

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Dottorato in Filosofia (Estetica ed Etica)

XXI ciclo

Filosofia Morale, M-FIL/03

*Il conflitto tra ragione e passioni nel pensiero morale, economico e
politico di Bernard Mandeville*

Relatore:

Prof. Paolo Vincieri

Presentata da:

Francesca Pongiglione

Coordinatore:

Prof. Paolo Vincieri

Anno Accademico 2008-2009

Indice

Prefazione. La vita e le opere di Bernard Mandeville	3
Introduzione	7
Parte I. Antropologia e morale	11
1. Gli scritti filosofici del primo periodo	13
1.1. Da <i>L'alveare scontento</i> a <i>La favola delle api</i>	13
1.1.1. Bene o benessere?	18
1.1.2. Mandeville e il rigorismo: il giudizio morale basato sull'intenzione	21
2. Ragione vs. passioni	27
2.1. Excursus: Pierre Bayle	28
2.1.1. Il potere della ragione contro le superstizioni	29
2.1.2. L'impotenza della ragione contro le passioni	35
2.2. Mandeville e le passioni	39
2.2.1. L'antirazionalismo	39
2.2.2. Esiste una gerarchia della passioni?	44
2.2.2.1. Il <i>self-love</i>	45
2.2.2.2. Il <i>pride</i>	49
2.2.2.3. La pietà	52
Parte II. Economia	55
1. L'evoluzione del pensiero economico di Mandeville	57
2. Mercantilismo e <i>laissez-faire</i>	58
2.1. Gli interpreti di Mandeville	61
2.1.1. Pro mercantilismo	61
2.1.2. Pro <i>laissez-faire</i>	64
2.1.3. Né mercantilismo né <i>laissez-faire</i>	65
2.2. Mercantilismo o <i>laissez-faire</i> ?	70
2.2.1. L'intervento governativo e la questione del lusso	70
2.2.2. Il <i>Saggio sulle scuole di carità</i>	77

2.2.3. I <i>Liberi pensieri</i> e il volume II della <i>Fable of the Bees</i>	83
3. Natura umana ed economia: ragione e passioni	88
3.1. L'individualismo economico	91
4. Divisione del lavoro, salari, ordine spontaneo: Mandeville e Smith	95
Parte III. Politica	103
1. L'evoluzione del pensiero politico di Mandeville: i primi scritti	105
1.1. Dall'etica alla politica?	
L'accostamento problematico di Hobbes e Mandeville	105
1.2. La <i>Ricerca sull'origine della virtù morale</i>	113
1.2.1. Il ruolo degli <i>skilful politicians</i> e l'evoluzione del pensiero politico	116
1.3. L' <i>Indagine sulla natura della società</i>	121
2. Socievolezza e passioni sociali nella <i>Fable II</i>	127
2.1. La <i>Fable II</i> : punti di continuità con la <i>Fable I</i>	127
2.2. Il <i>self-liking</i>	134
2.3. La socievolezza come carattere acquisito	138
3. Ragione, passioni e la nascita della società civile	141
3.1. Il ruolo della ragione nell'istituzione della società: un ordine non pianificato	142
3.1.1. Ragione e governabilità	148
3.2. Morale e politica	152
3.3. La teoria dell'ordine spontaneo	156
3.3.1. L'interpretazione di F.A. von Hayek	156
3.3.2. Opinioni divergenti	161
4. Mandeville e il nascente liberalismo	165
4.1. La situazione politica della Gran Bretagna agli inizi del XVIII secolo: Mandeville, un "Whig indipendente"	165
4.2. Una proposta politica?	171
4.2.1. Il modello della Gran Bretagna	178
Appendice. Mandeville difensore di se stesso. Da <i>The Vindication of the Book</i> a <i>A Letter to Dion</i>	183
Bibliografia	193

Prefazione.

La vita e le opere di Bernard Mandeville

Poco si sa della vita di Bernard Mandeville, medico olandese trasferitosi in Inghilterra intorno al 1698-1699: nato a Rotterdam nel 1670, studia medicina a Leida, si trasferisce a Londra intorno al 1694 e ivi si sposa con Ruth Elizabeth Laurence l'1 febbraio del 1699. Dal suo testamento, datato 2 aprile 1729, apprendiamo che ha due figli, Michael e Penelope¹. A Londra pratica l'attività di medico, specializzandosi nelle malattie nervose e, tra il 1709 e il 1711, collabora col periodico *The Female Tatler*. Già osservatore della natura umana da un punto di vista clinico grazie alla sua professione, estende presto il suo sguardo all'indagine dell'uomo nella sua vita quotidiana, e nel suo interagire con gli altri all'interno della società.

Molte delle tematiche con cui Mandeville si confronta provengono dai dibattiti dell'epoca in cui è vissuto: morale, politica e religione sono tra i principali argomenti su cui il filosofo olandese ci lascia le sue osservazioni e i suoi pensieri. In ognuna di queste grandi aree di riflessione Mandeville fornisce un contributo originale, proponendo sovente angolazioni nuove e inusuali da cui osservare la medesima questione, cogliendo dettagli che a molti dei suoi contemporanei erano sfuggiti.

Ciò che si ritrova, costantemente, in tutti gli scritti di questo filosofo, qualunque argomento affrontino, è l'indagine attenta e puntuale, sostenuta dalla più rigorosa osservazione dei fatti e delle azioni umane. Tenendosi lontano da facili "finzioni poetiche" sulle presunte virtù dell'uomo (come benevolenza e socievolezza), Mandeville rimane fedele a un estremo realismo che traspare spesso attraverso osservazioni irriverenti: ma non per questo viene meno la serietà del contenuto che esse trasmettono. Che scriva un trattato di

¹ Notizie più dettagliate sulla vita di Mandeville si trovano in: F.B. Kaye, *Introduction to The Fable of the Bees*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924, pp. xvii-xxxiii; M.M. Goldsmith, *Introduction to By a society of Ladies. Essais in The Female Tatler*, Thoemmes Press, Bristol 1999, pp. 11-28; A. Branchi, *Nota bibliografica* in B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. xxxv-xxxix.

medicina (come il *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*), un dialogo satirico tra una donna anziana e sua nipote (*The Virgin Unmask'd*), o un breve saggio di argomento attuale quale una difesa delle case chiuse (*A Modest Defence of Publick Stews*), Mandeville mantiene il suo interesse costantemente focalizzato sull'essere umano. Senza alcuna pretesa di scientificità, il filosofo invita il lettore a guardare l'umanità attraverso la sua prospettiva di osservatore divertito e attento, che fa gettare all'uomo la maschera di ipocrisia dietro la quale tanto spesso si nasconde per giustificare l'indulgenza a comportamenti viziosi.

Nell'*Introduzione* alla *Fable of the Bees*² (1714), Mandeville dichiara che la finalità delle sue indagini è la pura e semplice comprensione della natura umana, senza alcun intento normativo. Scrive infatti: «Una delle ragioni per cui così poche persone comprendono se stesse è che la maggior parte degli scrittori insegnano agli uomini sempre quello che dovrebbero essere, e quasi mai turbano le loro teste dicendo loro quello che sono realmente»³. Il filosofo olandese non si propone di risolvere i problemi del suo tempo, ma di rendere gli uomini più consapevoli di sé, così da affrontare le problematiche della società da una prospettiva realista, più utile e funzionale ai problemi stessi.

Le opere di Mandeville:

1703: *Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine*;

1704: *Æsop Dress'd or a Collection of Fables Writ in Familiar Verse*;

1704: *Typhon: or the Wars between the Gods and Giants: a Burlesque Poem in Imitation of the Comical Mons. Scarron*;

² Solo per riferirmi alla *Fable of the Bees* utilizzerò, nel testo, il titolo inglese dell'opera, specificando se si tratta del primo o del secondo volume. Questa scelta è dovuta al fatto che nell'edizione italiana il titolo *La favola delle api* è stato conservato solo per il primo volume, mentre per il secondo è stato adottato il titolo *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, che fa sembrare erroneamente quest'ultima un'opera separata dalla prima. Nel riferimento in nota inserirò le indicazioni di pagina basandomi sulle traduzioni italiane, dunque con l'italiano *La favola* indicherò il volume I della *Fable*, con *Dialoghi* il volume II, mentre nel testo manterrò la distinzione *Fable I* o *Fable II*, onde far risaltare la continuità che sussiste tra le due. Citerò espressamente l'edizione italiana nel caso intenda riferirmi ai commenti dei curatori delle rispettive traduzioni, ovvero T. Magri, che ha tradotto il volume I (B. Mandeville, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1987) e G. Belgioioso, traduttrice del volume II (B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Milella, Lecce 1978). L'edizione inglese a cui mi riferirò è invece quella curata da F. B. Kaye, B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, 2 voll., ed. by F.B. Kaye, Clarendon Press, Oxford 1924.

³ B. Mandeville, *Introduzione a La favola delle api*, cit., p. 23; «One of the greatest Reasons why so few People understand themselves, is, that most Writers are always teaching Men what they should be, and hardly ever trouble their Heads with telling them what they really are», *The Introduction to The Fable of the Bees*, cit., p. 39.

1705: *The Grumbling Hive – or knaves turned honest*;

1709: *The Virgin Unmask'd: or, Female Dialogues betwixt an Elderly Maiden Lady, and her Niece* (nel 1724 ne esce una seconda edizione);

1711: *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions, Vulgarly call'd the Hypo in Men and Vapours in Women* (riedito col titolo *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Deseases* nel 1730);

1712: *Wishes to a Godson, with Other Miscellany Poems*;

1714: *The Fable of the Bees – or Private Vices, Publick Benefits*, vol. I;

1714: *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue* (edito nello stesso volume della *Fable*);

1720: *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness* (riedito poi nel 1723 e nel 1729. Potrebbe essere uscita anche un'ultima edizione nel 1733⁴);

1723: *A Search into the Nature of Society* (uscito insieme ad una seconda edizione del volume I della *Fable*);

1723: *An Essay on Charity and Charity-Schools* (anche questo incluso nella seconda edizione del volume I della *Fable*);

1724: *A Modest Defence of Publick Stews*;

1725: *An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn*;

1728: *The Fable of the Bees*, vol. II. Seguono una seconda edizione nel 1730 una terza nel 1733, che esce ufficialmente come seconda edizione⁵;

1732: *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*;

1732: *A Letter to Dion, Occasion'd by his Book Call'd Alciphron*.

⁴ Cfr. F.B. Kaye, *Introduction to The Fable*, cit., p. xxxi.

⁵ Ivi, p. xxxvi.

Introduzione

Lo scopo di questo lavoro è offrire una chiave interpretativa del pensiero di Mandeville che ponga l'accento sulla sua considerazione del rapporto tra ragione e passioni, e che metta in rilievo gli effetti che scaturiscono in ambito antropologico e morale, economico e politico dalla sua visione di questa delicata relazione.

La tesi che questa ricerca si propone di dimostrare è che la prospettiva che vede la ragione soccombere di fronte alle più forti passioni, chiamata "antirazionalismo", è una delle linee guida nel pensiero di Mandeville, e ha un ruolo ben preciso nell'influenzarne le teorie.

Nelle prime opere del filosofo olandese, le considerazioni relative a ragione e passioni restano all'interno del proposito generale di questi scritti: la provocazione, la satira, lo "smascheramento" delle vere motivazioni che originano le azioni umane, al fine di svelare l'ipocrisia della classe agiata della società a lui contemporanea, che invoca la virtù e la frugalità, eppure conduce una vita tutt'altro che virtuosa. La razionalità umana viene qui descritta come un elemento debole, incapace di fornire un movente alle azioni degli uomini, e il cui ruolo si restringe al calcolo dei mezzi per raggiungere il fine desiderato, che è sempre di origine passionale. Nelle riflessioni di carattere antropologico e morale, che si ritrovano soprattutto nei primi scritti, e, in particolare, nel primo volume della *Fable of the Bees*, l'idea che la ragione umana sia destinata a essere in balia delle passioni non è un assunto che il filosofo si propone di dimostrare, bensì la sua posizione di partenza, che egli ritiene ovvia, chiaramente provata dall'esperienza quotidiana.

Le considerazioni circa il rapporto tra ragione e passioni iniziano a dare esiti più interessanti quando Mandeville, abbandonato il proposito puramente satirico, si scontra con tematiche di natura politico-economica che erano al centro del dibattito della classe politica dell'epoca. Il filosofo inizia qui ad affiancare una riflessione più seria alla descrizione delle scene di vita quotidiana che caratterizzeranno sempre le sue opere, e che in modo leggero e

divertente, ma nello stesso tempo altamente efficace, sono parte integrante di tutte le sue argomentazioni, a prescindere dall'argomento trattato.

Si giunge così a una "seconda tesi" che viene trattata parallelamente in questo lavoro, che riguarda l'evoluzione del pensiero di Mandeville.

Questa evoluzione è sia una maturazione di idee già precedentemente espresse in forma satirica o tramite i noti paradossi per cui il filosofo è divenuto famoso, che una vera e propria apertura verso orizzonti speculativi di più ampio respiro, che ha condotto Mandeville ad affrontare argomenti di una certa rilevanza in ambito politico ed economico. Trattandosi di un pensatore assolutamente poco sistematico in tutte le fasi della sua produzione filosofico-letteraria, è problematico individuare una linea di demarcazione molto netta tra le sue opere. Si può effettuare una distinzione che considera il periodo di stesura dei suoi scritti, dove potremmo chiamare opere "del primo periodo" quelle composte e pubblicate fino al 1720, e opere del "secondo periodo" quelle successive. Fanno eccezione, rispetto a questa suddivisione, i due saggi aggiunti al primo volume della *Fable of the Bees* nel 1723, *A Search into the Nature of Society* e *An Essay on Charity and Charity-Schools*: se in questi due saggi si possono cogliere degli "indizi" di quello che stava diventando il pensiero di Mandeville, egli resta, in questa sede, fortemente legato allo stile satirico e ironico che percorre tutta la *Fable I*, e che fa sì che le idee qui trasmesse, chiaramente finalizzate a suscitare reazioni forti, siano ancora inserite nel proposito generale dell'opera, ovvero smascherare l'ipocrisia degli uomini e confutare il principio della benevolenza.

Questo studio fornisce un'interpretazione dell'evoluzione del pensiero di Mandeville che si snoda attorno alla considerazione del rapporto tra ragione e passioni, e in particolare si propone di dimostrare come questa evoluzione sia in realtà il frutto dell'ampliarsi delle osservazioni del filosofo a proposito del ruolo della razionalità umana, che lo conducono a rendersi progressivamente conto delle implicazioni che ha, in ambito economico e politico, l'idea che la ragione sia sottomessa alle passioni. La prospettiva antirazionalista diventa così la base della sua teoria filosofica (come sempre, mai esplicitamente dichiarata) che riscontriamo nelle opere del secondo periodo, che si sintetizza nell'idea che l'intelletto non può prevedere gli esiti futuri di molte delle azioni presenti, così come non è in grado di pianificare né di sovrintendere alla costruzione di ordine sociale e politico; questo tuttavia, così come molti dei meccanismi che regolano il funzionamento delle attività economiche, ha acquisito in modo spontaneo la sua forma attuale, senza che fosse necessario intervenire attivamente su questi processi, che si rivelano essere il frutto, spesso inatteso né direttamente perseguito, dell'evoluzione graduale dell'interazione degli individui.

Lo scopo ultimo di questo lavoro è di rendere giustizia alla profondità del pensiero di questo filosofo, troppo spesso considerato dalla critica come un semplice detrattore dei valori della società a lui contemporanea, e il cui scopo sembrava esaurirsi nella parodia delle posizioni dei suoi avversari. È vero che gran parte dei suoi scritti ha uno stile più marcatamente volto alla messa in ridicolo di moralisti e religiosi, ma si tratta, comunque, di pagine che denotano uno spirito di osservazione e di comprensione del genere umano davvero fuori dal comune. Mandeville, tuttavia, si conferma essere anche un pensatore propositivo, che fa seguire alla critica una fase costruttiva degna di essere presa in considerazione, e che non a caso è stata di ispirazione per molti filosofi, a partire dal '700 fino ai giorni nostri.

* * *

Nota metodologica

Come è facile immaginare, il pensiero di Mandeville ha dato luogo a innumerevoli controversie interpretative, sia tra i suoi contemporanei, che tra tutti gli studiosi che si sono imbattuti nel suo pensiero. La trattazione della letteratura secondaria, in questo lavoro, non segue un registro uniforme, poiché vi sono ambiti, come quello morale e antropologico, che lasciano meno spazio all'interpretazione del singolo: il ritratto della natura umana dipinto dal filosofo è talmente preciso e accurato, e il suo intento così apertamente dichiarato che le differenti interpretazioni si risolvono a essere, per lo più, considerazioni divergenti sul valore conferito alle idee presentate da Mandeville e sulla loro serietà. Per questo motivo, nella prima parte del lavoro, non è stata separata l'esposizione della chiave interpretativa offerta da questo studio a quanto si riscontra nella letteratura secondaria: sono state citate principalmente le fonti primarie, mentre le considerazioni degli studiosi sono esposte, sinteticamente, in nota.

Le maggiori divergenze interpretative arrivano a partire dalla seconda parte di questo lavoro, quella relativa al pensiero economico, dove si è preferito esporre in primo luogo lo stato dell'arte, anche per dare al lettore maggiori informazioni su quelli che sono argomenti tuttora dibattuti: quale è il contributo di Mandeville in ambito economico? A quale tradizione si avvicina maggiormente, quella mercantilista o quella liberista?

La terza parte, quella che tratta il pensiero politico di Mandeville, è anche quella che presenta le maggiori difficoltà interpretative, e che costituisce la parte preponderante di questo lavoro. Vi sono diversi elementi che hanno suscitato interpretazioni contrastanti tra gli studiosi: alle questioni più importanti sono state dedicate sezioni specifiche, altre, meno rilevanti, sono citate in nota.

Per quanto riguarda le citazioni della letteratura sia primaria che secondaria in lingua straniera, si è scelto, nel corpo del testo, di usare l'italiano - laddove disponibile una traduzione ufficiale. Per tutte le fonti primarie è stato riportato, in nota, il testo originale, per consentire al lettore di accedere direttamente alle parole usate dai pensatori dell'età moderna, dal momento che molti dibattiti interpretativi si sono snodati anche attorno alla traduzione di espressioni particolarmente complesse da rendere in lingua italiana. Ad esempio, si è rivelato di fondamentale importanza rimarcare la differenza di significato dei termini, utilizzati da Mandeville, *self-love*, *pride* e *self-liking*, delle cui sfumature non può essere resa giustizia con la traduzione, e che si è preferito mantenere in inglese.

La maggior parte della letteratura secondaria consultata è in lingua inglese. Per evitare di spezzare la fluidità del discorso con l'inserimento di passi in inglese tratti dagli studi, si è cercato di riassumere i concetti nel corpo del testo, in italiano, e citare la versione originale delle fonti secondarie in nota. Tuttavia questo è stato possibile solo in alcuni casi, poiché spesso questo metodo penalizzava l'efficacia dei commenti e delle eventuali critiche degli altri studiosi: le annotazioni più importanti sono quindi riportate integralmente, al fine di fornire al lettore un quadro il più possibilmente chiaro e completo.

* * *

Desidero, infine, rivolgere un ringraziamento particolarmente sentito al professor Luigi Turco, del cui attento lavoro di revisione e dei cui preziosi consigli questo studio ha enormemente beneficiato.

Parte I. Antropologia e morale

Ogni questione trattata da Mandeville, sia essa morale, sociale, politica, economica, religiosa, prende le mosse dall'antropologia. È necessario pertanto delineare i tratti dell'essere umano così come egli lo ritrae, prima di potersi confrontare con tematiche specifiche. Nel corso degli anni si assiste a una evoluzione nel pensiero del filosofo: è opinione condivisa da autorevoli studiosi⁶ che negli anni che intercorrono tra la pubblicazione del primo e del secondo volume della *Fable of the Bees* (del 1714 il primo, del 1728 il secondo) avvenga un certo cambiamento specialmente per quanto riguarda l'aspetto socio-politico⁷ delle sue riflessioni, che, negli anni, vediamo maturare verso conclusioni che solo lontanamente si presagivano dagli scritti del primo periodo. La teoria antropologica invece, su cui si basa tutto il suo edificio concettuale, rimane pressoché invariata.

1. Gli scritti filosofici del primo periodo

1.1. Da *L'alveare scontento* a *La favola delle api*: vizi, virtù, felicità

Nel 1705 Mandeville compone e pubblica, anonimo, il poema *L'alveare scontento*, nel quale racconta in modo irriverente della vita di un alveare e delle attività delle api, che in tutto rispecchiano le attività umane all'interno di una società attiva e fiorente. Ci sono artigiani, commercianti, medici, avvocati, e tra chi svolge in modo onesto il suo lavoro ci sono anche

⁶ Come, ad esempio, L. Dickey, in *Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory*, in «Critical Review» (New York), Vol. IV, No. 3, 1990; p. 388; oppure M.E. Scribano in *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 126, o anche E.J. Hundert, *The Enlightenment's Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; p. 62.

⁷ Cfr. L. Dickey, cit.: «Just as England changed between 1705 and 1729, so too did some of Mandeville's main intellectual concerns» (p. 388). In nota a questa affermazione prosegue Dickey: «For example, from 1714 on Mandeville wrote a great deal on the problem of the origins of society. He did so from an evolutionary historical perspective» (p. 418).

tanti furfanti, i quali nondimeno partecipano alla produzione del benessere economico dell'alveare:

Costoro erano chiamati furfanti, ma a parte il nome,
i seri e gli industriosi erano uguali a loro.

Tutti i commerci e le cariche avevano qualche trucco,
nessuna professione era senza inganno.⁸

[...]

la virtù [...]

aveva stretto amicizia con il vizio; e da allora
anche il peggiore dell'intera moltitudine
faceva qualcosa per il bene comune.⁹

La società delle api, così come quella umana, è intrisa dal vizio, che si rivela essere la forza motrice di molte attività, se non di tutte. Ogni professione infatti ha un qualche legame con i lati peggiori della natura umana, ma tutto contribuisce alla crescita economica:

Il lusso
dava lavoro ad un milione di poveri,
e l'odioso orgoglio, ad un altro milione.

Perfino l'invidia e la vanità,
servivano l'industria.

La loro follia favorita, la volubilità
nel nutrirsi, nell'arredamento e nel vestire,
questo vizio strano e ridicolo, era divenuta
la ruota che faceva muovere il commercio.¹⁰

Anche permeato da disonestà e corruzione, l'alveare è fiorente, vivace, ricco, e le api conducono una vita agiata per merito degli stessi vizi che tanto criticano, ignorando il legame di questi con il benessere che producono:

Così il vizio nutriva l'ingegnosità,

⁸ B. Mandeville, *L'alveare scontento, ovvero i furfanti resi onesti*, in *La favola delle api*, cit., p. 10; «These were call'd Knaves, but bar the Name./ The grave Industrious were the same:/ All Trades and Places knew some Cheat,/ No Calling was without Deceit», *The Grumbling Hive in Fable I*, cit., pp. 19-20.

⁹ Ivi, p. 13; «And Virtue, [...]/ Made Friends with Vice: And ever since,/ The worst of all the Multitude/ Did something for the Common Good», *The Grumbling Hive in Fable I*, cit., p. 24.

¹⁰ Ivi, p. 14; «whilst Luxury/ Employ'd a Million of the Poor./ And odious Pride a Million more:/ Envy it self, and Vanity,/ Were Ministers of Industry;/ Their darling Folly, Fickleness,/ In Diet, Furniture and Dress,/ That strange ridic'lous Vice, was made/ The very Wheel that turn'd the Trade», *The Grumbling Hive in Fable I*, cit., p. 25.

che insieme con il tempo e con l'industria
aveva portato le comodità della vita,
i suoi reali piaceri, agi e conforti,
ad una tale altezza, che i più poveri
vivevano meglio di come vivessero prima i ricchi;
e nulla si sarebbe potuto aggiungere.¹¹

Le api tuttavia non sono felici, e si lamentano a tal punto dell'imperversare del vizio, che Giove decide un giorno di liberarne l'alveare. La conseguenza dell'avvento della virtù nel cuore delle api è un improvviso decadere di tutti i commerci, le attività, le arti e le scienze, e quella società fiorente, aperta alla conquista di nuovi territori e agli scambi di merci di lusso, diventa piccola e frugale, e la sua vitalità si spegne. Il filosofo conclude infatti il poema affermando che «La semplice virtù non può far vivere le nazioni/ nello splendore; chi vuol fare tornare/ l'età dell'oro, deve tenersi pronto/ per le ghiande come per l'onestà»¹².

Pungente e provocatorio, il poemetto *L'alveare scontento*, nella sua primissima edizione uscito sotto forma di *pamphlet*, era stato pubblicato come risposta satirica a chi spendeva tante parole sulla conciliabilità di virtù e prosperità economica, ed era stato sommerso dalle critiche¹³. Sarebbe un errore voler cercare in questo scritto i fondamenti di una "teoria morale" mandevilliana, così come è un errore pensare a Mandeville come a un teorico dell'economia o della politica¹⁴. Non c'è una trattazione sistematica di una teoria¹⁵ in questa sua prima opera filosofica¹⁶, la cui originalità risiede nelle osservazioni sulla natura umana. Il filosofo si limita a guardare l'uomo nella quotidianità delle sue azioni, a smascherarne i

¹¹ *Ibidem*; «Thus Vice nurs'd Ingenuity,/ Which join'd with Time and Industry,/ Had carry'd Life's Conveniencies,/ It's real Pleasures, Comforts, Ease,/ To such a Height, the very Poor/ Liv'd better than the Rich before,/ And nothing could be added more», *The Grumbling Hive* in *Fable I*, cit., p. 26.

¹² Ivi, p. 21; «Bare Virtue can't make Nations live/ In Splendor; they, that would revive/ A Golden Age, must be as free,/ For Acorns, as for Honesty», *The Grumbling Hive* in *Fable I*, cit., p. 37.

¹³ Cfr. B. Mandeville, *Prefazione al La favola*, cit., p. 7: «Sul libro si pronunciò la Giuria d'accusa, ed esso è stato condannato da migliaia di persone che non ne avevano letto una parola. È stata tenuta una piccola predica contro di esso al cospetto del Lord Mayor, e si aspetta di giorno in giorno una sua completa confutazione ad opera di un teologo, che mi ha ingiuriato nei suoi annunci»; «It has been presented by the Grand-Jury, and condemn'd by thousands who never saw a word of it. It has been preach'd against before my Lord Mayor; and an utter Refutation of it is daily expected from a Reverend Divine», *The Preface* in *Fable I*, cit., pp. 13-14.

¹⁴ Si veda, a questo proposito, anche la lettura che F.A. von Hayek dà di Mandeville nel saggio *Dr. Bernard Mandeville*, in *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London and Henley 1978; trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, a cura di E. Coccia, Armando editore, Roma 1988.

¹⁵ J.C. Maxwell nota giustamente che solo a partire dal secondo volume della *Fable of the Bees* Mandeville ha un approccio filosofico più sistematico. Cfr. J.C. Maxwell, *Ethics and Politics in Mandeville*, in «Philosophy», No. 26, June 1951; pp. 242-252.

¹⁶ Prima di *The Grumbling Hive* (1705) escono infatti diverse raccolte di favole: *Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine* (1703), *Æsop Dress'd or a Collection of Fables Writ in Familiar Verse* (1704), *Typhon: or the Wars between Gods and Giants: a Burlesque Poem in Imitation of the Comical Mons. Scarron* (1704).

vizi, a rilevarne i difetti. Come scrive nella *Prefazione* al vol. I della *Fable*: «Se mi chiedete perché ho fatto tutto questo, *cui bono?* e che bene produrranno queste idee, credo che, a parte il divertimento del lettore, non ne produrranno nessuno»¹⁷. Nelle parole del filosofo olandese non c'è alcun intento normativo, come si evince da quanto affermato poco dopo: «l'umanità è rimasta la stessa per tante epoche, nonostante i molti scritti istruttivi ed elaborati con cui si è cercato di correggerla, e non sono così vanitoso da sperare di avere maggiore successo con un'operetta così irrilevante»¹⁸. Come giustamente nota Lecaldano¹⁹, Mandeville è un “anatomista” della natura umana, un pittore che ritrae la società in cui si trova a vivere, riportando fedelmente tutte le contraddizioni di cui essa è vittima.

Nove anni dopo l'uscita del poema in versi, Mandeville ne cura una seconda edizione ancora anonima, dove esso è corredato da un'ampia serie di note esplicative, con il titolo *The Fable of the Bees – or Private Vices, Publick Benefits* (1714). In questo scritto il medico olandese si sofferma sempre sul legame che vige tra i vizi degli uomini e la ricchezza della nazione, discutendo in modo più ampio i versi de *L'alveare scontento*, cercando di chiarire quale fosse l'intenzione che lo aveva animato durante la stesura del poemetto. Attraverso un ricchissimo repertorio di scene tratte dall'osservazione della vita quotidiana, si mostra la relazione che sussiste tra le caratteristiche peggiori dell'essere umano e le attività commerciali e non: in ogni professione Mandeville trova e mette in evidenza un qualche legame con i vizi e i difetti dell'uomo. L'esempio più famoso è la connessione della vanità con il commercio di beni di lusso, ma anche professioni che all'apparenza non sembrano avere legami diretti coi vizi, come quelle appartenenti al ramo giuridico, non sono al riparo dall'accusa di essere dipendenti da qualche attributo odioso del genere umano: non ci sarebbe bisogno di avvocati e giudici, ad esempio, se gli uomini non fossero disonesti, se non cercassero costantemente di imbrogliare il prossimo, o di trarre benefici personali a danno degli altri («la professione legale non potrebbe mantenere in modo così splendido

¹⁷ B. Mandeville, *Prefazione a La favola delle api*, cit., p. 5; «If you ask me, why I have done all this, *cui bono?* and what good these Notions will produce? truly, besides the Reader's Diversion, I believe none at all», *The Preface to The Fable of the Bees*, vol. I., cit., p. 8.

