nella storia del pensiero giuridico-etico inglese*, in «Studi senesi», 64 (1952), pp. 77-143; EAD., *Ancora la "Bienenfabel-Kontroverse"?*, in «Studi senesi», 65 (1953), pp. 350-366; EAD., *Il paradosso Mandeville*, Firenze, Le Monier, 1958; EAD., *Mandeville personaggio goldoniano?*, in «Studi senesi», 70 (1958), pp. 357-368; EAD., *Vico et l'hétérogenèse des fins. Vico et Mandeville*, in «Les Etudes Philosophiques», 3-4 (1968), pp. 351-359; B. TALLURI, *I limiti e le risorse speculative del pensiero politico e morale di Bernard de Mandeville*, in «Studi senesi», 63 (1951), pp. 95-111; EAD., *Cinquant'anni di critica intorno al pensiero di B. de Mandeville (1900-1950)*, in «Studi senesi», 63 (1951), pp. 322-338; F. ARATA, *Commento alla "Favola delle api"*, in «Giornale di metafisica», 8 (1953), pp. 352-361; cfr. inoltre M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., pp. 21-46; A. BRANCHI, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 74-82, 125-126; M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 275-300; ID., *La società senza morale. Ateismo e religione nel pensiero di Mandeville*, in M. GEUNA – G. GORI (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, cit., pp. 393-420.

¹³⁶ In questo senso si legga: *Enquiry into the Origin of the Honuor*, p. 159, trad. it., p. 171.

¹³⁷ *Free Thoughts*, pp. 67-68, trad. it., p. 103; per una discussione a riguardo del dibattito sulla tolleranza, cfr. M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., pp. 47-74, specialmente pp. 70-73.

male relazionato al libero arbitrio e alla predestinazione dovrebbero essere ridimensionati, portando gli uomini a riconoscere i limiti delle proprie capacità e l'incommensurabilità tra divinità e umanità. Non a caso Mandeville, mentre nega antropologicamente la possibilità del libero arbitrio – ricollegandosi alla ricostruzione hobbesiana e mostrando la necessitazione della volontà nei confronti delle passioni – non prende una posizione chiara e riconoscibile, dal punto di vista teologico-religioso, circa la libertà del volere e la predestinazione, anzi giunge ad una sorta di sospensione del giudizio¹³⁸. Questo sembra un'esplicita dimostrazione delle limitate capacità umane, che lo portano, in prima persona, a considerarsi inadeguato in un'impresa di quel tipo e che lo inducono a categorizzare la questione all'interno delle forme del «mistero».

Se le passioni umane sono la causa delle scissioni interne alla Chiesa, anche la consapevolezza delle limitate capacità umane, in ambito interpretativo delle Scritture, non può molto per ricomporre le opposte fazioni. A questo punto l'unica soluzione sembra essere legale e politica. La tolleranza che trova una sua ragione d'essere nelle esigue facoltà degli uomini, può vedere una sua realizzazione pratica solamente se le varie sette religiose riconoscono, oltre all'ordinamento istituzionale (dell'Inghilterra contemporanea a Mandeville), la superiorità e l'autorevolezza del governo¹³⁹. Al di là della denuncia circa l'intolleranza religiosa che vede una successiva alternanza tra scismatici e ortodossi, dove i primi, una volta vinta la loro battaglia religiosa, diventano prima repressivi e poi ortodossi, portando così a nuove deviazioni secessioniste, Mandeville sembra prendere in considerazione anche il relativismo storico-geografico del culto religioso. Come afferma Loveright nei *Mischiefs*: «l'arcivescovo di *Canterbury* è tanto un dissidente a Edimburgo, quanto lo è un quacchero o un indipendente a Londra»¹⁴⁰. Una situazione di fatto simile a questa, in cui le divisioni religiose trovano un corrispettivo nella divisione partitica tra *Whig* e *Tory*, dovrebbe trovare, secondo Mandeville, una soluzione legale e istituzionale, ossia in quell'ambito politico non soggetto a discussioni e, perciò, a divisioni, al fine di preservare la pace e la tranquillità. Oltre a tutte le questioni inerenti agli atei, ai deisti, ai devoti, nonché ai cattolici, ai protestanti, alla “Chiesa alta” e alla “Chiesa bassa”, con tutte le contingenze del momento storico in cui vive, Mandeville propone nei *Liberi pensieri* la subordinazione della Chiesa allo Stato. Il modello è, grosso modo, quello realizzato nelle Sette Province Unite: il clero – comprensivo di tutte le confessioni e non solo di quella “ufficiale” – dovrebbe essere alle dipendenze dello Stato, con la sua relativa remunerazione. Ciò lo ricondurrebbe in una condizione di subalternità nei confronti del

¹³⁸ Cfr. *Free Thoughts*, pp. 114-115, trad. it., p. 125; *supra*, Parte I, 4.

¹³⁹ Cfr. *Free Thoughts*, p. 241, trad. it., p. 185.

¹⁴⁰ «*The Archbishop of Canterbury is as much a Dissenter at Edinburg as a Quaker or an Independent is in London*» (*Mischiefs*, p. 17).

governo, limitandone sul nascere qualsiasi tipo di intromissione nelle faccende temporali o spirituali che siano.

Io non credo che sia facile indicare una città meglio governata di Amsterdam (e prego che non ci si scandalizzi a questo nome). Lì il comportamento del clero nazionale e dei laici, nei riguardi l'uno degli altri, è lodevole. Gli stipendi dei ministri del culto sono tutti uguali; essi ricevono circa duecento sterline all'anno ciascuno, che, senza che essi debbano chiederle, sono mandate cortesemente a casa con pagamenti quadrimestrali¹⁴¹.

Mandeville, pragmaticamente, risolverebbe il possibile conflitto d'interessi tra Chiesa e Stato subordinando l'interesse dell'una a quello dall'altro, poiché, solo creando una limitazione *de facto* del potere di una delle istituzioni, è possibile contenere possibili deviazioni massimaliste, soprattutto da coloro che sono in grado di agire sulle passioni, con la «paura» di una causa invisibile. Allora anche se il «vero Cristianesimo [...] è una preoccupazione privata di ogni individuo»¹⁴², a livello pubblico sono necessari alcuni provvedimenti legislativi che pongano in una condizione di preminenza il governo e le sue prerogative. Infatti, ricollegandosi al tema harringtoniano opportunamente rivisitato, che considera il potere come conseguenza della proprietà¹⁴³, dal momento che la proprietà stessa non è più solamente terriera, ma può essere ed è – anche e soprattutto – mobile, cioè data dal denaro e dall'uso che in un contesto commerciale si fa della moneta, essere dipendenti per ciò che riguarda la retribuzione, significa essere subordinati al potere di chi retribuisce. Considerazione che qui è particolarmente rilevante per quel che riguarda la possibile gestione dei rapporti tra Stato e Chiesa, ma che trova una sua efficacia anche nel pensiero economico mandevilliano e le ragioni (produttive) tra gli individui.

Se le posizioni politiche mandevilliane abbracciano pressappoco le più importanti questioni della sua contemporaneità – dal dibattito pubblico su come impiegare il denaro raccolto attraverso la tassazione, fino al rapporto tra Stato e Chiesa, passando per le varie polemiche inerenti l'«obbedienza passiva» e le diatribe tra *Tory* e *Whig* – come si è già accennato, Mandeville non rinuncia a proporre qualche altra soluzione pratica. Il “riformatore sociale”¹⁴⁴ si cimenta in due distinti trattati – in *Una modesta difesa delle case di piacere* e la *Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn* – nel progetto di proporre alcune soluzioni pratiche a riguardo di due importanti problemi sociali: la prostituzione e i furti. Oltre alle implicazioni morali ed etiche di cui

¹⁴¹ *Free Thoughts*, p. 276, trad. it., p. 200.

¹⁴² «*True Christianity [...] is a private Concern of every Individual*» (*Letter to Dion*, p. 40).

¹⁴³ Cfr. *Free Thoughts*, p. 144, 314, trad. it., 139, 219.

¹⁴⁴ È l'acuta categorizzazione di Hector Monro (cfr. *op. cit.*, pp. 75-103).

si è già accennato, Mandeville suggerisce di contenere l'«umore peccaminoso» della lascivia con l'istituzione di bordelli pubblici, in cui vi siano donne per tutte le capacità di spesa. Anche qui, il riferimento pare essere quello olandese con le soluzioni adottate ad Amsterdam – tra le altre cose citato esplicitamente – dove, al fine di contenere i problemi di ordine pubblico causati dai marinai, si è provveduto a fornire luoghi in cui dare sfogo alle loro pulsioni che, dopo mesi di navigazione, possono risultare incontenibili. Nelle pagine di questo trattatello si può distinguere, in modo abbastanza chiaro, l'influenza della professione medica di Mandeville, la quale lo induce a cercare soluzioni efficaci ad un problema reale. Tra gli effetti indesiderati di una fornicazione incontrollata vi sono: il tentativo di sopprimere o abbandonare i bambini frutto di gravidanze indesiderate, i pericoli sanitari, l'abbandono delle mogli, il deterioramento della specie ed il traviamiento delle giovani donne. Per prevenire tutti questi inconvenienti Mandeville prospetta l'istituzione di luoghi in cui pubbliche prostitute possano elargire le loro grazie. Queste dovrebbero essere di un numero sufficiente per soddisfare i vari clienti, inoltre dovrebbero fare riferimento ad una matrona che le guidi nell'esercizio delle loro arti, ed infine dovrebbero sottoporsi a regolari visite mediche per l'accertamento della loro salute fisica. La finalità del “riformatore sociale” rimarrebbe il benessere della società, tanto che chiunque continuasse ad allietarsi con prostitute private, dovrebbe essere punito dalle stesse leggi dello Stato¹⁴⁵.

L'altro morbo sociale, secondo Mandeville, è rappresentato dal crimine organizzato che commissiona i furti per rivendere la refurtiva agli stessi proprietari. La ricettazione ha raggiunto una pianificazione tale che, nella Londra di inizio Settecento, i giornali e i tabloid dell'epoca tengono viva l'opinione pubblica con le cronache riguardanti Jonathan Wild. Questi, creando una rete tra ladri, alcune autorità cittadine e le vittime dei furti, si era arricchito rivendendo ai legittimi proprietari la refurtiva ricavata dai furti che egli stesso commissionava. Proprio questa connivenza tra malavitosi e derubati è stata la causa dell'incremento dei reati, con l'aggravante del fatto che proprio Wild, al fine di preservare i suoi affari, era solito denunciare coloro che non facevano parte della sua organizzazione, tanto che si era anche auto proclamato “acchiappa-ladri” d'Inghilterra e d'Irlanda. La definizione legale della ricettazione ha permesso sia la denuncia di Jonathan Wild sia la demolizione della sua organizzazione¹⁴⁶. L'attenzione di Mandeville, però, non si limita solo agli eventi di cronaca, anzi coglie l'occasione da questi per allargare la sua riflessione sia sulle condizioni dei detenuti del carcere di Newgate, sia sul momento in cui viene comminata ai criminali la pena capitale. Nel primo caso, il fatto che i reclusi siano tenuti in camerate in cui possono incontrare chi desiderano, diventa più un motivo di traviamiento che di recupero. Per questa ragione

¹⁴⁵ Si legga anche in questo senso *Una modesta difesa delle case di piacere*. Cfr. *Modest Defence*.

¹⁴⁶ *Tyburn*, pp. 7-8, trad. it., p. 55.

Mandeville propone di mettere in isolamento i detenuti in anguste celle singole. «Le celle in questione preferirei fossero piuttosto buie e la piccola finestra di cui sarebbero fomite dovrebbe essere ben al di fuori della portata delle loro mani»¹⁴⁷. Il farsesco sfoggio di coraggio ostentato dai condannati a morte durante le esecuzioni a Tyburn dovrebbe essere evitato per mezzo della solennità con cui deve essere inflitta la pena capitale. Per questo motivo sarebbe necessario proibire gli alcolici ai condannati a morte perché può renderli spavaldi, inoltre sarebbe auspicabile che tre giorni prima dell'esecuzione rimangano in isolamento «per riconciliarsi con il cielo e prepararsi a morire»¹⁴⁸. Un condannato timoroso è un condannato che suscita, nel pubblico che assiste all'esecuzione, «pietà», «paura» e ribrezzo per la sorte che si è causato. Un altro motivo di repulsione da parte dei criminali è la profanazione del corpo di chi ha subito la pena capitale. Qui Mandeville, richiamandosi ancora una volta agli usi affermatasi nelle Sette Province Unite, propone di donare almeno sei corpi per le dissezioni e gli studi anatomici dei chirurghi. Assieme a questi provvedimenti, Mandeville suggerisce di convertire le deportazioni in terre straniere in impieghi stabili nella marina mercantile, per rendere così i prigionieri utili alla collettività, oppure di utilizzare i deportati come merce di scambio «per il riscatto degli schiavi [fatti in battaglia], che in *Marocco*, come in *Tunisia* e in *Algeria* e in altri luoghi sulla costa *berbera*, patiscono una miserevole servitù»¹⁴⁹. Le proposte di riforma sociale, oltre a fare riferimento ad un bene collettivo, fanno leva sulla natura passionale degli uomini, sia per quel che riguarda la fornicazione e quindi la prostituzione, sia per quel che riguarda la criminalità e la gestione dei detenuti (comprendendo in questo anche la comminazione della pena capitale). Se proposte, per certi versi, così radicali non hanno incontrato il favore dei lettori e dell'opinione pubblica, tanto da indurre la critica recente a considerare Mandeville, dal punto di vista politico, un *Whig* eterodosso – con tutte le riserve del caso – una sorte più estrema è toccata al *Saggio sulla carità e le Scuole di Carità*.

Questo scritto è quello che, probabilmente, è costata alla *Favola delle api* l'accusa di turbamento dell'ordine pubblico. L'argomentazione è in pratica un'aperta critica alle Società per la riforma dei costumi, le quali, offrendo un'istruzione confessionale ai poveri ed i diseredati si proponevano di educare alla religione e di prevenire i mali del corpo politico, crimini compresi. Mandeville non considera questa moda delle Scuole di Carità funzionale né per l'insegnamento dei precetti cristiani, perché l'ignoranza rimane proverbialmente la madre della devozione, né per prevenire la delinquenza, perché, da una parte, proprio l'ambiente scolastico educherà i poveri alla pigrizia e all'indolenza, aumentando piuttosto che contenendo i crimini e, dall'altra, perché

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 38, trad. it., p. 79.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 38, trad. it., p. 80.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 48, trad. it., p. 86.

l'insegnamento non può estirpare la radice delle malefatte che si trova nella natura passionale degli uomini. In questo senso, il pensiero mandevilliano appare fortemente conservatore, dal momento che, non solo accetta, ma auspica che in un «grande alveare» vi sia una larga massa di poveri lavoratori che, dediti alle proprie mansioni, siano costretti a lavorare per sostentarsi. Inoltre dato che, in una nazione popolosa e opulenta, sono necessari impieghi molto spesso umili e faticosi, diventa necessario che queste mansioni siano eseguite con piacere per avvantaggiare sia chi li compie sia la collettività. Il modo per far sì che un individuo accetti compiti umili e faticosi risiede nel piacere e nell'appagamento personale i quali sono più vividi e duraturi se quello stesso uomo, che esercita tali mansioni, non conosce condizioni di vita migliori. Ecco un'ulteriore argomentazione contro l'educazione dei poveri, la quale, a lungo andare, li porterebbe a conoscere circostanze esistenziali irraggiungibili¹⁵⁰.

Come “riformatore sociale”, Mandeville, prende in considerazione quella che si potrebbe definire politica interna, con una particolare attenzione alla gestione locale di Londra. Nonostante ciò, come si è visto, non sono trascurati i temi della Storia universale, con la legittimazione dei risultati della Gloriosa Rivoluzione e il riconoscimento della sovranità di Guglielmo III d'Orange. Proprio queste posizioni sono alla base della concezione mandevilliana riguardante la politica estera; più di una volta infatti nei suoi scritti è possibile trovare esortazioni ed encomi nei confronti della scelta inglese di contenere la politica espansionistica intrapresa dalla Francia e dal suo monarca Luigi XIV. Queste eco sono esplicite tanto in *The Virgin Unmask'd* quanto negli articoli del *Female Tatler*, nel primo caso nelle discussioni tra Lucinda ed Antonia, mentre nel secondo con il punto di vista del Colonnello Worthy, a cui il Gentiluomo di Oxford non ribatte sull'opportunità o meno di protrarre il conflitto nelle Fiandre¹⁵¹. Secondo Mandeville la guerra contro la Francia trova una giustificazione nel senso di una campagna contro la tirannia che minaccia l'Europa. Ciò può essere arguito anche dai discorsi inerenti le prerogative regali inglesi limitate dalle leggi e controbilanciate dal Parlamento con la Camera dei Lord e dei Comuni. La critica mandevilliana all'assolutismo francese, tra le altre cose, è spesso posta in relazione con il potere papale, altrettanto autoritario e dispotico, nonché fonte di innumerevoli corruzioni.

Quanto si è mostrato del pensiero e delle posizioni politiche mandevilliane, mostrerebbe sia la convenienza e l'adeguatezza dell'assetto istituzionale inglese, garantito dalle leggi, sia la tensione riformatrice a riguardo di quegli ambiti maggiormente problematici all'interno di un corpo politico: la relazione tra Stato e Chiesa, la canalizzazione delle passioni più dirompenti quali la concupiscenza, la gestione della sicurezza interna circa i “delitti” e le “pene”, l'amministrazione

¹⁵⁰ Cfr. *Essay on Charity, Fable I*, pp. 253-322, trad. it., pp. 171-227.