¹⁸ *Ibidem*; «but Mankind having for so many Ages remain'd still the same, notwithstanding the many instructive and elaborate Writings, by which their Amendment has been endeavour'd, I am not so vain as to hope for bet-ter Success from so inconsiderable a Trifle», *The Preface to The Fable of the Bees*, vol. I., cit., p. 9. Scrive a tal proposito Dario Castiglione, in *La fortuna di Bernard Mandeville*, in «Pensiero Politico», Vol. 21, No. 3, 1988; pp. 366-375: «L'interesse di Mandeville per le cose così come sono e non come dovrebbero essere, al sua vocazione per la dissezione e l'anatomizzazione della società fanno di lui una tipica figura di transizione verso una scienza della società che programmaticamente rifiuta di persuadere e perorare, perché queste attività, se presupposte, sembrano contraddire l'aspirazione alla conoscenza pura», p. 367.

¹⁹ Cfr. E. Lecaldano, *Individuo e società nella cultura inglese del Settecento: la felicità, l'utile e il bene comune*, in AA.VV., *Forme della scissione. Individuo e società nel pensiero del mondo moderno*, a cura di G. Severino, Marietti, Casale Monferrato (AI) 1986.

tante persone, se non vi fosse abbondanza di gente troppo egoista o litigiosa»²⁰), così come i fabbri avrebbero assai meno lavoro se non ci fossero ladri e scassinatori.

Già dalle prime battute della *Prefazione* alla *Fable* si preannuncia che il nostro filosofo non si preoccuperà di essere gentile nei riguardi della natura umana, e che non ci sarà traccia di autocompiacimento nelle sue parole. Ironizza infatti dicendo che «fu detto di Montaigne che era molto pratico dei difetti dell'umanità, ma non conosceva le eccellenze della natura umana. Se non mi capiterà di peggio, non mi sarà andata male»²¹.

Mandeville vuole mostrare, in questo scritto, come pochi, se sapessero davvero a che vita andrebbero incontro se l'umanità fosse liberata dai vizi, accetterebbero di scambiare gli agi con l'onestà, ma per tutti è più facile lamentarsi degli aspetti negativi della vita agiata che conducono. Leggiamo nella *Prefazione*:

Credo vi siano a Londra poche persone, fra quante sono costrette qualche volta ad andare a piedi, che non desidererebbero che le sue strade fossero molto più pulite di quanto di solito non sono. A questo riguardo, essi considerano soltanto i loro abiti, e la loro comodità privata: ma se venisse loro in mente che 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 strade meno sporche.²²

Ciò che viene messo in evidenza è quanto un certo stile di vita, fatto di cibi ricercati, palazzi sontuosi e accessori inutili, sia largamente apprezzato da moralisti e non, ma assolutamente inconciliabile con la virtù, così come la pulizia delle strade di Londra col “grande traffico e l'opulenza” della città²³.

²⁰ B. Mandeville, *La favola* (Nota T), cit., p. 155; «the Profession of the Law could not be maintain'd in such Numbers and Splendor, if there was not abundance of too Selfish and Litigious People», *Fable I* (Remark T), cit., p. 230.

²¹ B. Mandeville, *Prefazione a La favola*, cit., p. 4; «'Twas said of Montaigne that he was pretty well vers'd in the Defects of Man-kind, but unacquainted with the Excellencies of human Nature: If I fare no worse, I shall think my self well used», *The Preface to The Fable*, vol. I, cit., p. 5.

²² Ivi, p. 6; «There are, I believe, few People in London of those that are at any time forc'd to go a-foot, but what could wish the Streets of it much cleaner than generally they are; while they regard nothing but their own Clothes and private Conveniency: but when once they come to consider, that what offends them is the result of the Plenty, great Traffick and Opulency of that mighty City, if they have any Concern in its Welfare, they will hardly ever wish to see the Streets of it less dirty», *The Preface to The Fable*, vol. I, cit., pp. 10-11.

²³ Cfr. L. Dickey, *Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory*, cit., pp. 387-431.

1.1.1. Bene o benessere?

Tra le affermazioni che maggiormente sono state prese di mira dai critici del poema *L'alveare scontento* vi sono, in particolare, quelle riguardanti la pretesa felicità del tutto: «Così ogni parte era piena di vizio,/ ma il tutto era un paradiso»²⁴. Descritta come il regno dove prosperano furfanti e disonesti, la vita delle api quando ancora non sono state rese virtuose non sembra certo particolarmente felice. È sì una vita agiata in una società benestante, ma che questo benessere possa diventare sinonimo di felicità non è opinione condivisa, specie dai difensori della morale. E puntuale arriva la risposta del nostro filosofo nella *Prefazione* che introduce la *Fable* nell'edizione del 1714. Quando parla della "felicità" dell'alveare, Mandeville intende quella felicità "relativa" che è la felicità terrena, ovvero benessere e vita agiata, e questo perché, a monte, ha già "riportato l'uomo sulla terra", ed è intenzionato a trattare solo degli aspetti che riguardano il "qui ed ora" della vita umana. Considerando il termine "felicità" nella sua accezione autentica, e non come benessere, Mandeville ritiene che certo il ritorno a un'età di innocenza e frugalità avrebbe la meglio:

Se mettendo da parte ogni grandezza e vanità mondana, mi si chiedesse dove penso che gli uomini abbiano maggiore probabilità di godere della vera felicità, anteporrei una piccola società pacifica in cui gli uomini, né invidiati né stimati dai loro vicini, vivono contenti del prodotto naturale del luogo in cui abitano, ad una grande moltitudine ricca e potente, sempre intenta a fare conquiste con le armi fuori delle frontiere, e a corrompersi con il lusso straniero in patria.²⁵

Anche nel numero 105 del *Female Tatler*, che è del marzo 1710, Mandeville aveva sostenuto questa posizione: «*Seneca*, and all the Moralists may say what they please, but there is no general Definition to be given of Happiness, unless all Mankind had the same Aim, and agreed in their Wishes»²⁶.

È doveroso considerare che l'orizzonte in cui nasce e si sviluppa il pensiero di Mandeville è quello di un'indagine morale che non prende in considerazione un'idea di bene al di fuori

²⁴ B. Mandeville, *L'alveare scontento* ne *La favola delle api*, cit., p. 13; «Thus every Part was full of Vice,/ Yet the whole Mass a Paradise», *The Grumbling Hive* in *Fable I*, cit., p. 24.

²⁵ B. Mandeville, *Prefazione a La favola delle api*, cit., p. 7; «In the same manner, if laying aside all worldly Greatness and Vain-Glory, I should be ask'd where I thought it was most probable that Men might enjoy true Happiness, I would prefer a small peaceable Society, in which Men, neither envy'd nor esteem'd by Neighbours, should be contented to live upon the Natural Product of the Spot they inhabit, to a vast Multitude abounding in Wealth and Power, that should always be conquering others by their Arms Abroad, and debauching themselves by Foreign Luxury at Home», *The Preface to The Fable*, vol. I, cit., pp. 12-13.

²⁶ B. Mandeville, *By a Society of Ladies. Essays in The Female Tatler*, ed. by M.M. Goldsmith, Thoemmes Press, Bristol 1999; No. 105, 13-15 March 1710, p. 222.

dell'esistenza terrena. Cosa rende l'uomo felice nel suo presente, nella sua quotidianità? si chiede il filosofo nelle sue riflessioni. Sarebbe un'illusione ritenere che gli esseri umani agiscano per motivazioni diverse dalla ricerca della felicità, che, nella vita dell'uomo del Settecento, non era fatta solo di benessere materiale, ma anche - e soprattutto - di questo. Negli scritti del medico olandese non si trova un ideale di bene assoluto²⁷: perfettamente in linea con un tipo di indagine morale e politica che percorre l'età moderna, la sua analisi della natura umana non sfocia mai nella dimensione normativa. Leggiamo infatti nella *Nota O*:

Molti degli antichi filosofi e dei gravi moralisti, e in particolare gli stoici, non riconoscevano come vero bene nulla che ci potesse essere sottratto da altri. Essi consideravano saggiamente l'instabilità della fortuna e del favore dei principi; la vanità dell'onore e dell'applauso del popolo; la precarietà delle ricchezze e di ogni proprietà terrena; e quindi ponevano la vera felicità nella calma serena di una mente soddisfatta, libera da colpe e da ambizioni; una mente che [...] non desidera che ciò che ciascuno può dare a se stesso, [...] che ha imparato a sostenere le più gravi perdite senza turbarsi, a sopportare il dolore senza affliggersi e a tollerare le ingiurie senza risentirsi. [...] Le persone serie, e la maggioranza dei saggi vissuti fino ad oggi si trovano d'accordo con gli stoici sui punti più importanti: come, che non vi può essere vera felicità in ciò che dipende da cose che possono perire; che la pace interiore è la più grande fortuna, e nessuna vittoria è come quella sulle passioni; che la conoscenza, la temperanza, la forza, l'umiltà, e gli altri ornamenti della mente, sono i possessi di maggior valore; che solo l'uomo buono può essere felice; e che solo i virtuosi possono godere di piaceri reali. Mi aspetto che mi verrà chiesto perché nella favola ho chiamato piaceri reali quelli che sono direttamente opposti ai piaceri che, come io stesso ammetto, sono stati esaltati dai saggi di tutte le età per il loro valore. La risposta è perché non chiamo piaceri le cose che gli uomini dicono essere le migliori, ma quelle che sembrano piacere loro di più. Come posso credere che il massimo diletto di un uomo siano gli ornamenti della mente, se lo vedo ogni giorno dedito a procurarsi piaceri opposti ad essi? [...] Sarei pronto a gloriare la forza ed 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. Potrei indicare la strada per il suo *summum bonum* con la stessa esattezza con cui so indicare la strada per casa mia; potrei dire alla gente che per liberarsi da tutti i vincoli mondani e purificare la mente, devono spogliarsi delle passioni. [...] 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 filosofico sarà il mio comportamento.²⁸

²⁷ Scrive Lecaldano circa l'approccio alla filosofia morale dei pensatori inglesi del Settecento: «Si trattava infatti di reagire ad un'etica fortemente ascetica, che indicava nella rinuncia, nel sacrificio, nella negazione dell'amore di sé, nel dovere la via della virtù morale. Nella cultura illuministica viceversa, anche chi più era vicino al riconoscimento dell'importanza della religione per la vita morale [...] non mancherà di collegare strettamente il bene e la virtù con la felicità», cfr. E. Lecaldano, cit., p. 36.

²⁸ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota O), cit., pp. 99-100; «most of the ancient Philosophers and grave Moralists, especially the Stoicks, would not allow any Thing to be a real Good that was liable to be taken from them by others. They wisely consider'd the Instability of Fortune, and the Favour of Princes; the Vanity of Honour, and popular Applause; the Precariousness of Riches, and all earthly Possessions; and therefore placed

[...]

Interrogate non soltanto i religiosi e i moralisti di ogni nazione, ma i ricchi e i potenti circa il piacere reale, ed essi vi diranno, con gli stoici, che non vi può essere vera felicità nelle cose mondane e corruttibili. Ma poi guardate alla loro vita, e troverete che non si dilettono di nient'altro.²⁹

Partendo dalla coincidenza di bene con virtù e male con vizio, esaltando l'utilità pubblica di quest'ultimo, e i benefici che procura, sembra quasi che Mandeville stia proponendo l'inversione dei valori comunemente condivisi: ma bisogna tener presente che bene e male sono considerati in questa analisi come benessere e malessere. L'uomo, indulgendo ai vizi privati, persegue il suo interesse, ovvero ciò che gli procura un maggior benessere a breve termine³⁰, e che quasi sempre coinvolge qualche desiderio di origine passionale, la soddisfazione del quale mette spesso in moto gli ingranaggi del commercio. Da questa prospettiva ecco che la ricerca del proprio interesse favorisce anche quello della nazione, e cade il contrasto tra desideri egoistici e bene pubblico. La posizione del filosofo olandese non è infatti in opposizione solo con quella dei sostenitori della compatibilità di virtù, ricchezza e vita agiata, sicuramente i primi nella lista dei suoi bersagli, ma anche, e qui si mostra il suo carattere innovativo, con quella di chi vedeva nel perseguimento del bene egoistico un pericolo per l'incolumità dei cittadini e per la pace della nazione. Per

true Happiness in the calm Serenity of a contented Mind free from Guilt and Ambition; a Mind, that [...]desires nothing but what every Body is able to give to himself [...], and has learn'd to sustain the greatest Losses without Concern, to endure Pain without Affliction, and to bear Injuries without Resentment. the serious Part of the World, and the generality of Wise Men that have liv'd ever since to this Day, agree with the Stoicks in the most material Points; as that there can be no true Felicity in what depends on Things perishable; that Peace within is the greatest Blessing, and no Conquest like that of our Passions; that Knowledge, Temperance, Fortitude, Humility, and other Embellishments of the Mind are the most valuable Acquisitions; that no Man can be happy but he that is good; and that the Virtuous are only capable of enjoying. I expect to be ask'd why in the Fable I have call'd those Pleasures real that are directly opposite to those which I own the wise Men of all Ages have extoll'd as the most valuable. My Answer is, because I don't call things Pleasures which Men say are best, but such as they seem to be most pleased with; how can I believe that a Man's chief Delight is in the Embellishments of the Mind, when I see him ever employ'd about and daily pursue the Pleasures that are contrary to them? [...]I could swagger about Fortitude and the Contempt of Riches as much as Seneca himself, and would undertake to write twice as much in behalf of Poverty as ever he did, for the tenth Part of his Estate: I could teach the way to his *Summum Bonum* as exactly as I know my way home: I could tell People that to extricate themselves from all worldly Engagements, and to purify the Mind, they must divest themselves of their Passions [...]In the Theory of all this I am very perfect, but the Practice is very difficult; and if you went about picking my Pocket, offer'd to take the Victuals from before me when I am hungry, or made but the least Motion of spitting in my Face, I dare not promise how Philosophically I should behave my self», *Fable I* (Remark O), cit., pp. 150-151-152.

²⁹ Ivi., p. 110; «Ask not only the Divines and Moralists of every Nation, but likewise all that are rich and powerful, about real Pleasure, and they'll tell you, with the Stoicks, that there can be no true Felicity in Things Mundane and Corruptible: but then look upon their Lives, and you will find they take delight in no other», *Fable I* (Remark O), cit., p.166.

³⁰ Anche H. Monro afferma che Mandeville si focalizza sul fatto che gli uomini non si preoccupano che di benefici a breve termine: «Impressed as he was by the folly of mankind, Mandeville was far from saying that every action sprang from a far-sighted calculation of the agent's greatest happiness in the long run», cfr. H. Monro, *The ambivalence of Bernard Mandeville*, Clarendon Press, Oxford 1975; p. 114.

Mandeville è possibile conciliare il *self-interest* con l'ordine e la pace, e la ricerca del bene privato con il bene pubblico. Basta comprendere che per "bene" si intende, nella dimensione privata, comodità e desideri sensibili, nella dimensione pubblica ricchezza, potenza e grandezza della nazione. La pratica della virtù, che consiste per il nostro filosofo nella abnegazione, mal si accorda con la natura passionale dell'uomo e sfavorisce non solo l'economia, ma anche le arti e le scienze. L'industriosità dipende sempre dalla mancanza, e l'indagine scientifica dal desiderio di apprendere cose che sono ignote; la condizione beata dell'età dell'oro fa spegnere ogni iniziativa: «Tutte le arti e i mestieri sono trascurati;/ l'appagamento, la rovina dell'industria,/ fa loro ammirare quanto offre il paese,/ e non cercano né desiderano di più»³¹.

Nella *Prefazione alla Ricerca sull'origine dell'onore*, uno scritto uscito nel 1732, l'anno prima della morte di Mandeville, il filosofo torna sull'argomento della felicità, forse per fugare i possibili dubbi rimasti dai suoi primi scritti, e afferma: «sono altresì pienamente convinto che comportarsi secondo i dettami della ragione sia molto meglio che indulgere alle passioni senza freno né controllo, e che di conseguenza la virtù sia molto più vantaggiosa del vizio, non solo per la pace e la vera felicità della società in generale, ma anche per la felicità temporale di ogni suo membro, indipendentemente dalla considerazione di una condizione futura»³².

1.1.2. Mandeville e il rigorismo: il giudizio morale basato sull'intenzione

Il sottotitolo con cui esce la *Fable of the Bees* nel 1714, ovvero *vizi privati, pubblici benefici*, viene indicato dagli studiosi come "il paradosso di Mandeville"³³, il cui messaggio è che da

³¹ B. Mandeville, *L'alveare scontento* ne *La favola delle api*, cit., p. 19; «All Arts and Crafts neglected lie;/ Content, the Bane of Industry,/ Makes 'em admire their homely Store,/ And neither seek nor covet more», *The Grumbling Hive* in *Fable I*, cit., p. 34.

³² B. Mandeville, *Prefazione alla Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., p. 3; «I am likewise fully persuaded, that to govern our selves according to the Dictates of Reason, is far better that to indulge the Passions without Stop or Control, and consequently that Virtue is more beneficial than Vice, not only for the Peace and real Happiness of Society in general, but likewise for the Temporal Felicity of every individual Member of it, abstract from the Consideration of a future State», *The Preface to An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, 2nd edition with an Introduction by M.M. Goldsmith, Fran Cass & Co. Ltd, London 1971, cit., p. ii.

³³ Molta della letteratura su Mandeville si occupa del "paradosso". Si veda, ad esempio, J. Viner, *The Long View and the Short*, The Free Press, Glencoe (IL) 1958; M. Goretti, *Il paradosso Mandeville*, Le Monnier, Firenze 1958; P. Pinkus, *Mandeville's Paradox*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975, pp. 193-211; e il più recente C. Petsoulas, *Mandeville's paradox 'private vices, public benefits'*, in *Hayek's Liberalism and its Origins*, Routledge, London and New York 2001.

tutta la gamma di azioni scorrette, disoneste, compiute per soddisfare vanità, orgoglio, desiderio di suscitare ammirazione, ovvero, da tutte le azioni egoistiche che l'uomo compie nella dimensione privata, derivano dei benefici sul piano pubblico. Questo paradosso scaturisce, come nota Tito Magri nel suo già citato saggio introduttivo alla *Favola*, dalla presenza di due diversi criteri di valutazione delle azioni³⁴. Il primo è il criterio morale attraverso cui vengono valutate le azioni individuali, che dunque prende in esame le intenzioni: da questa prospettiva le azioni compiute dagli uomini in vista della soddisfazione di un desiderio personale sono quasi sempre vizi, o riconducibili ad essi. Il secondo criterio è quello attraverso cui si valutano gli effetti che le stesse azioni hanno sulla società, e gli elementi che entrano in gioco nella valutazione riguardano i benefici economici che queste arrecano su più vasta scala³⁵. Da questo punto di vista, Mandeville è stato talvolta detto utilitarista, poiché metteva in luce gli effetti positivi che scaturivano da molte azioni viziose, chiamandole “pubblici benefici”. Scrive Kaye a tal proposito:

If we look at the *Fable* in this light, we shall see that, even in places which at first seem out of keeping with it, the utilitarian standard has been applied. ‘Private Vices, Publick Benefits’—does this mean that *everything* is a benefit since everything is vicious? Not at all. Vices are to be punished as soon as they grow into crimes, says Mandeville. The only vice to be encouraged is useful vice (i.e., that which the non-rigoristic would not call vice at all). Harmful vice is crime, and to be discouraged. In other words, the real thesis of the book is not that all evil is a public benefit, but that a certain useful proportion of it (called vice) is such a benefit (and, as I indicated earlier, is on that account not really felt to be evil, though still called vicious). There is here a definite application of the utilitarian standard.³⁶

Per quanto le premesse di Kaye siano assolutamente condivisibili e colgano alla perfezione il fine a cui tende il discorso di Mandeville, rimane problematico parlare di utilitarismo a partire da quanto si legge nella *Fable*. Con gli utilitaristi egli ha certamente in comune la considerazione dell'utilità pubblica, tuttavia non attribuisce una connotazione positiva a tutte le azioni che si traducono nel benessere sociale³⁷.

³⁴ Anche D. Castiglione, nel saggio *La fortuna di Bernard Mandeville*, cit., afferma, sulla scia di quanto detto da T. Magri, che la morale mandevilliana è stata «criticata perché incerta tra un criterio rigorista, adottato nel giudicare le intenzioni, e un metro utilitarista, applicato invece agli effetti delle azioni umane», p. 367.

³⁵ Vedasi, a proposito del problema relativo alla valutazione delle azioni, il capitolo *Vizi privati, pubblici benefici* nell'ottimo studio, già citato, di M.E. Scribano, *Natura umana e società competitiva*.

³⁶ Cfr. F.B. Kaye, *Introduction*, cit., p. lx.

³⁷ Interessante, a proposito di rigorismo e utilitarismo, anche l'interpretazione di J.C. Maxwell in *Ethics and Politics in Mandeville*, cit., p. 243. Lo studioso afferma che «rigorism and utilitarianism are not really alternative theories about the same thing. [...] there would be no inconsistency for Mandeville in being completely rigoristic in his criterion for judging the morality (the virtue) of the agent and completely utilitarian in his criterion for judging what, in a particular situation the agent ought to do. He does not in fact, take that line

Circa la valutazione morale delle azioni individuali, Mandeville si presenta come un rigorista, nel senso che non concede che si usi la parola virtù laddove non ci sia abnegazione: «sono quindi pronto ad adorare la virtù ovunque la trovi, ma con la clausola che non sarò obbligato a riconoscere virtù dove non posso trovare rinuncia, o a giudicare dei sentimenti degli uomini dalla loro parole quando ho la loro vita di fronte»³⁸. Se la virtù assume il significato di rinuncia, di abnegazione (*self-denial*), ne consegue che tutte le azioni non riconducibili a questi principi hanno in qualche modo un legame con vizi, passioni, o inclinazioni egoistiche, dunque sono moralmente riprovevoli. Mandeville è certo severo nella valutazione morale, ma con questo non si può affermare che sia un rigorista. Come nota Jacob Viner, «if Mandeville's rigorism were sincere, the whole satirical structure of his argument, his provocative tone, its obvious fun-making gusto, would be incomprehensible, and there would be manifest inconsistency between his satirical purposes and his procedures as writer»³⁹.

Come osserva, a ragione, Dario Castiglione nel saggio *La fortuna di Bernard Mandeville*, «al fondo della definizione mandevilliana di virtù non sta tanto un'accettazione della logica rigorista, quanto l'ammissione che questa sarebbe la definizione corrente di virtù: socialmente accettata e normalmente trasmessa alle generazioni successive»⁴⁰. Mandeville si serve del rigorismo come di un'utile arma da ritorcere contro gli stessi moralisti, e ne fa un metodo di indagine volto alla ricerca della verità, focalizzandosi sulle motivazioni degli esseri umani, e le ragioni che muovono le loro azioni: un'analisi tanto minuziosa non poteva che condurre a una distinzione rigorosa tra le azioni veramente virtuose, e quelle che dissimulavano la virtù, ma non vi avevano realmente nulla a che vedere. Questo tipo di atteggiamento è una costante in tutte le opere di Mandeville, e di questo particolare tipo di rigorismo troviamo cenni in tutti i suoi scritti. In *The Virgin Unmask'd*, uno scritto in forma dialogica edito per la prima volta nel 1709⁴¹ in cui Lucinda, una donna in età matura, svela alla nipote Antonia il destino a cui si va incontro dopo il matrimonio, e la posizione svantaggiosa della donna, che finisce per diventare la schiava del

in his ethical theory, but he is not prevented from doing so by his rigorism as such. To say that virtue necessarily involves self-denial is not to say anything about *what* a virtuous man will do».

³⁸ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota O); cit., p. 100; «I am willing to pay Adoration to Virtue wherever I can meet with it, with a Proviso that I shall not be obliged to admit any as such, where I can see no Self-denial, or to judge of Mens Sentiments from their Words, where I have their Lives before me», *Fable I* (Remark O), cit., p. 152.

³⁹ J. Viner, *Introduction to B. Mandeville, A Letter to Dion* (1732), in *The Long View and the Short*, The Free Press, Glencoe (IL) 1958, p. 334.

⁴⁰ D. Castiglione, in *La fortuna di Bernard Mandeville*, in «Pensiero Politico», cit., p. 369.

⁴¹ Nel 1724 è uscita una seconda edizione di quest'opera, che non presenta però sostanziali modifiche.

marito e per dover rinunciare a qualsiasi forma di realizzazione personale che vada oltre la sua esistenza all'interno del nucleo familiare. Lucinda, attraverso cui Mandeville espone le sue opinioni, presenta i tratti caratteristici del personaggio "forte" dei dialoghi del nostro filosofo: non si fa ingannare dalle apparenze, è diffidente nei confronti di chi si auto-proclama virtuoso, e prima di esprimere un giudizio sulla bontà o meno delle azioni afferma che ne deve conoscere il movente: «we ought not to judge of any Event, before we are very well instructed of the Motives of him that began the Action»⁴². Il filosofo olandese ribadisce questo concetto anche nella *Ricerca sull'origine dell'onore* (1732), dove dichiara che «nessuna pratica, azione buona o qualità, per quanto utile e benefica in se stessa possa essere, può mai meritare il nome di virtù, rigorosamente parlando, se non comporta una palese rinuncia»⁴³.

Mandeville si serve insomma della severità di un rigorista per mostrare l'ipocrisia degli uomini e l'eccessiva indulgenza di moralisti quali Shaftesbury, uno dei bersagli della satira della *Fable of the Bees*. Leggiamo nella *Nota T*:

A questo punto immagino mi interrompa un epicureo [...] e mi dica che bontà e probità possono essere ottenute ad un prezzo più conveniente della rovina della nazione e dell'eliminazione di tutte le comodità della vita. [...] Citerà contro di me Lord Shaftesbury, e mi dirà che la gente può essere virtuosa e socievole senza rinunce, che è un affronto per la virtù il renderla inaccessibile, e che io ne faccio uno spauracchio per allontanarne gli uomini, come da cosa irrealizzabile.⁴⁴

Kaye⁴⁵, nell'*Introduction* alla sua edizione della *Fable*, sostiene che Mandeville sia, in fondo, un rigorista, pur non riconoscendolo. Lo studioso afferma che una posizione simile, dopo Mandeville, la si ritrovi solo in Kant, per il rifiuto da lui pronunciato di chiamare

⁴² B. Mandeville, *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, etc. Of the Times*, 1st Edition, London 1709; ed. with an Introduction by S.H. Good, *Scholars' Facsimiles & Reprints*, Delmar, New York 1975; p. 151.

⁴³ B. Mandeville, *Prefazione alla Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., p. 7; «no Practice, no Action or good Quality, how useful or beneficial soever they may be in themselves, can ever deserve the Name of Virtue, strictly speaking, where there is not a palpable Self-denial to be seen», *The Preface to Origin of Honour*, cit., p. vi.

⁴⁴ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota T), cit., p. 157; «Here I fancy my self interrupted by an Epicure [...] I am told that Goodness and Probity are to be had at a cheaper rate than the Ruin of a Nation, and the Destruction of all the Comforts of Life; [...] He'll quote my Lord Shaftesbury against me, and tell me that People may be Virtuous and Sociable without Self-denial, that it is an Affront to Virtue to make it inaccessible, that I make a Bugbear of it to frighten Men from it as a thing impracticable», *Fable I* (Remark T), pp. 233-234.

⁴⁵ Cfr. F.B. Kaye, *Introduction*, cit., p. li. L'interpretazione di Kaye è stata, a proposito del presunto rigorismo di Mandeville, abbastanza criticata dagli studiosi, pochi dei quali vi si trovano d'accordo. L. Dumont ad esempio, nel saggio *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977, scrive «no doubt he [Mandeville] is with the empiricists against the rigorists», p. 72.

morali azioni che non vengano compiute esclusivamente per il dovere. È bene considerare che l'etica kantiana, veramente rigorista, affianca al rigido criterio di valutazione morale anche una legge cui gli uomini devono uniformarsi per agire in modo che possa dirsi corretto. Questo manca completamente in Mandeville, che non fa seguire alla critica alcuna prescrizione, anche perché l'obiettivo che perseguiva era semplicemente svelare l'ipocrisia, non operare una riforma morale. Che il suo obiettivo non sia questo lo si comprende abbastanza chiaramente da molti passi della *Fable*, che ha invece lo scopo di combattere i moralisti proprio sul terreno del giudizio morale:

Essi [i moralisti] ritengono empio immaginare che l'umiltà, la temperanza e altre virtù impediscano alla gente di godere delle comodità della vita che non sono negate alle nazioni più perverse; e quindi concludono che senza orgoglio o lusso si potrebbero mangiare, indossare o consumare le stesse cose; e che potrebbe trovare lavoro lo stesso numero di operai e artigiani, e la nazione essere sotto ogni aspetto fiorente come quelle in cui tali vizi sono dominanti. [...] Queste sono le consuete obiezioni di moralisti superbi, che non sopportano di vedere messa in dubbio la dignità della loro specie.⁴⁶

Non è nemmeno una riabilitazione dei vizi quello che Mandeville ha in mente: un'azione riprovevole non smette di essere tale solo perché da essa scaturiscono conseguenze utili, né questo comporta il venir meno della sua condanna dal punto di vista della morale individuale, anche se ne scaturiscono dei vantaggi sul piano sociale⁴⁷. Leggiamo infatti nella *Nota G*: «Ma gli uomini non devono essere giudicati dalle conseguenze che le loro azioni possono avere, ma dai fatti stessi, e dai motivi in base a cui risulta che abbiano agito»⁴⁸. Scrive bene, in merito, Istvan Hont, nella sezione su Mandeville del suo saggio *Commerce, luxury and political economy*: «Mandeville insisted that counterfeit virtue (vice) was

⁴⁶ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota M), cit., pp. 80-81; «Upon this Consideration they think it impious to imagine, that Humility, Temperance, and other Virtues, should debar People from the Enjoyment of those Comforts of Life, which are not denied to the most wicked Nations; and so conclude, that without Pride or Luxury, the same Things might be eat, wore, and consumed; the same Number of Handicrafts and Artificers employ'd, and a Nation be every way as flourishing as where those Vices are the most predominant», in *Fable I* (Remark M), cit., p. 125.