¹⁵¹ Cfr. *Virgin Unmask'd*, pp. 126-156; artt. 77, 78, 80, 84 (1710), *Female Tatler*, pp. 141-164.

della dicotomia tra ricchi e poveri – che oggi sarebbero definite classi – ed infine il governo della politica estera. Tutto ciò, con il portato di modernità che si merita, ha come riferimento la natura umana degli uomini, una natura umana che non può prescindere dalle passioni fondamentali, intervenendo sulle quali, forse, è possibile ottenere uno Stato migliore, nei termini di maggiori benefici collettivi.

PARTE QUARTA

La ricchezza

Capitolo primo

Individuo e individui: antropologia e politica

Mandeville considera il «felice stato della nazione» soprattutto da un punto di vista materiale. Se individui, naturalmente auto-interessati e autoreferenziali, riescono a unirsi in un corpo politico e a convivere pacificamente, è opportuno chiedersi come possa realizzarsi – per molti, ma non per tutti – una condizione di vita agiata. Gli ambiti di indagine da prendere in considerazione sono: da un lato, quello antropologico, il quale, facendo riferimento ad una determinata concezione della natura umana, attraverso la tipizzazione di certi caratteri etici, consente la descrizione delle azioni degli uomini in un contesto collettivo; dall'altro, quello politico, il quale, all'interno della contrapposizione e correlazione tra governanti e governati, consente la produzione di beni e il miglioramento delle condizioni o «circostanze» esistenziali.

Tutta la produzione poetica, soprattutto quella favolistica, mette in mostra gli effetti della natura passionale degli uomini, ma è principalmente nell'*Alveare scontento* che si possono rintracciare le umoristiche mescolanze tra le azioni dei singoli e l'armonica "discordanza" del tutto. Secondo Mandeville le passioni dell'«orgoglio» e dell'«invidia», dove la prima rimanda alla «vanità» e alla «volubilità» sono le cause che inducono gli uomini verso l'industriosità e, quindi, assumono un ruolo strumentale nell'aumento della produzione di ricchezza¹. L'«orgoglio» – come si è accennato – rimandando all'«amore di sé» (*Self-love*) e al «compiacimento di sé» (*Self-liking*), è quella passione comune a tutti gli uomini che, ispirando loro una sovrastima delle proprie qualità e capacità, li conduce verso un continuo miglioramento delle proprie condizioni. Qui, però, entra in gioco un altro importante fattore: l'emulazione, soprattutto nei confronti di coloro che si trovano in situazioni materiali più agiate². Anche l'emulazione ha alcuni riferimenti passionali, ossia l'«invidia» che è quella mescolanza di dolore e «ira», la quale porta a soffrire per le felicità delle altre persone, e l'«orgoglio» nella sua declinazione di amore per la gloria che, nelle successive riflessioni, viene ad essere collegato al «compiacimento di sé» (*Self-liking*)³. Seguendo questa fenomenologia delle passioni, per mezzo di quell'emulazione, che trova un riferimento causale nella natura umana, è possibile spiegare altri fenomeni sociali. L'emulazione, allora, si può intendere da

¹ Cfr. *Grumbling Hive, Fable I*, pp. 17-37, trad. it., pp. 9-21.

² Cfr. *Remark M, Fable I*, p. 130, trad. it., p. 84.

³ Cfr. *Ivi*, p. 137, trad. it., pp. 89-90.

un lato come componente socio-conoscitiva: si emulano gli individui con i quali si intrattengono relazioni ma, nel contempo, l'azione finalizzata ad imitare sorge dopo l'osservazione e la conoscenza di quegli stessi individui e delle loro condizioni di vita. Dall'altro lato, l'emulazione può essere intesa come componente antropologica: l'agire, effetto delle passioni, nasce dalla stimolazione generata dall'osservazione delle circostanze esistenziali migliori di chi si vuole eguagliare. L'emulazione, allora, è un elemento prettamente sociale, che non troverebbe nessun riscontro nei singoli uomini; grazie ad essa, però, trovano un senso anche quei fenomeni collettivi transitori che, solitamente, rientrano nella moda. Lo stesso Mandeville chiama in causa queste manifestazioni per rendere conto dell'incremento della produttività e la diversificazione dei bisogni, i quali, se rimanessero legati alle necessità basiche, sarebbero saturate presto.

Una natura umana di questo tipo, che si adegua al contesto sociale in cui viene a dispiegarsi e che, contemporaneamente, modifica quello stesso contesto, legittima e, al tempo stesso, realizza quei caratteri etici che Mandeville mette in scena nei suoi scritti. Le passioni, l'emulazione e le mode tipizzano alcuni comportamenti, standardizzando altrettanti caratteri etici. È il caso di Laborio e Urbano, i quali, pur avendo due stili di vita completamente diversi, o meglio, diametralmente opposti, mostrano come gli opposti, all'interno di un corpo politico, possano trovare sia una legittimazione che una propria sfera di azione⁴. Come si è accennato, Laborio è un anziano signore che spende la propria esistenza nel lavoro e in una vita frugale, lasciando al nipote la libertà di godere le sostanze accumulate con l'incessante occupazione dello zio. Urbano, invece, nonostante anch'egli si prodighi per aumentare le proprie ricchezze, allo stesso tempo, si dedica per trovare il modo di spenderle. Esibendo questi due opposti stili di vita, Mandeville, pare legittimare quei caratteri, che poi corrispondono a modelli etici, per i quali fare denaro, accumulare ricchezze sia, non solo un fine accessorio e possibile, ma anzi, sia il fine esistenziale. Se da un lato una concezione di questo tipo può sembrare una celebrazione dell'edonismo materialista, dall'altro lato questa stessa accusa – di cui lo stesso Mandeville è consapevole – vorrebbe essere evitata sia attraverso il rigorismo morale, che considererebbe Laborio e Urbano, uno avaro e l'altro prodigo, cioè individui viziosi e, di qui, individui esecrabili, sia per mezzo del riduzionismo adottato nella descrizione della natura umana. Sarebbe la «legge di natura» a dettare agli uomini il fine dell'autoconservazione, dotandoli delle passioni e dei desideri come mezzi. Quindi, sarebbe questa stessa legge a indurre gli uomini a considerare la ricchezza oggetto di desiderio – perciò oggetto di uno dei mezzi forniti dalla «legge di natura» – la quale poi, per estensione, diventerebbe il fine del mezzo anche perché sarebbe in grado di garantire un'autoconservazione qualitativamente migliore. Mandeville prende in considerazione proprio l'avarizia e la prodigalità, ritenendo questi due vizi come due strumenti

⁴ Cfr. artt. 84, 109 (1710), *Female Tatler*, pp. 160-164, 231-235.

complementari che mantengono l'equilibrio della società. Tra i due, però, valuta positivamente la prodigalità – perciò definita un «nobile peccato» – perché chi manifesta questo carattere, seguendo questo vizio, sperpera i propri averi in vista dei piaceri personali, arricchendo così anche gli altri membri della società⁵.

Accanto a questo bilanciamento dove gli opposti, quasi in maniera complementare, si sorreggono, sostengono e compenetrano a vicenda, Mandeville non rinuncia a mostrare anche i comportamenti ingannevoli e fraudolenti. L'avarò ed il prodigo, infatti, nella loro standardizzazione etica – che è normalizzazione del carattere – si mostrano agli altri per quello che sono, anche se non è garantito che i diretti interessati siano consapevoli sia dei motivi delle loro azioni, sia della tipizzazione caratteriale a cui fanno riferimento. I furfanti, invece, servendosi della frode e dell'inganno, agiscono per un fine che è dissimulato e nascosto agli occhi degli altri individui e, affinché l'imbroglio vada a buon fine, è necessario che rimanga occultato. Grosso modo, qui, Mandeville opera una caratterizzazione in negativo; è per questo che i furfanti sembrano essere definiti come coloro che fanno agli altri quello che non vorrebbero venisse fatto a loro⁶. Nonostante questi siano «la rovina della società civile»⁷, possono contribuire al benessere della collettività, perciò compito delle leggi e del governo non è quello di eliminarli, ma quello di evitare che possano operare raggirando i cittadini comuni. Se le frodi e gli inganni dei furfanti infrangono le leggi interne ad una collettività, le stesse frodi ed inganni – in una misura, se così si può dire, legale – caratterizzano, in un modo o in un altro, tutti i commerci. Per entrambi l'obiettivo rimane lo stesso: aumentare i propri guadagni, cioè aumentare le proprie ricchezze. Per questa ragione sembra che Mandeville individui la prosperità del commercio, e quindi di ogni interesse, anche negli inganni e in vili stratagemmi⁸. Dal momento che il potere segue la proprietà⁹ – e che la proprietà è divenuta sempre più mobiliare, data dal denaro, dalla ricchezza commerciale nonché da quella frutto della speculazione finanziaria – ogni individuo e corporazione è portato ad espandere le proprie ricchezze, oltre che per vanità ed «orgoglio», anche per acquisire sempre più potere nei confronti degli altri. La conflittualità, o per lo meno l'opposizione, tra i vari individui nelle relazioni commerciali – che oggi sarebbe definita competitività – può secondo Mandeville servirsi anche di frodi ed inganni, purché rimangano entro confini, per così dire, legali. Per questo non si risparmia nessun tipo di simulazione e dissimulazione al fine di massimizzare i guadagni. La labilità della linea di confine tra lecito ed illecito, nella tutela dei propri interessi e dei propri guadagni, è

⁵ In questo senso si legga la *Nota I*; cfr. *Remark I, Fable I*, pp. 100-102, trad. it., pp. 65-67.

⁶ Cfr. *Remark B, Fable I*, p. 61, trad. it., 37.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. *Remark T, Fable I*, pp. 225-238, trad. it., pp. 151-160.

⁹ Cfr. *Free Thoughts*, p. 144, 314, trad. it., 139, 219.

ammissibile nella competizione tra privati, mentre è problematico, quindi passibile di misure legislative quando la concorrenza coinvolge ambiti pubblici. In questo Mandeville è abbastanza chiaro, così nei *Liberi pensieri* si legge:

Noi vediamo che ciascuno si dà da fare soprattutto per se, che coloro che esercitano la stessa professione si alleano e formano corporazioni e società per provvedere agli interessi e alla prosperità della loro professione, per promuoverli, per rendere quanto più è possibile la professione utile ed onorevole per se stessi; vediamo che, quantunque il pubblico bene sia lo specioso pretesto per la loro creazione, ciò che i capi e i dirigenti di tali corporazioni vogliono e perseguono è qualcosa che riguarda molto da vicino i loro interessi privati, cioè il profitto ed i vantaggi della loro corporazione; che i sovrani non ignorino ciò è dimostrato dal fatto che quando concedono ad una corporazione il privilegio di darsi leggi e regolamenti lo fanno con una restrizione, aggiungendo sempre la clausola che però non possa stabilire nulla che turbi o in qualche modo interferisca con le leggi del paese: e se questo pericolo non ci fosse, non se ne parlerebbe nemmeno¹⁰.

La dialettica tra governanti e governati non può essere messa in discussione e minata da un potere economico che, espandendosi e strutturandosi, possa intaccare le prerogative della sovranità statale. Ancora una volta Mandeville sembra consapevole della divergenza che sussiste tra interesse privato e interesse pubblico. Oltre a ciò, sembra cosciente della necessaria dicotomia tra governanti e governati, con il minor numero di interferenze possibili dei governati sui governanti. Inoltre, pare che Mandeville non escluda anche una forma di “dirigismo” in ambito economico, sebbene questo si manifesti come subordinazione degli ordinamenti corporativi al *corpus* legislativo statale¹¹. Allora, in tale prospettiva, «una saggia politica» e davvero «per il corpo sociale quello che l’arte della medicina è per il corpo naturale»¹²: lo preserva dai mali e permette che si sviluppi nel benessere. Se non che questa similitudine, come tutte le altre biologiste, lascia presagire la decadenza e la scomparsa del corpo sociale, come accade, naturalmente, al corpo naturale.

Data una determinata e determinante natura umana, auto-interessata ed autoreferenziale, che, nonostante ciò, permette la convivenza di individui, in linea di principio, insocievoli, anche grazie all’uso e alla gestione reciproca delle passioni, viene da chiedersi in che modo si esercita, secondo Mandeville, questa saggia politica. Se proprio all’interno di uno Stato gli uomini possono preservare vicendevolmente la propria esistenza ed, oltre a ciò, una volta che si sia diffusa la pace e

¹⁰ *Ivi*, pp. 261-262, trad. it., pp. 194-195.

¹¹ Per una visione d’insieme più ampia si veda: A.O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977, trad. it. di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979.

¹² *Essay on Charity, Fable I*, p. 322, trad. it., 227.

la tranquillità, possono anche migliorare, per stadi progressivi, la propria condizione esistenziale, è opportuno analizzare in quali termini e come venga illustrata quella parte del pensiero mandevilliano che si avvicina a nozioni di politica economica.

Lo Stato e quindi il governo devono garantire la giustizia che – come si è già accennato, si consustanzia nelle leggi – punire i delitti e garantire la proprietà¹³. Già da queste nozioni si può comprendere come l’espansione commerciale, necessaria per il raggiungimento della grandezza mondana, abbia un corrispettivo legislativo e pratico prescrittivo. Perché si possa esplicitare l’industriosità, figlia dell’emulazione e della natura passionale degli uomini, sono necessarie regole condivise – le leggi – alle quali tutti quanti devono attenersi e, chiunque tenti di infrangerle, riuscendovi, deve essere punito dalle istituzioni preposte, secondo quanto è previsto da quelle stesse regole. Una nozione di primaria importanza, comunque, rimane la tutela legale della proprietà, che – in questo caso – si intende privata. Nonostante Mandeville, riprendendo la concezione harringtoniana che ipotizza un corrispondenza reciproca tra potere e proprietà, pare sminuire il peso politico della proprietà pubblica a favore di una legittimazione legale dell’autorevolezza e della sovranità delle istituzioni politiche; in realtà sembra recuperare la centralità della proprietà attraverso gli organi rappresentativi. I parlamentari, essendo espressione dei propri interessi privati con riferimento anche alle loro proprietà, trovano un vantaggio nella tutela dell’interesse collettivo che, in linea di principio, non dovrebbe favorire nessuno. Così, il modo più efficace per proteggere l’interesse privato è quello di preservare l’interesse pubblico per mezzo di leggi che non interferiscano con la proprietà e l’industriosità dei singoli, ma che tutelino la sovranità del governo da interessi corporativistici troppo ampi. In quest’ottica pare svilupparsi il “dirigismo” politico di Mandeville, nell’ambito della divisione, che è poi contrapposizione, tra governanti e governati.

Oltre all’amministrazione della giustizia che implica la salvaguardia della sicurezza personale – con la punizione dei delitti – e la tutela della proprietà (privata), lo Stato ed il governo hanno altre specificità. Devono tenere in soggezione la moltitudine, preservando la scissione dicotomica tra governanti e governati, senza però forzare la coscienza di nessuno, e devono fare in modo che la Chiesa non interferisca nelle decisioni della pubblica amministrazione. Oltre a ciò, la *realpolitik* mandevilliana consiglia di premunirsi nei confronti dei paesi stranieri e, per questo motivo, suggerisce ad un governo, che aspiri alla grandezza mondana del suo paese, di dotarsi di spie ed informatori per prevedere e controllare le mosse delle nazioni limitrofe. «Queste sono le arti che conducono alla grandezza terrena: qualsiasi potere sovrano che faccia buon uso di esse e che

¹³ Cfr. *Remark L, Fable I*, pp. 107-123, trad. it., pp. 70-79; per queste nozioni cfr. anche: *Remark Y, Fable I*, pp. 247-251, trad. it., pp. 167-170.

abbia una nazione importante da governare, sia esso una monarchia, una repubblica o un misto di entrambi, non mancherà di renderla fiorente, nonostante tutte le altre potenze»¹⁴.

La «grandezza» mondana è tanto importante quanto si desidera vivere sicuri, in pace e nell'agio, tant'è che Mandeville, nell'*Alveare scontento*, lascia presagire che una nazione che voglia vivere nella frugalità e, quindi, realizzare «l'età dell'oro» deve essere pronta, oltre che «per le ghiande» e «per l'onestà»¹⁵, anche a resistere agli attacchi dei paesi confinanti. Pare di capire che la decrescita materiale di una singola nazione inserita in un contesto in cui gli altri Stati sono protesi verso l'espansione commerciale, espone questo paese alla conquista dei paesi limitrofi. La sicurezza dei corpi politici dipende anche dalle capacità difensive e quindi – sentendo qualche eco machiavelliana – anche dalle armi. Perciò, se la competizione è commerciale, un'espansione mercantile, oltre ad accrescere la ricchezza della nazione, consente di disporre di maggiori risorse per le spese militari. Ancora una volta emerge in maniera più netta la rivisitazione della nozione harringtoniana di potere e proprietà, dove la medesima nozione di proprietà, divenuta sempre più monetaria e mobiliare, apre il varco al concetto di potere economico. Chi è più ricco, possiede più denaro e quindi ha più potere, sia da un punto di vista privato, sia da un punto di vista pubblico; seppur con le dovute differenze.