⁴⁷ Che *La favola delle api* non debba essere letta come un'esortazione al vizio è opinione largamente condivisa dagli studiosi. Cfr., solo per citare alcuni studi in merito, H. Monro, cit., p. 246: «Mandeville wants to justify the channelling of vicious motives into publicly useful directions without thereby denying that they are vicious», e M.M. Goldsmith, Introduction to *An Enquiry into the Origin of Honour and The Usefulness of Christianity in War*, Fran Cass & Co. Ltd, London 1970, p. xix: «he [Mandeville] is not recommending vice and crime, he has never denied that they are wrong».

⁴⁸ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota G), cit., p. 56; «But Men are not to be judg'd by the Consequences that may succeed their Actions, but the Facts themselves, and the Motives which it shall appear they acted from», in *Fable I* (Remark G), cit., p. 87.

perfectly able to create utility (benefits), but could never become true ‘morality’, which for Mandeville was strictly a matter of intentions»⁴⁹.

Il vizio resta un vizio da qualsiasi prospettiva lo vogliamo considerare, anche laddove produce dei vantaggi economici per lo stato. Mandeville adotta la prospettiva rigorista quando si tratta di esprimere una valutazione morale delle azioni, e tale valutazione avviene a priori, perché è l'intenzione, come si legge nella citazione sopra, ad essere presa in considerazione. Se si intende parlare di virtù autentica, questa non potrà che essere ispirata dalla più sincera abnegazione. La valutazione a posteriori delle azioni, invece, non ha per Mandeville la pretesa di testarne la moralità. Si entra qui in un altro territorio, quello dell'utile, ma anche qualora si riscontrasse l'effettiva utilità di una azione, non si riabiliterebbe così quello che è stato moralmente condannato. Una volta che ha dimostrato la necessità di abbandonare la pretesa di conciliare la pura virtù con il possesso e la ricerca di beni materiali, Mandeville procede a esaminare gli effetti delle azioni, e questo porta alla constatazione dell'utilità di certi vizi, che avvalorano la tesi che il filosofo olandese cerca di provare in tutto lo scritto, ovvero l'esistenza di un rapporto di causalità tra vizi e crescita economica.

Non bisogna fare l'errore di pensare, con questo, a Mandeville come a un “distruttore della morale”. È vero che definisce la virtù *self-denial*, dichiarando per questo che gli uomini non ne sono capaci: se anche lo fossero, ciò avverrebbe solo negando la loro natura di esseri umani. Solo andando contro agli istinti che gli appartengono per natura, l'uomo può essere davvero virtuoso, cioè agire in modo realmente disinteressato. Mostrando inoltre l'incompatibilità della virtù con la ricchezza che tutti perseguono, Mandeville sembra non ritenerne la pratica da parte di tutto il genere umano come qualcosa di auspicabile, avendo a cuore anche il progresso della nazione. Tuttavia, come poi affermerà nella *Ricerca sull'origine dell'onore*, l'idea della virtù come abnegazione non arreca dei danni alla società, perché promuove quella conoscenza di sé che fa decadere l'ipocrisia in cui troppo facilmente si crogiolano i difensori della virtù come qualcosa di “facile”, e che non comporta eccessive rinunce⁵⁰.

Il messaggio che proviene dalle righe della *Fable of the Bees* è di abbandonare l'illusione di essere virtuosi, quando si godono dei benefici e delle comodità che solo una società

⁴⁹ I. Hont, *Commerce, luxury and political economy*, in *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, ed. by M. Goldie and R. Wokler, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2006; p. 390.

⁵⁰ Cfr. *Prefazione alla Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., p. 13: «La convinzione che non ci possa essere virtù senza rinuncia è più vantaggiosa per la società della dottrina opposta, che apre il varco all'ipocrisia»; «The Opinion, that there can be no Virtue without Self-denial, is more advantageous to Society than the contrary Doctrine, which is a vast Inlet to Hypocrisy», *The Preface to Origin of Honour*, cit., p. x.

fiorente è in grado di dispensare. Si consumano prodotti superflui e merci di lusso solo per appagare passioni quali orgoglio e vanità: ma queste passioni fanno parte dell'essere umano, ed eliminarle vorrebbe dire soffocare una delle caratteristiche che la natura gli ha fornito, amputarlo di uno dei suoi aspetti costitutivi. Cosa sarebbe l'uomo senza le passioni? Forse non sarebbe più uomo. Il saggio, spogliato dagli istinti, avrebbe poco di umano. È in tutte queste osservazioni che Mandeville rivela il carattere fortemente anti-utopico del suo pensiero, e il desiderio di restare ancorato a quello che la realtà quotidiana rivela sull'uomo e sul modo in cui si comporta. Nessuna proposta politica attuabile potrebbe seguire ad una indagine sulla natura umana poco fedele a ciò che l'esperienza testimonia.

Nonostante il ritratto dell'uomo che viene dipinto nella *Fable* sia piuttosto feroce, Mandeville riconosce che esistono delle inclinazioni positive, come l'affetto per gli amici e per le persone care, che portano gli uomini ad azioni altruiste e benefiche. Si tratta però di inclinazioni naturali, che non comportano sacrificio né privazione: il desiderio di fare del bene alle persone amate è spesso tanto spontaneo quanto la ricerca del proprio personale beneficio, e, in più, anche nei rapporti più affettuosi c'è sempre una parte legata all'amore di sé⁵¹.

2. Ragione vs. passioni

Il rapporto tra la ragione e le passioni, da sempre discusso nel corso della storia del pensiero, è uno dei cardini su cui si regge l'intero impianto del pensiero mandevilliano: egli basa la sua antropologia sul ruolo predominante delle passioni, e questo ha, come si vedrà in seguito, importanti implicazioni nell'elaborazione del discorso socio-politico ed economico.

⁵¹ Vedasi, a questo proposito, anche J.C. Maxwell, *Ethics and Politics in Mandeville*, cit., p. 245. Cfr. B. Mandeville, *La favola* (Nota N), cit.: «Amore significa, in primo luogo, affetto, come quello che i genitori e le nutrici provano per i bambini, e gli amici gli uni per gli altri, e consiste nella inclinazione per la persona amata e nel volere il suo bene. [...] Facciamo nostro sotto ogni aspetto il suo interesse, anche se ciò ci danneggia, e proviamo una soddisfazione interna simpatizzando con i suoi dolori oltre che con le sue gioie. [...] Quando siamo sinceri nel partecipare alle disgrazie di un altro, l'amore di sé ci fa credere che le sofferenze che proviamo debbano alleviare e ridurre quelle del nostro amico, e mentre questo pensiero tenero placa il nostro dolore, un piacere segreto sorge dalla nostra pena per la persona amata»; «Love in the first Place signifies Affection, such as Parents and Nurses bear to Children, and Friends to one another; it consists in a Liking and Well-wishing to the Person beloved. [...] his Interest we make on all Accounts our own, even to our Prejudice, and receive an inward Satisfaction for sympathizing with him in his Sorrows, as well as Joys. [...] for when we are sincere in sharing with another in his Misfortunes, Self-Love makes us believe, that the Sufferings we feel must alleviate and lessen those of our Friend, and while this fond Reflexion is soothing our Pain, a secret Pleasure arises from our grieving for the Person we love», *Fable I* (Remark N), cit., p. 142.

Mandeville si colloca in quella corrente di pensatori che hanno individuato il potere delle passioni, in grado di dirigere le azioni umane con una forza maggiore rispetto a quella della ragione, che, fredda e mediata, non può vincere l'immediatezza e il calore di un sentimento. A partire da Montaigne, attraverso soprattutto La Rochefoucauld⁵² e Bayle⁵³, anche Mandeville non manca di esaltare la costante vittoria delle passioni sulla facoltà razionale. Il più importante "ispiratore" di Mandeville è stato sicuramente Bayle, che ha lasciato diverse riflessioni sul rapporto ragione/passioni, che egli indaga principalmente ai fini di promuovere una diversa tolleranza religiosa – mentre Mandeville ne prediligerà il risvolto socio-politico.

2.1. Excursus: Pierre Bayle

Pierre Bayle (Le Carla 1647, Rotterdam 1706), figlio di un pastore protestante, trascorse parte della sua vita a Ginevra (fino al 1673) per poi trasferirsi a Sedan, dove fu professore di storia e filosofia all'Accademia protestante, e infine a Rotterdam, sempre professore presso l'Ecole Illustre. Convertitosi al cattolicesimo per poi riabbracciare il protestantesimo, Bayle visse in prima persona gli esiti drammatici dell'intolleranza religiosa: dopo la revoca dell'Editto di Nantes (1685), in seguito alle persecuzioni perse il fratello maggiore Jacob, pastore ugonotto, e venne destituito dal ruolo di professore all'Ecole Illustre a causa di una polemica in cui restò coinvolto con un altro ugonotto, Pierre Jurieu. Sempre a causa dei

⁵² Le *Maximes* di François de La Rochefoucauld (1613-1680) vennero probabilmente lette da Mandeville: il nome del pensatore francese non viene citato nei volumi della *Fable of the Bees*, ma i rimandi alle sue *Maximes* sono piuttosto evidenti (cfr. F.B. Kaye, *Introduction*, cit., p. cv). Vi sono numerose *Massime* che trattano argomenti che saranno il fulcro della riflessione di Mandeville. A proposito delle passioni, ad esempio, La Rochefoucauld scrive: «Le passioni sono gli unici oratori che persuadono sempre» (Massima 8), o «nel cuore umano c'è una genesi perpetua di passioni, e il soccombere dell'una rappresenta quasi sempre l'insediarsi di un'altra» (Massima 10), cfr. F. de La Rochefoucauld, *Réflexions, ou Sentences et maximes morales*, Chez Claude Barbin, vis à vis le Portail de la Sainte Chapelle, au signe de la Croix, Paris 1665; trad. it. *Riflessioni o sentenze e massime morali*, a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1980.

⁵³ Diversi studi testimoniano l'influenza che questi filosofi ebbero sulla formazione di Mandeville. Vedasi, solo per citarne alcuni, la già citata *Introduction* di Kaye alla *Fable*, ma anche E.J. Hundert, *The Enlightenment's Fable*, cit., dove si rileva l'eredità di La Rochefoucauld, e A. Magini, *La Rochefoucauld e Mandeville: alle origini della società civile*, in «Nuova rivista storica», LVII, 1973; pp. 171-174. In questi ultimi due studi, in particolare, vengono messi a confronto, onde farne risaltare la similarità, le riflessioni circa l'aggregarsi dell'uomo in società, che entrambi ascrivono alle passioni che ne agitano l'animo. L'influenza di Bayle invece è più ampiamente testimoniata, complice il fatto che Mandeville lo cita più volte nei suoi scritti, e nessuno studio su Mandeville manca di sottolineare questa influenza. Esistono comunque diversi saggi dedicati nello specifico al rapporto tra Bayle e Mandeville, come ad esempio E.D. James, *Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975; o M.E. Scribano, *La presenza di Bayle nell'opera di Bernard Mandeville*, in «Giornale critico della filosofia italiana», maggio-agosto 1981, Anno LX (LXII), fascicolo II; pp. 186-220.

contrasti religiosi che avevano luogo in Francia, fu costretto a cercare riparo nelle Province Unite d'Olanda.

Tra le sue opere ricordiamo le *Objections* contro il cartesiano Poiret (1679), i *Pensées diverses sur la comète* (1682), la fondazione del periodico letterario *Nouvelles de la République des Lettres* (1684), le *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg* (1685), il *Commentaire philosophique* (1686), e il *Dictionnaire historique et critique* (1696).

2.1.1. Il potere della ragione contro le superstizioni

Il pensiero morale di Bayle si focalizza in modo particolare sul discorso relativo a ciò che costituisce il movente delle azioni dell'uomo. Il rapporto tra la ragione e le passioni ha, nelle riflessioni del filosofo francese, un ruolo tanto più particolare e delicato in quanto è proprio su di esso che egli fonda la sua difesa della tolleranza religiosa⁵⁴, che egli vuole estesa non solo alle diverse confessioni, ma anche all'ateismo. La ragione, nonostante esca sconfitta dal confronto con le più forti passioni nel determinare l'agire umano, non viene per questo completamente svalutata, e la piena dignità della posizione dell'ateo si fonda proprio sul fatto che egli, diversamente da chi accetta tradizioni religiose con annesse le più bizzarre superstizioni, svolge un lavoro critico di revisione razionale delle credenze tramandate, non accettando quelle che sono contrarie non solo alla ragione ma anche ad una morale razionale (come i sacrifici di esseri viventi): Bayle, esorta insomma all'uso della ragione, per cercare almeno di svelare gli inganni più palesi in cui l'umanità è rimasta invischiata per secoli, quali ad esempio le credenze relative a fenomeni naturali, come le comete o le eclissi, insoliti ma non per questo portatori di sventure. Questa tematica viene trattata espressamente nei *Pensieri sulla cometa*⁵⁵, dove Bayle prende come spunto l'osservazione delle

⁵⁴ Vi sono numerosi studi sul rapporto tra scetticismo della ragione e fede in Bayle. Si vedano, ad esempio, E.D. James, *Scepticism and fideism in Bayle's Dictionnaire*, in «French Studies», Vol. XVI, No. 4, 1962; pp. 307-323 e, sempre dello stesso autore, *Pierre Bayle on Belief and 'Évidence'*, in «French Studies», Vol. XXVII, 1973; pp. 395-404; o anche S. O' Cathasaigh, *Skepticism and Belief in Pierre Bayle's Nouvelles Lettres Critiques*, in «Journal of the History of Ideas», Vol. 45, No. 3, Jul-Sep., 1984; pp.421-433; o infine la monografia di G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

⁵⁵ P. Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre 1680*, Chez Reinier Leers, Rotterdam 1683; edizione francese consultata: édition critique avec une introduction et des notes publiée par A. Prat, Édouard Cornély et C. Éditeurs, Société nouvelle de librairie et d'édition, Paris 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, Laterza, Bari 1979.

superstizioni che hanno luogo in occasione delle apparizioni delle comete, che sono la prova di quanto l'uomo sia capace di credere in cose del tutto prive di fondamenta razionali, e non solo, di dare origine a persecuzioni sulla base di queste credenze: e questo perché, come Bayle si preoccupa di dimostrare, spesso, per non dire sempre, l'uomo agisce mosso dalle passioni, e non dalla ragione. Incolpare le comete di sventure e calamità non è che un tentativo di trovare una causa a dei mali che altrimenti resterebbero inspiegati, come sono di fatto molti dei mali che affliggono l'essere umano. Questo avviene per far fronte ad una passione spesso molto forte nell'animo umano: la paura dell'ignoto. Si legge nel § 100: «è facile persuadere il popolo di certe false opinioni, che si accordano con i pregiudizi dell'infanzia o con le passioni del cuore, come è appunto il caso di tutte le presunte regole dei presagi»⁵⁶: certe credenze assolutamente irragionevoli sembrano essere fatte apposta per placare le paure umane, che sono quelle “passioni del cuore”, accompagnate da “pregiudizi”, ovvero da errori, che ci si trascina dietro sin dall'infanzia. E ancora:

Se poi a tutto questo aggiungete che il corso del mondo è pieno di rivoluzioni e di calamità, sventure alle quali possiamo assistere anche dopo l'apparizione di una cometa, che nel mondo i periodi di grande sventura sono più frequenti dei periodi di grande e famosa prosperità; che gli uomini ricordano il male più facilmente del bene; che per quanto riguarda la conoscenza del futuro, gli uomini preferiscono lasciarsi ingannare da una sola predizione avveratasi, anziché disingannare da venti risultate false; che si è prestata maggiore attenzione alle comete seguite da sventura che non a quelle cui non ha fatto seguito nessuna sciagura [...] comprenderete facilmente, signore, come in genere i pagani abbiano potuto convincersi che le comete fossero un segno di sventura⁵⁷.

Da questo passo si evince anche un'altra particolare caratteristica dell'essere umano, ovvero la sua tendenza a farsi ingannare, perché in certi tipi di inganno (come l'astrologia) si trova conforto: questo è motivato dal fatto che si preferisce credere in una causa irrazionale per darsi una spiegazione delle disgrazie piuttosto che ammettere che non esiste, di esse, causa

⁵⁶ P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, cit., § 100, p. 195; «est facile de persuader au Peuple certaines opinions fausses, qui s'accordant avec les prejugez de l'enfance, ou avec les passions du cœur», *Pensées diverses*, vol. I, cit., p. 271.

⁵⁷ Ivi, § 83 p. 156; «Si vous ajoutez à cela, que le cours du monde fournissant une infinité de revolutions et de malheurs, on en voyoit arriver souvent à la suite des Cometes; qu'il arrive plus de grands maux dans monde, que de grandes et d'insignes prosperitez; que les hommes retiennent mieux le souvenir du mal, que le souvenir du bien; que sur le chapitre des predictions ils se laissent plutôt tromper par une qui a réussi, que detromper par vingt qui ont été fausses; qu'ils ont donc fait plus d'attention aux Cometes qui ont été suivies de malheur, qu'à celles qui n'en ont pas été suivies;[...] vous comprendrez aisement, Mr. Que les Payens ont deu être generalement preoccupez de la pensée, que les Cometes sont un signe de malheur», *Pensées diverses*, vol. I, cit., pp. 218-219.

alcuna, e che quindi possono accadere indifferentemente in qualsiasi momento, senza presagi che le annuncino.

La ragione tuttavia non è del tutto impotente, e su alcune passioni mantiene un certo potere: essa può, ad esempio, mostrare l'irrazionalità di alcune paure, e far vedere come queste a loro volta conducano all'accettare le superstizioni come tentativo di trovarvi una causa, dal momento che la paura di una determinata cosa è tanto più amplificata quando essa ha un'origine ignota o si verifica in modo imprevedibile. Abbracciare una superstizione solo perché essa è stata tramandata, perché tutti ci credono, o perché si può attribuire al suo oggetto la causa delle proprie e altrui sventure è qualcosa di chiaramente irragionevole⁵⁸, e anche un'indagine non troppo minuziosa può metterne in rilievo la mancanza di fondamenta razionali. Del resto è abbastanza evidente che spesso gli uomini accolgono certe dottrine in modo passivo: è pura e semplice pigrizia intellettuale quella che li spinge ad «accettare immediatamente a occhi chiusi tutto quello che viene loro detto, piuttosto che esaminarlo accuratamente»⁵⁹. Questo atteggiamento ha come conseguenza che la tradizione si sostituisca alla verità, e che non vi sia una rivalutazione critica di ciò che viene tramandato, il che favorisce la diffusione di errori; del resto, come ammette Bayle, «il fondo della nostra natura, soggetta ad un'infinità di illusioni, di pregiudizi, di passioni e di vizi, sussiste sempre»⁶⁰.

La storia antica è piena di esempi in cui la paura dei fenomeni naturali più insoliti ha scatenato la barbarie umana⁶¹, e, a prova del fatto che l'uomo non è troppo cambiato nel corso dei secoli, allora, come adesso, era molto più facile che si cercasse di “porre rimedio” all'irritabilità degli dei attraverso riti e sacrifici, che con una moderazione dei costumi, rinunciando ai vizi (cosa molto più scomoda e impegnativa): e anche questo dimostra che non si agisce secondo ragione, ma semplicemente seguendo le proprie inclinazioni. Il rifiuto di rivedere la propria condotta morale, preferendo ricorrere agli atti esteriori, ha generato per secoli una vera e propria cecità, tanto che, come recita il titolo del § 69 dei *Pensieri sulla cometa*, «i pagani attribuivano la ragione delle loro disgrazie non ai propri vizi, ma all'aver

⁵⁸ Cfr. *ivi*, § 47, p. 95: «un'opinione non può divenire probabile solo perché sono molti quelli che la seguono; essa può divenirlo soltanto quando parecchie persone, al di fuori di qualsiasi pregiudizio e dopo un esame esatto e approfondito, compiuto alla luce di una vasta comprensione delle cose, l'hanno giudicata vera»; «un sentiment ne peut devenir probable par la multitude de ceux qui le suivent, qu'autant qu'il a paru vrai à plusieurs independemment de toute prevention et par la seule force d'un examen judicieux, accompagné d'exactitude, et d'une grande intelligence des choses», *Pensées diverses*, vol. I, cit., p. 134.

⁵⁹ *Ivi* § 7, p. 29; «qui ont trouvé mieux leur conte, pour leur paresse naturelle, à croire tout d'un coup ce qu'on leur disoit qu'à l'examiner soigneusement», *Pensées diverses*, vol. I, cit., p. 37.

⁶⁰ *Ivi*, § 92, p. 174; «le fond de nôtre nature, sujette à une infinité d'illusions, de prejuges, de passions et de vices, subsiste toujours», *Pensées diverses*, vol. I, cit., pp. 244-245.

⁶¹ Cfr. *ivi*, § 61, p. 116; *Pensées diverses*, vol. I, cit., pp. 162-163.

trascurato qualche cerimonia»⁶². Senza contare che se Dio avesse davvero causato eclissi e comete come segni ammonitori, provocando negli uomini atti sacrileghi e crudeli quali i sacrifici, volti a placare la sua ira, sarebbe difficoltoso parlare di un Dio buono⁶³: queste credenze, oltre ad essere irragionevoli, sono anche empie, ed è per rispetto alla religione stessa che non si può affermare che le comete (*et similia*) siano ammonimenti divini, poiché le reazioni che suscitano sono troppo lontane da quello che potrebbe essere il volere di un Dio buono.

Sulla base di queste premesse Bayle accusa l'idolatria di essere contraria alla ragione, e da qui si diparte la sua difesa dell'ateismo⁶⁴. Sostenere che l'ateismo è nella maggior parte dei casi preferibile all'idolatria, perché non è causa delle persecuzioni o barbarie di cui si sono macchiate le diverse forme di paganesimo, è un'affermazione basata proprio sul potere della ragione di svelare gli inganni. Nell'*Avviso al lettore* che si trova all'inizio dei *Pensieri sulla cometa*, si legge: «il nocciolo dei ragionamenti dell'autore è destinato a combattere coloro che vogliono farsi un merito davanti a Dio del fatto di non sottoporre simili questioni ai lumi della filosofia»⁶⁵. Mentre l'idolatria non ha alcuna base razionale per motivare le sue credenze, l'ateismo fonda la sua presa di posizione sul fatto che la ragione non può fare luce sulle questioni di fede, che spesso sono contrarie alla ragione stessa: l'ateo preferisce astenersi dall'adesione ad un credo che non può essere motivato. Bayle spende molte pagine dei *Pensieri sulla cometa* a dimostrare quanto l'ateismo sia meno dannoso del fanatismo religioso, oltre che meno crudele. Un'idea delle argomentazioni bayliane proviene anche solo dai titoli dei paragrafi che vedono una minuziosa analisi dell'idolatria affiancata all'ateismo: il § 129 è intitolato “la disposizione del cuore degli atei paragonata a quella degli idolatri”⁶⁶, il § 133 “l'ateismo non conduce necessariamente alla corruzione dei

⁶² Ivi, § 69, p. 127; «Que les Payens attribuoient leurs malheurs à la negligence de quelque cerimonie, et non pas à leurs vices», *Pensées diverses*, vol. I, cit., p. 179.

⁶³ Cfr. ivi, § 71, pp. 131-132; *Pensées diverses*, vol. I, cit., pp. 184-185.

⁶⁴ La posizione religiosa di Bayle non è ben chiara, nel senso che a volte, dalle critiche che muove al cristianesimo e alle altre religioni, e da come invece difende la posizione degli atei, si potrebbe pensare che egli fosse ateo in prima persona. Tuttavia diversi passi dei *Pensieri sulla cometa* testimoniano una diversa inclinazione. Leggiamo infatti nel § 178, p. 338: «Si deve infatti sapere che, quantunque Dio non si riveli chiaramente a un ateo, non per questo cessa di agire sul suo spirito, conservandogli quella ragione e quell'intelligenza, che permette a tutti gli uomini di comprendere la verità dei primi principi di metafisica e di morale»; «Car il faut savoir, qu'encore que Dieu ne se revele pas pleinement à un Athée, il ne laisse pas d'agir sur son esprit, et de lui conserver cette raison et cette intelligence, par laquelle tous les hommes comprennent la vérité des premiers Principes de Métaphysique et de Morale», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 125.

⁶⁵ P. Bayle, *Avviso al lettore* in *Pensieri sulla cometa*, cit., p. 5; «le fort de ses raisons est destiné à combattre ceux qui prétendent se faire un merite devant Dieu, de ce qu'ils ne defèrent pas en cecy, aux lumiers de la Philosophie», *Avis au Lecteur* in *Pensées diverses*, vol. I, cit., p. 4.

⁶⁶ P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, cit., § 129, p. 240; «La disposition du cœur des Athées comparée avec celle des Idolâtres», *Pensées diverses*, vol. I, cit., p. 336.

costumi”⁶⁷ e il §134 “il ragionamento con il quale si vuole provare che la conoscenza di un dio corregge le inclinazioni viziose degli uomini è contraddetta dall’esperienza”⁶⁸. Le argomentazioni che si trovano nei paragrafi citati sfociano poi nel § 135, in cui Bayle afferma che non sono i principi religiosi, ma le passioni, a guidare le azioni umane: per cui non si può emettere un giudizio sulla moralità di un individuo solo sulla base della confessione religiosa che egli dichiara di professare; solo le azioni concrete sono capaci di dire qualcosa sulla bontà di colui che agisce.

Quello che Bayle vuole dimostrare, è che l’ateo non è, per principio, un uomo moralmente peggiore degli altri. Nel § 144 egli afferma che «la convinzione nell’esistenza di una provvidenza che punisce i cattivi e ricompensa i buoni non è il movente delle azioni particolari dell’uomo, [...] tanto un ateo quanto un idolatra si conducono, in relazione ai loro costumi, secondo uno stesso principio, secondo cioè le inclinazioni del loro temperamento e il peso delle abitudini contratte. Cosicché per vedere quale sia il peggiore basterà stabilire a quali passioni il loro temperamenti li faccia soggiacere»⁶⁹. L’appartenenza ad una confessione religiosa non conferisce automaticamente la virtù a chi la professa, e quindi non c’è differenza fra l’ateo, l’ebreo, il cristiano e il musulmano quando si tratta del movente che spinge tutti costoro ad agire, in quanto «l’ambizione, l’avarizia, l’invidia, il desiderio di vendicarsi, la lussuria e tutti i delitti che possono soddisfare tali passioni sono ovunque diffusi»⁷⁰. La storia offre diversi esempi di atei virtuosi, che dimostrano una volta in più che azioni nobili e coraggiose non hanno un legame necessario con la religione: come recita il titolo del § 182, «il fatto che l’ateismo abbia avuto dei martiri è una sicura prova che la negazione dell’esistenza di Dio non esclude le idee di gloria e di onestà»⁷¹.

Gran parte dei *Pensieri sulla cometa* hanno avuto come obiettivo quello di provare che la religione non garantisce la moralità di chi la professa, come tutti i devoti vorrebbero far credere: essi si macchiano anzi spesso dei peccati più atroci, convinti che potranno rimediare il perdono con un po’ di pratiche esteriori, donazioni, preghiere. Come sostiene infatti Bayle

⁶⁷ Ivi, § 133, p. 249; «L’Atheïsme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 5.

⁶⁸ Ivi, § 134, p. 251; «Que l’expérience combat le raisonnement que l’on fait, pour prouver que la connoissance d’un Dieu corrige les inclinations vicieuses des hommes», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 8.

⁶⁹ Ivi, § 144, p. 270; «la persuasion qu’il y a une Providence qui châtie les méchants, et qui récompense les gens de bien, n’est pas le ressort des actions particulières de l’homme, [...] il s’ensuit qu’un Athée et qu’un Idolâtre se gouvernent par un même principe pour ce qui regarde les mœurs, c’est-à-dire par les inclinations de leur tempérament, et par le poids des habitudes qu’ils ont contractées», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 32.

⁷⁰ Ivi, § 136, p. 254; «l’ambition, l’avarice, l’envie le desir de se venger, l’impudicité, et tous les crimes qui peuvent satisfaire ces passions se voyent par tout», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 12.

⁷¹ Ivi, § 182, p. 345; «L’Atheïsme ayant eu des Martyrs, c’est une marque indubitable, qu’il n’eclut pas les idées de la gloire et de l’honnêteté», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 135.