In questa prospettiva, trova una sua pregnanza la riflessione mandevilliana che prende in esame, nella prima parte della *Favola delle api*, la differenza che intercorre e l'uso (politico) che si può fare della frugalità e dell'avidità. Anche in questo caso – come per l'avaro ed il prodigo – Mandeville analizza una coppia oppositiva che, alla fine, risulta complementare, ma che anziché riferirsi ai caratteri etici degli individui – come per l'avaro ed il prodigo – si ricollega alle tendenze del corpo politico e dello Stato. Mandeville sembra considerare la frugalità e l'avarizia come due opposte tendenze che possono caratterizzare una collettività, capaci pertanto di condizionare le azioni degli individui, anche perché, ancora una volta bisogna ricordare che le «circostanze» svolgono un ruolo di prim'ordine nell'adeguamento delle passioni umane e quindi dell'agire. In particolare, la frugalità secondo Mandeville si addice a paesi poco popolosi, perché porta all'appagamento, limitando in questo l'industriosità degli uomini e contraendo, perciò, il numero di possibili impieghi¹⁶. In poche parole, la frugalità riduce il lavoro; perciò non può essere di nessuna utilità in un paese popoloso e fertile.

L'attività di governo, il “dirigismo” politico, è in grado però di utilizzare queste opposte tendenze per ottenere determinati risultati a partire da altrettanto determinate, anche se

¹⁴ Remark L, *Fable I*, p. 117, trad. it., p. 74.

¹⁵ *Grumbling Hive*, *Fable I*, p. 37, trad. it., p. 21.

¹⁶ Cfr. Remark K, *Fable I*, pp. 103-106, trad. it., pp. 67-70.

eventualmente diverse, condizioni iniziali. In ogni caso, l'attività politica del governo può intervenire per stimolare il prodotto e la fertilità della nazione, può amministrare il numero degli abitati e può gestire le tasse che i cittadini di uno Stato devono corrispondere allo stesso governo¹⁷. Se, in una nazione, sono presenti un suolo fertile, un clima felice, un governo mite e più terre che abitanti, questo renderà gli uomini calmi, amabili, onesti e sinceri. In «in questo stato di agio indolente e di stupida innocenza»¹⁸ non vi saranno grandi vizi ma nemmeno grandi virtù, cioè – andando oltre il piano morale che pare essere inscindibilmente collegato a quello socio-politico ed economico – in una condizione di eccessiva abbondanza, che presume l'appagamento, collassa l'industriosità. Mandeville continua la sua riflessione affermando che per rendere una nazione grande, ricca, potente e forte bisogna conoscere la natura umana e, grazie a ciò, stimolare nei suoi recessi più nascosti le corde delle passioni. Per questo motivo, un governo, nel caso in cui la nazione disponga di molti fondi, può dividere le terre, perché proprio il possesso rende gli uomini avidi. Inoltre è necessario stimolare le passioni con l'adulazione, affinché si creino quelle relazioni interpersonali – spesso auto-interessate – alla base degli scambi commerciali. Come si è già accennato, le passioni devono avere la possibilità di estrinsecarsi in ambito pubblico, all'interno però di determinate garanzie comuni, perché la pace e la tranquillità sociale sono prerequisiti fondamentali. Così la proprietà (privata) deve essere inviolabile; i privilegi devono essere uguali per tutti; le leggi del corpo politico devono essere rispettate e, nel caso in cui si assista a violazioni, i trasgressori devono essere puniti; infine, deve essere garantita la libertà di pensiero. Se il governo si cura di ciò, allora lo Stato può svilupparsi ed espandersi sia economicamente che demograficamente, perché, secondo Mandeville, una nazione pare non essere importante, se non è grande il suo numero di abitanti.

L'abbondanza materiale senza lo stimolo delle passioni individuali non può nulla, al fine di rendere una nazione, e quindi una collettività, ricca e potente. Se il potere segue la proprietà e questa non si identifica solo nei fondi terrieri, ma anche nel denaro, maggiore è il patrimonio – immobile e mobile – maggiore è allora il potere. Significative sono le proposte mandevilliane riguardanti la proprietà a riguardo dell'agire politico: se questa, da un punto di vista pubblico, è garanzia del potere della nazione, da un punto di vista privato, è auspicabile che sia parcellizzata, anche per evitare la concentrazione di troppo potere nelle mani di un unico individuo o corporazione¹⁹. Il conflitto di istanze tra pubblico e privato, pare essere abbastanza chiaro; per

¹⁷ Cfr. *Remark Q, Fable I*, pp. 181-198, trad. it., pp. 121-132.

¹⁸ *Ivi*, p. 184, trad. it., p. 122.

¹⁹ Pare di percepire alcune eco da Harrington, il quale considerava la riforma agraria uno degli elementi fondamentali per la fondazione e il mantenimento nel tempo di una repubblica rappresentativa. Cfr. J. HARRINGTON, *The*

questo motivo, i due ambiti di azione necessitano di ordinamenti differenti, ma soprattutto bisogna che persista la divisione tra governanti e governati, la quale poi può intervenire nella differenziazione tra ricchi e poveri. Non c'è un'identificazione tra governanti e ricchi oppure tra governati e poveri; una saggia politica consiste nel far sì che i governati possano arricchirsi, senza per questo raggiungere un livello tale di proprietà da essere in grado di intaccare il potere pubblico, tutelato dall'ordinamento istituzionale e dalle leggi.

La concezione di agio materiale – di ricchezza – che propone Mandeville non prevede un traguardo, un limite che, una volta raggiunto, permetta agli uomini di godersi pienamente le proprie sostanze nell'ozio e nell'indolenza. La nozione di ricchezza proposta da Mandeville – e qui probabilmente risiede l'elemento di maggior novità e, in parte, modernità – presuppone un'incessante e continua tensione verso l'ampliamento e l'espansione, dove alla prosperità devono seguire altre prosperità maggiori della prima. Ecco perché è così importante il ruolo delle passioni. Ecco perché proprio la stimolazione degli elementi basilari della natura umana è un elemento imprescindibile della grandezza mondana. A partire dall'«orgoglio», passando per la «vanità» e la «volubilità», in un contesto collettivo relazionale, è possibile infondere l'emulazione e, da questa, per mezzo del processo imitativo tra gli individui, può svilupparsi la moda. Con la moda, i bisogni primari – se sono soddisfatti – possono essere superati; sorgono così nuove necessità che cambiano con il cambiare dei tempi; scaturiscono con ciò anche nuovi desideri che stimolano nuove e diverse aspirazioni. L'immagine della ricchezza collettiva, che Mandeville sembra proporre, assomiglia a qualcosa in continua espansione ed ampliamento. Anche in questo caso, è però necessario fare una distinzione tra la dimensione privata e quella pubblica: la grandezza mondana riguarda la nazione, perciò, il corpo politico. All'interno dello Stato, sembra di capire che sia necessaria una dialettica sperequativa tra ricchi e poveri, quindi una differenziazione tra privati; che, dal punto di vista generale e trans-individuale, appare grandiosa e fastosa. È uno degli effetti della metafora biologista – portati forse alle estreme conseguenze. Le singole parti possono essere diverse e, per certi versi, discordanti; il tutto, invece, appare grandioso e, in un modo o in un altro, armonico.

Commonwealth of Oceana, in *The Political Works of James Harrington*, cit., pp. 230-241, trad. it., *La repubblica di Oceana*, cit., pp. 193-207.

Capitolo secondo

Oikos e nomos: lusso, commercio e lavoro

La frugalità, come l'onestà, è una virtù mediocre e malnutrita, adatta soltanto a piccole società di uomini buoni e pacifici, disposti ad essere poveri pur di stare tranquilli; ma in una nazione grande e indaffarata, presto non sapreste più che farvene. È una virtù oziosa e sognatrice che non dà lavoro, e quindi è del tutto inutile in un paese commerciale, dove sono in molti a dovere essere messi in un modo o nell'altro al lavoro²⁰.

Mandeville considera il benessere del corpo politico, della nazione, dello Stato, attraverso una prospettiva materiale, perciò tutte le tendenze che possono portare ad una contrazione o diminuzione della ricchezza sono considerati negativamente: prime fra tutte la frugalità. Partendo dalla critica a questo orientamento collettivo, a cui corrispondono anche le singole propensioni individuali – se non di tutti almeno di una grossa parte – all'interno di una nazione, è possibile ricostruire la concezione mandevilliana di ricchezza, prendendo in considerazione la nozione di lusso e, da qui, l'impatto che genera sulla società in generale e sul lavoro in particolare. La grandezza mondana – quella descritta nell'*Alveare scontento* per capire – non è scevra di inconvenienti; ma proprio i possibili impedimenti rientrano nel regolare funzionamento del meccanismo statale. Mandeville, in apertura della *Favola delle api*, mette in chiaro fin da subito la questione. Chi si lamenta della sporcizia di Londra, certamente pensa a tutti i contrattempi che lo affliggono mentre cammina per strada ma «ciò che li disturba è il risultato dell'abbondanza, del grande traffico e dell'opulenza di questa potente città, allora, purché abbiano a cuore il suo benessere, difficilmente vorrebbero che le sue strade fossero meno sporche»²¹. La grandezza mondana, la ricchezza, è portatrice di contrarietà ma, non per questo, dal punto di vista mandevilliano, è meno desiderabile. Ciò che, da una certa prospettiva, appare negativo, all'interno di una nazione (commerciale) può essere volto in positivo. Proprio in questa prospettiva è possibile interpretare la nozione di lusso.

²⁰ Remark K, *Fable I*, pp. 104-105, trad. it., p. 68.

²¹ *Fable I*, p. 11, trad. it., p. 6.

Il lusso, secondo Mandeville, è tutto ciò che non è strettamente necessario²². Così anche in ambito sociale e culturale è possibile ritrovare quel rigorismo che contraddistingue le definizioni morali.

Se è lusso (come a rigore dovrebbe essere) tutto ciò che non è immediatamente necessario alla sussistenza dell'uomo come creatura vivente, allora al mondo non si trova altro che lusso, perfino fra i selvaggi nudi [...]. Tutti diranno che questa definizione è troppo rigorosa, e anch'io lo credo: ma se ci scostiamo di un pollice dalla sua severità, temo che non sapremo dove fermarci [...]. Con quanto fin qui detto ho voluto soltanto mostrare che, una volta che smettiamo di chiamare lusso ogni cosa che non sia assolutamente necessaria a tenere in vita un uomo, nulla è più un lusso²³.

Al di là dell'operazione euristica funzionale alla definizione di una condizione, di una «circostanza», in cui possono trovarsi gli uomini, Mandeville sfrutta questa stessa definizione per confutare le argomentazioni di coloro che condannano il lusso. Le critiche vertono su tre punti principali: il primo è che il lusso è la rovina del corpo politico perché corrompe sia gli individui che la collettività; il secondo è che porta alla diffusione dell'avarizia e delle rapine, creando un mercimonio delle cariche pubbliche, esponendo, perciò, il paese al miglior offerente; il terzo ed ultimo punto, considera il lusso una causa di indebolimento della nazione poiché effeminando i cittadini, espone il corpo politico agli acquirenti più esperti. Mandeville confuta quanto detto affermando che «queste sono certamente cose terribili: ma ciò che si addebita al lusso spetta invece alla cattiva amministrazione e alle colpe di una cattiva politica. Ogni governo deve conoscere perfettamente e perseguire costantemente l'interesse del paese»²⁴, perciò è opportuno confutare questi tre punti con argomentazioni economiche.

Il dibattito politico contemporaneo a Mandeville ha certamente stigmatizzato il ruolo del lusso e delle sue possibili conseguenze all'interno di un corpo politico, in generale, e dell'Inghilterra, in particolare. Un riferimento autorevole, in questo caso, rimane Sir William Temple che nelle sue *Observations upon the United Provinces of the Netherlands* (1672), discutendo dell'organizzazione commerciale delle Sette Province Unite, biasima apertamente il lusso considerandolo uno dei mali che affliggono sia il corpo naturale sia, di conseguenza, quello politico²⁵. Ma al di là di questa tradizionale critica, proprio Temple, nell'osservare l'andamento dei

²² *Remark L, Fable I*, p. 108, trad. it., p. 71.

²³ *Ivi*, pp. 107-108, trad. it., pp. 70-71.

²⁴ *Ivi*, p. 115, trad. it., p. 73.

²⁵ «Gli uomini iniziarono ad abbandonare le loro vite selvagge, spese senza altra preoccupazione o piacere che non fosse il cibo o la pulsione sessuale, e si recarono verso l'agio e lo svago delle società: con l'ordine ed il lavoro, sorsero le ricchezze e seguì il commercio; queste aprirono la strada al lusso il quale, a sua volta, aprì la strada a molte malattie e

traffici olandesi, afferma che «non è una regola costante che il commercio» crei «ricchezza»²⁶, anzi come un mercante che acquista merci per un valore superiore di quante riesce a venderle, così uno Stato se importa più di quanto esporta è soggetto ad impoverirsi. Temple sembra poi mitigare parte della condanna nei confronti del lusso, ammettendolo per quel che riguarda il consumo di prodotti nazionali²⁷. Circa i Paesi Bassi, però, sottolinea che «forniscono infinito lusso che non hanno mai praticato e trafficano in piaceri che non hanno mai gustato»²⁸, mostrando quindi il lato frugale e austero di quella nazione.

Mandeville, per confutare da un punto di vista economico, le critiche nei confronti del lusso, riprende proprio la trattazione di Temple riguardante il saldo commerciale tra importazioni ed esportazione – un tema comunque mercantilista – al fine di mostrare che proprio il surplus dei traffici con i paesi esteri sarebbe stato un valido antidoto contro gli effetti negativi del lusso²⁹. È quindi compito di una saggia politica fare in modo che le esportazioni superino le importazioni? Anche questo rientra nelle prerogative del governo insieme al contenimento della corruzione,

abitudini negative del corpo, che, sconosciute alle semplici epoche precedenti, iniziarono ad accorciare e a indebolire sia la vita sia la procreazione» («*Men began to leave their wilder lives, spent without other cares or pleasures, than of food, or of lust, and betook themselves to the ease and entertainment of societies: with order and labour, riches began, and trade followed; and these made way for luxury, and that for many diseases or ill habits of body, which, unknown to the former and simpler ages, began to shorten and weaken both life and procreation*»); in SIR W. TEMPLE, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, I vol., in *The Works of Sir William Temple*, cit., p. 50.

²⁶ *Ivi*, p. 175.

²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 177.

²⁸ «*They furnish infinite luxury which they never practise, and traffic in pleasures which they never taste*» (*Ivi*, p. 176).

²⁹ Per la relazione tra Sir William Temple e Bernard Mandeville, circa l'argomentazione sul lusso, in termini oppositivi, però, cfr. A. BRANCHI, *Introduzione a Mandeville*, cit., pp. 56-57. Per la nozione mercantilista che prevede un surplus di esportazioni rispetto alle importazioni, cfr. E.F. HECKSCHER, *Mercantilism* (1934), transl. by M. Shapiro, 2 voll., London-New York, G. Allen and Unwin-Macmillan, 1955²; N. ROSENBERG, *Mandeville and "Laissez-Faire"*, in «*Journal of the History of Ideas*», 24 (1963) 2, pp. 183-196; H. LANDRETH, *The Economic Thought of Bernard Mandeville*, in «*History of Political Economy*», 7 (1975), pp. 193-208; T.A. HORNE, *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, New York, Columbia University Press (London, Macmillan), 1978; M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, cit., pp. 122-147; ID., *Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment*, in «*Journal of the History of Ideas*», 49 (1988) 4, pp. 587-606. Alfred F. Chalk, a differenza di questi interpreti, stempera la concezione mercantilista mandevilliana per quel che riguarda le sue posizioni sul commercio estero, considerando una maggior apertura nell'importazione di prodotti stranieri; ciò sarebbe, dal suo punto di vista, un allontanamento dalla tradizionale "paura dei beni" mercantilista; cfr. A.F. CHALK, *Mandeville's Fable of the Bees: A Reappraisal*, in «*Southern Economic Journal*», 33 (1966) 1, pp. 1-16. Per una discussione sul lusso e le influenze che ha avuto successivamente, cfr. A. MORIZE, *L'apologie du luxe au XVIII siècle et "Le Mondain" de Voltaire*, Genève, Slatkine Reprints, 1970; D. TARANTO, *Abilità del politico e meccanismo economico*, cit., pp. 67-104.

dell'avarizia, delle rapine, dal mercimonio delle cariche pubbliche e dall'effeminatezza dei cittadini? In realtà, dai testi mandevilliani non è particolarmente chiaro in quali termini si profili il “dirigismo” politico in ambito economico. Pare di capire che, in una certa misura, vi sia da parte di Mandeville l'idea che il governo debba predisporre le condizioni per fare in modo che il commercio ed il lavoro, sfruttando le risorse del paese, si ampli e si espanda. Quale però sia il ruolo del “dirigismo” politico, una volta che si siano creati i presupposti per il commercio, rimane un punto abbastanza problematico. Sebbene sia piuttosto chiaro che, per quel che riguarda la produzione interna e le attività artigianali, Mandeville escluda qualsiasi forma di intervento politico, preconizzando in questo modo la nozione di “mano invisibile”, elaborata successivamente da Adam Smith; per quel che riguarda la gestione del commercio estero, pare prendere in considerazione un concezione “dirigista” circa i traffici internazionali. Se da un lato si può pensare che «sarebbe assurdo avere tanti birrai quanti sono i fornai, o tanti venditori di lana quanti sono i fabbricanti di scarpe»³⁰. E che «questa proporzione ideale si forma spontaneamente in ogni commercio e non si mantiene mai così bene come quando nessuno si immischia o interferisce con essa»³¹. Dall'altro lato, però, Mandeville afferma che «i buoni politici, con una direzione accorta, stabilendo delle imposte elevate su certi beni, o proibendoli del tutto, e diminuendo le tasse su altri, possono sempre volgere e deviare come vogliono il corso del commercio»³². E che essi devono tenere «attentamente d'occhio la bilancia commerciale complessiva», e non lasciare mai che «il totale delle merci estere importate in un anno superi in valore il totale dei prodotti e dei manufatti esportati nello stesso periodo»³³. Da ciò emergerebbe una posizione “non interventista” circa l'attività economica interna alla nazione, mentre apparirebbe una concezione “dirigista” circa il commercio con l'estero. Oltre alla problematica riguardante la ricostruzione di un pensiero che si formalizza in più di trent'anni ed in opere di stile e argomento variegati, sorge questa differente posizione per quel che riguarda la politica economica interna e quella internazionale, ponendo così ulteriori problemi interpretativi³⁴. Del resto proprio su questo punto si dividono gli studiosi: chi facendo rientrare Mandeville tra i

³⁰ *Essay on Charity, Fable I*, pp. 298-299, trad. it., 209.

³¹ *Ibid.*

³² *Remark L, Fable I*, p. 116, trad. it., pp. 73-74.

³³ *Ibid.*

³⁴ Mandeville dimostra, comunque, una certa consapevolezza tematica e termologica, infatti per lui «il commercio estero consiste nello scambio di beni, e nel rimuoverli da un posto ad un altro» («*Foreign Traffick consist in changing of Commodities, and removing them from one Place to another*»); in *Letter to Dion*, p. 19.

mercantilisti, chi considerandolo un esponente del *laissez-faire*; oppure, ravvisandone le divergenze e le convergenze, a metà strada tra i due paradigmi³⁵.

³⁵ L'importante e preziosa edizione della *Favola delle api*, curata da Friederich Benjamin Kaye nei primi anni Venti, ha segnato l'inizio della stagione interpretativa contemporanea circa il pensiero mandevilliano. Kaye, facendo un'analisi a tutto tondo, comprensiva del contesto in cui si è inserito e che ha creato considera Mandeville, in ambito economico, un precursore del *laissez-faire*, facendo di Adam Smith, grosso modo, un suo epigone. Successivamente, però, nei primi anni Trenta, l'economista svedese Eli Filip Heckscher, elaborando concettualmente le nozioni che sarebbero andate a definire il contenuto del mercantilismo, ascrive Mandeville tra gli esponenti di questa teoria economica. Sempre in questo periodo, il professor Jacob Viner in *Studies in the Theory of International Trade*, invece, ricollegandosi all'interpretazione di Kaye, considera Mandeville un anticipatore delle posizioni smithiane. Di avviso simile è Friedrich August von Hayek che, sul finire degli anni Quaranta, interpreta il pensiero mandevilliano un chiaro esempio di quell'antirazionalismo che caratterizza la concezione di «individualismo inglese», il quale, poi, avrebbe condotto alla nozione di “ordine spontaneo”; perciò, parte di quel contesto culturale dal quale avrebbe attinto anche Adam Smith. Della stessa opinione è, all'inizio degli anni Cinquanta, anche Alfred F. Chalk. In questo stesso periodo, però, Jacob Viner riconsidera la sua precedente interpretazione e nell'*Introduzione* di *A Letter to Dion* (ripubblicata poi in *The Long View and the Short*) cataloga il pensiero economico mandevilliano all'interno della teoria mercantilista. Negli anni Sessanta, Nathan Rosenberg, pur riconoscendo influenze mercantiliste per quel che riguarda le posizioni sul commercio estero, vede Mandeville tra i precursori del *laissez-faire*. A questo punto Chalk, rivedendo anch'egli la sua precedente lettura e rilevando tanto le divergenze quanto le convergenze sia a favore del mercantilismo sia a favore del *laissez-faire*, propone un'interpretazione della *Favola delle api* come opera di “transizione” – termine ripreso dall'opera di Heckscher – tra questi due paradigmi. Nello stesso anno Hayek tiene la famosa lezione alla *British Academy* in cui, riprendendo e approfondendo posizioni già note, definisce Mandeville un antirazionalista che, teorizzando l'eterogenesi dei fini, ha creato il contesto concettuale ideale per la nascita e lo sviluppo del *laissez-faire* e della filosofia smithiana. Negli anni Settanta, invece, Harry Landreth argomenta a favore del mercantilismo circa il pensiero economico mandevilliano. Louis Dumont, in questo periodo, mostra la scissione tra contesto normativo morale ed economico, ravvisando in Mandeville quell'«ideologema del libero commercio» alla base del *laissez-faire*. Una posizione simile a Landreth è espressa da Thomas A. Horne. Maria Emanuela Scribano, da parte sua negli anni Ottanta, considerando gli influssi mercantilisti di partenza mostra come, in ultima istanza, Mandeville possa essere interpretato come preconizzatore del libero scambio e delle posizioni smithiane. Salim Rashid, invece, considera la teoria economica mandevilliana troppo involuta e anziché ascriverla all'interno del *laissez-faire*, recupera il paradigma libertino. Recentemente, Christina Petsoulas, criticando l'interpretazione di Hayek, argomenta a favore del razionalismo mandevilliano e perciò del mercantilismo per quel che riguarda la sua teoria economica. Sullo stesso sentiero si muove María Cristina Ríos Espinosa. All'interno di un dibattito così fervente e prolungato negli anni, sembra difficile abbracciare, a cuor leggero, una delle possibili interpretazioni. Rimane il fatto che, spesso, gli interpreti tendono ad attribuire sovra-significati che appartengono spesso al loro bagaglio culturale. Mandeville rimane comunque un uomo del suo tempo, influenzato certamente dalle teorie economiche elaborate tra fine Seicento e inizi Settecento, dalle quali si possono citare autori come Thomas Mun, Pierre de Boisguilbert, Nicholas Barbon o William Petty. Probabilmente proprio le sue origini olandesi e la sua particolare storia personale rendono Mandeville un crocevia su cui convergono certi influssi e da cui partono, rielaborate, determinate suggestioni. Forse proprio la “transizione” – per dirla con il Chalk degli anni Sessanta – rende meglio la poliedricità mandevilliana, espressa non solo nel pensiero economico. Cfr.

La discussione sul lusso ha comunque un portato polemico nei confronti di chi invoca possibili leggi suntuarie e forme di sorveglianza finalizzate al controllo delle spese riguardanti il lusso, perché «se i bisogni degli uomini sono innumerevoli, ciò che deve soddisfarli non ha limiti; quello che è detto superfluo da un certo ceto è considerato indispensabile da chi è di condizione superiore»³⁶. La questione, allora, si sposta sul versante dei bisogni, ai quali si ricollegano i desideri, e la produzione di beni che soddisfano questi stessi bisogni: relativi gli uni come gli altri. Il riferimento torna ad essere passionale: il soddisfacimento dell'«orgoglio» comporta il soddisfacimento di determinati bisogni, i quali sono relazionati alle «circostanze» in cui un individuo vive ed esprime le proprie passioni. Le differenze sociali, a questo punto rivestono un ruolo fondamentale, perché il ricco, per appagare gli impulsi dell'«orgoglio», avrà bisogno di beni, di suppellettili, differenti rispetto a quelle di cui necessita un povero. Lo stesso discorso può valere anche per un funzionario di governo, il quale, in linea di principio, avrà bisogni diversi rispetto a quelli degli altri cittadini. Quindi, sia la dicotomia sociale tra ricchi e poveri, sia la dicotomia politica tra governanti e governati, presuppone modi differenziati di estrinsecazione delle passioni, quindi, gradi diversi per appagare i desideri frutto di quelle stesse passioni. Le «circostanze» influenzano gli individui e rendono qualitativamente dissimili le manifestazioni delle stesse passioni, condizionando, in questo modo, i bisogni ed i beni che devono soddisfare questi stessi bisogni, oltre alla stessa produzione di beni. Il lusso rientra in questo processo relativo e relativizzante, perciò, qualsiasi tentativo legale, etico, morale per cercare di eliminarlo non solo

F.B. KAYE, *Introduction* to B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, cit., I vol., pp. xcvi-ciii; E.F. HECKSCHER, *op. cit.*; J. VINER, *Studies in the Theory of International Trade*, New York, Harper and brothers, 1937, pp. 98-100; ID., *The Long View and the Short*, Glencoe, Free Press, 1958, pp. 332-342; F.H. HAYEK, *Individualism and Economic Order*, London, Routledge, 1948, p. 9; ID., *Dr. Bernard Mandeville*, cit., in ID., *New Studies in Philosophy Politics, Economics and the History of Ideas*, cit., pp. 249-266; trad. it., *Il dottor Bernard Mandeville*, cit., in ID., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., pp. 271-289; N. ROSENBERG, *Mandeville and "Laissez-Faire"*, art. cit., pp. 183-196; A.F. CHALK, *The rise of economic individualism*, in «Journal of Political Economy», 54 (1951) 4, pp. 332-347; ID., *Mandeville's Fable of the Bees: A Reappraisal*, art. cit., pp. 1-16; H. LANDRETH, *The Economic Thought of Bernard Mandeville*, art. cit., pp. 193-208; L. DUMONT, *Homo aequalis: genese et epanouissement de l'ideologie economique*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 83-104; trad. it., *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano, Adelphi, 1984, pp. 107-133; T.A. HORNE, *op. cit.*; M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., pp. 184-208; S. RASHID, *Mandeville's Fable: Laissez-faire or Libertinism?*, in «Eighteenth Century Studies», 18 (1985) 3, pp. 313-30; C. PETSOUHAS, *Mandeville's paradox 'private vices, public benefits'*, in ID., *op. cit.*, pp. 78-106; M.C. RÍOS ESPINOSA, *Fundamentación ética del mercantilismo: Bernard Mandeville, la paradoja del vicio en la sociedad*, México, Cruz O., 2002; cfr. inoltre M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., pp. 216-239.

³⁶ *Remark L, Fable I*, p. 108, trad. it., p. 71.

sarebbe vano, ma potrebbe essere controproducente dal punto di vista economico. Il “dirigismo” del governo, in questo ambito politico, può essere decisivo.

Con tutto ciò, penso di avere provato ciò che mi proponevo in questa nota sul lusso. Primo, che in un certo senso ogni cosa può essere considerata un lusso, e in un altro, nulla può esserlo. Secondo, che con una saggia amministrazione ogni popolo può nuotare in tutto il lusso straniero che il suo prodotto può acquistare, senza esserne impoverito. E infine, che se ci si prende cura nel modo dovuto delle cose militari, e i soldati sono ben pagati e disciplinati, una nazione ricca può vivere con tutti gli agi e l'abbondanza immaginabili, e mostrare in molte sue parti tutta la pompa e la raffinatezza che l'ingegno umano possono inventare, e nello stesso tempo essere temibile per i vicini³⁷.

Il cenno all'arte militare e alla sua gestione sembra una reazione alle critiche che considerano il lusso una causa di effeminatezza e, quindi, di corruzione dei costumi. Una buona disciplina e una buona retribuzione sono accorgimenti sufficienti per erigere solide difese contro i possibili attacchi – militari – dei paesi vicini per, poi, godere in pace e tranquillità gli agi e le comodità di un'esistenza lussuosa.

Se il lusso è ammesso e, tra le altre cose, non è molto sensato regolarlo oltre una certa misura, allora l'accettazione e la legittimazione di questa «circostanza», comporta, se non l'approvazione, almeno il riconoscimento della relatività qualitativa delle manifestazioni passionali e con essa il relativismo circa i bisogni, i desideri e i beni – che devono essere prodotti – per soddisfare queste istanze. Le differenziazioni ottative³⁸ si riferiscono a diversificazioni sociali e non ontologiche: la natura umana è sempre la stessa ma i modi della sua manifestazione dipendono dalle «circostanze» nelle quali l'individuo è inserito; così ricchi e poveri, governanti e governati, hanno bisogni diversi, non solo perché devono rispondere a necessità differenti, ma anche perché hanno passioni che si estrinsecano in contesti diversificati e in modo differenziato. Le diversità – che sono poi disparità socio-economiche e socio-politiche – alimentano il gioco relazionale e vicendevole delle passioni le quali poi, attraverso la «paura» della «vergogna» e il «compiacimento di sé» (*Self-liking*), innescano l'«emulazione» e di conseguenza la mutevolezza della moda. «A questa emulazione e a questo continuo sforzo di superarsi a vicenda si deve se dopo tanti cambiamenti di moda, che ne hanno fatte affermare di nuove e riproposte di vecchie, vi è sempre un *plus ultra* per i più ingegnosi. È questo, o almeno la conseguenza di questo, a dare lavoro ai poveri, a spronare

³⁷ *Ivi*, p. 123, trad. it., p. 79.

³⁸ L'aggettivo “ottativo” è utilizzato non per gusto – forse improprio – di *variatio*, ma per sottolineare la preminenza del desiderio sulla volontà, dove, per il pensiero mandevilliano, quest'ultima è determinata dal primo. Sfumatura concettuale che, probabilmente, l'aggettivo “volitivo” tenderebbe a celare più che a mostrare.

l'industria e a incoraggiare il bravo artigiano a cercare nuovi progressi»³⁹. I bisogni, dettati dalle passioni e condizionati dalle «circostanze», avviano la produzione di beni e con essa la distribuzione e la vendita, ossia il commercio dei prodotti che possono essere alla moda e lussuosi. Questo “ciclo economico”, però, è concepito da Mandeville nella prospettiva della sperequazione: non solo chi acquista beni di lusso è socialmente più ricco, e come tale – pare di capire – deve restare, soprattutto chi vive del proprio lavoro, nella produzione di beni, deve essere povero. L'«emulazione» competitiva mandevilliana si caratterizza come idealizzazione di una «circostanza» che non può però essere raggiunta, se non a scapito di enormi fatiche; la cosiddetta “mobilità” sociale – tanto cara al dibattito contemporaneo – per Mandeville deve essere ai minimi, al fine di non frustrare eccessivamente coloro che lavorano. Le «circostanze» agiate che sono alla base dell'«emulazione» devono, di fatto, rimanere distanti ma non devono essere irraggiungibili. Le sentenze lapidarie mandevilliane non lasciano sottintesi: «il lusso al più alto livello non si presenta che nelle nazioni molto popolose, e anche lì soltanto nella parte superiore; e quanto più questa parte è grande, tanto più ampia deve essere in proporzione la parte più bassa, la base che sostiene tutto, la moltitudine di poveri che lavorano»⁴⁰. Il nodo gordiano diventerebbe stimolare l'incremento della ricchezza senza intaccare la sperequazione tra chi gode dei beni di lusso – i ricchi – e chi produce questi stessi beni – i poveri – facendo sì che l'insieme risulti socialmente armonico. La soluzione, secondo Mandeville, non può che trovarsi nella natura passionale degli uomini e nelle «circostanze», tra le quali figurano i traffici interni ed esteri di beni.

Se le passioni sono alla base delle azioni, se queste azioni non possono che essere se non auto-interessate e autoreferenziali, da un punto di vista morale, secondo Mandeville, non possono che essere anche viziose; tranne quei rari casi in cui un individuo faccia propria l'«abnegazione» e scelga razionalmente di essere buono. Da ciò risulta che il vizio, servendosi dei parametri assiologici che è venuto a definire specialmente nella *Favola delle api*, è alla base non solo dell'«emulazione», ma anche dell'ingegnosità che in collaborazione con il tempo – che scorre – e l'industriosità è capace di produrre tutte le comodità della vita. Il pericolo da evitare in un corpo politico di questo tipo, dove le relazioni interpersonali sono emulativo-competitive, è quello rappresentato dall'appagamento, cioè quando gli individui sono soddisfatti di quello che hanno⁴¹.

Il reiterato stimolo che induce gli uomini a cercare di superarsi l'un l'altro trova nella produzione di beni – ingegnosamente architettati – lo strumento per rispondere ai diversi bisogni dettati dalle passioni, creandone magari di nuovi. Così la loro distribuzione e vendita condiziona

³⁹ Remark M, *Fable I*, p. 130, trad. it., p. 84.

⁴⁰ Remark Y, *Fable I*, p. 249, trad. it., p. 168.

⁴¹ In questo senso si legga l'*Alveare scontento*. Cfr. *Grumbling Hive, Fable I*, pp. 17-37, trad. it., pp. 9-21.

fenomeni come la moda e innesca quel ciclo, che è sì economico ma è anche antropologico, per il quale certi beni soddisfano e appagano una parte degli individui, mentre ne stimola e sprona un'altra, nel tentativo di imitare e eguagliare i primi, i quali a loro volta, per distinguersi, necessitano di nuovi e diversi prodotti. Così il vizio sembra essere il carburante di un meccanismo che vede due, o più, parti sociali differenziate economicamente in cui quella più povera cerca di raggiungere e imitare quella più ricca, la quale, a sua volta, cerca di allontanarsi e distinguersi ulteriormente. Ciò non sarebbe possibile se non vi fosse il commercio e con esso tutto il “ciclo economico” che prevede la produzione, distribuzione e vendita di beni⁴². In una circostanza del genere l'interesse personale – perseguito da tutti gli uomini – sembra essere scevro da giudizi morali, quindi la creazione di ricchezza, connessa alla produzione di beni e alla loro commercializzazione, pare godere di una certa autonomia morale, anche perché proprio la ricchezza è considerata da Mandeville positivamente⁴³. Per mezzo del commercio è possibile che uomini moralmente ineccepibili facciano profitti e si arricchiscano servendosi (del lavoro) di persone viziose⁴⁴. Così si può vedere «il bene scaturire e germogliare dal male» come «i pulcini escono dalle uova»⁴⁵.