«l'inclinazione alla pietà, alla continenza, alla sincera bontà non dipendono dalla conoscenza dell'esistenza di un Dio [...], ma da una certa disposizione del temperamento, rafforzata dall'educazione, dall'interesse personale, dal desiderio di essere lodato, dall'istinto della ragione o da motivi simili che si trovano in un ateo come in qualsiasi altro uomo»⁷². Bayle è convinto che esitano delle regole morali razionali che non hanno nessuna relazione con l'idea di Dio, e la condotta dei saggi stoici ed epicurei ne è la dimostrazione:

la ragione ha dettato agli antichi saggi che bisognava fare il bene per se stesso, che bisognava fare il bene per se stesso, che la virtù doveva essere di ricompensa a se stessa e che era proprio di un uomo malvagio rifuggire dal male per il timore del castigo. [...] la ragione, anche se priva della conoscenza di Dio, può talvolta convincere l'uomo dell'esistenza di cose oneste, che è bello e lodevole fare non già per l'utilità che ne deriva, ma perché sono conformi a ragione⁷³

Non sussiste più un motivo per cui escludere gli atei dalla percezione dei valori morali. Gli atei, inoltri, non sono privi di quel sentimento di onore di cui i cristiani si vantano tanto, pur essendo il concetto di onore contrario allo spirito del Vangelo. Rovesciando l'argomentazione, il fatto che molti cristiani dichiarino di uniformarsi a un principio in così manifesto contrasto con i dogmi della loro religione, non fa che provare ulteriormente la poca incidenza del credo religioso nelle azioni umane⁷⁴. Su queste argomentazioni Bayle fonda la sua celebre difesa della società di atei:

a questo punto è ormai evidente che una società di atei potrebbe svolgere ogni attività civile e morale come qualsiasi altra società [...]. Il fatto di ignorare l'esistenza di un primo Essere creatore e conservatore dell'universo non impedirebbe ai membri di questa società di essere sensibili alla gloria e al disprezzo, alla ricompensa e alla pena, così come a tutte le passioni umane, e nemmeno soffocherebbe

⁷² Ivi, § 145, p. 273; «l'inclination à la pitié, à la sobriété, à la débonnaireté, etc., ne vient pas de ce qu'on connoit qu'il y a un Dieu [...], mais d'une certaine disposition du tempérament, fortifiée par l'éducation, par l'intérêt personnel, par le désir d'être loué, par l'instinct de la raison, ou par de semblables motifs, qui se rencontrent dans un Athée, aussi bien que dans les autres hommes», *Pensées diverses*, vol. II, cit., pp. 36-37.

⁷³ Ivi, § 178, pp. 336-337; «La raison a dicté aux Anciens Sages, qu'il falloit faire le bien pour l'amour du bien même, et que la vertu se devoit tenir à elle-même lieu de recompense, et qu'il n'appartenoit qu'à un méchant homme, de s'abstenir du mal par la crainte du chastiment. [...] la raison sans la connoissance de Dieu, peut quelquefois persuader à l'homme, qu'il y a des choses honnêtes, qu'il est beau et louable de faire, non pas à cause de l'utilité qui en revient, mais parce que cela est conforme à la raison», *Pensées diverses*, vol. II, cit., pp. 122-125.

⁷⁴ Cfr. ivi, § 172, pp. 322-323: «per essere pienamente convinti che un popolo privo della conoscenza di Dio è capace di stabilire delle norme di onore e porre ogni cura nel rispettarle, basta osservare quanto sia diffuso fra i cristiani quel particolare sentimento d'onore che, per essere esclusivamente mondano, è direttamente contrario allo spirito del Vangelo»; «Qui voudra se convaincre pleinement, qu'un Peuple destitué de la connoissance de Dieu, de feroit des reigles d'honneur, et une grande delicatesse pour les observer, n'a qu'à prendre garde, qu'il y a parmi les Chrêtiens un certain honneur du monde, qui est directement contraire à l'esprit de l'Évangile», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 104. Questo è uno degli argomenti su cui Mandeville baserà un intero scritto, la *Ricerca sull'origine dell'onore*.

in loro tutti lumi della ragione, e anche fra gli atei si potrebbero vedere persone oneste nel commercio, caritatevoli verso i poveri, nemiche dell'ingiustizia, fedeli ai loro amici, aliene dall'offendere, indifferenti ai piaceri della carne, incapaci di fare un torto a qualcuno.⁷⁵

2.1.2. L'impotenza della ragione contro le passioni

Il problema del rapporto tra ragione e passioni nel pensiero del Bayle è uno degli argomenti più discussi dai suoi interpreti. La critica delle superstizioni e la difesa della posizione dell'ateo si basano in effetti su argomentazioni di carattere razionale: è la ragione che ha il potere di svelare gli inganni e l'irrazionalità delle superstizioni; questi elementi, tuttavia, non sembrano tuttavia sufficienti a far propendere verso il razionalismo un'interpretazione del pensiero bayliano.

G. Mori, nella sua monografia su Bayle, si sofferma su quello che è per lui il punto chiave della filosofia bayliana, ovvero l'impossibilità del libero arbitrio, con cui lo studioso intende «una facoltà attiva di determinazione, indipendente da ogni stimolo materiale o mentale, come la “libertà di indifferenza” degli stoici»⁷⁶: l'uomo non è libero, in pratica, da tutte quelle componenti fisiche e mentali che, come le passioni (siano esse dei sensi o dell'intelletto), influiscono in modo decisivo sulle nostre azioni. Ciò che Bayle sostiene sui principi che veramente regolano l'agire dell'uomo, e cioè che sono le passioni, e la parte irrazionale, in genere, a vincere sulla ragione, è secondo Mori l'assioma fondamentale di quella che chiama l'antropologia filosofica di Bayle, e a dimostrazione di questo assioma cita il fatto che, nonostante le differenze culturali e religiose dei vari popoli, i vizi cui indulge l'uomo sono sempre gli stessi, e l'avarizia, la lussuria, l'orgoglio, non subiscono alcuna moderazione dalla confessione religiosa che si professa.

L'interpretazione di Mori è confermata da numerosi passi che si ritrovano nel corso dei *Pensieri sulla cometa*. Nel § 135, ad esempio, Bayle osserva la sproporzione tra il

⁷⁵ Ivi, § 172, p. 322; «On voit à cette heure, combien il est apparent qu'une Société d'Athées pratiqueroit les actions civiles et morales, aussi bien que les pratiquent les autres Societez [...]. Comme l'ignorance d'un premier Etre Createur et Conservateur du monde, n'empêcheroit pas les membres de cette Société d'être sensibles à la gloire et au mépris, à la recompense et à la peine, et à toutes les passions qui se voyent dans les autres hommes, et n'étoufferoit pas toutes les lumieres de la raiso; on verroit parmi eux des gens qui auroient de la bonne foi dans le commerce, qui assisteroient les pauvres, qui s'opposeroient à l'injustice, qui seroient fidèles à leurs amis, qui mépriseroient les injures, qui renonceroient aux voluptez du corps, qui ne feroient tort à personne», *Pensées diverses*, vol. II, cit., pp. 102-103.

⁷⁶ G. Mori, *Introduzione a Bayle*, cit., p. 23. Leggiamo un'affermazione simile nel saggio di B. Talluri, cit., p. 151: «[Bayle] chiarisce contro Cartesio i limiti della ragione che difficilmente si rivela allo stato puro, libera dalle influenze della natura sensibile».

comportamento degli uomini e le leggi morali o religiose cui sostengono di uniformarsi: non sono le «conoscenze generali di ciò che si deve fare»⁷⁷, ma gli interessi particolari dettati dall'inclinazione personale ad avere il sopravvento. Non è rilevante il fatto che si sia al corrente di quella che sarebbe la decisione eticamente corretta, o comandata dalla propria religione, poiché non si può fare a meno di seguire la passione dominante del cuore, il gusto e la sensibilità che si ha per certi oggetti. «La coscienza conosce in generale la bellezza della virtù, e ci costringe ad ammettere che nulla è più lodevole dei buoni costumi»⁷⁸, ma questo non può nulla quando il cuore diviene preda di una passione tale che si scorge nella soddisfazione di essa ogni possibile felicità, e nella rinuncia ad essa un'inquietudine insopportabile. E non ci sono buone regole che fermano la ricerca di un tale piacere: «non c'è lume di coscienza che tenga, si dà ascolto solo alla passione e si giudica che bisogna agire *hic et nunc* contro l'idea generale che si ha del proprio dovere. Il che mostra quanto sia illusorio giudicare i costumi di un uomo dalle opinioni generali di cui è imbevuto»⁷⁹.

Il discorso di Bayle prosegue nel §136 (citato da Mandeville nella *Nota O* della *Fable I*⁸⁰): «Ammettiamo pure che l'uomo sia una creatura ragionevole quanto si voglia; non per questo è meno vero che quasi mai agisce conformemente ai suoi principi»⁸¹. I cristiani, ad

⁷⁷ P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, cit., § 135, p. 253; «par les connoissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 9.

⁷⁸ Ivi, § 135, p. 253; «La conscience connoit en général la beauté de la vertu, et nous force de tomber d'accord qu'il n'y a rien de plus louable que les bonnes mœurs», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 10. Una riflessione sul riconoscimento del valore dell'azione giusta è presente anche in Mandeville: «è molto probabile che alcuni di loro, convinti delle autentiche prove di forza e di dominio di sé cui avevano assistito, avrebbero ammirato negli altri quello di cui si sentivano privi», *Ricerca sull'origine della virtù morale*, in *La favola delle api*, cit., p. 28; «For it is highly probable, that some of them, convinced by the real Proofs of Fortitude and Self-Conquest they had seen, would admire in others what they found wanting in themselves», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *The Fable of the Bees* vol. I, pp. 45-46.

⁷⁹ Ivi, § 135, p. 253; «il n'y a lumière de conscience qui tienne, on ne consulte plus que la passion, et on juge qu'il faut agir *hic et nunc* contre l'idée générale que l'on a de son devoir. Ce qui montre, qu'il n'y a rien de plus sujet à l'illusion, que de juger des mœurs d'un homme par les opinions générales dont il est imbu», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 10. B. Talluri, nel capitolo dedicato alla morale del suo saggio su Bayle, commenta giustamente a questo proposito: «ogni atteggiamento pratico è il punto d'incontro di molteplici influenze, di cui prevale quella che maggiormente si impone. La ragione ha spesso il torto di razionalizzare l'irrazionale: di presentare come prodotti della sua attività i suggerimenti più irrazionali degli istinti e delle passioni. Bayle è impegnato a chiarire l'equivoco, dimostrando che le teorie, soprattutto le teorie religiose, hanno una limitata influenza nella determinazione degli atteggiamenti pratici», cfr. B. Talluri, *Pierre Bayle*, Giuffrè, Milano 1963, p. 157.

⁸⁰ La citazione di questo paragrafo viene preceduta dalle parole «non resta che dire ciò che Mr. Bayle ha cercato di provare in tutte le sue Riflessioni sulle comete»; alla citazione segue il commento: «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 rara». Cfr. B. Mandeville, *La favola* (Nota O), cit., p. 111; «There is nothing left us, but to say what Mr. Bayle has endeavour'd to prove at large in his Reflexions on Comets. [...] This Contradiction in the Frame of Man is the Reason that the Theory of Virtue is so well understood, and the Practice of it so rarely to be met with», *Fable I* (Remark O), cit., pp. 167-168.

⁸¹ P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, cit., § 136, p. 254; «Que l'homme soit une creature raisonnée, tant qu'il vous plaira; il n'en est pas moi vrai, qu'il n'agit Presque jamais conséquemment à ses Principes», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 11.

esempio, nonostante il timore e le speranze che ripongono nella vita dopo la morte, non eccellono certo per la condotta; sembra che per tutti sia sufficiente non essere scoperti⁸², e rimediare alla propria intemperanza con preghiere e rituali. Si tende per lo più ad osservare tradizioni, o pratiche religiose esteriori, che non hanno nulla a che vedere con rinunce e privazioni. Scrive Bayle a tal proposito: «Gli uomini si conformano alla legge della loro religione, quando possono farlo senza che ciò rechi grande disturbo, oppure quando si accorgono che non osservarle sarebbe per loro funesto»⁸³.

Alla fine, sono sempre moventi dettati dall'interesse personale gli unici che possiedono davvero la forza di muoverci in una determinata direzione, e anche qui non mancano gli esempi:

Non c'è fanciulla che, per avere la figura più sottile o per risparmiare qualcosa così da comprarsi degli abiti belli, non rinunci al piacere di mangiar bene con uno slancio molto maggiore di quelli che lo fanno per osservare i precetti della Chiesa. Possiamo così restar fermi alla nostra massima e ammettere sinceramente che se gli uomini osservano molte cerimonie in virtù della religione che professano o della convinzione che tale sia la volontà di Dio, questo avviene perché un simile sacrificio non impedisce il soddisfacimento delle passioni dominanti del cuore, oppure perché a ciò li spinge il timore di qualche infamia o di qualche castigo temporale. O piuttosto, se osservano molti culti scomodi e penosi, ciò è da attribuire al loro desiderio di riscattare i peccati che compiono abitualmente e di trovare un accordo fra la loro coscienza e le passioni che preferiscono, cosa che ancora una volta sta a dimostrare come la corruzione della loro volontà sia la ragione che in sommo grado determina le loro azioni.⁸⁴

Bayle sembra essere dell'idea che esistano delle passioni forti a tal punto da vincere qualsiasi opinione circa ciò che è buono e giusto, e questo discorso vale tanto per i precetti della religione, che si impongono come canoni che razionalmente sappiamo essere giusti, che per

⁸² Mandeville ci regala a questo proposito numerose osservazioni, nel corso del primo volume della *Fable*. Scrive ad esempio nella Nota C: «La virtù ci comanda di sottomettere i nostri appetiti, ma la buona educazione ci chiede soltanto di celarli», *La favola*, cit., p. 45; «Virtue bids us subdue, but good Breeding only requires we should hide our Appetites», *Fable I* (Remark C), p. 72.

⁸³ P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, cit., § 137, pp. 256-257; «les hommes se conforment aux loix de leur Religion, lors qu'ils le peuvent faire sans s'incommoder beaucoup, et qu'ils voyent que le mépris de ces loix leur seroit funeste», *Pensées diverses*, vol. II, cit., pp. 14-16.

⁸⁴ Ivi, § 137, pp. 257-258; «il n'y a point de jeune fille, qui pour avoir la taille plus déliée, ou pour épargner dequoi s'acheter de beaux habits, ne renonce à la bonne chère plus gayement, que les autres ne le font pour observer les préceptes de l'Eglise. Ainsi demeurons-en à nôtre maxime, et avouons de bonne foi, que si les hommes observent plusieurs cérémonies en vertu de la Religion qu'ils professent, ou de la persuasion où ils sont que Dieu le veut, c'est parce que cela ne les empêche pas de satisfaire les passions dominantes de leur cœur, ou même parce que la crainte de l'infamie et de quelque châtement temporel les y engage. Ou bien disons, que s'ils observent régulièrement plusieurs cultes pénibles et incommodes, c'est parce qu'ils veulent racheter par là leur pechez d'habitude, et accorder leur conscience avec leurs passions favorites; ce qui montre toujours, que la corruption de leur volonté est la principale raison qui les détermine», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p.16.

altre eventuali “norme” morali razionali senza basi religiose. Questo non è in contrasto con quanto affermato a proposito dell’esistenza di una morale razionale: lo stesso Bayle ha ammesso che spesso ciò che motiva azioni caritatevoli, oneste e virtuose è «il desiderio di essere lodati e il tornaconto di procurarsi amici e protettori in caso di bisogno»⁸⁵. La scelta dell’azione giusta non è mai priva di un legame con l’interesse personale, e anche questo è un punto che verrà ampiamente sviluppato da Mandeville.

Nel § 138 Bayle torna a dimostrare che le opinioni non sono la regola delle azioni, dove, con “opinioni” il filosofo intende tutto ciò che ha una qualche base razionale o religiosa, qualcosa che dovrebbe condurre l’uomo ad agire in un modo, ma che in realtà non ha la forza necessaria a vincere le passioni; in questo passo si legge infatti che «non sono le opinioni generali dello spirito a determinare le nostre azioni, bensì le passioni presenti nel cuore. [...] I cristiani si comporterebbero così male come effettivamente fanno, se i lumi della coscienza fossero la ragione determinante delle nostre azioni?»⁸⁶.

La conclusione di questo discorso è che la morale non è prerogativa di alcuna religione, né ha con essa un rapporto di causalità, dal momento che molti uomini dalla condotta profondamente sregolata sono credenti, perché, in generale, «la fede in una religione non è la regola che guida la condotta umana, [...] soprattutto quando è adatta a suscitare un particolare zelo nell’osservare le pratiche esteriori del culto, nella convinzione che simili atti esteriori e la pubblica professione della vera fede costituiscano un rimedio a tutti i disordini ai quali è facile abbandonarsi e ce ne procurino in un giorno futuro il perdono»⁸⁷. Bayle è del resto convinto che l’ipotesi dell’esistenza di un aldilà non sia comunque un movente sufficiente a far agire l’uomo in contrasto con le sue inclinazioni naturali, se non forse con l’approssimarsi della morte: quando le conseguenze delle azioni si devono scontare in una dimensione futura lontana e imprecisata è ben facile non prestarvi troppa attenzione; mentre quando il momento della resa dei conti sembra invece avvicinarsi, ecco che risorgono i timori. Ma, come osserva Bayle, «non può avere molto valore la fede di un uomo che aspetta di credere in Dio quando ormai la febbre lo incalza»⁸⁸.

⁸⁵ Ivi, § 172, p. 322; «l’approbation publique, soit parce que le dessein de se menager des Amis et des Protecteurs, en cas de besoin, les y porteroit», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 103.

⁸⁶ Ivi, § 138, p. 259; «ce ne sont pas les opinions generales de l’esprit, qui nous déterminent à l’agir, mais les passions presentes du cœur. [...] Si les lumières de la conscience étoient la raison qui nous détermine, les Chrétiens vivoient-ils aussi mal qu’ils font ?», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 16.

⁸⁷ Ivi, § 143, p. 269; «la foi que l’on a pour une Religion, n’est pas la règle de conduite de l’homme [...] sur tout un je ne sai quel zele pour la pratique des cérémonies extérieures, dans la pensée que ces actes extérieurs, et la profession publique de la vraye foi, serviront de rempart à tous les désordres où l’on s’abandonne, et en procureront un jour le pardon», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 32.

⁸⁸ Ivi, § 152, p. 286; «c’est bien peu de chose que la foi d’un homme, qui attend à croire en Dieu, que le fièvre le presse», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 54.

Nonostante tutte le parole che vengono spese dai religiosi in favore del dominio sulle passioni, l'unica cosa che può davvero portare un uomo a rinunciare ad un vizio è la scarsa inclinazione ad esso: «se foste veramente capaci di fare un sacrificio a Dio, comprendereste benissimo che a venire sacrificata dovrebbe essere proprio la vostra passione favorita, e che non si sacrificano le passioni a cui il nostro temperamento ci rende indifferenti»⁸⁹. Questo punto verrà ampiamente ripreso e trattato da Mandeville, che tratterà degli atteggiamenti “virtuosi” che si adottano solo per l'impossibilità di concedersi i vizi.

2.2. Mandeville e le passioni

2.2.1. L'antirazionalismo

Come giustamente nota Kaye nell'*Introduction* alla *Fable of the Bees*, il termine “antirazionalismo” può avere sfumature tali da renderlo un concetto diverso a seconda della prospettiva da cui lo si considera, dunque è necessario chiarire, innanzi tutto, quale sia il tipo di antirazionalismo di cui si fa portavoce Mandeville.

L'apporto del filosofo olandese circa la dicotomia razionalismo/ antirazionalismo riguarda l'analisi delle motivazioni che generano le azioni umane. L'analisi dei moventi può, in generale, condurre a due interpretazioni opposte, una che prevede un'origine razionale dei moventi, e una che limita, e talvolta esclude, l'influenza della ragione, e che invece rileva l'influsso predominante delle passioni. Gli esiti che può avere l'abbracciare una delle due interpretazioni sulla natura dei moventi delle azioni sono sorprendentemente vasti, poiché implicano una riconsiderazione del ruolo della razionalità umana, che investe diversi ambiti dell'esistenza, e in particolare la sfera delle relazioni sociali. Nell'età moderna, dove vediamo i filosofi concentrati sullo studio della società e delle istituzioni che regolano l'interazione degli individui, la prospettiva razionalista o antirazionalista inizialmente messa in luce dall'analisi dell'esperienza morale, sfocia, in modo naturale, nell'ambito politico⁹⁰.

⁸⁹ Ivi, § 166, p. 311-312; «si vous étiez capables de faire un grand sacrifice à Dieu, vous comprendriez bien que ce seroit votre passion favorite qu'il faudroit sacrifier, et qu'on ne sacrifie pas les passions ausquelles nôtre tempérament nous rend insensibles», *Pensées diverses*, vol. II, cit., p. 88.

⁹⁰ Per una ricostruzione abbastanza esauriente delle diverse “scuole di pensiero”, razionalista o antirazionalista, nel diciottesimo secolo, può essere d'aiuto il capitolo I, dal titolo “Eighteenth-Century Rationalism and Opposing Tendencies” del volume di Glenn R. Morrow *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, Longmans Green & Co., New York 1923. Lo studioso assimila Mandeville in modo eccessivo a Hobbes, ma questo aspetto costituisce una parte irrilevante del discorso.

L'antirazionalismo di Mandeville non è un semplice scetticismo nei confronti delle facoltà intellettuali. Al filosofo non interessa più di tanto mostrare l'incapacità della ragione di pervenire alla verità a causa dei suoi limiti costitutivi - concetto su cui Bayle ha invece insistito di più. Per quanto vi siano tracce di quello scetticismo che mette in dubbio le abilità conoscitive dell'intelletto, Mandeville predilige un'indagine riguardante l'influenza di passioni specifiche nel condizionare le azioni umane. Scrive bene Tito Magri, nel saggio introduttivo all'edizione italiana de *La favola delle api*: «L'antirazionalismo di Mandeville si esprime in primo luogo nella concezione dell'uomo come composto di diverse passioni che lo governano a turno, lo voglia o no, e che la ragione non è capace di controllare (cui, anzi, finisce con l'obbedire). Questo non significa che l'uomo non sia capace di riflettere [...], ma che questa capacità è limitata»⁹¹. Questo primo carattere dell'antirazionalismo mandevilliano si collega direttamente alla negazione dell'esistenza di una volontà libera, concetto ereditato da Bayle. Si legge nel secondo volume della *Fable*: «Le creature umane [...] senza avere alcuna consapevolezza delle cause naturali che determinano il loro comportamento [...] non conoscono le passioni interiori che governano la loro volontà e dirigono la loro condotta»⁹². In queste righe leggiamo due affermazioni fondamentali: la prima è che l'uomo non si conosce abbastanza, e non comprende bene quali siano i suoi veri moventi – il che favorisce il fatto che si crei delle illusioni⁹³ a tal proposito. La seconda è che la volontà non è libera, ma governata dalle passioni. Non è, tuttavia, alla negazione del libero arbitrio che sono finalizzate le riflessioni di Mandeville circa ragione e passioni.

Anche F.A. von Hayek descrive Mandeville come un antirazionalista⁹⁴, focalizzandosi per lo più sulle implicazioni di tale antirazionalismo in ambito socio-politico. La predominanza delle passioni sulla ragione ha degli effetti importanti quando si tratta di risalire ai meccanismi che hanno dato origine alla società civile. Le parole di Hayek seguono infatti una riflessione volta a dimostrare lo scarso “potere decisionale” della ragione nel dar vita

⁹¹ T. Magri, *Introduzione a La favola delle api*, cit., p. xviii.

⁹² B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio* (III dialogo), cit., p. 94; «human creatures [...] without being aware of the natural Causes, that oblige them to act as they do, viz., The Passions within, that, unknown to themselves, govern their Will and direct their Behaviour», *The Fable of the Bees* (3rd dialogue), vol. II, cit., p. 139.

⁹³ Sono due le “illusioni” principali in cui rischia di cadere l'uomo: la prima è che si creda che sia la ragione a orientare l'agire, la seconda è che si creda che siano passioni altruistiche – e questa è la posizione che Mandeville vuole confutare.

⁹⁴ Cfr. F.A. Hayek, *Il Dottor Bernard Mandeville*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., p. 283, dove leggiamo: «qui viene fuori in tutta la sua evidenza l'antirazionalismo di Mandeville, per usare il termine fuorviante che è stato largamente usato per Mandeville e Hume». Hayek propone di chiamare “razionalismo critico” ciò che in precedenza è stato detto antirazionalismo, termine che trova infelice.

alle istituzioni politiche, che devono la loro origine alle passioni. Ma di questo si parlerà più avanti.

Restringendo l'ambito all'etica, i razionalisti sostengono che il riconoscimento di una morale razionale è in grado di motivare direttamente gli uomini ad agire in accordo con essa. Una difesa del razionalismo etico dovrebbe dunque, in primo luogo, essere una dimostrazione del fatto che gli uomini possono agire secondo moventi che non hanno nessun legame con le loro passioni: una motivazione che risiede nella pura ragione non deve nemmeno essere dipendente dai sentimenti, per quanto possano essere benevoli e altruisti.

L'analisi di Mandeville non si ferma tuttavia alla confutazione del razionalismo, ma sembra essere maggiormente diretta contro i sostenitori del potere pratico della benevolenza, come Shaftesbury e Hutcheson. Il filosofo olandese vuole rivelare i motivi reali che stanno alla base delle azioni, smascherando la pretesa degli uomini di far credere che esse siano compiute seguendo una morale razionale, dogmi della religione o sentimenti benevoli nei confronti degli altri. Secondo Mandeville anche le azioni migliori hanno spesso come vero movente il desiderio di soddisfare delle passioni egoistiche.

In *The Virgin Unmask'd* (1709), leggiamo un interessante passo in cui Lucinda, nell'esortare la nipote a non fidarsi degli uomini, la avverte di non illudersi che la ragione le possa essere di alcun aiuto nel svelare l'inganno in cui questi cercano di trarla. Al termine di un passo in cui Antonia si dice fiera di essere in grado di governare i segni esteriori della sue passioni e di saper ascoltare un uomo senza tradire alcuna emozione⁹⁵, Lucinda risponde, lasciando attonita la nipote, che la rovina di una donna inizia proprio quando questa concede all'uomo di "appellarsi alla ragione" (l'espressione inglese è *hearken to Reason*), ovvero quando la donna offre all'uomo la possibilità di convincerla con argomenti razionali, convinta che, raggiunta la padronanza delle sue emozioni, si sia per questo messa in salvo dagli eventuali inganni o dal compiere gesti impulsivi. L'argomento usato da Lucinda per dimostrare questa affermazione così forte, si fonda su una visione della ragione come qualcosa di per sé di molto debole, che gli uomini imparano a utilizzare dopo anni di studio, mentre le donne sono destinate a essere ingannate, non avendo la possibilità di accedere allo stesso livello di istruzione. La ragione è concepita da Mandeville come un mero strumento il cui uso si apprende grazie ad una accurata educazione: la stessa Antonia ha precedentemente ammesso che in passato non riusciva a contenere le sue passioni, ma che col tempo ha

⁹⁵ Cfr. B. Mandeville, *The Virgin Unmask'd*, cit., p. 24: «I am certain that I find not half that Disturbance in my Heart, when a Man comes near me, that I felt before; I can govern my Looks, bridle my Actions much better, and methinks I have almost regain'd the Empire of my self».

acquisito l'arte di passare al vaglio i suoi sentimenti nei confronti degli uomini e le qualità degli stessi, per essere certa che meritino il suo interesse⁹⁶. La giovane si riferisce a questo uso della ragione come ad una abilità che ha appreso col tempo, che non possedeva come carattere innato. Lucinda, tuttavia, è convinta che sia proprio questa capacità di moderare i propri impulsi e rendersi disponibili al dialogo il primo passo verso la rovina delle donne: le emozioni violente provate dalle ragazze giovani in presenza di uomini avvenenti, rendono a queste particolarmente difficile essere avvicinate, perché la loro incapacità di contenersi e di riacquistare il senno è uno "scudo naturale" verso i ragionamenti degli uomini, che trovano proprio nelle emozioni delle ragazze, così esteriormente visibili, la barriera più forte. A ben vedere, questo tipo di ragione, che si impara a utilizzare col tempo per moderare le passioni, non è diversa da quella di cui il filosofo parlerà in seguito cercando di tracciare il passaggio dallo stato di natura alla società civile: anche nella moderazione degli istinti che i selvaggi si devono imporre per poter convivere pacificamente non c'è traccia di una razionalità forte e innata, che si rivela invece debole e acquisita.

Quando parla del rapporto tra ragione e passioni, Mandeville non spende, in genere, troppe parole per svalutare il ruolo della ragione, quasi che desse per "già dimostrato" il carattere predominante della componente passionale:

Credo che l'uomo [...] sia un composto di diverse passioni ciascuna delle quali, se viene eccitata e diventa dominante, di volta in volta lo governa, lo voglia egli o meno.⁹⁷ (1714)

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.⁹⁸ (1723)

Noi spingiamo la nostra ragione là dove sentiamo che la passione la trascina.⁹⁹ (1723)

Tutte le creature umane, per quanto possiamo illuderci con raffinate idee, sono influenzate e interamente governate dalle passioni. Anche coloro che agiscono in conformità alla loro conoscenza o seguono rigorosamente i dettami della loro ragione sono spinti a comportarsi in tal modo da qualche passione che

⁹⁶ Cfr. B. Mandeville, *The Virgin Unmask'd*, cit., p. 26: «I confess, that every Thing Handsome affects me with more Thought than before; but then I am capable of examining, and taking every Thing to pieces; I can give my self time of considering, whether it be worthy my liking or not».

⁹⁷ B. Mandeville, *Introduzione a La favola delle api*, cit., p. 23; «I believe Man [...] to be a compound of various Passions, that all of them, as they are provoked and come uppermost, govern him by turns, whether he will or no», *The Introduction, Fable I*, cit., p. 39.

⁹⁸ B. Mandeville, *La favola* (Nota T), cit., p. 154-155; «Now I cannot see what Immorality there is in shewing a Man the Origin and Power of those Passions, which so often, even unknowingly to himself, hurry him away from his Reason», *Fable I* (Remark T), cit., pp. 229-230.

⁹⁹ B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, ne *La favola delle api*, cit., p. 236; «For we are ever pushing our Reason which way soever we feel Passion to draw it», *A Search into the Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 333.

determina le loro azioni, non meno di altri che invitano alla sfida e agiscono in modo contrario a entrambe, che noi chiamiamo schiavi delle loro passioni.¹⁰⁰ (1732)

Il primo passo sopraccitato appartiene all'edizione del vol. I della *Fable* del 1714, il secondo e il terzo all'edizione del 1723, mentre l'ultimo, tratto dalla *Ricerca sull'origine dell'onore*, risale al 1732. Anche a distanza di anni il pensiero di Mandeville non ha subito mutamenti: non ci si imbatte cioè in vere e proprie "prove" volte a dimostrare l'impotenza della ragione, né negli scritti del primo periodo né in quelli successivi, mentre si assiste costantemente al tentativo di svelare l'origine passionale di ciò che muove l'uomo all'azione.

L'antirazionalismo, in Mandeville, è una posizione di partenza, non il punto d'arrivo delle sue riflessioni. Del resto, se lo scopo di Mandeville fosse stato soltanto quello di confutare il razionalismo etico, è probabile che egli avrebbe citato, tra i suoi "antagonisti" qualcuno dei suoi illustri sostenitori. E invece i suoi bersagli principali non sono coloro che volevano porre la ragione all'origine della decisione morale, che vengono già dati per sconfitti in partenza, bensì i sistemi che mantenevano la base passionale dei moventi umani – ma le passioni che ritenevano più forti erano benevolenza e altruismo. Dunque sovente si leggono accuse aperte a Shaftesbury e ad Hutcheson¹⁰¹, citati dallo stesso Mandeville, mentre pochi sono i passi che fanno pensare a una critica verso, ad esempio, Cartesio.

L'approccio di Mandeville allo studio della sfera passionale è finalizzato a promuovere una maggiore consapevolezza di ciò che interviene a orientare le azioni, e confutare così i sostenitori della benevolenza. La rivalutazione del movente di origine passionale è terreno comune dei moralisti inglesi, ma l'analisi delle passioni differisce profondamente: laddove Mandeville mostra i legami di tutte le passioni con l'interesse verso la propria persona, i moralisti inglesi vogliono provare, al contrario, la forza delle passioni rivolte al benessere altrui, che essi ritengono essere in grado di vincere quelle egoistiche.

¹⁰⁰ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., p. 45; «All Human Creatures are sway'd and wholly govern'd by their Passions, whatever fine Notions we may flatter our Selves with; even those who act suitably to their Knowledge, and strictly follow the Dictates of their Reason, are not less compell'd so to do by some Passion or other, that sets them to Work, than others, who bid Defiance and act contrary to Both, and whom we call Slaves to their Passions», *An Enquiry into the Origin of Honour*, cit., p. 31.

¹⁰¹ Gli studiosi sembrano tutti concordi nell'affermare che sia Shaftesbury che Hutcheson, i maggiori antagonisti di Mandeville, non fossero razionalisti. Ha scritto recentemente A. Garrett: «Mandeville and Shaftesbury [...] both agreed that the [human] frame was composed of passions. [...] Hutcheson [...] was in substantial agreement with Mandeville on the motivating character of the passions and their central place in human life», A. Garrett, *Anthropology: the 'original' of human nature*, in *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003; p. 83. Un'interpretazione dello stesso tipo è stata data anche da F.B. Kaye, in nota alle pp. 345-346 della sua edizione del volume II della *Fable*.

La confutazione che Mandeville vuole operare si basa sulla prova che tutte le passioni hanno carattere egoistico, e per questo possano essere connotate negativamente come vizi. Il desiderio di ottenere stima e ammirazione e di vivere negli agi sono per il nostro filosofo desideri che hanno le loro fondamenta in passioni viziose, e che in nessun modo possono sfuggire alla condanna in una indagine morale rigorosa. Alcuni pensatori successivi a Mandeville, fra cui spiccano Hume e Smith, faranno leva proprio su questi presupposti per contestare il sistema del medico olandese, cercando di mostrare come non vi sia nulla di riprovevole nei desideri sopra citati, se perseguiti con moderazione¹⁰².

2.2.2. Esiste una gerarchia delle passioni?

Dopo aver provato che l'uomo agisce sulla base delle sue inclinazioni, Mandeville si propone di scomporre le stesse per cogliere le passioni che risultano predominanti (e così mostrare che si tratta di passioni egoistiche), pur non arrivando a stilare una vera e propria gerarchia:

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.¹⁰³

Mandeville è tendenzialmente coerente nel trattare delle passioni tra gli scritti appartenenti al primo periodo e quelli del secondo, nel senso che non si trovano rielaborazioni né cambiamenti sostanziali. Quello che piuttosto si può constatare è la diversa prospettiva da cui le passioni vengono osservate: dalle considerazioni prettamente morali,

¹⁰²Adam Smith scrive, a tal proposito: «il grande errore del libro di Mandeville è quello di considerare ogni passione come completamente viziosa, quando lo sia in qualche suo grado e direzione», *Teoria dei sentimenti morali*, parte VII, Sez. II, cap. IV, § 12, ed. a cura di E. Lecaldano, Rizzoli, Milano 1995, p. 589; «it is the great fallacy of Mandeville's book to represent every passion as wholly vicious, which is so in any degree and in any direction», *The Theory of Moral Sentiment*, printed for A. Millar, in the Strand, London; and A. Kincaid and J. Bell, Edinburgh, 1759; ed. consultata a cura di D.D. Raphael e A.L. Macfie, Clarendon Press, Oxford 1976; p. 312.

¹⁰³B. Mandeville, *La favola* (Nota E), cit., p. 54; «It is with the Passions in Men as it is with Colours in Cloth: It is easy to know a Red, a Green, a Blue, a Yellow, a Black, & c. in as many different Places; but it must be an Artist that can unravel all the various Colours and their Proportions, that make up the Compound of a well-mix'd Cloth. In the same manner may the Passions be discover'd by every Body whilst they are distinct, and a single one employs the whole Man; but it is very difficult to trace every Motive of those Actions that are the Result of a mixture of Passions», *Fable I* (Remark E), cit., p. 84.

Mandeville passa a quelle politiche, e a proposito delle stesse passioni il filosofo olandese si interroga sul ruolo che esse hanno nella formazione della società civile, e in che modo esse entrano in gioco nel complicato universo dell'interazione degli individui.

2.2.2.1. Il *Self-love*

Sebbene Mandeville mantenga pressoché invariata l'analisi delle passioni, nel corso degli anni affina le sue riflessioni sull'esistenza di una passione primaria, da cui le altre hanno origine, che vedremo essere il *self-liking*¹⁰⁴. Tuttavia, prima della stesura della seconda parte della *Fable*, dove conierà questo nuovo vocabolo, troviamo diversi passi che testimoniano già l'esistenza di una sorta di gerarchia, dove ci sono passioni più forti, e altre ad esse subordinate. Il fatto che Mandeville enfatizzi il ruolo del *self-love* per poi sminuirlo, nella *Fable II*, in favore del più forte *self-liking* non deve far pensare ad un cambiamento nel suo pensiero; il primo infatti ha, nella *Fable I*, delle caratteristiche molto simili a quelle che avrà il secondo nella *Fable II*. Mandeville, col tempo, ha operato un'ulteriore distinzione tra l'istinto più orientato all'autoconservazione, caratteristico quindi di tutte le creature, cui sarà, in seguito, ristretto il *self-love*, e la passione più complessa, dove entra in gioco l'interazione con gli altri individui e la ricerca della loro approvazione, stima, ammirazione, che sarà il *self-liking*. Come afferma anche A.M. Hjort, nel saggio *Mandeville's Ambivalent Modernity*, nel III dialogo del secondo volume della *Fable*, Mandeville individua due generi di passioni: il primo genere comprende quelle che fanno capo al principio dell'autoconservazione e che riguardano solo la propria persona, al secondo genere invece appartengono quelle che prevedono una interazione dell'individuo con gli altri. La passione rappresentativa del primo genere è il *self-love*, mentre il *self-liking* lo è del secondo genere. Questa distinzione, tuttavia, che non si riscontra prima della *Fable II*¹⁰⁵, non rappresenta un cambiamento nella teoria delle passioni di Mandeville, ma solo una precisazione, utile soprattutto ai fini di approfondire le implicazioni socio-politiche delle passioni umane.

¹⁰⁴ Gaetano Vittone, nella sua recente monografia *Vita e qualità della vita. Saggio su Mandeville*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005, analizza le passioni citate dal filosofo olandese per individuare quelle "primarie", e giunge alla conclusione che esse facciano tutte capo al *self-liking*. Questo termine compare tuttavia solo nel secondo volume della *Fable* (III Dialogo), che è del 1728. L'analisi delle passioni è uno dei punti cardine della filosofia mandevilliana, presente già nei primi scritti, quindi sarebbe riduttivo provare a stabilire una gerarchia ponendo subito il *self-liking* al vertice: è più utile esaminare le singole passioni man mano che vengono trattate, per vedere come prende forma, da sé, il concetto di quella che risulterà la passione primaria. Per un'analisi dettagliata del *self-liking* si rimanda comunque alla parte III di questo lavoro, cap. 2, § 2.2.

¹⁰⁵ Cfr. A.M. Hjort, *Mandeville's Ambivalent Modernity*, in «Modern Language Notes», vol. 106, No. 5 (Dic. 1991); p. 955.

Nel primo volume della *Fable* (edizione del 1714), il *self-love* viene indicato come passione dominante: se volessimo abbozzare una gerarchia, vedremo senz'altro questa passione al primo posto, un po' per stessa ammissione di Mandeville, e un po' perché si può constatare, nel corso dello scritto, che sia molti vizi che altre passioni (da cui scaturiscono ulteriori vizi) affondano le radici nell'amore che gli uomini nutrono per la propria persona. Si legge infatti: «Tutte le passioni hanno il loro centro nell'amore di sé [*self-love*]»¹⁰⁶. Sono numerosi i passi che testimoniano che Mandeville riteneva il *self-love* una passione primaria: «non riesco a vedere [...] che vi sia impietà nel metterlo [l'uomo] 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»¹⁰⁷. Da queste righe si capisce che l'amore di sé comanda i fili delle passioni e del piacevole inganno in cui gli uomini si cullano quando vogliono credere di agire secondo virtù: è sempre questo *self-love* che genera l'illusione di essere virtuosi, solleticando il desiderio di ritenersi nel giusto.

Il carattere primario del *self-love* viene ribadito in tutto il primo volume della *Fable* man mano che Mandeville prende in esame quei vizi che si traducono in benefici pubblici, e che hanno origine dalle passioni. Per effetto dell'amore di sé, ad esempio, l'uomo gioisce dell'apprezzamento degli altri attraverso la gloria, che ne è sia una diramazione che una componente: «Per definire, dunque, nel modo più ampio la ricompensa della gloria, ciò che si può dire di meglio è che essa consiste in una suprema felicità goduta per amore di sé [*self-love*] da un uomo consapevole di aver compiuto un'azione nobile, quando pensa al plauso che si aspetta da altri»¹⁰⁸. Sempre a proposito della gloria leggiamo in seguito:

L'emulazione richiede fatica e pene, ed è chiaro che chi agisce in base a tale disposizione compie una rinuncia. Ma se guardiamo con attenzione, troveremo che questo sacrificio dell'agio e del piacere è fatto soltanto per invidia, e per amore della gloria. Se qualcosa di molto simile a questa passione non fosse

¹⁰⁶ B. Mandeville, *La favola* (Nota C), cit., p. 47; «all Passions center in Self-Love», *Fable I* (Remark C), p. 75.

¹⁰⁷ B. Mandeville, *La favola* (Nota T), cit., pp. 154-155; «I cannot see [...] that there is any Impiety in putting him upon his Guard against himself, and the secret Stratagems of Self-Love, and teaching him the difference between such Actions as proceed from a Victory over the Passions, and those that are only the result of a Conquest which one Passion obtains over another», *Fable I* (Remark T), cit., pp. 229-230.

¹⁰⁸ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine della virtù morale*, in *La favola delle api*, cit., p. 33; «To define then the Reward of Glory in the amplest manner, the most that can be said of it, is, that it consists in a superlative Felicity which a Man, who is conscious of having perform'd a noble Action, enjoys in Self-love, whilst he is thinking on the Applause he expects of others», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue in Fable I*, cit., p. 55.

mescolato a quella pretesa virtù, sarebbe impossibile suscitarsela ed accrescerla con gli stessi mezzi che creano l'invidia.¹⁰⁹

L'amore di sé ha molte sfaccettature, che emergono soprattutto nella vita associata: anche l'invidia («quel tratto ignobile della nostra natura che ci fa soffrire e languire a causa di ciò che consideriamo essere una felicità per gli altri»¹¹⁰) ha in esso la sua origine. Mandeville afferma infatti:

se in genere ci vergogniamo tanto di questo vizio [l'invidia] è a causa della consolidata abitudine all'ipocrisia, grazie alla quale abbiamo appreso fin dalla culla a nascondere anche a noi stessi tutta l'ampiezza del nostro amore per noi stessi, e tutte le sue diverse diramazioni.¹¹¹

Dal momento che tutti vorrebbero essere felici, godere dei piaceri ed evitare i dolori, l'amore di sé ci spinge a considerare ogni creatura che appare contenta come un rivale in felicità.¹¹²

La provocazione maggiore di Mandeville, quando parla del *self-love*, è ricondurre a esso anche passioni che per definizione coinvolgono un "patire insieme" ad una o più persone. È il caso della pietà, dell'affetto e dell'amore:

Amore significa, in primo luogo, affetto [...] e consiste nell'inclinazione per la persona amata e nel volere il suo bene. [...] Facciamo nostro sotto ogni aspetto il suo interesse, anche se ciò ci danneggia, e proviamo una soddisfazione interna simpatizzando con i suoi dolori oltre che con le sue gioie. [...] Infatti, quando siamo sinceri nel partecipare alle disgrazie di un altro, l'amore di sé ci fa credere che le sofferenze che proviamo debbano alleviare e ridurre quelle del nostro amico, e mentre questo pensiero tenero placa il nostro dolore, un piacere segreto sorge dalla nostra pena per la persona amata.¹¹³

¹⁰⁹ B. Mandeville, *La favola* (Nota N – aggiunta nel 1723), cit., pp. 89-90; «Emulation [...] requires Labour and Pains, so it is evident, that they commit a Self-Denial, who act from that Disposition; but if we look narrowly into it, we shall find that this Sacrifice of Ease and Pleasure is only made to Envy, and the Love of Glory. If there was not something very like this Passion mix'd with that pretended Virtue, it would be impossible to raise and increase it by the same Means that create Envy», *Fable I* (Remark N), cit., p. 137.

¹¹⁰ Ivi, p. 87; «[Envy is] that Baseness in our Nature, which makes us grieve and pine at what we conceive to be a Happiness in others», *Fable I* (Remark N), cit., p. 134.

¹¹¹ *Ibidem*; «That we are so generally ashamed of this Vice, is owing to that strong Habit of Hypocrisy, by the Help of which, we have learned from our Cradle to hide even from our selves the vast Extent of Self-Love, and all its different Branches», *Fable I* (Remark N), cit., pp. 134-135.

¹¹² Ivi, p. 91 (traduzione parzialmente rivista); «As every Body would be happy, enjoy Pleasure and avoid Pain if he could, so Self-Love bids us look on every Creature that seems satisfied, as a Rival in Happiness», *Fable I* (Remark N), cit., p. 139.

¹¹³ Ivi, p. 93; «Love in the first Place signifies Affection [...] and consists in a Liking and Well-wishing to the Person beloved. [...] His Interest we make on all Accounts our own, even to our Prejudice, and receive an inward Satisfaction for sympathizing with him in his Sorrows, as well as Joys. [...] when we are sincere in sharing with another in his Misfortunes, Self-Love makes us believe, that the Sufferings we feel must alleviate and lessen those of our Friend, and while this fond Reflexion is soothing our Pain, a secret Pleasure arises from our grieving for the Person we love», *Fable I* (Remark N), cit., p. 142.

Con queste affermazioni Mandeville non intende negare che esistano sentimenti come l'affetto e l'amore (come non nega l'esistenza della pietà), né che questi possano essere sinceri: egli si limita a far notare che esiste sempre, come di sottofondo, una certa soddisfazione personale nel riconoscere di essere in grado di amare, di partecipare intensamente a dolori e gioie che non riguardano noi in prima persona. Anche qui Hume tenterà di confutare Mandeville, sostenendo che le gioie e i dolori della cerchia delle persone amate ci toccano quasi con la stessa intensità di quelle che ci coinvolgono in prima persona, per il principio della "benevolenza ristretta"¹¹⁴. Non c'è bisogno insomma, per Hume, di chiamare in causa l'amore di sé per spiegare il coinvolgimento e la partecipazione ai sentimenti delle persone a noi vicine. Hume tuttavia non parla di quella soddisfazione sottile che si prova nel constatare di essere capaci ad amare, su cui fa perno la dimostrazione di Mandeville che anche in un sentimento come l'amore si trovano tracce di amore di sé.

Per quanto riguarda la ricerca della compagnia delle persone amate, anche per Mandeville la parte predominante sono senz'altro i sentimenti benevoli che proviamo per loro, ma da ogni relazione l'uomo cerca sempre un qualche tornaconto, che non deve necessariamente essere qualcosa di materiale (anche se, nota Mandeville, in molti casi lo è), ma può più semplicemente essere il piacere che si trae dalla presenza dei propri cari, un sentimento dunque non negativo, ma che non si può chiamare altruistico¹¹⁵.

Come responsabile di gloria, invidia, amore e pietà, il *self-love* si mostra, nella *Fable I*, come una passione che riguarda sia il singolo individuo preso da solo, quindi una sorta di autoconservazione, sia l'individuo nel suo rapportarsi con gli altri. Non sorprende dunque che diversi studiosi, tra cui Lovejoy e Dickey, tendano ad accostare il *self-love* al *pride*.

¹¹⁴ Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. Hume parla di benevolenza ristretta, o generosità limitata, in particolare nella sezione II del libro III del *Trattato* (Origine della giustizia e della proprietà).

¹¹⁵ Cfr. B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società* ne *La favola delle api*, cit., p. 245: «Ho illustrato la veridicità di questa mia opinione con gli esempi più ovvi della storia; ho parlato del nostro amore per la compagnia e della nostra avversione per la solitudine; ho esaminato a fondo le varie motivazioni di queste inclinazioni e ho fatto vedere che esse trovano la loro ragion d'essere nell'amore di sé»; «I have illustrated by the most obvious Examples in History. I have spoke of our Love of Company and Aversion to Solitude, examin'd thoroughly the various Motives of them, and made it appear that they all center in Self-Love», *A Search into the Nature of Society* in *Fable I*, cit., pp. 343-344.

2.2.2.2. Il *pride*

L'orgoglio è una passione che ricopre una grande importanza nella filosofia mandevilliana, e la cui interpretazione presenta non pochi problemi. Ma, in primo luogo, si tratta di una passione o di un vizio? Nella *Fable I* prevale la considerazione dell'orgoglio come passione:

L'opposto della vergogna è l'orgoglio; ma nessuno può essere toccato dalla prima, senza avere mai provato il secondo: infatti la straordinaria sollecitudine che abbiamo nei confronti di ciò che gli altri pensano di noi può derivare soltanto dalla grande stima che nutriamo per noi stessi. Che queste due passioni, in cui sono contenuti i semi di moltissime virtù, siano realtà della nostra costituzione, e non qualità immaginarie, lo si può dimostrare in base agli effetti chiari e differenti che nonostante la nostra ragione si producono in noi quando siamo affetti dall'una o l'altra di esse.¹¹⁶

Un uomo di grande orgoglio può nascondere così bene che nessuno potrà mai scoprirlo, e tuttavia trarre da tale passione una soddisfazione maggiore di un altro che si compiaccia di manifestarlo a tutti.¹¹⁷

All'inizio dell'*Enquiry into the Origin of Honour* (1732) si parla del *pride*, invece, come di un vizio. Mandeville, alle prime battute del dialogo tra coloro che erano stati già protagonisti del secondo volume della *Fable*, attraverso il suo *alter ego* Cleomene afferma a proposito della passione del *self-liking*, di cui si tratterà nel volume II della *Fable*: «Quando questa predilezione per se stessi è eccessiva, ed è così apertamente palesata da recare offesa agli altri, so bene che è annoverata tra i vizi, e chiamata orgoglio»¹¹⁸. Non è tuttavia così rilevante indagare su quale delle due definizioni di *pride* sia prevalente negli scritti del filosofo olandese, se, cioè, quella di passione o di vizio, dal momento che tutte le passioni hanno un carattere in qualche modo vizioso, in quanto dipendono dalla considerazione dell'interesse egoistico. Secondo quanto scrive Mandeville, le passioni possono essere più o meno forti, e dare origine a vizi veri e propri, ma questo non accade necessariamente – infatti, nella *Ricerca sull'origine dell'onore* si parla dell'orgoglio come di un vizio che scaturisce dall'eccesso di una passione, il *self-liking*. Tutte le passioni hanno radici

¹¹⁶ B. Mandeville, *La favola* (Nota C), cit., p. 41; «The Reverse of Shame is Pride, yet no Body can be touch'd with the first, that never felt any thing of the latter; for that we have such an extraordinary Concern in what others think of us, can proceed from nothing but the vast Esteem we have for our selves. That these two Passions, in which the Seeds of most Virtues are contained, are Realities in our Frame, and not imaginary Qualities, is demonstrable from the plain and different Effects, that in spite of our Reason are produced in us as soon as we are affected with either», *Fable I* (Remark C), cit., pp. 66-67.

¹¹⁷ Ivi, p. 50, «A Man of Exalted Pride may so hide it, that no Body shall be able to discover that he has any; and yet receive greater Satisfaction from that Passion than another, who indulges himself in the Declaration of it before all the World», *Fable I* (Remark C), cit., p. 79.

¹¹⁸ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., p. 17; «When this Self-liking is excessive, and so openly shewn as to give Offence to others, I know very well it is counted a Vice and call'd Pride», *An Enquiry into the Origin of Honour*, cit., p. 3.

nell'amore di sé, e ciò crea la potenzialità dell'agire vizioso, di cui il vizio rappresenta l'atto stesso. Il caso dell'orgoglio è comunque a se stante: anche considerato come passione, implica in modo più diretto comportamenti riprovevoli, e infatti non sono rari i passi in cui Mandeville lo inserisce, anche nel corso della *Fable I*, direttamente tra i vizi: «inoltre non tutti coloro che sembrano privi d'orgoglio lo sono in effetti: i sintomi di questo vizio non sono tutti facilmente rilevabili»¹¹⁹.

È più interessante invece cercare di cogliere la relazione del *pride* con il *self-love*, dal momento che essi sembrano sovente coincidere. Ecco, ad esempio, le parole che Mandeville usa per descrivere l'orgoglio nella Nota M, ad esso esplicitamente dedicata: «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»¹²⁰. Sicuramente l'orgoglio condivide, con l'amore di sé, quel desiderio di essere apprezzati e anche un po' invidiati, tuttavia il *self-love* non si riduce solo a questo¹²¹. L'amore di sé è un istinto che comprende anche quello dell'autoconservazione (anzi, come s'è detto, in seguito Mandeville lo ridurrà a poco più che questo), e, in generale, si può dire che viene avvertito dall'uomo tanto in solitudine quanto in compagnia. L'orgoglio, invece, ha sempre bisogno di spettatori, per esistere, o, almeno, dell'interazione. È in tutto e per tutto una passione che dipende dalla presenza degli altri, cosa che non si può affermare per il *self-love*. Un altro elemento di differenziazione tra *pride* e *self-love* si riscontra nell'analisi delle passioni "altruistiche", amore, amicizia e compassione, di cui Mandeville mostra un legame con l'amore di sé, vedendo nella ricerca dell'altro anche un modo di venire incontro a esigenze personali legate però alla sfera privata dell'individuo (come, ad esempio, la ricerca della compagnia perché si trae diletto dagli amici, perché non si ama stare da soli, ecc.): queste passioni non hanno a che fare con l'orgoglio.

Arthur Lovejoy, nel saggio *Reflections on Human Nature*, pone proprio il *pride* al primo posto nella scala delle passioni/vizi (Lovejoy in realtà assume che si tratti di un vizio, in particolare di quel *private vice* da cui tutti i *public benefits* discendono), e afferma: «by

¹¹⁹ B. Mandeville, *La favola* (Nota M), cit., p. 84; «Besides that every Body is not without Pride that appears to be so; all the symptoms of that Vice are not easily discover'd», *Fable I* (Remark M), cit., p. 130.

¹²⁰ Ivi, pp. 79-80; «Pride is that Natural Faculty by which every Mortal that has any Understanding over-values, and imagines better Things of himself than any impartial Judge, thoroughly acquainted with all his Qualities and Circumstances, could allow him», *Fable I* (Remark M), cit., p. 124. Si confronti con la prima nota sul *self-love* dell'omonimo paragrafo.

¹²¹ Sul *pride* come diramazione del *self-love* vedi anche E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; p. 69.

“pride” Mandeville means, for the most time, aprobativeness as a minister to self-esteem»¹²², avvicinandolo così molto al *self-love* – passione di cui, peraltro, non parla. La posizione di Lovejoy sembra rifarsi per lo più agli scritti del 1714, ovvero la *Ricerca sui principi della morale* e la *Fable I*, dove, in effetti l’orgoglio assume molte connotazioni che fanno pensare al *self-love* - che se non altro lo fanno sembrare, a tutti gli effetti, una passione primaria, e non, dunque un vizio. Tuttavia, come s’è detto, vi sono alcune caratteristiche dell’amore di sé che lo rendono una passione più complessa dell’orgoglio, che ne sembra solo una componente. Anche Laurence Dickey, nel saggio *Pride, Hypocrisy and Civility*, equipara l’orgoglio all’amore di sé: «Like the Jansenists, Mandeville believed that man was moralized through his self-love (i.e. through his pride)»¹²³. È necessario accompagnare una riflessione a questa affermazione: e cioè che Dickey, come Lovejoy, si basa principalmente sugli scritti del 1714, dove si parla ampiamente del ruolo del *pride* con particolare riferimento al suo rapporto con le virtù morali. Dickey, rifacendosi all’analisi di Lovejoy, suggerisce una considerazione più articolata del *pride*, per scongiurare il rischio che esso venga troppo strettamente legato ai desideri egoistici. Nello specifico, individua due modi di concepirlo, come *self-regarding* o *other-regarding impulse*: l’orgoglio agirebbe sia facendo compiere all’uomo azioni che hanno, come esito, solo il suo benessere, sia azioni ispirate al *self-denial* che hanno come scopo quello di raccogliere il consenso degli altri, e dall’esterno assomigliano alla virtù.

Una caratteristica interessante del *pride* è che si ritrova ad essere la causa più frequente di abnegazione (*self-denial*), che, ovviamente, quando affonda le radici in una passione/vizio non si può chiamare virtù. Ma l’effetto del *self-denial* sono appunto delle azioni apparentemente virtuose, che l’uomo orgoglioso compie per raccogliere quella approvazione altrui di cui non può fare a meno. Ancora una volta, come nel caso della pietà e dell’amore per la compagnia, le motivazioni che stanno all’origine di comportamenti che facilmente possono essere scambiati per virtù riposano su passioni egoistiche: «[...] e quanto maggiore è il suo orgoglio, tanto maggiori saranno le rinunce che affronterà per difendere la sua vittoria»¹²⁴, «quando un uomo [...] decide sul serio di vincere i suoi appetiti, [...] respinge tutto ciò che può soddisfare i sensi, [...] sacrifica tutte le sue passioni all’orgoglio, allora la

¹²² A.O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1961; p. 171.

¹²³ L. Dickey, *Pride, Hypocrisy and Civility*, cit., p. 399.

¹²⁴ B. Mandeville, *La favola* (Nota N), cit., p. 90; «the greater his Pride is, the more Self-denial he’ll practise to maintain his», *Fable I* (Remark N), cit., p. 138.

gente ordinaria [...] sarà pronta a divinizzarlo e adorarlo»¹²⁵. L'orgoglio non è solo il motore dell'abnegazione, ma anche di tante altre attività che l'uomo eviterebbe volentieri, se non fossero indispensabili per gratificare questa passione. Il lavoro è una di queste, così come studiare per costruirsi una cultura non è sovente attività dettata dall'amore per le discipline che si studiano, ma dal desiderio di apparire eruditi in pubblico.

Quello che sembra al di fuori di dubbio è che la vanità sia un vizio conseguente all'orgoglio, e, con essa, l'amore per il lusso. Così come per effetto dell'orgoglio l'uomo è portato a sovrastimare se stesso, altrettanto egli desidera essere stimato dagli altri. Il desiderio di stima e ammirazione comprende non solo le qualità interiori, ma anche l'aspetto esteriore, dunque uomini e donne spendono parte del proprio patrimonio in accessori di lusso, profumi, parrucche, abiti, stoffe, per gratificare l'orgoglio. Nel primo volume della *Fable* le considerazioni fatte sui vizi e sulle passioni sono finalizzate a far risaltare la connessione tra questi e il benessere prevalentemente economico della società, e l'orgoglio è una delle passioni cardine su cui si regge l'apparato commerciale, per tutti i vizi che incoraggia.

2.2.2.3. La pietà

Non sono state prive di conseguenze e di aspre critiche le osservazioni che il filosofo olandese ci ha lasciato sulla “più amabile delle nostre debolezze”, e questo perché Mandeville l'ha fatta entrare a pieno titolo tra le passioni egoistiche. Nella *Ricerca sull'origine della virtù morale* si legge: «la pietà, pur essendo la più gentile e la meno dannosa di tutte le nostre passioni, è una debolezza della nostra natura, così come lo sono l'ira, l'orgoglio, la paura»¹²⁶. Proprio sull'esistenza della pietà Rousseau ha cercato di fondare la dimostrazione della bontà dell'essere umano, affermando che «anche il detrattore più spinto delle virtù umane [Mandeville] è stato costretto a riconoscere [...] la pietà, [...] virtù tanto più universale e tanto più utile all'uomo in quanto in lui precede l'uso di qualsiasi riflessione e tanto naturale che persino le bestie ne danno qualche volta dei segni

¹²⁵ B. Mandeville, *La favola* (Nota O), cit., p. 104; «when a Man [...] resolving to subdue his Appetites in good earnest, refuses all the Offers of Ease and Luxury that can be made to him, and [...] rejects whatever may gratify the Senses, and actually sacrifices all his Passions to his Pride in acting this Part, the Vulgar [...] will be ready to deify and adore him» *Fable I* (remark O), cit., p. 157.