Quello che sembra essere un dato paradossale – cioè che qualcosa di positivo possa nascere da qualcosa di negativo – trova la sua ragionevolezza nel fatto che il benessere, l'agio e la prosperità economica sono considerati un bene, mentre ciò che porta e crea questa condizione può anche essere, in parte, sfavorevole per coloro che vi operano. Il commercio, quindi, ammette «circostanze» negative – prima fra tutte la differenziazione e dicotomia tra ricchi e poveri – ma è lo strumento che permette l'espansione e l'aumento della ricchezza che, secondo Mandeville, implica l'accrescimento del benessere e dell'agio. Oltre alla prosperità economica, il commercio promuove la civilizzazione e il progresso culturale: più aumenta la conoscenza, più crescono i bisogni e, di qui, i desideri; in questo modo, saranno necessari beni diversi per soddisfare le nuove esigenze e con essi aumenteranno i tipi di impieghi e il numero degli addetti⁴⁶. Questo “ciclo economico”

⁴² Un “ciclo economico” estremamente semplificato, tanto che Kaye parla di «*make-work fallacy*», di «fallacità del crea-lavoro», quando Mandeville considera la grandezza della prosperità nazionale in funzione della somma delle industrie, delle manifatture e degli impieghi, piuttosto che in funzione della somma e della qualità dei beni e dei prodotti. Cfr. F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, cit., I vol., pp. lxvii-lxviii.

⁴³ Cfr. L. DUMONT, *Homo aequalis*, cit., pp. 83-104; trad. it., pp. 107-133.

⁴⁴ Cfr. *Remark F, Fable I*, p. 85, trad. it., pp. 54-55.

⁴⁵ *Remark G, Fable I*, p. 91, trad. it., 59. Oppure come Mandeville scrive nella sua ultima opera: «il male è, se non la sua base [della società civile], per lo meno un ingrediente necessario nel composto, e la felicità temporale di alcuni è inseparabile con la miseria di altri» (*Letter to Dion*, p. 49). Cfr. anche *supra*, Parte III, 1, nota 10.

⁴⁶ Cfr. *Remark Q, Fable I*, pp. 184-185, trad. it., p. 123; *Essay on Charity, Fable I*, p. 286, trad. it., 198.

espansivo, che trova nel commercio lo strumento per l'aumento delle ricchezze e della prosperità, trova allora nel lusso una «circostanza» per stimolare – antropologicamente – il consumo e – sociologicamente – la produzione, la circolazione e la vendita di beni. L'aumento dei traffici comporta l'allargamento degli impieghi e del numero di persone che possono sopperire alle esigenze produttive.

La produzione e la vendita, porta ad una riflessione a riguardo del lavoro e, a partire dai salari, a riguardo del denaro. Se è vero che nelle transazioni «il valore intrinseco ed il costo originario delle merci è proprio ciò che il commerciante si sforza con molta cura di tener celato ai compratori»⁴⁷, mostrando come l'ipocrisia – se non proprio la frode – faccia parte di ogni traffico, è anche vero che questo valore (economico) esiste e dipende, in parte, dal costo del lavoro. Come si è accennato, Mandeville concepisce una divisione tra ricchi e poveri, dove i primi sono coloro che comprano e i secondi quelli che producono e lavorano. È proprio da questa divisione che dipende il benessere della società, perché il prezzo dei beni dipende dal prezzo e dal valore delle prestazioni d'opera della parte meno abbiente della nazione, la quale, a sua volta, è condizionata dal costo dei generi di prima necessità. Dal momento che i poveri lavorano per sopperire a bisogni basilari, i beni che rispondono a queste occorrenze, saranno soprattutto quelli alimentari. Affinché chi è meno facoltoso continui a lavorare, è necessario che il suo salario non sia troppo elevato da permettergli un'emancipazione economica e sociale. Mandeville concepisce una certa rigidità sociale, nella quale chi lavora per vivere deve continuare a farle per tutto l'arco della propria vita. Ciò comporta che chi è povero sia tenuto anche nell'ignoranza affinché non prenda coscienza della situazione in cui malversa. «Alcuni sosterranno certamente contro di me» – afferma – «che è disumano che i figli dei poveri non abbiano l'opportunità di progredire, se Dio ha dato loro le stesse doti e la stessa intelligenza dei ricchi. Ma non credo che sia più crudele impedire loro di studiare di quanto non sia il fatto che essi non hanno danaro pur avendo la stessa propensione a spendere degli altri»⁴⁸.

Una dicotomia così netta tra ricchi e poveri, la quale rimanda alla dicotomia tra coloro che vivono grazie alle rendite delle proprie sostanze e coloro che sono costretti a lavorare, in un corpo politico commerciale che presuppone un'espansione economica continuativa, porta ad una diversificazione dei beni e ad una differenziazione di coloro che li producono, con un grado di perfezione sempre maggiore. Mandeville, in poche parole, teorizza la nozione di “divisione del lavoro”. Questa è il risultato di uno sviluppo materiale che da forme semplici diventa sempre più articolato e complesso, ma è anche una delle cause di questo incremento sempre maggiore. La “divisione del lavoro” contribuisce al progresso delle arti ed al loro miglioramento ed è ugualmente

⁴⁷ *Free Thoughts*, p. 262, trad. it., p. 195.

⁴⁸ *Essay on Charity, Fable I*, p. 310, trad. it., p. 218.

nata da questi stessi perfezionamenti⁴⁹. Chiaramente è una «circostanza» che può realizzarsi se in un corpo politico si è diffusa la pace e tranquillità⁵⁰. Come afferma Cleomene nella seconda parte della *Favola delle api*:

Ciò che attribuiamo all'eccellenza del genio umano e alla profondità della sua intelligenza spesso è in realtà dovuto all'esperienza accumulata nel trascorrere dei secoli da molte generazioni poco differenti l'una dall'altra in doti e sagacia naturali. Per sapere ciò che deve essere costato portare, per diversi scopi, l'arte del costruire navi al grado di perfezione attuale, dobbiamo tener presente, in primo luogo, che molti considerevoli progressi, in quest'arte, sono stati raggiunti negli ultimi cinquant'anni, e anche meno⁵¹.

Il lento e graduale miglioramento delle conoscenze, porta ad un lento e graduale miglioramento nelle arti, le quali insieme portano all'aumento del benessere, creando quel "ciclo economico" in cui l'«emulazione», l'interazione delle passioni e le mode, alimentano ulteriormente lo sviluppo della prosperità e il perfezionamento delle arti. Probabilmente è per questa ragione che Mandeville considera il lavoro una ricchezza maggiore del denaro.

La correlazione delle nozioni di ricchezza, lavoro dei poveri, denaro – considerato anche e soprattutto come strumento per i salari – e prezzi dei beni, è oggetto di alcune importanti riflessioni riguardanti l'ambito economico, inteso come contesto produttivo di una nazione. Se da un lato Mandeville sembra "dirigista" per le politiche commerciali internazionali e per il traffico di beni con l'estero, mentre dall'altro appare "non interventista" per quel che riguarda i provvedimenti economici interni, quando discute di lavoro (dei poveri), di salari e di prezzi sembra descrivere e registrare una serie di «circostanze» che si sono già realizzate e che, per la salvaguardia e l'espansione del benessere, necessitano di essere mantenute. In questo senso la sua descrizione sembra essere anche una sorta di prescrizione, per mezzo della quale, con l'aggiunta di alcuni accorgimenti, è possibile perpetrare e aumentare la condizione di agio.

Il lavoro dei poveri è funzionale alla ricchezza perché induce, chi è in condizioni di indigenza, a ricoprire incarichi che altrimenti rifiuterebbe se fosse nella possibilità di scegliere. L'aspro realismo mandevilliano, considera il corpo politico, composto di numerose mansioni, più o meno preferibili, ma comunque necessarie, le quali devono essere svolte. Il modo più efficace per

⁴⁹ È un'opinione espressa da Cleomene: *Fable II*, p. 141, trad. it., 95.

⁵⁰ «Quando gli uomini sono governati da leggi scritte tutto il resto va da sé. Ora proprietà, sicurezza e conservazione della vita sono al sicuro e, a queste condizioni, si amerà naturalmente la pace e si diffonderà questo amore. Quando si vive in pace, né la moltitudine, né il singolo hanno nulla da temere dai loro simili e ben presto imparano a dividere e suddividere il lavoro» (*Ivi*, pp. 283-284; trad. it., p. 193).

⁵¹ *Ivi*, pp. 142-143, trad. it., p. 95.

fare in modo che anche i lavori più umili e faticosi siano compiuti è disporre di poveri che non possono fare a meno di svolgerli. Il salario, allora, assume una funzione determinante, perché deve essere sufficiente affinché i poveri non malversino nell'indigenza, ma nemmeno troppo elevato per consentire loro di cambiare mansione o, peggio ancora, impigrirsi. Si profila la necessità di trovare un equilibrio monetario per quel che riguarda il salario degli individui meno abbienti, per non compromettere l'industriosità in ambito produttivo e per fare in modo che tutte le mansioni siano ricoperte⁵². In questa prospettiva, allora, è possibile osservare come il denaro non abbia un valore intrinseco, ma variabile nel tempo e dipendente, in parte, dal lavoro dei poveri e dal prezzo dei loro salari. Infatti, essendo la parte produttiva della nazione, il costo della retribuzione incide direttamente – secondo il modello economico mandevilliano – sul valore finale dei beni prodotti⁵³.

Da queste premesse sembra lecito chiedersi se esista un modo per “controllare” il prezzo dei salari per i poveri e, quindi, stimolare il lavoro e la produttività, dai quali secondo Mandeville, dipende la grandezza mondana. Il modo sembra esserci e sembra dipendere, ancora una volta, dall'azione dei governanti. I politici, allora, dovrebbero promuovere le manifatture, i mestieri e le arti, ma insieme a questo, dovrebbero stimolare tutti i rami dell'agricoltura e della pesca, perché le varie occupazioni ed i vari impieghi possano assoldare una grossa fetta della popolazione, mentre contemporaneamente dai prodotti agricoli e ittici dipendono l'abbondanza e l'economicità delle derrate alimentari. Mandeville pone una correlazione, se non propriamente una proporzionalità, tra i prodotti agricoli e i prodotti del lavoro, come tra i loro prezzi. Maggiore è la disponibilità di beni di prima necessità a buon mercato, minore è il costo del lavoro – perché i poveri necessitano di meno denaro e quindi di salari più bassi per sostentarsi – se i prezzi delle retribuzioni sono bassi, allora, maggiore è la possibilità di produrre beni a costi contenuti. In questo modo i prodotti delle manifatture possono diventare competitivi nel commercio estero, portando ad un incremento della domanda e quindi della produzione e dell'impiego. Così «il benessere di tutte le società dipenderà sempre dai frutti della terra, e dal lavoro della gente; e questi, insieme, sono un tesoro più sicuro, più inesauribile e più reale dell'oro del Brasile e dell'argento del Potosi»⁵⁴.

Se i politici hanno questo ruolo “dirigista” per creare le condizioni affinché si realizzino poi le «circostanze» per l'avvio e l'espansione del “ciclo economico”, devono mantenere queste prerogative anche dopo? La promozione delle manifatture e delle arti con la stimolazione dell'agricoltura e della pesca può essere continuativa? In poche parole, è opportuno, dal punto di

⁵² *Remark Q, Fable I*, p. 193, trad. it., p. 129.

⁵³ Cfr. *Essay on Charity, Fable I*, p. 301, trad. it., 210. Alfred F. Chalk considera tutta la discussione mandevilliana sul lavoro salariato dei poveri – i quali, oltretutto, sarebbe meglio non ricevessero nessun tipo di formazione – una topica mercantilista. Cfr. A.F. CHALK, *Mandeville's Fable of the Bees: A Reappraisal*, art. cit., pp. 1-16.

⁵⁴ *Remark Q, Fable I*, pp. 197-198, trad. it., pp. 131-132.

vista mandevilliano, un intervento del governo duraturo e reiterato nel tempo in ambito economico? Da quanto è emerso precedentemente, sembra di no, proprio perché una «proporzione ideale si forma spontaneamente in ogni commercio e non si mantiene mai così bene come quando nessuno si immischia o interferisce con essa»⁵⁵. Il ruolo politico, allora, sembra limitato nel tempo; dopodiché la libera iniziativa dei vari individui trova una sorta di equilibrio spontaneo. Un equilibrio che si fonda su uno squilibrio di partenza – quello tra ricchi e poveri – il quale, pare opportuno non appianare. Una sperequazione, data dalle «circostanze» socio-economiche, che sembra presupporre un prescrittivismismo etico interno. Infatti «il tessuto della società non dovrebbe essere la stesso in tutte le sue parti, e come l'abbondanza dei ricchi dovrebbe renderli generosi e liberali, così la povertà dovrebbe insegnare agli altri ad essere frugali e industriosi»⁵⁶. Lo squilibrio socio-economico sembra implicare una normatività interna che ha come fine l'ampliamento della condizione di benessere dei singoli individui; ciò porta alla formalizzazione dei cosiddetti caratteri etici: il ricco liberale e il povero frugale. Così, data una dicotomia di questo tipo, è opportuno cercare di appianare le distanze tra coloro che sono facoltosi e coloro che sono meno abbienti attraverso la normatività dettata dalle «circostanze» – cioè la prodigalità e la frugalità – ma, allo stesso tempo, sarebbe inadeguato eliminare la sperequazione, perché questa comporterebbe il collasso del lavoro e, di qui, una minore produzione di beni, un commercio più ristretto o, in altre parole, un impoverimento generalizzato del corpo politico.

Da quanto è stato detto risulta evidente che in una nazione libera dove non è permesso tenere schiavi, la ricchezza più sicura consiste in una moltitudine di poveri laboriosi: oltre al fatto che essi costituiscono una riserva inesauribile di uomini per le flotte e gli eserciti, senza di loro non ci sarebbe nessun piacere al mondo e nessun prodotto di alcun paese avrebbe valore⁵⁷.

Se la produttività, l'abbondanza di beni da commerciare e il loro prezzo contenuto dipende dal lavoro dei poveri e perciò dal loro salario, inoltre, se il costo delle retribuzioni è direttamente proporzionale al costo dei prodotti alimentari, il “ciclo economico” così concepito porta con sé tratti di aleatorietà tali da poterlo anche inficiare. Una carestia, in questa prospettiva, può compromettere per un determinato lasso di tempo il commercio e mettere così a repentaglio il felice stato della nazione. Mandeville, però, mantenendo il suo atteggiamento empirico, è consapevole del fatto che

⁵⁵ *Essay on Charity, Fable I*, pp. 298-299, trad. it., 209.

⁵⁶ «*The Fabrick of Society must not be the same in all its Parts; and as the plenty of the Rich should make them Generous and Free, so poverty ought to teach others to be Frugal and Industrious*» (art. 64 (1709), *Female Tatler*, p. 105).

⁵⁷ *Essay on Charity, Fable I*, p. 287, trad. it., p. 199.

gli uomini si trovino in una condizione ontologica incerta, in cui tanto gli elementi positivi quanto quelli negativi possono condizionare le «circostanze» in cui vivono. Anzi proprio questa insicurezza può essere uno stimolo per il “ciclo economico”, perché la creazione di bisogni – anche primari – è funzionale allo sviluppo dell’agio e del benessere.

La fame, la sete, la nudità sono i primi tiranni che ci costringono ad agire; in seguito il nostro orgoglio, la nostra pigrizia, sensualità e incostanza divengono i grandi protettori che promuovono tutte le arti e le scienze, i commerci, i mestieri e le professioni, mentre quei grandi imprenditori che sono la necessità, l’avarizia, l’invidia e l’ambizione, ognuna operando nel ramo che le compete, fanno sì che ogni membro della società rimanga al proprio lavoro e si sottometta, nel maggior numero dei casi di buon grado, alla propria ingrata condizione, senza eccezione nemmeno per i re e i principi⁵⁸.

Sono le passioni, allora, che inserendosi in «circostanze» date, spingono all’azione in vista dell’autoconservazione, la quale è qualitativamente connotata – una volta che è garantita la salvezza della vita nella pace e nella tranquillità – quindi finalizzata al miglioramento delle stesse «circostanze».

Al di là dell’aleatorietà costitutiva inerente alla condizione umana, Mandeville sembra considerare la società ed il corpo politico come una sorta di rimedio all’incertezza naturale. Il vantaggio che procura un’esistenza organizzata in comune non lascia spazio, però, a forme di egualitarismo, e le uniche forme possibili di perequazione sembrano quelle legate ai caratteri etici propri delle differenziazioni socio-politiche: i prodighi e i frugali. Sembra che un eventuale livellamento economico possa essere affidato solo agli individui con la loro industriosità e la loro capacità di comprendere le «circostanze» – che non appare come consapevolezza della propria condizione – con la correlata attitudine di adeguare le spinte passionali. La perequazione tra ricchi e poveri non appare un compito dei governanti, anzi, a loro compete stimolare le passioni e quindi, in linea di principio, acuire le distanze, piuttosto che appianarle.

Se il fine è l’aumento della ricchezza – perché nell’agio l’autoconservazione appare qualitativamente migliore – ciò è possibile solo battendo le altre nazioni nel commercio estero, ossia facendo in modo che le esportazioni superino le importazioni. Allora per raggiungere questo obiettivo, è necessaria manodopera a basso costo che si ottiene con l’abbondanza dei beni di prima necessità a prezzi convenienti, i quali permette anche l’aumento della popolazione da impiegare nei vari settori produttivi. È interessante notare che come questa «circostanza» comporta l’agio, il benessere e la felicità della nazione, non è detto che questa stessa «circostanza» coincida con l’agio,

⁵⁸ *Search into the Nature of Society, Fable I*, p. 366, trad. it., p. 264.

il benessere e la felicità dei singoli individui. Anzi, da quello che si è visto, la prosperità del tutto verte costitutivamente sulle dicotomie di governanti e governati, nonché di ricchi e poveri.

Ciò stimola una riflessione a riguardo della nozione di felicità; premesso il fatto che a Mandeville non appartengono tutte le sfumature psicoanalitiche che dai primi di Novecento caratterizzano questa condizione, si percepisce, nei vari scritti, una certa contiguità tra benessere (materiale) e felicità. Una vicinanza che sembra escludere le eventuali antinomie e contraddizioni che possono esistere tra una condizione socio-economica materiale ed una che rimane, se non psicologica, per lo meno legata all'interiorità e più in generale alla sensibilità e ai sensi. Una possibilità come il ricco infelice sembra essere abbastanza remota, mentre il contrario – il povero felice – pare essere invocata affinché questi lavori ciecamente e non desideri altro che continuare a lavorare, contribuendo in questo modo alla grandezza mondana e alla felicità della nazione⁵⁹. Da ciò emerge un ulteriore tratto caratteristico: la felicità nel pensiero mandevilliano si connota, nella maggior parte dei casi, per la sua dimensione collettiva, infatti il più delle volte appare in relazione allo Stato, al corpo politico, mentre la sua dimensione individuale sembra subordinata al generale e al tutto. È anche per questa ragione che Mandeville sottolinea ripetutamente la positività dell'agio, del benessere e della grandezza mondana. La felicità del tutto ammette l'infelicità di alcune sue parti, che – in linea di principio – potrebbero essere anche la maggioranza. Allora, non si tratta di un utilitarismo in senso classico, ma, probabilmente, di un pensiero economico del “male minore”: pare preferibile un tutto ricco e felice a scapito anche di una maggioranza povera e infelice, rispetto a un tutto povero e “infelice” rispetto ad una maggioranza ricca e felice. Al di là dell'ultima antinomia – che appare più come una contraddizione in termini che una realtà possibile – e della problematicità di associare condizioni economiche con stati di sensibilità intimità, Mandeville non sembra concepire la possibilità di un tutto ricco, con la maggioranza degli individui altrettanto ricchi, perché, dal suo punto di vista, deve permanere una base povera e lavoratrice a sostegno della produzione di ricchezze per una minoranza opulenta e inoperosa. Del resto, è piuttosto pretenzioso chiedere ad un pensatore del Settecento soluzioni articolate su questioni che ancora oggi angustiano le teorizzazioni economiche a sfondo competitivo: ossia come garantire la ricchezza del tutto associata alla ricchezza della maggior parte degli individui.

La felicità della nazione, per il pensiero economico mandevilliano, risiede in questa sproporzione tra i pochi ricchi inoperosi e i tanti poveri laboriosi che producono quel lusso che è usufruito dai primi⁶⁰. Questo, con alcuni accorgimenti, porta all'espansione del “ciclo economico” e alla varietà dei bisogni e dei desideri che caratterizzano i grandi corpi politici opulenti. Se il “male

⁵⁹ Cfr. *Essay on Charity, Fable I*, pp. 316-317, trad. it., p. 222.

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 287, trad. it., 199.

minore” comporta una base che è costretta a lavorare per sostentarsi, lo sviluppo dei commerci e l’aumento della ricchezza generalizzata – effetto di quella sperequazione sociale – sembra “normalizzare” lo squilibrio, anche perché «i più poveri» vivono «meglio di come vivessero prima ricchi»⁶¹. Il cambiamento delle «circostanze», delle condizioni di vita, collegate ad un corpo politico prospero e agiato, migliorano non solo l’esistenza dei ricchi ma anche quella dei poveri che, nel progressivismo e relativismo delle medesime «circostanze» e dei punti di vista, possono essere considerati più ricchi di quanto lo erano quelli delle epoche precedenti. In questo senso, allora, qualsiasi forma di intervento che si proponga di “educare” i poveri – come quello delle Scuole di Carità – non solo è inutile ma può diventare anche dannoso per la stessa prosperità del corpo politico. I bisogni e, quindi, i desideri aumentano certamente grazie all’espansione del “ciclo economico”; sono condizionati, però, anche dai progressi della conoscenza, perciò qualsiasi forma di educazione dei poveri, può dotarli di una consapevolezza tale per cui possano rifiutarsi di svolgere le mansioni che la loro necessità induce a svolgere. L’educazione porta alla conoscenza, la conoscenza conduce alla consapevolezza e la consapevolezza può stimolare le passioni compromettendo in questo modo l’armonia sociale e di conseguenza il «felice stato della nazione».

L’aumento della ricchezza si profila come una «circostanza» preferibile, se non proprio il fine del corpo politico, perché, in un modo o in un altro, tutti gli individui tendono al proprio interesse personale, spinti in questo dalla natura umana e dalla legge di natura. Il miglioramento materiale delle «circostanze» poi – all’interno della dialettica/dicotomia di governanti e governati, nonché di ricchi e poveri – genera quei caratteri etici che si definiscono e trovano appagamento in un “ciclo economico” produttivo diversificato.

In altre parole la sciagurata condizione degli affari umani è tale che noi abbiamo bisogno delle piaghe e dei mostri che ho nominato [il cortigiano dedito ai piaceri dei sensi, la volubile squaldrina che crea nuove mode, l’orgogliosa duchessa che imita la principessa, il libertino prodigo e l’erede con le mani bucate, l’avar] perché venga compiuta tutta quella varietà di lavori che l’abilità umana è in grado di inventare, procurando così la possibilità di vivere onestamente a una vasta moltitudine di lavoratori poveri, necessari per comporre una grande società. È una pazzia credere che le nazioni grandi e opulente possano sussistere senza tutto questo ed essere allo stesso tempo potenti e civili⁶².

Questo porta a prendere in considerazione il celebre sottotitolo della *Favola delle api* – «vizi privati, pubblici benefici» – nel tentativo di dirimere l’ipotetica paradossalità di questo caustico aforisma, che abbraccia la dimensione morale ponendola in diretta corrispondenza con quella socio-

⁶¹ *Grumbling Hive, Fable I*, p. 26, trad. it., p. 14.

⁶² *Search into the Nature of Society, Fable I*, pp. 355-356, trad. it., p. 255.

economica. Dal momento che le azioni trovano il loro riferimento nella «legge di natura» che considera l'autoconservazione come fine e le passioni e i desideri come mezzi, secondo la definizione di virtù che lo stesso Mandeville fornisce, la causa dell'agire, proprio perché passionali – tranne rari encomiabili casi – possono essere definite viziose. Se dalla prospettiva del singolo individuo si passa a quella della collettività, i risultati che queste azioni (viziose) producono, con regole condivise opportune, possono diventare benefiche perché generano una condizione generalizzata di agio e di prosperità. Ciò però – Mandeville si premura di ribadirlo ripetutamente – non deve essere inteso come un'esortazione al vizio, ma piuttosto una constatazione di una «circostanza» in atto, in cui viziosità e virtuosità, bene e male si compenetrano vicendevolmente. Così ambito naturale, ambito socio-politico (economico) e ambito morale hanno una relazione che sembra di contiguità, tale da fare scaturire il bene dal male o – eventualmente – anche l'inverso, nel caso in cui non si sia in grado di gestire la natura passionale.

Quello che accade nella natura si verifica anche nella morale: non c'è niente di così perfettamente buono nelle creature che non possa essere nocivo a qualcuno nella società, né alcuna cosa così interamente cattiva che non possa rivelarsi benefica ad una parte o ad un'altra del creato: da questo possiamo concludere che le cose sono buone o cattive solo in rapporto a qualcos'altro, e a seconda delle circostanze e della posizione in cui si trovano e dell'angolazione da cui sono osservate⁶³.

Se la società, il corpo politico, lo Stato, la nazione viene a costituirsi con un processo progressivo per porre un rimedio a «circostanze» sfavorevoli e, proprio al suo interno, si può realizzare un “cambiamento di segno”, una sublimazione del male in bene, allora il male appare naturalmente funzionale al benessere e alla prosperità, con cui, tra le altre cose, anche la felicità – intesa da un punto di vista individuale – deve fare i conti.

Dopo quanto ho detto mi vanto di aver dimostrato che né le qualità amabili né i sentimenti che sono naturali nell'uomo né le reali virtù che egli è capace di acquisire con la ragione e la rinuncia sono il fondamento della società, ma che ciò che noi chiamiamo male, sia morale sia naturale, è il grande principio che ci rende creature socievoli, la solida base, la linfa vitale e il sostegno di ogni commercio e di ogni mestiere, senza eccezione alcuna; che è là che dobbiamo ricercare la vera origine di tutte le arti e di tutte le scienze e che nel momento in cui il male cessa, la società risulta impoverita, se non totalmente dissolta⁶⁴.

⁶³ *Ivi*, p. 367, trad. it., p. 265.

⁶⁴ *Ivi*, p. 369, trad. it., p. 266.

Il male morale e il male naturale, dal punto di vista mandevilliano, sono costitutivi e ontologicamente fondati, quindi tutto il processo di socializzazione che comprende anche un modello economico commerciale, appare come una difesa innalzata contro il male naturale e il male morale, dove un ruolo centrale spetta alle provvidenziali «circostanze», prima fortuite e poi condizionate dall'agire passionale degli uomini. In tutto ciò, data una divisione socio-politica tra governanti e governati, istituito un *corpus* legislativo che sostanzia la nozione di giustizia nella salvaguardia della proprietà (privata), concessa un'azione di governo sulle circostanze favorevoli della nazione, nonché sulla natura umana auto-interessata – dato tutto questo – nasce il commercio. Dopo di che, se altri Stati sperimentano lo stesso processo progressivo o, semplicemente, necessitano di scambiare merci con altre nazioni, si può sviluppare la competizione commerciale internazionale e, quindi, è possibile sfruttare la produzione/offerta e il bisogno/riciesta per aumentare la prosperità e l'agio di una nazione a scapito delle altre. In questo modo si instaura un “ciclo economico” competitivo che prevede lavoro, salari e la commercializzazione dei beni prodotti, nel quale, è possibile che un individuo rassegnatosi «alla sottomissione, abbia imparato a servirsi della sua servitù a proprio vantaggio» ed è soddisfatto «del profitto che trae» per se stesso «mentre lavora per gli altri»⁶⁵. Ossia, all'interno di una società commerciale si realizza quella «governabilità», di cui parla Cleomene a scapito della «sottomissione» che lascia presumere gli individui di essere liberi – politicamente – quando semplicemente mostra una diversa forma di sottomissione figlia della soddisfazione al proprio interesse personale e alle proprie passioni. Infatti «colui che semplicemente si sottomette ad un altro sceglie una cosa che non gli piace per evitare un altro male che gli dispiace ancora di più», mentre la «governabilità» presuppone «un desiderio di rendersi graditi e una buona disposizione a servire all'interesse di chi ci governa»⁶⁶. Se l'interesse di chi governa è la grandezza mondana, la ricchezza, l'interesse di chi è governato è la grandezza mondana e la ricchezza. Uno orienta l'altro e le passioni individuali possono estrinsecarsi in un modo socialmente accettabile e vantaggioso.

Il corpo politico, in sostanza, crea il contesto normativo generale e condiziona le «circostanze», all'interno delle quali le singole manifestazioni passionali devono adeguarsi. Una società che fa proprio un “ciclo economico” commerciale, è una società che ha istituzionalizzato – più o meno inconsapevolmente o dirigisticamente – determinate regole (immaginative o legali che siano) che assurgono la prosperità economica e l'aumento della ricchezza materiale a valore. Un valore che trova il proprio riferimento nella finalità qualitativamente connotata dell'auto-conservazione, dettata dalla «legge di natura». Si tratta di un corpo politico, allora, che considera

⁶⁵ Così Cleomene: *Fable II*, p. 184, trad. it., p. 125.

⁶⁶ *Ibid.*

non solo le relazioni tra i singoli uomini, ma anche quella tra individui e beni, disciplinandole e regolandole con norme condivise. Se poi, date queste «circostanze», l'«eterogenesi dei fini» si realizzi spontaneamente, oppure, se per attuare le conseguenze non intenzionali di azioni intenzionali sia necessario intervenire, servendosi della dialettica tra governanti e governati, è un problema ancor oggi oggetto di numerose discussioni e diatribe.

IN CONCLUSIONE

Leggere Mandeville è un po' come inseguire le suggestioni umoristiche che scaturiscono dalle favole, i dialoghi e da tutti gli altri generi adottati per rintracciare quel messaggio che, già dai primi anni del Settecento, è apparso prorompente, scandaloso e, per certi versi, inaccettabile. Leggere Mandeville significa seguire un percorso che ha coperto più di trent'anni, alla ricerca delle convergenze e delle divergenze interne, non solo, alle sue opere ma, anche, alla prima modernità inglese. Un percorso non lineare e che fa delle dissonanze e delle discrepanze il suo tratto distintivo. Pare che proprio questa varietà stilistica e tematica sia un segno dei tempi – oggi come allora – che mostra l'urgenza di definire, per prima cosa, la realtà oggettiva – in senso antropologico, sociale, politico ed economico – e, secondariamente, i valori che questa stessa realtà porta con sé. Un bisogno che è etico nel fatto stesso in cui cerca una definizione di quella che può essere considerata etica¹.

Nel leggere Mandeville, allora, si è cercato di interpretare questa esigenza; vista come una necessità di riorganizzazione concettuale nonché di valori. Non che fosse il primo esempio, anzi tutta la storia della filosofia occidentale sembra tendere verso questa meta, ma la particolarità mandevilliana, risiede nella sua asistematicità e nella sua capacità retorica di suscitare suggestioni². È a partire da queste impressioni che si è cercato di fornire quell'omogeneità e quella coerenza che, una lettura simultanea delle opere mandevilliane, sembra celare dietro un umorismo – per certi versi – disarmante. Ma è proprio un'interpretazione che tenga conto delle varie argomentazioni e dei diversi temi sviluppati nei differenti scritti mandevilliani che consente una categorizzazione delle nozioni fondamentali, interrelate tra loro, sul piano metafisico, ontologico, antropologico-morale, etico-politico ed economico.

¹ Il riferimento può volgersi anche alle ricerche che nei primi del Novecento Max Weber intraprende per delineare quello che egli stesso, con lungimiranza e brillantezza, ha definito lo «spirito del capitalismo». Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 2002.

² Oscar Nuccio per esempio ha messo ben in luce come le argomentazioni mandevilliane fossero già presenti nei pensatori dell'Umanesimo italiano. Cfr. O. NUCCIO, "Vizi privati" e "pubblici benefici" il paradosso mandevilliano nelle opere dei mercanti-scrittori del medioevo italiano, in «Rivista di politica economica», (1984) aprile, pp. 555-601; ID., *Epistemologia economica: il ruolo dei concetti di "natura" e di "diritto naturale" nella genesi dell'economia politica*, in «Rivista di politica economica», (1986) luglio, pp. 947-1023; ID., *Mutazione umanistica dell'"avarizia" da vizio teologico a virtù civile*, in «Rivista di politica economica», (1986) giugno, pp. 579-640.

Una ricerca che nella sistemazione e chiarificazione può forse parzializzare. Dalle opere di Mandeville sembra emergere una concezione di natura corrotta metafisicamente, che, figlia della creazione e segnata dalla caduta post-adamitica, porta con sé un male che è un “male radicale”. Questa assunzione, però, consente un’oggettivazione della realtà ontologica, dotata delle sue regole e dei suoi principî, la quale, a sua volta, permette un’analisi “anatomica” della natura umana. È da qui che Mandeville è in grado di muovere la sua indagine antropologica e inscenare quella fenomenologia delle passioni che porta alla tipizzazione dei caratteri passionali. Ma la descrizione di un oggetto – la natura umana – comporta anche il suo raffronto con i parametri assiologici di cui si dispone e, quindi, con la morale dell’epoca. Quello che può generare una sorta di “corto circuito”, tanto che i «vizi privati» possono essere «pubblici benefici», è il preludio, negli scritti mandevilliani, ad un’indagine volta a ricostruire e smascherare proprio i principî che sottostanno alle esistenze individuali, le quali sono necessariamente esistenze sociali. Così morale, etica e politica trovano una loro sistemazione nella nozione di natura, rinvenendo nel “naturalismo fisiologico” un paradigma di riferimento.