¹²⁶ Cfr. B. Mandeville, *Ricerca sull'origine della virtù morale*, ne *La favola delle api*, cit., p. 33; «Pity, tho' it is the most gentle and the least mischievous of all our Passions, is yet as much a Frailty of our Nature, as Anger, Pride, or Fear», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue in Fable I*, cit., p. 56.

sensibili»¹²⁷. Solo che Mandeville nega che si tratti di una virtù: è inutile prendere in considerazione il semplice fatto che a volte dalla pietà scaturiscono comportamenti altruistici, e che quindi accade che essa abbia effetti benefici sulla società («chiunque agisce in base ad essa come principio, qualunque bene possa apportare alla società, può vantarsi soltanto di avere assecondato una passione che per caso è risultata benefica per il pubblico»¹²⁸): «poiché è un impulso della natura che non tiene conto dell'interesse pubblico né della nostra ragione, può produrre tanto il male quanto il bene»¹²⁹.

Occorre non dimenticare che per Mandeville la valutazione morale di un'azione deve avvenire sulla base dell'intenzione – dunque, per verificare se la pietà possa essere una virtù, è necessario capire cosa si agita, nell'uomo, ogni volta che è mosso da questa passione. Qui l'analisi di Mandeville ha dei risultati contrari al sentire comune dell'epoca: anche la pietà affonda le sue radici nell'egoismo dell'amore di sé. Ecco come il filosofo dimostra questa affermazione che sarà così impopolare:

Non vi è merito nel salvare un bambino innocente che sta per cadere nel fuoco: l'azione non è né buona né cattiva, e per quanto il bambino ne abbia ricevuto un beneficio, non abbiamo fatto altro che compiacere noi stessi. Infatti vederlo cadere e non cercare di impedirlo ci avrebbe causato un dolore, che l'autoconservazione ci ha spinto ad evitare. Anche un ricco prodigo, cui è toccato un temperamento commiserevole e che ama gratificare le sue passioni, non può vantarsi di maggiore virtù, quando soccorre un oggetto di compassione con quella che per lui è una sciocchezza.¹³⁰

In che modi strani siamo spinti ad agire dall'amore di sé! Questo amore, sempre vigile e pronto a prendere le nostre difese, pure, per favorire una passione di straordinaria intensità, ci obbliga ad agire

¹²⁷ J-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1949, p. 61; «Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines [Mandeville]. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous sommes», *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, vol. 3, Gallimard, Paris 1964; p. 154.

¹²⁸ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine della virtù morale* in *La favola*, cit., p. 33; «whoever acts from it as a Principle, what good soever he may bring to the Society, has nothing to boast of but that he has indulged a Passion that has happened to be beneficial to the Publick», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue* in *Fable I*, cit., p. 56.

¹²⁹ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine della virtù morale* in *La favola*, cit., p. 33; «But as it is an Impulse of Nature, that consults neither the publick Interest nor our own Reason, it may produce Evil as well as Good», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue* in *Fable I*, cit., p. 56.

¹³⁰ Ivi, pp. 33-34; «There is no Merit in saving an innocent Babe ready to drop into the Fire: The Action is neither good nor bad, and what Benefit soever the Infant received, we only obliged our selves; for to have seen it fall, and not strove to hinder it, would have caused a Pain, which Self-preservation compell'd us to prevent: Nor has a rich Prodigo, that happens to be of a commiserating Temper, and loves to gratify his Passions, greater Virtue to boast of when he relieves an Object of Compassion with what to himself is a Trifle», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue* in *Fable I*, cit., p. 56.

contro il nostro interesse; infatti, quando la pietà ci afferra, il pensiero di contribuire ad arrecare sollievo all'oggetto della nostra compassione e a diminuirne le sofferenze ci fa piacere.¹³¹

I due passi citati appartengono a periodi diversi: intercorrono nove anni tra la *Ricerca sull'origine della virtù morale*, cui appartiene il primo, e il *Saggio sulla carità*, cui appartiene il secondo, ma il pensiero di Mandeville non subisce cambiamenti.

Anche il commuoversi di fronte alle sofferenze degli animali che vengono uccisi per essere mangiati non prova che la pietà abbia un legame con la bontà, «infatti la nostra pietà non è mai mossa così efficacemente come quando i sintomi dell'infelicità colpiscono direttamente i nostri sensi»¹³², per cui nessuno (che non sia avvezzo al mestiere) se la sentirebbe di sventrare un animale, ma quasi tutti non si farebbero scrupoli a mangiarlo, comprandone la carne al mercato. La pietà è una caratteristica della natura umana, una passione magari più benevola delle altre, ma non è niente più che un istinto:

la pietà o compassione [...] consiste in una sensazione di partecipazione dolorosa e di disagio per le sfortuna 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. Questa sensazione nasce quando le sofferenze e le miserie delle altre creature ci provocano un'impressione tanto violenta da metterci in condizione di disagio. La pietà si serve del senso della vista o dell'udito o di ambedue per penetrare nel nostro cuore; così il senso di malessere è maggiore quanto più l'oggetto della nostra compassione è vicino, e quanto più violentemente colpisce i nostri sensi, fino al punto di procurarci talvolta grande pena e inquietudine.¹³³

Nel secondo volume della *Fable* Mandeville non torna più così frequentemente sul tema della pietà, anche perché aveva ampiamente dimostrato le sue tesi negli scritti comparsi nelle varie edizioni del volume I. Vi sono solamente accenni alla compassione, che lasciano intendere che non vi siano mutamenti di pensiero sottostanti.

¹³¹ B. Mandeville, *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità* ne *La favola delle api*, cit., p. 175; «How oddly are we manag'd by Self-Love! It is ever watching in our Defence, and yet, to sooth a predominant Passion, obliges us to act against our Interest: For when Pity seizes us, if we can but imagine that we contribute to the Relief of him we have Compassion with, and are Instrumental to the lessening of his Sorrows, it eases us», *An Essay on Charity and Charity-Schools* in *Fable I*, cit., p. 258.

¹³² B. Mandeville, *La favola* (Nota P), p. 115; «nothing stirs us to Pity so effectually, as when the Symptoms of Misery strike immediately upon our Senses», *Fable I* (Remark P), p. 173.

¹³³ B. Mandeville, *Saggio sulla carità* in *La favola delle api*, cit., p. 172; «Pity [...] which consists in a Fellow-feeling and Condolence for the Misfortunes and Calamities of others: all Mankind are more or less affected with it; but the weakest Minds generally the most. It is raised in us, when the Sufferings and Misery of other Creatures make so forcible an Impression upon us, as to make us uneasy. It comes in either at the Eye or Ear, or both; and the nearer and more violently the Object of Compassion strikes those Senses, the greater Disturbance it causes in us, often to such a Degree as to occasion great Pain and Anxiety», *An Essay on Charity and Charity-Schools* in *Fable I*, cit., pp. 254-255.

Parte II. Economia

Mandeville ha lasciato una serie di riflessioni sui meccanismi che si attivano nelle transazioni commerciali che meritano di essere prese in considerazione, in quanto rappresentano una delle estensioni della sua multiforme analisi della natura umana. Nella sua attenta indagine socio-antropologica non poteva mancare infatti uno sguardo alle attività produttive, e alla loro strettissima relazione con la sfera passionale, da sempre elemento catalizzatore dei pensieri di Mandeville.

Il valore dell'apporto del filosofo olandese circa le questioni di carattere economico è oggetto di interpretazioni dissonanti tra i suoi interpreti¹³⁴; la riformulazione in modo più preciso e sistematico di alcune delle idee mandevilliane da parte di pensatori a lui successivi ne sancisce, tuttavia, a pieno titolo l'importanza.

Servendosi sempre del suo stile canzonatorio e senza strutturare un impianto teorico preciso, Mandeville getta le fondamenta su cui verranno eretti edifici concettuali: ecco perché questo filosofo si merita spesso l'appellativo di "precursore", tanto da venir definito «forerunner of economic liberalism»¹³⁵ da uno storico dell'economia del calibro di T.W. Hutchinson.

1. L'evoluzione del pensiero economico di Mandeville

È soprattutto il primo volume della *Fable* nelle sue diverse edizioni, e in particolare le note esplicative al poema *L'alveare scontento* e il *Saggio sulle scuole di carità* (ed. 1723), a contenere la maggior parte delle riflessioni di carattere economico. Tuttavia non mancano,

¹³⁴F.A. Hayek, nel volume *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1948; p. 9n, scrive: «the decisive importance of Mandeville in the history of economics, long overlooked or appreciated only by a few authors [...] is now beginning to be recognized».

¹³⁵T.W. Hutchinson, *A Review of Economic Doctrines. 1870-1929*, Oxford University Press, Oxford 1962²; p. 346.

anche nelle opere successive, quali i *Liberi pensieri*, la *Fable II*, e la *Letter to Dion*, delle considerazioni importanti che richiamano l'argomento. Esiste una evoluzione nel pensiero economico di Mandeville, che si sviluppa di pari passo a quella del suo pensiero politico, e consiste, fondamentalmente, nell'apertura alla considerazione di un ordine spontaneo, i cui effetti sono più marcatamente visibili nell'ordine che assume progressivamente la società civile, ma che si possono anche riscontrare in ambito economico. Se, secondo quanto leggiamo negli scritti fino al 1714, Mandeville sembra auspicare l'intervento governativo in molti settori dell'economia, nel corso degli anni si apre a un'ideologia più orientata al *laissez-faire*, pur senza mai diventare un vero e proprio liberista, conservando, sempre, un legame con la tradizione mercantilista a cui appartiene. Si può riscontrare una fase intermedia con gli scritti del 1723, dove, in particolare, *L'indagine sulla natura della società* contiene delle affermazioni che fanno cogliere i cambiamenti in atto. Le idee più mature si trovano a partire dal 1728, ma sono, per lo più, relative alla politica. L'apertura di Mandeville verso la considerazione degli "*unespected effects*" che si realizzano spontaneamente, e che spesso riguardano la creazione di un sistema ordinato, influenza soprattutto il suo pensiero politico, ma non può fare a meno di riflettersi in ogni discorso che coinvolge le relazioni tra gli individui, di qualunque natura siano: anche economiche, dunque. Del resto, come afferma J.A.W. Gunn nel capitolo dedicato a Mandeville del volume *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, è ormai un fatto generalmente riconosciuto che le idee economiche del diciottesimo secolo gettassero le basi nella dimensione politica¹³⁶.

2. Mercantilismo e *laissez-faire*

L'ampliarsi dell'orizzonte del pensiero di Mandeville verso l'idea di un ordine che prende vita spontaneamente implica un graduale avvicinamento a teorie di tipo liberale. Se questo passaggio, in ambito politico, è abbastanza chiaramente espresso, lo stesso non si verifica nelle sue idee di carattere economico, che hanno una evidente relazione, da principio più stretta, ma che non verrà mai meno del tutto, con la tradizione mercantilista in auge all'epoca in cui egli è vissuto.

¹³⁶ Cfr. J.A.W. Gunn, *Mandeville: Poverty, Luxury, and the Whig Theory of Government*, in *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 1983; p. 97.

L'ideologia mercantilista si focalizzava su due obiettivi principali: il potere della nazione e la sua autosufficienza. In politica interna si preoccupava che venissero abbattute le barriere commerciali, in politica estera una parte preponderante veniva giocata dalla rivalità con le altre nazioni, puntando a massimizzare le esportazioni, riducendo al minimo le importazioni. Interesse dei mercantilisti era mantenere al minimo i salari con cui erano retribuiti i lavoratori, in modo da rendere competitivi i prezzi dei prodotti inglesi, nella convinzione che non si ottenesse lo stesso profitto se questi non erano spinti a lavorare dalla necessità.

Un altro punto caratteristico del mercantilismo era ritenere che si potessero incrementare le esportazioni all'estero tentando di ridurre le importazioni, basandosi sull'assunto che fosse possibile esportare merci senza doverne necessariamente importare un quantitativo di eguale valore. Per questo motivo i mercantilisti si schieravano contro le eccessive importazioni, in particolare di beni di lusso, sostenendo che una diminuzione di queste avrebbe favorito l'aumento del capitale dello stato accumulato, consentendo al paese di ottenere, in cambio delle merci esportate, un pagamento in oro e argento. Alla base di questa posizione riposava l'idea che la ricchezza della nazione fosse espressa dalla quantità di denaro posseduta (più spesso nella forma di metalli preziosi). I mercantilisti tendevano a conservare l'analogia tra economia familiare e nazionale, nella convinzione che la frugalità, favorevole all'accumulazione di ricchezza all'interno di un nucleo familiare, sortisse lo stesso effetto anche su scala nazionale. E dunque, così come l'acquisto eccessivo di merci di lusso era dannoso al bilancio di una famiglia in quanto ne erodeva il capitale risparmiato, la stessa cosa si pensava che avvenisse con le finanze dello stato.

Nella celebre opera *Mercantilism*¹³⁷, E.F. Heckscher delinea un quadro molto chiaro dei punti comuni così come di quelli di contrasto tra mercantilismo e *laissez-faire* (o liberalismo economico), due diverse prospettive politico-economiche, con differenti basi ideologiche, cui Mandeville viene alternativamente accostato dagli studiosi¹³⁸.

I mercantilisti, così come i sostenitori del *laissez-faire*, erano contrari all'esistenza di forze interne al paese che potessero in qualche modo ostacolare le attività commerciali, e, soprattutto nell'ultima fase del mercantilismo, quella che termina poi con la fine del XVII secolo, si opponevano ai vincoli di carattere etico e religioso¹³⁹. Anche nel mercantilismo

¹³⁷ E.F. Heckscher, *Mercantilism*, 2 voll., trad. by M. Shapiro, George Allen & Unwin LTD, London 1935.

¹³⁸ Per un'analisi dettagliata delle differenti interpretazioni della relazione di Mandeville con mercantilismo e *laissez-faire* si veda oltre, al § 2.1. ("Gli interpreti di Mandeville").

¹³⁹ È interessante, a tal riguardo, la riflessione di T. Horne: «The revocation of the Edict of Nantes, with the resultant emigration of many skilled Huguenot workers, made it clear to many Englishmen that religious toleration was an important element of economic policy», *The Social Thought of Bernard Mandeville, Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, Columbia University Press, New York 1978; p. 66.

c'era una tensione verso un'idea di maggiore libertà, che era però concepita come libertà dall'interferenza di misure che potevano incidere in maniera negativa sugli scambi, come un eccessivo controllo del commercio e dei prezzi all'interno dello stato – non si trattava, insomma, di libertà intesa nel senso moderno del termine.

Una prima importante differenza tra mercantilismo e libero scambio, è il modo di concepire il ruolo dello stato negli affari economici. Il mercantilismo prevede un alto livello di intervento del governo, mentre il *laissez-faire* limita il potere statale al mantenimento dell'ordine pubblico. Alla base di queste due diverse politiche si trova una diversa considerazione del *self-interest*: i mercantilisti sono dell'idea che questo istinto egoistico, se lasciato privo di un qualche freno da parte del governo, abbia effetti dannosi sulla nazione. I sostenitori del *laissez-faire* invece ritengono che gli interessi privati si possano armonizzare anche senza un intervento forte, bilanciandosi tra loro in modo tale che ne risulti l'ordine e, soprattutto, il benessere della nazione. Da questo punto di vista, un ruolo importante è giocato dalla visione della natura umana che sta alla base di queste due posizioni.

Il liberalismo economico si fa sostenitore dell'esistenza di un ordine che si genera spontaneamente, attraverso quella che Adam Smith chiamerà la “*invisible hand*”, che fa sì che ogni individuo, nel perseguire l'interesse privato, agisca in conformità all'interesse della società. Questo discorso si ricollega alla possibilità di una convergenza tra i desideri del singolo e il benessere generale. Il liberalismo economico non ritiene ci sia un contrasto tra i due, assunto negato invece dai mercantilisti, che sono convinti che il profitto del singolo mercante non abbia una relazione necessaria col profitto del paese, ma anzi possa rappresentarne una voce di perdita.

Heckscher sostiene che non c'è un motivo particolare, secondo i mercantilisti, per cui il prodotto dell'azione delle diverse forze dovrebbe dare un risultato migliore di quello ottenuto tramite l'intervento dello stato¹⁴⁰. L'ideologia mercantilista supporta la necessità di questo intervento sulla base del fatto che non ritiene che i processi sociali possano portare a un risultato di ordine senza che intervenga un principio ordinatore esterno, cioè la razionalità umana: la ragione è considerata l'unica possibile responsabile di quella “*social causality*” in cui i mercantilisti non vedevano nulla di spontaneo¹⁴¹. Si può constatare dunque un approccio razionalista del mercantilismo, che getta le fondamenta per la giustificazione dell'intervento dello stato. Alla base dell'intervento statale auspicato dal mercantilismo c'è

¹⁴⁰ Cfr. E.F. Heckscher, *Mercantilism*, cit., vol. II, p. 318: «If every social phenomenon is regarded as the working out of fundamental forces, this does not necessarily mean that those same forces bring about a *favourable result for society* without interference from outside or from above».

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 319.

infatti la convinzione che la razionalità umana possa modificare a suo piacere il corso delle cose¹⁴².

Il liberalismo economico si muove nella direzione opposta: uno dei suoi assunti di base è la consapevolezza che la razionalità umana non abbia il potere di modellare la società secondo il proprio volere, e che questa sia il prodotto ottenuto dalla somma delle volontà dei singoli, che tendono tutte verso differenti fini - un prodotto, cioè, assolutamente non prevedibile¹⁴³. Se l'ordine sociale ed economico si forma come risultato spontaneo del solo coesistere, e acquista una sua fisionomia senza che questa sia stata progettata, voluta, architettata, è chiaro che l'intervento del governo si rivela meno necessario.

2.1. Gli interpreti di Mandeville

2.1.1. Pro mercantilismo

Nel già citato volume *Mercantilism*, Heckscher sostiene che il sottotitolo della *Fable - private vices, public benefits* - sia un assunto tipicamente mercantilista, che propone di dirigere i comportamenti umani verso la realizzazione del benessere dello stato attraverso un'accurata guida. Heckscher prosegue citando la celebre affermazione mandevilliana "Private vices, by the dextrous Management of a skilful Politician may be turned into Public Benefits", sottolineando l'importanza dell'abile gestione dei vizi operata dal politico¹⁴⁴.

L'interpretazione di Heckscher, che tende a vedere in Mandeville un mercantilista, è stata di ispirazione a molti altri studiosi. Thomas Horne, richiamandosi a Heckscher, afferma all'inizio del capitolo "Mandeville and Mercantilism" della sua monografia *The Social Thought of Bernard Mandeville*: «In Mandeville the psychological analysis of self-love is explicitly joined to a social and economic theory which, I will argue, is similar to what has been called the mercantilist conception of society»¹⁴⁵. Il motivo di questa affermazione è l'emancipazione, auspicata da Mandeville e professata a gran voce dai mercantilisti,

¹⁴² Heckscher afferma che i mercantilisti «were obviously anxious to find reasonable grounds for every position they adopted», ivi, p. 308.

¹⁴³ Sul rapporto tra mercantilismo e razionalismo, e *invisible hand* e antirazionalismo (sebbene lo chiami "irrationalism"), si veda anche H.M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge University Press, Cambridge 1933; p. 64.

¹⁴⁴ E.F. Heckscher, cit, p. 291.

¹⁴⁵ T.A. Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville*, cit., 51.

dell'economia da morale e religione, che faceva in pratica decadere la condanna di carattere etico al *self-love*¹⁴⁶.

Horne nega che in Mandeville ci siano tracce della teoria che sostiene che il *self-interest* dei singoli individui si possa conciliare col bene pubblico, e, anzi, favorirlo. I richiami all'intervento degli abili politici presenti nel primo volume della *Fable* sono per lo studioso una prova lampante dell'errore insito nel collegare Mandeville al *laissez-faire*. Horne critica l'inserimento di Mandeville in questa corrente in quanto è convinto che «The spontaneous reconciliation of economic interests supposes the benevolence of nature»¹⁴⁷: secondo lo studioso infatti l'idea della armonizzazione spontanea degli interessi privati su cui il liberalismo economico fonda la richiesta di maggiore libertà e contrasta l'intromissione statale a sua volta affonda le radici nell'idea di una natura umana benevola (che, se lasciata libera di agire, non comprometterà la pace della nazione), e per questo motivo si rifiuta di accostare Mandeville a questa teoria¹⁴⁸.

Horne riconosce un certo anelito di Mandeville verso un mercato più libero, riferendosi alla sua opposizione alla rigidità dei mercantilisti circa il rapporto tra importazioni ed esportazioni. Secondo lo studioso questo non deve però condurre a pensare, di conseguenza, al filosofo olandese come a un sostenitore del libero mercato; Horne trova anzi che questa tendenza più "liberista" di Mandeville sia perfettamente in linea con l'ultima fase del mercantilismo. Horne è convinto anche che, a proposito delle importazioni di merci di lusso, che i mercantilisti osteggiavano ma a cui Mandeville era favorevole, il filosofo olandese si limitasse a chiarire che i danni provocati dal lusso derivavano da un controllo governativo non abbastanza forte, che non riusciva a far quadrare il bilancio nei commerci internazionali; per questo motivo non lo considera un vero punto di rottura col mercantilismo. A sostegno della sua tesi lo studioso cita il seguente passo della *Fable* I: «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. I buoni

¹⁴⁶ Horne, tuttavia, non considera che Mandeville non si limita a non condannare il *self-love* da un punto di vista etico-religioso, ma si spinge anzi a considerare il potere benefico dell'amore di sé anche qualora esso sia lasciato privo di grossi freni, cosa negata invece dai mercantilisti.

¹⁴⁷ T.A. Horne, cit., p. 72.

¹⁴⁸ Si vedrà in seguito che la visione della natura umana non è che uno degli elementi su cui si costruisce una teoria che aspira alla realizzazione di un ordine economico e sociale, e che in nessun caso lo *spontaneous order* presuppone la benevolenza degli esseri umani. Adam Smith, che quasi all'unanimità viene definito liberista, pur avendo una concezione della natura umana diversa da quella di Mandeville, scrive a chiare lettere che non è la benevolenza che sovrintende ai meccanismi commerciali, ma l'interesse personale, e dunque non è questa il fattore responsabile dell'equilibrio spontaneo. Sul rapporto di Mandeville con mercantilismo e *laissez-faire* vedasi anche il saggio di L. Colletti, *Mandeville, Rousseau e Smith in Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari 1975, dove lo studioso analizza in particolare gli aspetti della teoria di Mandeville ripresi da Adam Smith.

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»¹⁴⁹.

Jacob Viner è un altro importante interprete del pensiero di Mandeville noto per la sua opposizione a considerarlo un precursore del *laissez-faire*, sia in ambito economico che politico. In *The Long View and the Short* egli afferma che i motivi per cui Mandeville è stato visto come un sostenitore del libero scambio riguardano due aspetti del suo pensiero economico: il primo coinvolge la considerazione del *self-interest* e dei desideri individuali come promotori di attività commerciali, il secondo ha a che fare col fatto che Mandeville era convinto che «a better allocation of labor among different occupations would result, at least in England, if left to individual determination than if regulated or guided»¹⁵⁰. Secondo Viner questi elementi erano propri anche del mercantilismo, tanto più se si prende in esame il particolare tipo di mercantilismo che fiorisce nell’Inghilterra del XVII secolo. Lo studioso afferma che:

it would be misleading also to apply to eighteenth-century writers modern ideas as to the dividing line between “interventionists” and exponents of “liberalism” or “laissez-faire”. As compared to modern totalitarianism, or even to modern “central economic planning”, or to “Keynesianism”, the English mercantilism of the late seventeenth and eighteenth-century was essentially libertarian. It is only as compared to Adam Smith, or to the English classical and the Continental “liberal” schools of economics of the nineteenth-century, that it was interventionist.¹⁵¹

L’interpretazione di J. Viner è stata ripresa, nel corso degli anni, da diversi studiosi. Salim Rashid¹⁵², sulla scia dello studioso americano, sostiene che non si possa parlare di *laissez-faire* con riferimento a Mandeville, perché il suo pensiero economico è giudicato troppo debole, e la sua tensione alla libertà economica viene ascritta al semplice desiderio di tenere il più possibile fuori dall’ambito socio-economico l’influenza dei moralisti. Come Viner, anche Rashid tende a contrastare l’idea di una evoluzione del pensiero economico

¹⁴⁹ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota L), cit., pp. 73-74; «what is put to the Account of Luxury belongs to Male-Administration, and is the Fault of bad Politicks. Every Government ought to be thoroughly acquainted with, and stedfastly to pursue the Interest of the Country. Good Politicians by dextrous Management, laying heavy Impositions on some Goods, or totally prohibiting them, and lowering the Duties on others, may always turn and divert the Course of Trade which way they please», *Fable I* (Remark L), cit., pp. 115-116.

¹⁵⁰ J. Viner, *The Long View and the Short*, cit., p. 340.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² S. Rashid, *Mandeville’s Fable: Laissez-faire or Libertinism?*, in «Eighteenth-Century Studies», Vol. 18, No. 3 (Spring 1985), pp. 313-330.

mandevilliano, e afferma che, ad ogni modo, il testo che più degli altri merita di essere preso in esame è la *Fable I*, sicuramente il più letto dai contemporanei di Mandeville.

2.1.2. Pro *laissez-faire*

F.B. Kaye, il curatore dell'edizione critica della *Fable* cui fanno riferimento tutti gli studi successivi, è forse l'unico a sostenere, senza riserve, che Mandeville fosse un promotore del *laissez-faire*. Il saggio introduttivo ai due volumi della *Fable* è uno degli studi più accurati e completi che, ad oggi, abbiamo di queste due opere. L'aspetto probabilmente più criticato dell'interpretazione di Kaye riguarda proprio la questione del *laissez-faire*, trattata nel paragrafo dell'*Introduction* dedicata all'influenza che avrà il pensiero di Mandeville sui filosofi a lui successivi. L'affermazione fatta da Kaye più rappresentativa in materia, e anche la più citata dai suoi oppositori, è la seguente:

In the *Fable* Mandeville maintains, and maintains explicitly, the theory at present known as the *laissez-faire* theory, which dominated modern economic thought for a hundred years and still is a potent force. This is the theory that commercial affairs are happiest when the least regulated by the government; that things tend by themselves to find their own proper level; and that unregulated self-seeking on the part of individuals will in society so interact with and check itself that the result will be for the benefit of community. [...] The *Fable of the Bees*, I believe, was one of the chief literary sources of the doctrine of *laissez-faire*. [...] It became an influence because of the philosophy of individualism so prominent in the *Fable*.¹⁵³

Per prima cosa, anche se questo è il passo considerato rappresentativo dell'opinione di Kaye circa la corrente in cui inserire il pensiero economico di Mandeville, non è l'unico in cui lo studioso inglese ne parla. Ci sono infatti altre affermazioni importanti che delineano con più precisione il quadro dell'interpretazione di Kaye. Nella sezione relativa al *background* di Mandeville si legge un'altra affermazione, che in qualche modo mitiga la posizione presa in precedenza, dove lo studioso riconosce che «Mandeville's argument that business most flourishes when least interfered with by government had two aspects according to whether considered domestically or internationally»¹⁵⁴. Kaye ammette infatti che, nei rapporti con l'estero, Mandeville auspica un commercio più libero (l'espressione usata è *freer trade*, e

¹⁵³ F.B. Kaye, *Introduction*, cit., p. cxxxix-cxl.

¹⁵⁴ Ivi, p. xcix.

non *free trade*), ma resta ancorato a una tradizione che prevede un qualche controllo da parte del governo. Kaye inserisce così quella distinzione tra commercio interno ed estero su cui si baseranno gran parte degli studi che situano Mandeville in una via mediana tra il mercantilismo e il *laissez-faire*. Sembra tuttavia abbastanza chiaro che Kaye non consideri la distinzione sopra citata come un elemento che fa venire meno il legame di Mandeville col *laissez-faire*, dal momento che c'è qualcosa, secondo Kaye, di ben più importante che lega Mandeville al libero mercato, ovvero l'idea che il perseguimento dell'interesse personale favorisca il benessere dello stato, concetto base dell'individualismo economico con cui il *laissez-faire* ha un'indubbia relazione.

Un'altra cosa da notare a proposito dell'interpretazione di Kaye, è che egli cita, a conferma della sua tesi, un passo della *Fable II* dove si dice che la società è tanto più felice quanto meno interferenze subisce¹⁵⁵. Kaye non pone mai l'accento sulle divergenze che sussistono tra i due volumi, ciò nonostante, laddove vuole dimostrare l'inclinazione al *laissez-faire*, non si serve di alcun passo proveniente dal volume I. Anche se non c'è alcuna teorizzazione né proposito esplicito nel metodo utilizzato dallo studioso per sostenere la sua tesi, la struttura del suo discorso su Mandeville e il *laissez-faire* non è molto lontana da quella di studiosi che tendono a distinguere gli ambiti (economia interna ed estera) e ad accentuare maggiormente le influenze mercantiliste sul filosofo olandese, pur riconoscendo una inclinazione verso il libero mercato che, a partire dalla *Fable II*, è sempre più marcata. Dunque l'opinione di Kaye in materia è più "moderata" di quanto non sembri nelle sue dichiarazioni iniziali e di come non sia stata poi vista in seguito dagli studiosi, e molto vicina a quella di quasi tutti gli interpreti di Mandeville, che propendono per una posizione intermedia tra mercantilismo e *laissez-faire*, i quali semplicemente riprendono e rafforzano alcuni argomenti da Kaye appena accennati.