Per rendere la descrizione mandevilliana della natura umana passionale si è ritenuto opportuno tradurre «*Self-love*» con «amore di sé» e «*Self-liking*» con «compiacimento di sé». Questa soluzione, infatti, sembra conservare meglio quel parallelismo, al confine della figura etimologica, che Mandeville utilizza in lingua inglese. Da tale descrizione, che si muove sui limiti dell’antropologia e della morale, per mettere in risalto i fondamenti di entrambe, è possibile spostarsi verso l’etica e la politica, senza perdere di vista la ricostruzione diacronica dell’origine della società proposta nella *Favola delle api*. Qui si può scorgere come il corpo politico – lo Stato – non possa sussistere senza governo e leggi scritte, queste, però, essendo costitutivamente prescrittive, veicolano determinati valori. La giustizia, allora, delineandosi normativamente da ciò che i governanti deliberano, risente delle istanze assiologiche poste dalle leggi comuni. Per Mandeville la tutela – legale – della proprietà è alla base del contenuto di giustizia, ma nello stesso tempo però, questo stesso contenuto non prevede l’equità, intesa come isonomia dei beni a disposizione degli individui. Anzi, proprio la sperequazione tra chi è più agiato e chi è costretto al lavoro per vivere è uno degli elementi determinanti perché si possa realizzare l’aumento della ricchezza collettiva che, secondo la prospettiva mandevilliana, coincide con il benessere. Se questo, per Mandeville, trova nel contenuto di giustizia e nelle prescrizioni legali una sua legittimazione politica, dal punto di vista etico, forse, mantiene la sua problematicità, soprattutto se – statisticamente – il numero di coloro che sono in condizioni svantaggiate supera quello di coloro che vivono nell’agio. A meno che non si accetti un’“etica del male minore”. Questa “etica del male minore” mantiene una sua coerenza sia se si accetta una sua fondazione nella concezione di natura

umana auto-interessata e determinata secondo un modello fisiologico che spiega e legittima un'antropologia negativa, sia se si considera il progresso materiale, una forma di compensazione. Oltre a ciò può essere accolta se, concependo uno sviluppo diacronico, delle circostanze esistenziali individuali e sociali, queste sono soggette ad un continuo e – per certi versi – inarrestabile miglioramento. Lasciando tra parentesi la fondazione naturale dell'uomo e delle sue caratteristiche basilari, tipica del suo tempo e della proto-modernità in particolare, l'idea che un *corpus* legislativo di un certo tipo, ritagliato sulla natura umana, possa generare un incremento della ricchezza materiale capace di sfruttare la sperequazione tra gli individui, rimane una questione su cui – oggi come non mai – sembra necessario porre una particolare attenzione. Sorgono alcune questioni, che inducono a riflettere sull'origine delle disuguaglianze: sono naturali o meno? Se sì – eticamente – è opportuno equilibrarle oppure acuirle? Se la ricchezza, che si serve di queste disparità sociali, è assunta a valore, quale contenuto richiede la giustizia? Quali sono le buone leggi? Il progresso materiale compensa realmente le sperequazioni, oppure legittima ulteriormente uno *status quo* fatto di dominio e potere (economico)?

La domanda allora che sorge “in-conclusione” sembra essere: quello di Mandeville e dei pensatori che si sono avvicinati fino ai giorni nostri, è un determinismo naturalistico? In altre parole: dal momento che la natura ha strutturato gli individui in un “determinato” modo, è necessario che si venga a costituire un certo modello sociale e con esso un'economia di mercato (o di mercati) competitiva? La risposta di Mandeville non è categorica, ma è mediata dall'evoluzione del contesto storico, all'interno del quale l'elemento statistico gioca, implicitamente, un ruolo determinante, quasi umoristico. Più la nazione è grande, più sarà necessario congegnare la macchina statale in maniera tale che si stimolino gli elementi competitivi dell'uomo. In altre parole sembra permanere una concezione “dirigista” della società in cui la creazione di poche ma mirate regole mette in moto un congegno che forse può auto-alimentarsi e incrementare se stesso. Fino a che punto? Qual è il limite? Si tratta di un processo infinito? Queste domande non trovano risposte nelle opere mandevilliane, ma sembrano entrare sempre più prorompentemente nel dibattito pubblico dell'odierno Occidente (ogni giorno di più incalzato da un Oriente che emula). Chi ha orecchie per intendere: intenda.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI MANDEVILLE

Bernardi à Mandeville de medicina oratio scholastica, publicè habita, cum è scholâ Erasmianâ ad Academiam promoveretur, Octob. MDCLXXXV, Rotterodami, Typis Regneri Leers, 1685.

Disputatio philosophica de Brutorum Operationibus. Quam annuente summo numine, sub presidio Clarissimi, Acutissimique Viri D. Burcheri de Volder, Medicinae & Philosophiae Doctoris, hujusque, ut & Matheseos in Illustri Accademia Lugd. Batav. Professoris Ordinarii. Publice defendendam assumit Bernardus de Mandeville, Rotter.-Bat. Ad diem 23 Mart. loco horisque solitis, ante meridiem, Lugduni Batavorum, Abrahamum Elzevirer, 1689.

Schijnheyligh Atheist, Rotterdam, 1690, in R. DEKKER, 'Private vices, public virtues' revisited: the Dutch background of Bernard Mandeville, in «History of European ideas», 14 (1992) 4, pp. 481-498.

Disputatio medica inauguralis de Chylosi Vitiata. Quam annuente divina gratia Ex auctoritate Magnifici Rectoris, D. Wolferdi Senguerdii, L.A.M. Phil. & J. U. Doct. illiusque in Illustri Academiâ Lugd. Bat. Profess. ordinarii, celeberrimi, & c. Nec non Amplissimi Senatûs Academici Consensu & Almae Facultatis Medicae Decreto, pro gradu doctoratus, Summisque in Medicina Honorabilis ac Privilegiis ritè & legitimè consequendis, Publico examini subjicit Bernardus de Mandeville, Rott.-Bat. Ad diem 30 Mart. horâ locoque solitis, Lugduni Batavorum, Abrahamum Elzevirer, 1691.

In authorem de usu interno cantharidum scribentem, in Titus cantharidum in medicina usus internus, by Joannem Groenevelt, M. D., London, 1698.

Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine, London, Printed for Richard Wellington at the Dolphin and Crown at the West-End of St. Paul's Church-Yard, 1703.

The Pamphleteers. A Satyr, London, 1703.

Aesop Dress'd, or a Collection of Fable Writ in Familiar Verse, London, Printed for Richard Wellington at the Dolphin and Crown at the West-End of St. Paul's Church-Yard, 1704.

Typhon: or the Wars Between the Gods and the Giants: A Burlesque Poem in imitation of the Comical Mons. Scarron, London, Printed for J. Pero, at the Swan, and S. Illidge, at the Rose and Crown in Little-Britain, and Sold by J. Nutt near Stationers-Hall, 1704.

A Sermon Preach'd at Colchester, to the Dutch Congregation. On February 1, 1707/8, by the Reverend C. Schrevelius; being his first or Introduction Sermon, after his being Elected, And Translated into English by B. M., M. D., London, 1708.

The Virgin Unmask'd: or Female Dialogues Betwixt an Elderly Maiden Lady and her Niece on several Diverting Discourses on Love, Marriage, Memoirs and Morals of the Times, London, Printed, and are to be Sold by J. Morphey, near Stationers-Hall, and J. Woodward in Thread-needle-street, 1709.

The Female Tatler, by "a Society of Ladies", London, A. Baldwin, 1709-10, in *By a Society of Ladies: Essays in the Female Taller*, ed. by M.M. Goldsmith, Bristol, Thoennes, 1999.

A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions, London, Printed and Sold by Dryden Leach, in Elliot's Court, in the Little-Old-Baily, and W. Taylor, at the Ship in Pater-Noster-Row, 1711.

Wishes to a Godson, with other Miscellany Poems, by B. M., London, Printed for J. Baker, at the Black-Boy, in Pater-Noster-Row, 1712.

The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government, London, Printed for J. Roberts, near the Oxford Arms in Warwick Lane, 1714.

Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness, by B. M., London, Printed, and Sold by T. Jauncy, at the Angel without Temple-Bar, and J. Roberts, in Warwick-Lane, 1720, trad. it., *Liberi pensieri sulla Religione, la Chiesa e il felice stato della Nazione*, a cura

di A. Sabetti, Napoli, Liguori, 1985.

“An essay on description in poetry” with “A description of a rouz'd lion”, in *St. James Journal*, 52, 20 aprile 1723.

“The death of Turnus”, in *St. James Journal*, 55, 11 maggio 1723.

A Modest Defence of Publick Stews: or, an Essay upon the Whoring as it is now practis'd in these Kingdoms, Written by a Layman, London, Printed by A. Moore near St. Paul's, 1724, trad. it., *Una modesta difesa delle case di piacere*, a cura di G. Borelli, Messina, Rubbettino, 1995.

Letter on natural affection, in *British Journal*, 127, 20 febbraio, 1725 [Firmata da *Philanthropos*: dubbia attribuzione].

An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn: and a Proposal for some Regulations concerning Felons in Prison, and the Good Effects to be Expected from them, by B. Mandeville, M. D., London, Printed: And Sold by J. Roberts in Warwick Lane, 1725, trad. it., *Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn*, a cura di M. Simonazzi, Genova, il melangolo, 2006.

Letter related to the *Frequent Executions al Tyburn*, in *British Journal*, 136/137, 27 aprile/4 maggio, 1725 [Firmata da *Philanthropos*: dubbia attribuzione].

A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases in three Dialogues, London, Printed for J. Tonson in the Strand, 1730, trad. it. di M.G. Masulli, *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche*, a cura di D. di Iasio, Lecce, Pensa, 2009.

An Enquiry into the Origin of the Honour, and the Usefulness of Christianity in War, by the Author of the Fable of the Bees, London, Printed for John Brotherton, at the Bible in Cronhill, 1732, trad. it., *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di A. Branchi, Firenze, La Nuova Italia, 1998.

A Letter to Dion. Occasion'd by his Book call'd Alciphron, or The Minute Philosopher, By the

Author of the Fable of the Bees, London, Printed and Sold by J. Roberts in *Warwick Lane*, 1732.

La favola delle api:

The Grumbling Hive; or Knaves Turn'd Honest, London, S. Ballard, A. Baldwin, 1705, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

An Enquiry into the Origin of Moral Virtue, in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for J. Roberts, near the *Oxford Arms* in *Warwick Lane*, 1714, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Remarks, in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for J. Roberts, near the *Oxford Arms* in *Warwick Lane*, 1714, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

An Essay on Charity, and Charity-Schools, in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for Edmund Parker, 1723, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

A Search into the Nature of Society, in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for Edmund Parker, 1723, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1989.

A Vindication of the Book, from the Aspersions Contain'd in a Presentment of the Grand Jury of Middlesex, and An Abusive Letter to Lord C., in *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for J. Tonson, at *Shakespeare's Head*, over-against *Katharine-Street* in the *Strand*, 1724, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. I, *La favola delle api*, a cura di T. Magri,

Roma-Bari, Laterza, 1989.

The Fable of the Bees. Part II. By the Author of the First, London, Printed: And Sold by J. Roberts in *Warwick Lane*, 1729, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1924, trad. it. del vol. II, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Lecce, Milella, 1978.

FONTI PRIMARIE

P. BAYLE, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre 1680*, 2 voll., édition critique par A. Prat, Paris, Cornely, 1911, trad. it., *Pensieri diversi scritti a un dottore di Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1979.

G. BERKELEY, *Alciphron: or, the Minute Philosopher*, 2 voll., London, Printed for J. Tonson in the *Strand*, 1732.

G. BLEWITT, *An Enquiry whether a General Practice of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People?*, London, Printed for R. Wilkin at the *King's Head* in *St. Paul's Church-Yard*, 1725.

J. DE LA BRUYÈRE, *Les caractères de Theophraste traduits du grec; avec Les caractères, ou Les Mœurs de ce siècle*, édition critique par R. Pignarre, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, trad. it., *I caratteri*, a cura di F. Giani Cecchini, Torino, Utet, 1984.

R. BURROW, *A Sermon Preached before the Lord Major of London on 28th September, 1723*, London, Printed for John and Barham Clark, at the *Bible and Crown* in the *Poultry*, near *Cheapside*, 1723.

A. CAMPBELL, *ARETH-LOGIA. An Enquiry into the Original of Moral Virtue*, Edimburgh, Printed for Gavin Hamilton, by R. Fleming and Company, 1733.

G. CHEYNE, *The English Malady: or a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness od Spirits, Hypochondriacal, Hysterical Distempers, & c.*, London-Dublin, Reprinted by S. Powell, for George Risk, George Ewing, and Williamo Smith, in *Dame's-streat*, Booksellers, 1733.

J. LE CLERC, *Bibliothèque choisie pour servir de suite a la Bibliothèque universelle*, 28 voll., Amsterdam, Henri Schelte, 1709.

A.A. COOPER, III EARL OF SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edited by L.E. Klein, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, trad. it. parziale a cura di A. Taraborelli, *Scritti morali e politici*, Torino, Utet, 2007.

J. DENNIS, *Vice and Luxury Publick Mischiefs: Or, Remarks On a Book Intituled, The Fable of the Bees; or, Private Vices Publick Benefits*, London, Printed for W. Mears, at the *Lamb* without *Temple-Bar*, 1724.

R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, vol. VI, pp. 45-46, in *Œuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery, XI voll., Paris, Vrin, 1974, trad. it., *Discorso sul metodo*, a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2002.

R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, vol. VIII, in *Œuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery, XI voll., Paris, Vrin, 1974, trad. it. di A. Tilgher e M. Garin, *I principi della filosofia*, vol. III, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, IV voll., Roma-Bari, Laterza, 1986.

R. DESCARTES, *Le monde ou traité de la lumiere et l'homme*, vol. XI, in *Œuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery, XI voll., Paris, Vrin, 1974, trad. it. di A.L. Merlani, *Il mondo ovvero trattato della luce e l'uomo*, a cura di M. Mamiani, Roma, Theoria, 1983.

R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, vol. XI, in *Œuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery, XI voll., Paris, Vrin, 1974, trad. it., *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Ubinu, Milano, Bompiani, 2003.

R. FIDDES, *A General Treatise of Morality, Form'd upon the Principles of Natural Reason only*, London, Printed for S. Billingsley at the *Judge's Head* in *Chancery-Lane*, 1724.

J. HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of James Harrington*, ed. by J.G.A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, trad. it. a cura di G. Schiavone, *La repubblica di Oceana*, Milano, Franco Angeli, 1989.

SIR J. HAWKINS, *The Life of Samuel Johnson*, London, J. Buckland et al., 1787.

T. HOBBS, *Leviathan*, vol. 3, in *The English Works* (London 1839), 11 voll, ed. by W. Moleswort, Aalen, Scientia, 1966; trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989.

T. HOBBS, *Human Nature*, vol. IV, p. 3, in *The English Works*, 11 voll., ed. by W. Moleswort, Aalen, Scientia, 1966.

D. HUME, *Of Refinement in the Arts*, in *The Philosophical Works*, Edinburgh, Adam Black and William Tait, 1826, vol. III, trad. it. di M. Misul, *Sull'affinamento delle arti*, in *Opere*, vol. II, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1971.

D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1888, trad. it. A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1987.

A. INNES, *ARETH-LOGIA. An Enquiry into the Original of Moral Virtue*, Westminster (London), Printed by J. Cluer and A. Campbell, for B. Creak at the Bible in *Jermain-Street St. James's*: Sold by J. Hazard, against *Stationers-Hall*, near *Ludgate*; and by B. Barker, at the *School Arms* in the *Bowling-Alley, Westminster*, 1728.

I. KANT, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chodi, Torino, Utet, 2006.

W. LAW, *Remarks upon A Late Book, entituled, The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for Will and John Innys at the *Prince's Arms* at the West-end of *St. Paul's Church-Yard*, 1724.

G.W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1960.

J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, vol. II, in *The Works of John Locke*, 10 voll., Aalen, Scientia, 1963, trad. it. a cura di M. e N. Abbagnano, *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, Utet, 1971.

J. LOCKE, *Of the Conduct of the Understanding*, III vol., § 4, in *The Works of John Locke*, 10 voll., Aalen, Scientia, 1963, trad. it., *Della guida dell'intelligenza nella ricerca della verità*, intr. di E. Cipriani, Lanciano, Carabba, 1931.

J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, vol. V, in *The Works of John Locke* (London 1823), 10 voll., Aalen, Scientia Verlag, 1963, trad. it., *Secondo trattato sul governo, saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, a cura di T. Magri, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1998.

N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, in *Opere*, a cura di E. Raimondi, Milano, Mursia, 1966.

N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a cura di D. Cantimori, Milano, Garzanti, 2008.

N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 2010⁷.

K. MARX, *Theorien über den Mehrwert*, in *Karl Marx und Friedrich Engels Werke*, vol. 26.1, Berlin, Dietz, 1962, trad. it. di G. Giorgetti, *Teorie sul plusvalore I*, a cura di C. Pennavaja, in *Opere di Karl Marx e Friedrich Engels*, vol. XXXIV, Roma, Riuniti, 1979.

K. MARX, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, in *Karl Marx und Friedrich Engels Werke*, vol. 23, Berlin, Dietz, 1962, pp. 640-645, trad. it. di B. Maffi, *Il Capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, Utet, 1975.

F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, in *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par L. Martin-Chauffier, Paris, Gallimard, 1950, trad. it. a cura di A. Bruzi, *La Rochefoucauld: saggio biografico e critico, testo originale e versione integrale delle Réflexions ou Sentences et maximes morales*, Bologna, Patron, 1958.

J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, vol. III, in *Œuvres complètes*, 4 voll., eds B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, trad. it., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, vol. I, in *Scritti politici*, 3 voll., a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1971.