2.1.3. Nè mercantilismo né *laissez-faire*

Il maggior numero di studiosi di Mandeville ne interpreta il pensiero economico come una via di mezzo tra mercantilismo e *laissez-faire*. All'interno di questa posizione si possono distinguere diversi orientamenti, il primo dei quali opera una distinzione tra le affermazioni di Mandeville in economia estera, per cui il filosofo sembra più vicino al mercantilismo, e

¹⁵⁵ Kaye si riferisce al passo alle pp. 237-238 dei *Dialoghi*, p. 353 della *Fable II*. Per la citazione testuale completa vedasi oltre, § 2.1.3, p. 67.

quelle in economia interna, in cui egli appare più incline al *laissez-faire*. Un'altra interpretazione tende a porre l'accento sulle differenze che sussistono tra il pensiero di Mandeville esposto nella *Fable I*, meno maturo e più marcatamente provocatorio, e quello esposto nei *Liberi pensieri* e nella *Fable II*.

Schneider¹⁵⁶ è uno dei più importanti esponenti della prima linea di pensiero. Nella sua monografia *Paradox and Society* lo studioso afferma che Mandeville era favorevole all'intervento governativo negli scambi con gli altri paesi, che si esplicava nel controllo del bilancio tra importazioni ed esportazioni, e questo lo rendeva vicino all'ideologia mercantilista. Circa gli affari economici interni alla nazione, propendeva invece per una regolamentazione molto più limitata, che lo avvicinava al *laissez-faire*¹⁵⁷. A supporto di questa affermazione, Schneider cita rispettivamente la *Fable I* per mostrare l'aspetto mercantilista del pensiero di Mandeville, e il vol. II per mostrare l'inclinazione al liberalismo economico.

Per quanto riguarda la politica estera, Schneider si serve dei seguenti due passi, appartenenti alla Nota L e alla Nota Y, per dimostrarne la connessione all'ideologia mercantilista:

a.

Il *meum* e *tuum* devono essere garantiti, i delitti puniti, e tutte le altre leggi, che riguardano l'amministrazione della giustizia, saggiamente ordinate e rigorosamente messe in esecuzione. Del pari, gli affari esteri devono essere condotti con prudenza, e il ministero di ogni nazione deve disporre di un buon servizio di spie e di informatori dall'estero, ed essere a conoscenza degli atti pubblici di tutti i paesi che per vicinanza, forza o interessi possono essere di vantaggio o di danno, per poter prendere di conseguenza le misure necessarie, ostacolando alcuni e favorendo altri, secondo che la politica o l'equilibrio delle forze richiedano.¹⁵⁸

b.

Ho anche richiesto che la proprietà sia ben garantita, la giustizia amministrata imparzialmente e l'interesse della nazione curato in ogni cosa. Ma ciò su cui ho più insistito, ripetendolo più di una volta,

¹⁵⁶ L. Schneider, *Paradox and Society. The Work of Bernard Mandeville*, Transaction Books, New Brunswick (NJ) 1987.

¹⁵⁷ Ivi, p. 136.

¹⁵⁸ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota L), cit., p. 74; «The *meum* and *tuum* must be secur'd, Crimes punish'd, and all other Laws concerning the Administration of Justice, wisely contriv'd, and strictly executed. Foreign Affairs must be likewise prudently manag'd, and the Ministry of every Nation ought to have a good Intelligence Abroad, and be well acquainted with the Publick Transactions of all those Countries, that either by their Neighbourhood, Strength or Interest, may be hurtful or beneficial to them, to take the necessary Measures accordingly, of crossing some and assisting others, as Policy and the Balance of Power direct», *Fable I* (Remark L), cit., pp. 116-117.

è la grande considerazione che si deve avere per la bilancia commerciale, e la cura con cui il potere legislativo deve far sì che le importazioni annue non superino mai le esportazioni¹⁵⁹.

Entrambe le citazioni denotano un particolare interesse affinché lo stato eserciti la sua influenza nei rapporti commerciali con l'estero, nei confronti dei quali Mandeville non propenderà mai per il *laissez-faire*.

Per mostrare invece la predisposizione al *laissez-faire* nell'economia interna, Schneider si riferisce alla *Fable II*, citando una pagina in cui si legge, tra le altre cose:

In tutte le nazioni ben regolate, deve esserci tra i differenti gradi una certa proporzione in rapporto al numero affinché l'insieme sia una mistura ben proporzionata. Siccome dunque questa proporzione è il risultato e la conseguenza naturale delle diverse doti di ciascuno e delle vicissitudini della vita, essa può essere meglio raggiunta e conservata solo evitando qualsiasi interferenza. Da qui possiamo apprendere come persone di limitata saggezza possono, anche con le migliori intenzioni del mondo, farci perdere questa felicità, conseguenza naturale di ogni società popolosa, se nessuno ne deviasse o interrompesse il corso.¹⁶⁰

Schneider non riconosce apertamente che sia una evoluzione nel pensiero di Mandeville che tende progressivamente ad avvicinarlo al liberalismo economico, tuttavia, per mostrarne la relazione con il *laissez-faire*, cita anch'egli la *Fable II*.

Un altro importante studioso che ha speso importanti riflessioni sul pensiero economico di Mandeville è Nathan Rosenberg¹⁶¹. Anch'egli è del parere che, nell'ambito della politica estera, Mandeville sia senza dubbio un mercantilista:

A convenient place to start, and one which will serve also to clear the ground for subsequent discussion, is Mandeville's treatment of foreign trade. Mandeville was clearly a Mercantilist in the specific sense of being intensely concerned with the importance of regulating a country's trade balance with the rest of the world for the purpose of assuring an excess, in value terms, of exports over imports. [...] Although

¹⁵⁹ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota Y), cit., p. 168; «I have likewise required that Property should be well secured, Justice impartially administred, and in every thing the Interest of the Nation taken care of: But what I have insisted on the most, and repeated more than once, is the great Regard that is to be had to the Balance of Trade, and the Care the Legislature ought to take that the Yearly Imports never exceed the Exports», *Fable I* (Remark Y), cit., p. 249.

¹⁶⁰ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., pp. 237-238; «In the Compound of all Nations, the different Degrees of Men ought to bear a certain Proportion to each other, as to Numbers, in order to render the whole a well-proportion'd Mixture. And as this due Proportion is the Result and natural Consequence of the difference there is in the Qualifications of Men, and the Vicissitudes that happen among them, so it is never better attained to, or preserv'd, than when no body meddles with it. Hence we may learn, how the short-sighted Wisdom, of perhaps well-meaning People, may rob us of a Felicity, that would flow spontaneously from the Nature of every large Society, if none were to divert or interrupt the Stream», *Fable II* (6th dialogue) cit., p. 353.

¹⁶¹ N. Rosenberg, *Mandeville and Laissez-Faire*, «Journal of the History of Ideas», Vol. 24, No. 2 (Apr.-Jun., 1953), pp. 183-196.

Mandeville thus completely embraced the central policy prescription of mercantilism, it is worth noting that he seems to have been brought to this position at least in some measure as a result of his preoccupation with the problem of luxury, and as a result of his attempt to demonstrate that a taste for luxury was not necessarily economically harmful. Mandeville's most important discussions of the necessity of controlling foreign trade, in order to assure a favourable balance, occur in contexts where he is attempting to prove that national impoverishment need not inevitably follow from the development of a taste for luxury goods. Typically, he seems to be saying that so long as we exert the appropriate controls over our imports of foreign luxury goods, and keep a watchful eye on the overall foreign trade balance, we need never worry that we shall be impoverished by such tastes. [...] Although Mandeville, moreover, was free of many of the grosser forms of Mercantilist errors (he did not, e.g. ever identify or confuse a country's wealth or income with its money supply), he may unquestionably be categorized as a Mercantilist in the sense that he recommended that the government ought to intervene in the normal market processes, with the use of a variety of regulatory devices, for the purpose of assuring the maintenance of a "favourable" balance of trade.¹⁶²

È importante notare che Rosenberg solleva il sospetto che tutti i discorsi che maggiormente rimarcano l'importanza della sovrintendenza dello stato nel gestire gli scambi con gli altri paesi riguardino la questione del lusso¹⁶³.

A proposito della politica economica interna al paese, Rosenberg sostiene che sia più difficile classificare il pensiero di Mandeville come tendente a un orientamento preciso:

It will be argued here that Mandeville, when he is not dealing specifically with matters pertaining to foreign trade, presents a fairly well-articulated conception of the role of government in economic and social affairs which is not adequately encompassed by such terms as "mercantilism", "interventionism", or "laissez-faire", at least in their more generally-accepted connotations. However, the mere demonstration that Mandeville's intellectual product was, in some important respects, *differentiated* from these groups would be, by itself, of limited interest. It will be further suggested that, if interpreted sympathetically, Mandeville's writings contain a treatment of the process of social change and a conception of the role of government which were in important respects more sophisticated and certainly much more interesting than the ones comprehended in the intellectual tradition of *laissez-faire*.¹⁶⁴

Vi sono poi gli interpreti, come Louis Dumont, che danno più importanza alla distinzione tra "primo Mandeville" e "secondo Mandeville". Dumont sostiene che il "primo Mandeville" sia tendente al mercantilismo, e il "secondo Mandeville" sia più difficilmente catalogabile, ma in qualche modo incline al *laissez-faire*. Senz'altro lo studioso francese

¹⁶² Ivi, pp. 185-186.

¹⁶³ Per la trattazione del problema del lusso si rimanda al § 2.2.1, pp. 70-77.

¹⁶⁴ N. Rosenberg, cit., p. 186.

aveva colto importanti elementi di novità nella *Fable II*, tanto che afferma che quest'opera contiene un'importante "aggiunta speculativa"¹⁶⁵ al volume I della *Fable*. Dumont cita inoltre un passo della *Fable II*, già citato da Schneider, che parla della necessità che vi siano delle proporzioni ben regolate all'interno della nazione in modo che l'insieme risulti avere una giusta varietà di attività, cosa che avviene al meglio se nessuno interferisce¹⁶⁶, e lo commenta così: «we have here something more abstract and general, and I am tempted to take the passage for a statement, not of a particular theory of *laissez-faire*, but of its underlying ideological principle, [...], say, "there must be a universal spontaneous order of a sort"»¹⁶⁷. Nonostante questo, Dumont rimane dell'idea che Mandeville fosse più vicino al mercantilismo che al liberalismo economico. Egli rimarca il fatto che il filosofo olandese ponga il problema, già sollevato dai mercantilisti, del rapporto tra morale ed economia, e che si schieri a favore di una demarcazione delle sfere di interesse delle due. Mandeville era, per lo studioso francese, sostenitore, proprio come i mercantilisti, di un *freer trade*, ma non del *free trade* vero e proprio¹⁶⁸.

Maria Emanuela Scribano, infine, opera entrambe le distinzioni tra economia estera e interna e tra scritti del primo e del secondo periodo. La studiosa afferma che nei primi scritti si può parlare di una vicinanza con l'ideologia mercantilista che si affievolisce nel corso del tempo, e sostiene che il cambiamento di posizione derivi da una evoluzione del modo in cui Mandeville concepisce la società e la stessa natura umana, "più hobbesiano" in una prima fase. Scrive infatti: «la visione hobbesiana della società spingeva Mandeville ad accentuare la funzione regolamentatrice e di freno da attribuire alla classe politica»¹⁶⁹. L'adesione a questa prospettiva non sarà, secondo la Scribano, più presente negli scritti a partire dal 1728. Nella seconda parte della *Fable* Mandeville infatti «non solo illustrerà l'automatismo interno alla società mercantile, ma teorizzerà una spontaneità nella formazione dei valori morali e sociali respingendo nettamente l'impostura e arriverà anche a prospettare un automatismo e una univocità nel processo verso la società mercantile»¹⁷⁰.

Secondo la studiosa manca in Mandeville l'idea che una liberalizzazione del commercio porti automaticamente ad un equilibrio del mercato internazionale: dal punto di vista della politica economica estera Mandeville resta decisamente più vicino al mercantilismo, pur

¹⁶⁵ L. Dumont, *From Mandeville to Marx*, cit., p. 78.

¹⁶⁶ Cfr. B. Mandeville, *Dialoghi*, cit., pp. 237-238; *Fable II*, cit., p. 353.

¹⁶⁷ L. Dumont, *From Mandeville to Marx*, cit., p. 68.

¹⁶⁸ *Ibidem*. Ricordiamo che questa era anche l'opinione di Kaye, cfr. § 2.1.2., pp. 64-65.

¹⁶⁹ M.E. Scribano, *Natura umana e società competitiva*, cit., p. 198.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 204.

criticando la posizione tipicamente mercantilista che consiste nel credere che si possano diminuire le importazioni senza diminuire le esportazioni.

La Scribano sostiene inoltre che a partire dal *Saggio sulle scuole di carità* si trovino dei primi cenni all'idea di ordine spontaneo, dal momento che si parla dell'autoregolamentazione nei commerci, nelle attività artigianali e nei meccanismi sociali. Tuttavia, secondo la studiosa, ciò non implica l'adesione a un'ideologia liberista, che, peraltro ella non riscontra in modo radicale nemmeno in Adam Smith¹⁷¹. La progressiva inclinazione al liberalismo che si ritrova in Mandeville è tendenzialmente limitata ai meccanismi interni alla società, e riguarda aspetti più sociali e politici che economici.

2.2. Mercantilismo o *laissez-faire*?

2.2.1. L'intervento governativo e la questione del lusso

Nel primo volume della *Fable* ci si imbatte spesso in affermazioni che sottolineano l'importanza del ruolo dei politici: è tuttavia necessario stabilire l'ambito nel quale Mandeville ne prevede l'intervento. Prima ancora di distinguere tra economia estera ed interna, è bene separare, a monte, la sfera politica da quella economica, fin dove è possibile stabilire una demarcazione netta.

Quando si parla dei benefici pubblici che un abile governo può trarre, con una gestione capace, dai vizi privati, si sta parlando di un benessere di natura economica, di aumento della ricchezza. A tal proposito è emblematica l'affermazione che conclude la *Fable of the Bees*, e cioè che «i vizi privati, attraverso l'accorta amministrazione di un abile politico, possono divenire pubblici benefici», che non a caso è la citazione più usata dagli studiosi che combattono l'idea che Mandeville fosse precursore del *laissez-faire*.

Per prima cosa, bisogna distinguere in che termini si parla dei politici. Gli *skilful politicians* vengono citati da Mandeville come coloro che hanno inventato il concetto di virtù, al fine di rendere governabile l'uomo: questo è l'aspetto più "politico" del loro compito, su cui il filosofo non torna più dopo la *Fable I*. Per quanto riguarda il ruolo dei governanti negli affari economici, i passi in cui se ne parla esplicitamente, nel volume I, sono i seguenti:

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 203.

1. 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.¹⁷²
2. Promuovete la navigazione, abbiate cura dei mercanti, e incoraggiate ogni ramo del commercio; questo porterà ricchezza, e dove c'è ricchezza, seguono presto arti e scienze, e con l'aiuto di ciò di cui ho parlato, e di un buon governo, i politici possono rendere un popolo potente, famoso e fiorente.¹⁷³
3. Ma ciò che [quelli che sostengono che la frugalità della nazione non derivi dall'indigenza quanto dall'avversione generale al vizio e al lusso] vogliono ascrivere alla virtù e all'onestà dei ministri è interamente dovuto al rigore dei regolamenti circa l'amministrazione del tesoro pubblico, di cui il loro ammirevole governo non ammette la minima violazione. E in effetti un uomo per bene può fidarsi della parola di un altro, se così concordano, ma una nazione intera non dovrebbe mai fidarsi se non dell'onestà che si fonda sulla necessità. Perché infelice è il popolo, e sempre precaria la sua costituzione, il cui benessere deve dipendere dalle virtù e dalle coscienze di ministri e politici.¹⁷⁴
4. Concludo ripetendo l'apparente paradosso il cui concetto è già stato presentato nel titolo, e cioè che i vizi privati, attraverso l'accorta amministrazione di un abile politico, possono divenire pubblici benefici.¹⁷⁵

Da quanto si legge qui sopra, in particolare nelle citazioni 1 e 2 (rispettivamente del '14 e del '23), si può affermare che Mandeville ritenesse opportuna una forma di attività da parte del governo nel gestire i commerci, cosa che ne dimostra una generale vicinanza alla tradizione mercantilista¹⁷⁶. Particolarmente degna di nota è la citazione 3, appartenente alla Nota Q, aggiunta nell'edizione del 1723, dove il filosofo prende le distanze dall'idea di intervento governativo: egli cita l'importanza del "rigore dei regolamenti" e avverte che il popolo sarebbe "molto infelice", se il suo benessere dipendesse dall'operato dei politici. Queste non

¹⁷² B. Mandeville, *La favola* (Nota L), cit., pp. 73-74; «Good Politicians by dextrous Management, laying heavy Impositions on some Goods, or totally prohibiting them, and lowering the Duties on others, may always turn and divert the Course of Trade which way they please», *Fable I* (Remark L), cit., p. 116.

¹⁷³ B. Mandeville, *La favola* (Nota Q), cit., p. 123; «Then promote Navigation, cherish the Merchant, and encourage Trade in every Branch of it; this will bring Riches, and where they are, Arts and Sciences will soon follow, and by the Help of what I have named and good Management, it is that Politicians can make a People potent, renown'd and flourishing», *Fable I* (Remark Q), cit., p. 185.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 126-127; «what they [Those who would have it that the Frugality of that Nation flows not so much from Necessity, as a general Aversion to Vice and Luxury] would ascribe to the Virtue and Honesty of Ministers, is wholly due to their strict Regulations, concerning the management of the publick Treasure, from which their admirable Form of Government will not suffer them to depart; and indeed one good Man may take another's Word, if they so agree, but a whole Nation ought never to trust to any Honesty, but what is built upon Necessity; for unhappy is the People, and their Constitution will be ever precarious, whose Welfare must depend upon the Virtues and Consciences of Ministers and Politicians», *Fable I* (Remark Q), cit., pp. 189-190.

¹⁷⁵ B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società* in *La favola*, cit., p. 267; «conclude with repeating the seeming Paradox, the Substance of which is advanced in the Title Page; that Private Vices by the dextrous Management of a skilful Politician may be turned into Publick Benefits», *A Search into the Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 369.

¹⁷⁶ A tal proposito è corretta l'analisi di M.E. Scribano che non considera come elementi di interventismo mercantilista i cenni fatti da Mandeville negli scritti del '14 all'idea che i politici innestino le passioni umane da cui poi nasce la competizione.

sembrano certo affermazioni “interventiste”, fanno anzi presagire una certa inclinazione “liberale”.

Per quanto riguarda la citazione 4, anch’essa risale al 1723, e conclude l’edizione dello stesso anno della *Fable*, arricchita del *Saggio sulle scuole di carità* e della *Indagine sulla natura della società*, da cui è tratta. Queste ultime battute sembrano proprio esser state scritte per tirare le somme di un discorso che attraversa tutta la *Fable*, e che punta a mostrare gli effetti benefici dei vizi se, in qualche modo, regolamentati. L’elemento che subisce una variazione è il tipo di regolamentazione prevista: non saranno più gli *skilful politicians* a doversi prendere cura della delicata relazione tra vizi privati e pubblici benefici. Mandeville si renderà infatti conto che le passioni, a cui ogni vizio deve le sue origini, si bilanciano da sole, essendo sovente le une opposte alle altre, in modo da tale da costituire un limite ai loro effetti più devastanti a da produrre anche dei benefici, in modo naturale e senza la necessità di interventi esterni. Questo pensiero è già accennato nella *Fable I*, ma laddove il nostro filosofo deve difendere il suo paradosso dalle accuse esterne, tende ad appellarsi al *dextrous management* dei politici, il cui ruolo, nella politica economica della nazione, non sembra comunque molto forte¹⁷⁷.

Per quanto riguarda la politica economica estera, permane costante la relazione di Mandeville con il mercantilismo: che il filosofo infatti non arriverà mai a sostenere che commercio con l’estero debba essere liberalizzato. Tuttavia, il pensiero di Mandeville differisce dall’ideologia mercantilista circa il rapporto tra importazioni ed esportazioni: secondo il filosofo, infatti, le importazioni dovrebbero essere bilanciate alle esportazioni, in modo che le transazioni con l’estero siano dei veri e propri scambi, mentre i mercantilisti puntavano alla diminuzione delle importazioni nella speranza che questo favorisse l’aumento del capitale accumulato, pensando che si potesse ottenere, in cambio dei beni esportati (la cui quantità essi pensavano potesse rimanere invariata pur tagliando le importazioni), pagamento in metalli preziosi. L’origine di questo contrasto si ritrova nella polemica relativa ai beni di lusso, come si evince dalla Nota L:

È un’idea comune che il lusso sia rovinoso per la ricchezza dell’intero corpo politico, come lo è per quella di ogni singola persona che se ne rende colpevole, e che la frugalità nazionale arricchisca un paese nello stesso modo in cui quella meno generale accresce la proprietà delle famiglie private. [...] Noi

¹⁷⁷ Nella *Fable II* l’espressione *dextrous management of skilful politicians* ricorre solo una volta, e come rimando al volume I. E, laddove si parla dei politici, i riferimenti a una gestione volta al *laissez-faire* sono abbastanza espliciti, sebbene quasi sempre relativi all’ambito politico. Mandeville si occupa molto meno, nella *Fable II*, dei paradossi del primo libro: meno impegnato a mostrare il legame tra vizi e ricchezza, già ampiamente discusso in precedenza, finisce per far cadere il discorso economico.

mandiamo, ad esempio, in Turchia, manufatti di lana e altre cose di nostra produzione per un valore di un milione di sterline l'anno; in cambio, importiamo seta, mohair, droghe, ecc., per un valore di un milione e duecentomila sterline, che sono tutte spese nel nostro paese. In questo modo, dicono, non guadagniamo nulla; ma se molti di noi si accontentassero dei nostri prodotti, e consumassero soltanto metà di queste merci straniere, allora i turchi, che avrebbero sempre bisogno della stessa quantità dei nostri manufatti, sarebbero costretti a pagare in contanti il resto, e così, grazie all'attività di questo solo commercio, la nazione guadagnerebbe seicentomila sterline *per annum*. [...] Quanto supposto può forse accadere per un anno, ma è impossibile che duri. Comprare significa barattare, e nessuna nazione può comprare i beni delle altre, se non ne ha di propri con cui pagarli. [...] Sappiamo che non potremmo continuare a lungo ad acquistare i beni di altre nazioni, se queste non accettassero in pagamento i nostri manufatti: perché dovremmo pensare altrimenti delle altre nazioni? Se ai turchi, come a noi, il denaro non piove dal cielo, vediamo quali sarebbero le conseguenze di ciò che abbiamo supposto. Le seicentomila sterline di seta, mohair, ecc., che nel primo anno sono rimaste in mano loro, devono far diminuire notevolmente il prezzo di queste merci. Di questo si avvantaggeranno gli olandesi e i francesi, tanto quanto noi; e se continuiamo a rifiutarci di prendere le loro merci in pagamento ai nostri manufatti, essi non possono più commerciare con noi, ma devono accontentarsi di comprare ciò di cui hanno bisogno dalle nazioni disposte a prendere ciò che noi rifiutiamo, anche se i loro beni sono molto peggiori dei nostri. In questo modo, il nostro commercio con la Turchia non potrebbe non esaurirsi in pochi anni.¹⁷⁸

La Nota L, sorta come commento del verso de *L'alveare scontento* «mentre il lusso/ dava lavoro ad un milione di poveri»¹⁷⁹, è quella in cui si trovano il maggior numero di osservazioni a proposito di questo vizio duramente condannato dai moralisti contemporanei

¹⁷⁸ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota L), cit., pp. 71-72; «It is a receiv'd Notion, that Luxury is as destructive to the Wealth of the whole Body Politic, as it is to that of every individual Person who is guilty of it, and that a National Frugality enriches a Country in the same manner as that which is less general increases the Estates of private Families. [...] We send, say they, for Example to of Woollen Manufactory, and other things of our own Growth, a Million's worth every Year; for this we bring back Silk, Mohair, Drugs, etc. to the value of Twelve Hundred Thousand Pounds, that are all spent in our own Country. By this, say they, we get nothing; but if most of us would be content with our own Growth, and so consume but half the quantity of those Foreign Commodities, then those in Turkey, who would still want the same quantity of our Manufactures, would be forc'd to pay ready Money for the rest, and so by the Balance of that Trade only, the Nation should get Six Hundred Thousand Pounds *per Annum*. [...] Tho' what we suppose might perhaps be done for one Year, it is impossible it should last: Buying is Bartering, and no Nation can buy Goods of others that has none of her own to purchase them with. [...] We know that we could not continue long to purchase the Goods of other Nations, if they would not take our Manufactures in Payment for them; and why should we judge otherwise of other Nations? If those in Turkey then had no more Money fall from the Skies than we, let us see what would be the consequence of what we supposed. The Six Hundred Thousand Pounds in Silk, Mohair, etc. that are left upon their Hands the first Year, must make those Commodities fall considerably: Of this the Dutch and French will reap the Benefit as much as our selves; and if we continue to refuse taking their Commodities in Payment for our Manufactures, they can Trade no longer with us, but must content themselves with buying what they want of such Nations as are willing to take what we refuse, tho' their Goods are much worse than ours, and thus our Commerce with Turkey must in few Years be infallibly lost», *Fable I* (Remark L), cit., pp. 109-112.

¹⁷⁹ B. Mandeville, *L'alveare scontento* in *La favola*, cit., p. 14; «whilst Luxury/ Employ'd a Million of the Poor», *The Grumbling Hive* in *Fable I*, cit., p. 25.

a Mandeville, e, sebbene non su basi morali, anche dai mercantilisti, che rimanevano prigionieri della loro analogia tra l'economia familiare e quella dello stato¹⁸⁰.

Mandeville affronta con metodo la confutazione dei suoi avversari a proposito del lusso, mostrando in primo luogo quanto sia complessa la definizione di questo vizio, e quanto si presti all'arbitrio e alla comodità di chi intende condannarlo senza però coinvolgere nella critica lo stile di vita agiato che conduce. Una condanna coerente del lusso può arrivare solo dalla prospettiva rigorista, secondo la quale bisognerebbe tuttavia definire lusso tutto quello che si discosta dalla pura e semplice sussistenza nel senso più stretto del termine. A questo punto «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. Quando la gente dice che desidera soltanto mantenersi fresca e pulita non si capisce che cosa abbia in mente»¹⁸¹. Come sempre, Mandeville combatte apertamente la posizione di comodo di coloro che vogliono continuare a condurre una vita agiata ma senza incorrere in alcun tipo di critica morale. Mentre in altri passi della *Fable* il filosofo vestiva i panni del rigorista per rafforzare le accuse all'ipocrisia dei suoi contemporanei, sempre attento a non far trapelare a chiare lettere che il rigorismo era solo una maschera, un'arma di cui si serviva per combattere i moralisti sul loro stesso terreno, nel caso del lusso egli illustra la posizione rigorista, ma immediatamente afferma che si tratta di una posizione troppo rigida. In questo caso Mandeville non vuole condannare il vizio, ma solo far vedere che non c'è nulla di così riprovevole ad indulgerci, e che, anzi, l'acquisto di merci di lusso dall'estero è uno dei cardini dell'economia britannica. Il filosofo vuole insomma dimostrare che il lusso non costituisce la rovina della nazione, ma che non è sua intenzione promuovere una assoluta licenziosità. Infatti afferma:

¹⁸⁰ Puntualizza in proposito T.A. Horne: «Mandeville's attack on frugality and his defence of luxury demand that he consider the basic analogy used by those who fear widespread luxury – the comparison of the economy of the individual or family with the economy of the state. [...] The refusal to equate the state with the individual is crucial to the attempt to separate virtue from the social world of commerce and is one of the strongest and most persistent themes in Mandeville's thought. He maintains that there is a public perspective which must be taken by the state and those interested in its development which is dependent upon principles different from, and perhaps antagonistic to, the principles inherited from traditional morality and applicable to the individual or family. The discussion of luxury and frugality afforded Mandeville one more opportunity to demonstrate that those measures appropriate to the sphere of the individual are inappropriate if applied to public policy», T.A. Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville*, cit., pp. 63-64.

¹⁸¹ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota L), cit., p. 70; «This Definition every body will say is too rigorous; I am of the same Opinion; but if we are to abate one Inch of this Severity, I am afraid we shan't know where to stop. When People tell us they only desire to keep themselves sweet and clean, there is no understanding what they would be at», *Fable I* (Remark L), cit., p. 107.

non ho mai pensato che il lusso potesse diventare generale, in ogni parte del regno. [...] Quando si osserva questa massima, e le altre di cui ho parlato non sono trascurate, continuo a credere che nessun lusso straniero può mandare in rovina un paese. Il lusso al più alto livello non si presenta che nelle nazioni più 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.¹⁸²

Il fatto che Mandeville spenda diverse riflessioni sulla necessità, da parte dello stato, di sfrondare il vizio, non può essere considerata una prova di una sua tendenza a favorire incondizionatamente l'intervento governativo in ambito economico. Dopo la satira de *L'alveare scontento*, che era stata interpretata come invito alla licenziosità, Mandeville ci teneva a far vedere che, al di là dell'ironia, c'era del vero nelle sue parole, e anche una possibilità reale che i vizi si armonizzassero fino a favorire il benessere economico: andava però inserito in qualche modo il governo, per conferire maggiore realtà a quella che, altrimenti, sarebbe stata vista come una pretesa, alquanto irrealista, di trasformazione alchemica del male in bene. Per questo motivo affianca costantemente alla difesa del lusso l'idea che debba esserci un controllo. Le parole che si leggono nel *Saggio sulla carità*, «il lusso [...] non potrebbe nuocere a una nazione ricca se le importazioni non superano mai le esportazioni»¹⁸³, richiamano direttamente l'idea della regolamentazione, che in questo caso assume la forma del controllo che importazioni ed esportazioni siano bilanciate. Se il governo farà attenzione a mantenere questo equilibrio, non ci sarà nulla da temere dall'acquisto di beni di lusso. Si può comprendere bene, di conseguenza, il significato di uno dei versi de *L'alveare scontento*, che ha suscitato non poche controversie interpretative: «Così il vizio diviene benefico, / quando è sfrondato e contenuto dalla giustizia»¹⁸⁴. Perché i vizi abbiano davvero effetti favorevoli al benessere economico, è necessaria una forma di gestione di questi da parte del governo, come innumerevoli passi della *Fable I* testimoniano:

¹⁸² B. Mandeville, *La favola* (Nota Y), cit., p. 168; «I could never have imagined, that Luxury was to be made general through every part of a Kingdom. [...] And where this is observed, and the other things I spoke of are not neglected, I still continue to assert that no Foreign Luxury can undo a Country: The height of it is never seen but in Nations that are vastly populous, and there only in the upper part of it, and the greater that is the larger still in proportion must be the lowest, the Basis that supports all, the multitude of Working Poor», *Fable I* (Remark Y), cit., p. 249.