A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie, Indianapolis, Liberty Fund, 1984, trad. it. di S. Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, introduzione e note di E. Lecaldano, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 1995.

A. SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, ed. by E. Cannan, New York, The Modern Library, 1937, trad. it. F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nation*, intruzione di M. Dobb, Milano, Isedi, 1973.

SIR W. TEMPLE, *An Essay upon the Original and Nature of Government*, I vol., in *The Works of Sir William Temple*, 4 voll, London, Rivington et al., 1814.

SIR W. TEMPLE, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, I vol., in *The Works of Sir William Temple*, 4 voll, London, Rivington et al., 1814.

J. THOROLD, *A Short Examination of the Notions Advanc'd In a (late) Book, intituled, The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for W. Langley Bookseller in Gainsbrough, and Sold by C. Rivington in St. Paul's Church-yard, 1726.

The True Meaning of the Fable of the Bees, London, Printed for William and John Innys at the West End of St. Paul's, 1726.

FONTI SECONDARIE

P.B. ANDERSON, *Splendor out of Scandal: The Lucinda-Artesia Papers in The Female Tatler*, in «Philological Quarterly», 15 (1936), pp. 286-300.

F. ARATA, *Commento alla "Favola delle api"*, in «Giornale di metafisica», 8 (1953), pp. 352-361.

R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

J. BOHATEC, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierte Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig, A. Deicher, 1912.

R.P. BOND, *English burlesque poetry: 1700-1750*, New York, Russel & Russell, 1964².

A. BRANCHI, *Onore, virtù e buone maniere nella società inglese del primo Settecento*, in B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in Guerra*, Firenze, La nuova Italia, 1998, pp. VII-XLIV.

A. BRANCHI, *Medicina e morale agli inizi del settecento in Gran Bretagna*, in L. TURCO (a cura di), *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, Il poligrafo, 2003, pp. 337-351.

A. BRANCHI, *Shaftesbury e Mandeville*, in G. CARABELU – P. ZANARDI (a cura di), *Il Gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 175-192.

A. BRANCHI, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

N.T. BURNS, *Christian mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972.

G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, Milano, Giuffrè, 1969.

P. CARRIVE, *La Philosophie des Passions chez Bernard Mandeville*, 2 voll., Paris, Didier, 1983.

L. COLLETTI, *Mandeville, Rousseau e Smith*, in ID., *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, pp. 263-292.

H. COOK, *Bernard Mandeville and the Therapy of "The Clever Politician"*, in «Journal of the History of Ideas», 60 (1999) 1, pp. 101-124.

R.I. COOK, *Bernard Mandeville*, New York, Twayne Publishers, 1974.

P. COSTA, *Le api e l'alveare*, in AA.VV., *Ordo Iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 375-409.

A.F. CHALK, *The rise of economic individualism*, in «Journal of Political Economy», 54 (1951) 4, pp. 332-347.

A.F. CHALK, *Mandeville's Fable of the Bees: A Reappraisal*, in «Southern Economic Journal», 33 (1966) 1, pp. 1-16.

F. CRISPINI, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Roma, Donzelli, 2000.

T.C. CURTIS – W.A. SPECK, *The Societies for the Reformation of Manners: a Case Study in the Theory and Practice of Moral Reform*, in «Literature and History», 3 (1976), pp. 45-64.

R. DEKKER, *'Private vices, public virtues' revisited: the Dutch background of Bernard Mandeville*, in «History of European ideas», 14 (1992) 4, pp. 481-498.

P. DIBON, *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Paris, Elsevier Publishing Company, 1954.

P.G.M. DICKSON, *The Financial Revolution in England. A Study in the Development of Public Credit: 1688-1756*, London, Macmillan, New York, St. Martin's Press, 1967.

H.T. DICKINSON, *Introduction to B. Mandeville, The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, 1975.

R. DONATI, *Le ragioni di un pessimista: Mandeville nella cultura dei lumi*, Pisa, ETS, 2011.

L. DUMONT, *Homo aequalis: genese et epanouissement de l'ideologie economique*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it., *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano, Adelphi, 1984.

W.J. FARRELL, *The Role of Mandeville's Bee Analogy in "The Grumbling Hive"*, in «Studies in English Literature», 25 (1985) 3, pp. 511-529.

E. GARIN, *Bernardo di Mandeville*, in «Civiltà moderna», 6 (1934), pp. 70-91.

E. GARIN, *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Milano, Fratelli Bocca, 1941.

E. GARIN, *Bernardo di Mandeville*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», 31 (1952), p. 386.

E. GARIN, *Lettera aperta su Mandeville*, in «Studi senesi», 65 (1953), pp. 578-583.

E. GARIN, *A proposito di Bernardo di Mandoville*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», 37 (1958), pp. 500-509.

E. GARIN, *Mandeville e l'origine dell'onore*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 28 (1973), pp. 88-89.

E. GARIN, *Bernardo di Mandeville*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 60-62 (1981), pp. 386-387.

M.M. GOLDSMITH, *Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies of the Early Eighteenth Century*, in «Eighteenth-Century Studies», 9 (1976) 4, pp. 477-510.

M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

M.M. GOLDSMITH, *Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness*, in A. PAGDEN (ed), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 225-251.

M.M. GOLDSMITH, *Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment*, in «Journal of the History of Ideas», 49 (1988) 4, pp. 587-606.

M.M. GOLDSMITH, *Introduction to B. Mandeville, By a Society of Ladies: Essays in The Female Tatler*, Bristol, Thoemmes Press, 1999.

H. GORDON-WARD, *An unnoted poem by Mandeville*, in «Review of English Studies», 7 (1931) 25, pp. 73-76.

M. GORETTI, *Bernardo de Mandeville nella storia del pensiero giuridico-etico inglese*, in «Studi senesi», 64 (1952), pp. 77-143.

M. GORETTI, *Ancora la "Bienenfabel-Kontroverse"?*, in «Studi senesi», 65 (1953), pp. 350-366.

M. GORETTI, *Il paradosso Mandeville*, Firenze, Le Monier, 1958.

M. GORETTI, *Mandeville personaggio goldoniano?*, in «Studi senesi», 70 (1958), pp. 357-368.

M. GORETTI, *Vico et l'hétérogénéité des fins. Vico et Mandeville*, in «Les Etudes Philosophiques», 3-4 (1968), pp. 351-359.

G.B. GORI, *La fondazione dell'esperienza in 'sGravesande*, Firenze, La nuova Italia, 1972.

R.A. GREENE, *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense*, in «Journal of the History of Ideas», 58 (1997) 2, pp. 173-198.

A. GUZZO, *Il "senso morale" nel pensiero di Shaftesbury*, in «Filosofia», 33 (1982), pp. 143-180.

J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied am Rhein-Berlin, Luchterhand, 1965; trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1971.

P. HARTH, *The Satiric Purpose of the "Fable of the Bees"*, in «Eighteenth Century Studies», 2 (1969) 4, pp. 321-340.

F.H. HAYEK, *Individualism and Economic Order*, London, Routledge, 1948.

F.A. HAYEK, *Dr. Bernard Mandeville: Lecture on a Master Mind*, in «Proceedings of the British Academy», 52 (1966), pp. 125-141.

F.A. HAYEK, *New Studies: in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London-New York, Routledge, 1978, trad. it., *Il dottor Bernard Mandeville*, in ID., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando, 1988.

E. HEATH, *Mandeville's Bewitching Engine of Pride*, in «History of Philosophy Quarterly», 15 (1998) 2, pp. 205-226.

E.F. HECKSCHER, *Mercantilism* (1934), transl. by M. Shapiro, 2 voll., London-New York, G. Allen and Unwin-Macmillan, 1955².

A.O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977, trad. it. di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979.

T.A. HORNE, *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, New York, Columbia University Press (London, Macmillan), 1978.

J. HUIZINGA, *La civiltà olandese del Seicento*, Torino, Einaudi, 1967.

E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

M. JACK, *Hutcheson and Mandeville*, in «Notes & Queries», 24 (1977), pp. 221-222.

L. JAFFRO, *Les 'Exercices' de Shaftesbury: un stoïcisme crépusculaire*, in P.-F. MOREAU (éd), *Le Retour des philosophies à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 340-354.

L. JAFFRO, *La question du sens moral et le lexique stoïcien*, in F. BRUGÈRE – M. MALHERBE (éds), *Shaftesbury. Philosophie et politesse*, Paris, Honoré Champion, 2000, pp. 61-78.

S. JAMES, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

A.C. JANSEN, *Bernard Mandeville some recent genealogical discoveries*, in «Notes and Queries», 56 (2009) 2, pp. 231-235.

J. KRAILSHEIMER, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyere*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

F.B. KAYE, *Introduction to B. Mandeville, The Fable of the Bees*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1924.

W. KLEVER, *Burchardus de Volder (1643-1709) A Crypto-Spinozist on a Leiden Cathedra*, in «Lias», XV (1988) 2, pp. 191-241.

H. LANDRETH, *The Economic Thought of Bernard Mandeville*, in «History of Political Economy», 7 (1975), pp. 193-208.

E. LECALDANO, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

A.O. LOVEJOY, *Reflection on Human Nature*, Baltimore, John Hopkins, 1961.

C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962; trad. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di S. Borutti, Milano, Arnoldo Mondadori, 1973.

F. MCKEE, *Honeyed Words: Bernard Mandeville and Medical Discourse*, in R. PORTER (ed), *Medicine in the Enlightenment*, Amsterdam, Rodopi, 1995, pp. 223-254.

E. and F.S. MICHAEL, *Hutcheson's Account of Beauty as a Response to Mandeville*, in «History of European Ideas», 12 (1990) 5, pp. 655-668.

A. MORIZE, *L'apologie du luxe au XVIII siècle et "Le Mondain" de Voltaire*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

O. NUCCIO, "Vizi privati" e "pubblici benefici" il paradosso mandevilliano nelle opere dei mercanti-scrittori del medioevo italiano, in «Rivista di politica economica», (1984) aprile, pp. 555-601.

O. NUCCIO, *Epistemologia economica: il ruolo dei concetti di "natura" e di "diritto naturale" nella genesi dell'economia politica*, in «Rivista di politica economica», (1986) luglio, pp. 947-1023.

O. NUCCIO, *Mutazione umanistica dell'"avarizia" da vizio teologico a virtù civile*, in «Rivista di politica economica», (1986) giugno, pp. 579-640.

C. PETSOULOS, *Hayek's Liberalism and its Origins. His idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*, London-New York, Routledge, 2001.

J.G.A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, trad. it. di A. Prandi, *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1980.

J.G.A. POCKOCK, *Virtue, Commerce, and History: Essay on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

F. PONGIGLIONE, *Bernard Mandeville: tra ragione e passioni*, Roma, Studium, 2013.

I. PRIMER (ed), *Mandeville Studies: new explorations in the art and thought of Dr. Bernard Mandeville*, The Hague, Nijhoff, 1975.

I. PRIMER, *Erasmus and Bernard Mandeville: A Reconsideration*, in «Philological Quarterly», 72 (1993) 3, pp. 313-335.

D.H. MONRO, *The ambivalence of Bernard Mandeville*, Oxford, Clarendon press, 1975.

S. RASHID, *Mandeville's Fable: Laissez-faire or Libertinism?*, in «Eighteenth Century Studies», 18 (1985) 3, pp. 313-30.

M.C. RÍOS ESPINOSA, *Fundamentación ética del mercantilismo: Bernard Mandeville, la paradoja del vicio en la sociedad*, México, Cruz O., 2002.

N. ROSENBERG, *Mandeville and "Laissez-Faire"*, in «Journal of the History of Ideas», 24 (1963) 2, pp. 183-196.

G.S. ROUSSEAU, *Bernard Mandeville and the First Earl of Macclesfield*, in «Notes & Queries», 18 (1971) 9, p. 335.

C. ROVERSI, *Sulla funzione fondazionale della contraddizione performativa*, in F. PUPPO (a cura di), *La contraddizione che noi consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 223-251.

G. SCARDOVI, *L'intuizionismo morale di George Edward Moore*, Milano, Mimesis, 2012.

M.E. SCRIBANO, *"Amour de soi" e "amor prope" nel secondo "Discours" di Rousseau*, in «Rivista di filosofia», 69 (1978), pp. 487-498.

M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva: studio su Mandeville*, Milano, Feltrinelli, 1980.

J.R. SEARLE – D. VANDERVEKEN, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

J.H. SHEA, *Introduction to B. Mandeville, Aesop Dress'd, or a Collection of Fable Writ in Familiar Verse*, Los Angeles, William Andrews Clark memorial library, 1966.

M. SIMONAZZI, *La malattia inglese: la melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, il Mulino, 2004.

M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, Milano, Franco Angeli, 2008.

M. SIMONAZZI, *La società senza morale. Ateismo e religione nel pensiero di Mandeville*, in M. GEUNA – G.B. GORI (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 393-420.

C. SINI, *Del vivere bene: filosofia ed economia*, Milano, Cuem, 2005 (Jaka Book, 2011).

W.A. SPECK, *Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury*, in «Eighteenth-Century Studies», 11 (1978) 3, pp. 362-374.

J.M. STAFFORD, *Private Vices, Publick Benefits? The Contemporary Reception of Bernard Mandeville*, Solihull, Ismeron, 1997.

J.M. STAFFORD, *Mandeville's Contemporary Critics, 1650-1850*, in «Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era», 7 (2002), pp. 387-401.

SIR L. STEPHEN, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (New York, G.P. Putnam's Sons, 1876), 2 voll., New York, Peter Smith, 1949.

B. TALLURI, *I limiti e le risorse speculative del pensiero politico e morale di Bernard de Mandeville*, in «Studi senesi», 63 (1951), pp. 95-111.

B. TALLURI, *Cinquant'anni di critica intorno al pensiero di B. de Mandeville (1900-1950)*, in «Studi senesi», 63 (1951), pp. 322-338.

A. TARABORELLI, *Introduzione a A.A. Cooper, III Conte di Shaftesbury, Scritti morali e politici*, Torino, Utet, 2007.

D. TARANTO, *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla «Favola delle Api»*, Salerno, Edizioni scientifiche italiane, 1982.

E.A. TIFFANY, *Shaftesbury as Stoic*, in «Publication of the Modern Language Association», 38 (1923), pp. 642-684.

M. TOLONEN, *Mandeville and Hume: Anatomists of Civil Society*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013.

P. VINCIERI, *Natura umana e dominio: Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Ravenna, Longo, 1984.

P. VINCIERI, *Machiavelli. Il divenire e la virtù*, Genova, Il melangolo, 2011.

J. VINER, *Studies in the Theory of International Trade*, New York, Harper and brothers, 1937.

J. VINER, *The Long View and the Short*, Glencoe, Free Press, 1958.

H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon press, 1957, trad. it. di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes: la teoria dell'obbligazione*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 2002.

J. WELCHMAN, *Who Rebutted Bernard Mandeville?*, in «History of Philosophy Quarterly», 24 (2007) 1, pp. 57-74.

J.W. YOLTON, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 1984.

J.D. YOUNG, *Mandeville: A Popularizer of Hobbes*, in «Modern Language Notes», 74 (1959) 1, pp. 10-13.

RINGRAZIAMENTI

Concludere un ciclo di studi, pone un punto di riferimento, un limite, dal quale volgere lo sguardo in dietro per ricordare quello che è stato. Reminiscenze che contribuiscono, per quello che possono, a tratteggiare, con innumerevoli sfumature, attimi che compongono una delle tante – ma peculiari – esistenze che anela verso qualcosa che sfugge: il senso della nostra vita. Possono esserci numerose risposte tanto valide quanto esecrabili, ma quello che lasciano i vari tentativi che si sono susseguiti, anche inutilmente, è il piacere di avere ricercato questo senso che fugge.

Detto ciò, ringrazio il Professor Paolo Vincieri, con il quale in questi anni, mi pare, si sia condiviso questa aspirazione verso un pensiero – anche irrazionale – che fosse in grado di spiegare la realtà. Ringrazio anche il Professor Riccardo Caporali e la Professoressa Marina Lalatta Costerbosa per gli stimoli e le opportunità offertemi. Con tutti loro ho condiviso momenti di crescita personale che hanno trovato nella dialettica, nella discussione e nella problematizzazione dei punti di vista non un limite, bensì una risorsa tanto semplice quanto, al di fuori di certi contesti, complicata da attuare.

Ringrazio il Professor Eric Schliesser, il Professor Charles T. Wolfe e la Dottoressa Iulia Mihai, che a Gent mi hanno coinvolto nelle fervide attività accademiche e nei *reading group*, attraverso i quali ho aggiunto qualche tassello in più ad un mosaico che è andato definendosi sempre meglio negli anni.

Se lo studio e la scrittura sono un lavoro individuale, la comprensione critica riesce meglio confrontando le diverse opinioni: per questo sono grato dei momenti amichevoli che ho vissuto con Pia Campeggiani, Roberto Formisano e Gabriele Scardovi, con i quali mi auguro possano esserci ulteriori occasioni per discutere dei provvedimenti da adottare per risolvere i problemi dell'Italia, dell'Europa e – perché no – del mondo.

Infine ringrazio i “miei più familiari”, con i quali molti sono i motivi di confronto costruttivo: i miei genitori Luigi e Giovanna, mia sorella Cristina, mio fratello Michele, i loro consorti, i miei nipoti Matteo, Federico e Davide. Ringrazio gli amici di una vita: Fabio, Matteo, Simone e Sergio. Ringrazio Laura per la sua intima affettività.

Senza di loro non sarei quello che sono.