¹⁸³ B. Mandeville, *Saggio sulla carità e sulle scuole di carità*, in *La favola delle api*, cit., p. 213; «Luxury, of [...] could do no hurt to a rich Nation, if the Imports never did exceed the Exports», *An Essay on Charity and Charity-Schools*, in *Fable I*, cit., p. 304.

¹⁸⁴ B. Mandeville, *L'alveare scontento* in *La favola*, cit., p. 20; «So Vice is beneficial found, / When it's by Justice lopt and bound», *The Grumbling Hive* in *Fable I*, cit., p. 37.

«Con una saggia amministrazione ogni popolo può nuotare in tutto il lusso straniero che il suo prodotto può acquistare, senza esserne impoverito»¹⁸⁵.

In ambito economico il compito del governo risulta essere quello di sovrintendere al funzionamento generale del tutto senza ricoprire un ruolo troppo invasivo ma creando una solida struttura burocratica. Rispetto all'ambito politico l'intervento governativo è maggiore: i politici devono in qualche modo dirigere il commercio attraverso la stesura di leggi, soprattutto per quanto riguarda gli scambi con gli altri paesi, che Mandeville ritiene vadano regolamentati in modo accurato. Chi sovrintende all'economia del paese deve essere in grado di comprendere in che modo le passioni umane, attraverso i vizi che ne derivano, abbiano come conseguenza l'incremento delle attività commerciali, della produzione artigianale, dell'industria, e favorirli nella misura in cui non creano scompiglio. Questo è importante per far sì che certi vizi siano incoraggiati non oltre la soglia che consente di mantenere l'ordine: tutto sta nell'incentivarne certe passioni e soffocarne altre – cosa che è compito del governo anche per il solo ordine sociale. Il fatto che tutti gli uomini siano orientati verso proprio bene è sotto gli occhi di chiunque li osservi da vicino: il buon politico deve far sì che la ricerca dell'interesse personale sia resa non solo conciliabile, ma che promuova il benessere dello stato, istituendo delle leggi che consentano di trarre il maggior vantaggio dalle passioni umane. L'«abile politico» deve essere quindi, prima di tutto, un osservatore dell'animo umano.

Hayek ha giustamente rilevato che l'elemento originale del pensiero di Mandeville non è la scoperta della relazione tra vizi dei cittadini e ricchezza della nazione: una simile riflessione si ritrova già in diversi filosofi a lui precedenti¹⁸⁶. Quello che è interessante è il modo in cui Mandeville pensa che questi vizi possano essere gestiti e sfruttati per favorire la nazione. Il paradosso de *L'alveare scontento*, cioè *vizi privati, pubblici benefici*, afferma Hayek,

si trattava semplicemente di un caso speciale di un principio molto più generale per il quale il contrasto particolare che aveva provocato tutta quella indignazione morale era quasi irrilevante. La sua tesi principale divenne semplicemente che nel complesso ordine della società i risultati delle azioni degli

¹⁸⁵ B. Mandeville, *La favola delle api* (Nota L), cit., p. 79; «with a wise Administration all People may swim in as much Foreign Luxury as their Product can purchase, without being impoverish'd by it», *Fable I* (Remark L), cit., p. 123.

¹⁸⁶ Cfr. F.A. Hayek, *Il Dottor Bernard Mandeville*, in *Nuovi studi*, cit., pp. 274: «Considerando come viziosa qualunque cosa fosse fatta per scopi egoistici, e riconoscendo come virtuoso solo ciò che veniva fatto per obbedire a comandamenti morali, egli non aveva molta difficoltà nel dimostrare che dobbiamo la maggior parte dei benefici della società a ciò che, secondo un criterio così rigoroso, deve essere chiamato vizioso. Non si trattava certamente di una nuova scoperta, ma di una considerazione non meno antica di qualsiasi altra riflessione su questi problemi».

uomini erano molto differenti da quelli che essi avevano inteso raggiungere, e che gli individui, nel perseguire i propri fini, egoistici o altruistici, producevano risultati utili ad altri che essi non avevano previsto o forse neppure conosciuto.¹⁸⁷

2.2.2. Il Saggio sulle scuole di carità

Quello che rappresenta il legame più forte di Mandeville con l'ideologia mercantilista si ritrova nello scritto sulle scuole di carità, un saggio del 1723 dove il filosofo olandese, nella critica a queste istituzioni religiose, colpevoli di privare la manodopera britannica di forza lavoro, si schiera a favore di posizioni tipicamente mercantiliste, quali l'idea dell'utilità della povertà¹⁸⁸, e della necessità, dunque, di mantenere il salario dei lavoratori limitato alla sussistenza personale. Un paese, sostiene Mandeville, è composto da un certo numero di persone che si godono agi e comodità, e da altre che svolgono tutto il lavoro necessario per procurarglieli. Il benessere della popolazione "non attiva" (è così che il filosofo si riferisce alle persone benestanti) è dato anche dagli effetti del basso costo della manodopera. Le derrate alimentari, ad esempio, possono avere prezzi contenuti fintantoché c'è un numero sufficiente di lavoratori che accettano salari bassi, cosa possibile solo se permane una fascia consistente della popolazione che esegue i lavori di fatica, e se non c'è mai carenza di "braccia". Le scuole di carità tolgono forza lavoro al mercato conferendo agli orfani o ai figli dei poveri un'educazione troppo scarsa per consentire loro una vera alternativa alla bassa manovalanza, ma sufficiente comunque a far desiderare loro molto di più, troppo di più, di quello che potrebbero ottenere con un normale lavoro nei campi. Spesso infatti, secondo Mandeville, il risultato di queste scuole è di produrre una massa di persone pigre che non si vogliono piegare ai lavori umili ma che non hanno comunque altre possibilità oltre a quelli, e che finiscono per diventare mendicanti e ladri. Mandeville afferma che «il benessere di tutte le società [...] esige che il lavoro sia compiuto da tutti quei suoi componenti che, forti e robusti, non abituati all'ozio e alla pigrizia, si accontentano del solo necessario per vivere, sono felici di vestirsi sempre con le stoffe più grossolane, si preoccupano soltanto che il cibo

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ A proposito della "dottrina dell'utilità della povertà", E.S. Furniss scrive in un capitolo, ad essa espressamente dedicato, del suo volume *The Position of the Laborer in a System of Nationalism. A Study in the Labor Theories of the Later English Mercantilists*, The Riverside Press Cambridge, Cambridge, MA (USA) 1920, p. 117: «the frequently asserted opinion that low wages and high prices were beneficial to the nation, an opinion which in its most candid form insisted that national interest demanded that the bulk of the population be kept in a condition of poverty, was a striking example of this belief».

basti a nutrire il corpo»¹⁸⁹, isolando così questa classe di lavoratori dal resto degli uomini a cui la sussistenza non basta, e che lavorano nella speranza di migliorare la propria condizione, avanzare nella scala sociale. I salariati sopra descritti sembrano possedere orgoglio e desiderio di gloria in quantità minime, o comunque minori di quelle che si osservano nelle persone appartenenti a ceti più elevati.

Le idee sopra esposte testimoniano il legame di Mandeville con il suo tempo. Come infatti scrive J.A.W. Gunn, «no doubt Mandeville was in many respects brutally insensitive to the needs of the powerless. Nevertheless, the avowed enemies of tyranny and corruption seem rarely to have paid the poor any attention at all, especially in the period before 1750. The prerequisite for a better society was surely taking seriously the social and economic setting of the existing one – including its abuses»¹⁹⁰: non deve affatto sorprendere, dunque, di trovare nel filosofo olandese una difesa così sentita della necessità delle differenziazioni sociali, né la considerazione dei poveri come una categoria di esseri umani per cui vigevano regole diverse che per gli altri uomini. Nel corso del diciassettesimo e del diciottesimo secolo si vanno progressivamente delineando i caratteri generali di quello che diventerà il liberalismo politico, che sarà comunque sempre ancorato all'idea delle differenze sociali, e dell'esclusione dei poveri da qualsiasi tipo di partecipazione nell'amministrazione del paese. In nessun pensatore dell'epoca si trovano idee di tipo democratico, e questo si riflette naturalmente in ambito economico.

L'assunto su cui il filosofo basa l'idea che la classe più bassa debba essere mantenuta nell'ignoranza, è che non si può desiderare più di tanto ciò di cui non si ha conoscenza – concetto su cui poi torna nella *Fable II*, quando dichiara esplicitamente che «è impossibile che una creatura senta bisogno di una cosa di cui non ha idea»¹⁹¹. In qualche misura, infatti, chi ha sempre vissuto lontano da certi tipi di comodità, senza nemmeno immaginarselo, non le potrà mai davvero desiderare. Come potrebbe un contadino delle campagne inglesi, che non si è mai mosso dal suo campo se non per andare nel borgo più vicino a vendere i prodotti che ha coltivato, soffrire perché non ha servitori, stoffe pregiate con cui vestirsi, e

¹⁸⁹ B. Mandeville, *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, in *La favola delle api*, cit., p. 198; «the Welfare of all Societies [...] requires that it should be perform'd by such of their Members as in the first Place are sturdy and robust and never used to Ease or Idleness, and in the second, soon contented as to the necessaries of Life; such as are glad to take up with the coarsest Manufacture in every thing they wear, and in their Diet have no other aim than to feed their Bodies when their Stomachs prompt them to eat», *An Essay on Charity and Charity-Schools*, in *Fable I*, cit., pp. 286-287.

¹⁹⁰ J.A.W. Gunn, *Mandeville: Poverty, Luxury, and the Whig Theory of Government*, in *Beyond Liberty and Property*, cit., p. 117.

¹⁹¹ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 194; «it is impossible, that any Creature should know the Want of what it can have no Idea of», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 285.

arredamenti sontuosi? Le scuole di carità sono per Mandeville colpevoli di lasciare intravedere un mondo in cui non rientra il duro lavoro a chi non avrà mai la possibilità di accedervi, e che passerà così il resto dei suoi giorni a dolersi di quello che non ha, rifiutandosi di servire, con la sua fatica, il ricco che invidia; quel poco di cultura che viene impartito in queste istituzioni religiose ha l'effetto di aumentare anche i desideri di coloro che li frequentano. Si comprende così il motivo di affermazioni come: «per garantire la felicità di una nazione e la tranquillità alla gente anche in circostanze sfavorevoli, è necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero. La conoscenza allarga e moltiplica i nostri desideri e quanto meno cose un uomo desidera, tanto più facilmente si può provvedere alle sue necessità»¹⁹².

Mandeville struttura la sua critica alle scuole di carità cercando di mostrare che una sproporzione elevata anche solo nel livello culturale tra poveri e ricchi non è dannosa, perché consente ai primi di adattarsi senza problemi a una vita di sacrifici, cosa che riesce a sopportare solo chi non ha mai avuto l'occasione di sperare per sé un altro futuro. Chi infatti ha imparato, anche se malamente, a leggere, scrivere e fare di conto non accetterà più di buon grado di lavorare al servizio altrui, pur non avendo acquisito nessuna competenza sufficiente a consentirgli di intraprendere un'altra strada.

Al di là delle considerazioni di carattere prettamente economico, come l'aumento dei prezzi che comporta la diminuzione di manodopera, parte della critica agli istituti di carità confluisce in un attacco più generalizzato all'ipocrisia dei suoi sostenitori¹⁹³. Infatti la confutazione operata da Mandeville è dello stesso genere di quella già usata nella *Favola*. Il filosofo vuole dimostrare gli errori di differenti categorie di difensori di queste istituzioni. In primo luogo vi sono coloro che sostengono che le scuole di carità siano utili per l'istruzione che danno, che sbagliano perché queste non forniscono una vera educazione, utile a qualche scopo, ma una semplice infarinatura che risulta dannosa. Vi sono poi quelli che ritengono che siano utili per i precetti religiosi che insegnano, convinti che questo favorisca l'etica personale, e anch'essi cadono in errore, e lo prova il fatto non ci sono tanti ladri e furfanti quanto quelli che escono dalle scuole di carità. Che poi l'educazione religiosa sia sinonimo di morale, è un assunto falso che Mandeville ritiene già ampiamente confutato. Tutti, d'altro

¹⁹² B. Mandeville, *Scuole di carità*, cit., p. 199; «To make the Society happy and People easy under the meanest Circumstances, it is requisite that great Numbers of them should be Ignorant as well as Poor. Knowledge both enlarges and multiplies our Desires, and the fewer things a Man wishes for, the more easily his Necessities may be supply'd», *Charity-Schools*, cit., pp. 287-288.

¹⁹³ Infatti sono esatte le parole di Gunn, che afferma che «despite his apparent lack of concern for the poor, Mandeville's satire even served to emphasize the suffering and hypocrisy on which prosperity was found», *Mandeville: Poverty, Luxury, and the Whig Theory of Government*, in *Beyond Liberty and Property*, cit., p. 118.

canto, vorrebbero continuare ad acquistare prodotti alimentari e di artigianato a basso costo, per cui è necessaria molta manodopera, di cui le scuole di carità privano il mercato, e dunque nuovamente si sbaglia a sostenere queste scuole: più numerose saranno, meno poveri confluiranno nei lavori di fatica, più i prezzi aumenteranno. Chi crede infine che queste possano migliorare la vita di chi le frequenta, incorre in un altro errore, poiché nulla rende più infelici gli uomini che aumentare le loro aspirazioni verso cose che non potranno mai avere. Si tratta, come è caratteristico dello stile di Mandeville, di affermazioni fortemente provocatorie e, per usare un'espressione contemporanea, molto "politicamente scorrette". Ma lo scopo di queste provocazioni è, ancora una volta, mostrare le incongruenze in cui incorrono gli aperti sostenitori dell'utilità delle scuole di carità, che si appellano a principi di umanità e benevolenza, ma non si curano minimamente dei molti effetti negativi che queste istituzioni generano.

Le ultime pagine del saggio sulla carità contengono un'analisi del problema dei costi dei manufatti derivati dalla lavorazione della lana. L'Inghilterra infatti, uno dei paesi con la più alta disponibilità di lana, ne esportava moltissima a paesi che, nonostante la pagassero molto di più rispetto a quello che costava agli inglesi, riuscivano a rivenderne i manufatti a costo inferiore sui mercati internazionali. La spiegazione è che la manodopera inglese costa di più e rende di meno, cosa che, per Mandeville, dipende dalla quantità di lavoratori che, nelle altre nazioni, sono disposti a lavorare per più ore, guadagnare di meno, e svolgere il loro impiego con maggiore soddisfazione, cosa possibile solo se non si instilla nei loro animi l'idea che possono avere di più: «Accertato che si deve lavorare molto [...] quanto più volentieri questo lavoro è eseguito, tanto meglio è per quelli che lavorano e per il resto della società. Essere felici consiste nell'essere soddisfatti e un uomo si accontenta facilmente di quello che ha, se non conosce un modo di vita migliore»¹⁹⁴. Mandeville intuisce che la soddisfazione personale deriva dal rapporto tra ciò che si desidera e ciò che si ritiene di avere: più si alzano le aspettative degli uomini, facendoli venire in contatto con delle prospettive di vita migliori, più aumenta la sproporzione tra ciò che si ha e ciò che si vorrebbe, e cresce, insieme, l'infelicità. Per questo egli ritiene che sia opportuno rendere la distanza tra poveri e ricchi abbastanza grande da non far apparire troppo facile una possibile elevazione: un desiderio che il soggetto desiderante sa essere impossibile è meno pericoloso di un altro che appare realizzabile. E dal punto di vista dei prezzi dei manufatti inglesi, che

¹⁹⁴ B. Mandeville, *Scuole di carità*, cit., p. 220; «It being granted then [...] the more chearfully it is done the better, as well for those that perform it as for the rest of the Society. To be happy is to be pleas'd, and the less Notion a Man has of a better way of Living, the more content he'll be with his own», *Charity-Schools*, cit., p. 314.

aumentano allo scarseggiare di manodopera, è senza dubbio più vantaggioso far sì che il dislivello sociale rimanga sufficientemente ampio.

Della stessa natura è l'argomento di cui Mandeville si serve per provare la necessità delle differenze sociali. Per far vedere come solo i poveri e gli ignoranti siano adatti alla vita di fatica e di stenti, e non chi invece ha vissuto parte della sua esistenza a studiare o, in ogni caso, senza esercitare mestieri pesanti (come i ragazzi allevati nelle scuole di carità, che non hanno mai provato agi, ma nemmeno la fatica fisica), Mandeville si basa sull'assunto che l'assenza di qualcosa non è dolorosa come la sua perdita. Trasposto nello specifico della vita dei poveri, chi non ha mai condotto una vita agiata, che non ha mai goduto delle sue comodità, non può avere nulla da rimpiangere, e si adatta senza sforzo alla frugalità. Le scuole di carità, pur non dando un minimo di assaggio, a chi le frequenta, di una vita migliore, con quel poco di educazione che impartiscono fanno aumentare a dismisura il desiderio di elevarsi, e abitano a uno stile di vita di mollezza e pigrizia, a cui è difficile disabituarsi. Per questo Mandeville è dell'idea che le differenze sociali vadano mantenute il più possibile elevate. Scrive infatti che «quanto più le persone differiscono nella loro condizione sociale, tanto meno sono in grado di giudicare le reciproche gioie e dolori»¹⁹⁵.

Suona così, di conseguenza, la ricetta che Mandeville propone per il benessere dell'Inghilterra:

È senz'altro possibile spingere i poveri al lavoro senza usare la forza, scoraggiando soltanto la pigrizia con una serie di provvedimenti abili ed energici; mantenendoli nell'ignoranza si possono abituare ad una durissima fatica senza che essi la giudichino tale. [...] La loro conoscenza deve rimanere confinata nei limiti del loro lavoro. [...] Quando [...] avremo reso meno costosi i generi di prima necessità e di conseguenza avremo fatto diminuire il costo del lavoro [...] supereremo le vendite dei nostri vicini e nello stesso tempo aumenteremo la nostra popolazione.¹⁹⁶

Mandeville afferma così il paradosso mercantilista, criticato poi da Adam Smith, che una nazione possa diventare ricca attraverso la povertà dei suoi lavoratori. Anche Karl Marx, che pure definisce Mandeville “uomo onesto e mente chiara”, nel capitolo sulla *Legge generale dell'accumulazione capitalista*, commenta che il filosofo olandese «non capisce ancora che

¹⁹⁵ Ivi, cit., p. 221; «the greater the distance is between People as to their Condition, their Circumstances and manner of Living, the less capable they are of judging of one anothers Troubles or Pleasures», *Charity-Schools*, cit., p. 315.

¹⁹⁶ Ivi, p. 222; «As by discouraging Idleness with Art and Steadiness you may compel the Poor to labour without Force, so by bringing them up in Ignorance you may inure them to real Hardships without being ever sensible themselves that they are such. [...] their Knowledge should be confin'd within the Verge of their own Occupations [...] when [...]we shall have made Provisions, and consequently labour cheap, we must infallibly out-sell our Neighbours», *Charity-Schools*, cit., p. 317.

il meccanismo dello stesso processo di accumulazione aumenta insieme col capitale la massa dei “poveri laboriosi” ossia dei salariati, i quali trasformano la propria forza-lavoro in una crescente forza di valorizzazione del capitale crescente e in questo modo devono appunto perpetuare il loro rapporto di dipendenza dal proprio prodotto, personificato nel capitalista»¹⁹⁷.

Il *Saggio sulle scuole di carità* si conclude con una riflessione sugli effetti a lungo termine delle politiche attuate, responsabili, attraverso la promozione di queste istituzioni religiose, di una serie di danni futuri alla nazione. Se nel breve termine, sottolinea Mandeville, ancora non si percepisce in pieno il disastro derivante dal conferire a tutti un’educazione, sul lungo termine, «quando l’ignoranza più crassa è completamente sradicata e bandita e tutti possiedono un certo livello, se pur basso, di istruzione, l’amore di sé muta il sapere in astuzia»¹⁹⁸. Astraendo il discorso dalla questione delle scuole, è degna di nota la critica mossa alla scarsa lungimiranza dei politici, e anche alla tendenza, degli uomini, a considerare solo le cose vicine, ignorando completamente quello che scaturirà, nel lungo periodo, dalle loro azioni di oggi. Tutta la critica all’atteggiamento dei sostenitori delle scuole di carità fa leva precisamente sul fatto che essi si occupano solo di appagare passioni momentanee, come l’orgoglio (farsi vedere, all’esterno, come persone compassionevoli e attente al destino dei poveri) e la pietà (vera o simulata, rimane sempre la passione delle menti deboli), ma non si curano degli effetti a lungo termine delle decisioni prese. Questo porta con sé una riflessione sull’ordine che si forma spontaneamente, assieme alla necessità di spostare lo sguardo dall’immediato futuro a un raggio temporale più ampio: «gli uomini non sembrano riporre maggior fede nella provvidenza di quanta ne concederebbero a un mercante fallito. [...] I legislatori dovrebbero risolversi a compiere alcune grandi imprese che richiedono il lavoro e la fatica di molti anni e convincere il mondo che non hanno fatto niente che non fosse ispirato da un’ansiosa preoccupazione per la posterità»¹⁹⁹.

¹⁹⁷ K.H. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Herausgegeben von Friedrich Engels, Verlag von Otto Meissner, Hamburg 1867; ed. consultata: Dietz Verlag, Berlin 1964 (vol. XXIII), p. 643: «Was Mandeville, ein ehrlicher Mann und heller Kopf, noch nicht begreift, ist, dass der Mechanismus des Akkumulationsprozesses selbst mit dem Kapital die Masse der “arbeitsamen Armen” vermehrt, d.h. der Lohnarbeiter, die ihre Arbeitskraft in wachsende Verwertungskraft des wachsenden Kapitals verwandeln und ebendadurch ihr Abhängigkeitsverhältnis von ihrem eignen, im Kapitalisten personifizierten Produkt verewigen müssen»; trad. it. *Il Capitale. Critica dell’economia politica*, Libro I, *Il processo di produzione del capitale*, trad. it. di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1975 (1970 Editori Riuniti); p. 757.

¹⁹⁸ B. Mandeville, *Scuole di carità*, cit., p. 225; «Where deep Ignorance is entirely routed and expell’d, and low Learning promiscuously scatter’d on all the People, Self-Love turns Knowledge into Cunning», *Charity-Schools*, cit., p. 320.

¹⁹⁹ Ivi, p. 225-226; «Men seem to repose no greater Trust in Providence than they would in a Broken Merchant. [...]the Legislature ought to resolve upon some great Undertakings that must be the Work of Ages as well as

2.2.3. I *Liberi pensieri* e il volume II della *Fable of the Bees*

I capitoli dei *Liberi pensieri* dedicati al governo e al felice stato della nazione sono gli ultimi due di un'opera che, nella sua quasi totalità (dieci capitoli su dodici) parla di questioni legate alla religione. Molte delle idee qui esposte compare già nella prima edizione, quella del 1720, che certamente è stata tenuta dallo stesso autore in grande considerazione quando è tornato sull'argomento politico con il secondo volume della *Fable of the Bees*. In questi ultimi due capitoli vi sono principalmente osservazioni di carattere politico, e su questioni di carattere economico Mandeville non fa che qualche sporadico cenno; non vi è, comunque, molto in comune con le idee impopolari del *Saggio sulla carità*. In questo scritto il suo pensiero è più moderato, e quando parla dei lavoratori inglesi, Mandeville è abbastanza lontano dalla critica all'inefficienza britannica che leggiamo nel saggio del '23, dove prendeva in esame il rendimento più alto degli stranieri, cosa, a suo parere, dovuta ai salari giustamente più contenuti che usavano all'estero, unito alla maggior laboriosità e spirito di sacrificio di altri popoli²⁰⁰. Il capitolo *Il felice stato della nazione* inizia anzi con un elogio della Gran Bretagna e degli inglesi, descritti come «eccellenti lavoratori nella maggior parte delle attività [...] infaticabili se impiegati secondo le loro predisposizioni. Non c'è fatica enorme che non si sobbarchino, né sacrificio che evitino, se si impegnano seriamente e se salari e onori sono proporzionati alla fatica»²⁰¹. La differenza risulta abbastanza evidente, anche se probabilmente è dovuta al semplice fatto che Mandeville qui stava lodando gli inglesi, non scendendo nei dettagli di un discorso sulla retribuzione dei salariati e sull'orario lavorativo giornaliero.

Qualche affermazione dei *Liberi pensieri* è in più evidente contrasto con altre del *Saggio sulla Carità*. La teoria di Mandeville volta a spiegare le vendite migliori dei manufatti stranieri con la lana inglese si basa sul quantitativo di ore lavorative, a suo parere superiori e “qualitativamente migliori” all'estero. Nel *Saggio sulla Carità* egli sostiene che:

vast Labour, and convince the World that they did nothing without an anxious regard to their latest Posterity», *Charity-Schools*, cit., p. 321.

²⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 219-220; *Charity-Schools* in *Fable I*, cit., p. 313.

²⁰¹ B. Mandeville, *Liberi pensieri sulla religione, la chiesa e il felice stato della nazione*, a cura di A. Sabetti, Liguori, Napoli 1985; p. 227; «[the People of Great Britain] are excellent Artificers in most Handicrafts [...], indefatigable, when employ'd to their Mind. There is no Toil so immense which they will not undergo, nor Hardship they will flich from, if the Wages or Rewards are proportion'd to their Trouble»; *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, the second edition. Revised, corrected and enlarged with many Additions by the Auctor, Printed, and sold, by T. Jauncy, at the Angel without Temple-Bar, and J. Roberts, in Warwick-Lane; London 1720 (2nd edition 1729); ed. consultata a cura di B. Fabian and I. Primer, Georg Olms Verlag, New York 1987, vol. V; pp. 331-332.

se i lavoratori in un paese lavorano dodici ore al giorno e sei giorni alla settimana e in un altro soltanto otto ore al giorno e non più di quattro giorni alla settimana, è evidente che nel primo saranno necessarie nove persone per fare il lavoro che nell'altro viene eseguito da soli quattro operai. Ma se oltre a questo i mezzi di sussistenza [...] costano la metà di quanto spende lo stesso numero di operai nell'altro paese [...] nel primo paese si otterrà il lavoro di diciotto uomini con la stessa quantità di denaro con cui l'altro può procurarsi il lavoro di soli quattro uomini.²⁰²

Nella citazione qui sopra Mandeville sta appunto riferendosi all'Inghilterra: puntualizza, poche righe dopo, che magari la sproporzione non è così elevata, ma che in ogni caso sussiste. Nei *Liberi pensieri* aveva scritto invece che «a Londra si disbriga una mole di lavoro superiore a quella che si realizza in qualsiasi altro paese con un numero doppio di braccia»²⁰³. La motivazione di queste divergenze si può probabilmente rintracciare nei rispettivi intenti delle due opere. Il *Saggio sulla carità* è più marcatamente polemico: composto per “scuotere gli animi” su una questione delicata come quella delle istituzioni di carità, per dimostrare la sua tesi Mandeville non risparmia critiche pungenti all'insufficienza, sia “qualitativa” che “quantitativa” dei lavoratori salariati britannici. Da qui l'esigenza che queste scuole vengano chiuse, per restituire alla nazione i lavoratori di cui ha bisogno. I *Liberi pensieri* fanno parte, invece, di un progetto meno mirato al paradosso e alla persuasione attraverso esempi forti: è un testo di natura più descrittiva, e una delle opere in cui Mandeville è più “serio”.

Nel secondo volume²⁰⁴ della *Fable of the Bees* si ripresentano alcune idee del *Saggio sulla Carità*, ma ci sono anche dei cambiamenti che volgono nella stessa direzione di quelli che abbiamo constatato nei *Liberi pensieri*.

Se è vero che c'è senz'altro un'evoluzione di alcune idee di Mandeville che consentono a pieno titolo di affermare che egli si stava spostando verso una prospettiva vicina al *laissez-faire*, nel suo pensiero economico permane una base mercantilista che non svanirà mai. Uno degli aspetti che non subisce alcun cambiamento, nel corso degli anni, è l'idea che debba sussistere una classe adibita ai lavori di manovalanza, e che questa non debba poter aver accesso a una educazione che, come unico risultato, avrebbe solo quello di ingrossare le fila

²⁰² B. Mandeville, *Saggio sulla carità*, in *La favola*, cit., pp. 219-220; «If the labouring People in one Country will work Twelve Hours in a Day, and six Days in a Week, and in another they are employ'd but Eight Hours in a Day, and not above Four Days in a Week, the one is obliged to have Nine Hands for what the other does with Four. But if moreover the Living, the Food and Raiment [...] costs but half the Money of what is expended among an equal Number of the other, the Consequence must be that the first will have the Work of Eighteen Men for the same Price as the other gives for the Work of Four», *Charity-Schools*, in *Fable I*, cit., p. 313.

²⁰³ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 228; «there is more bodily Strength exerted to the best Advantage, and more Work done in London, than by the same Number of Hands you shall find perform'd any where else», *Free Thoughts*, cit., p. 332.

²⁰⁴ Per un'analisi più precisa della struttura della *Fable II* si veda la parte III, § 2.

di disoccupati, o di creare un eccesso di richiesta per certe professioni per le quali il numero di persone impiegate era già sufficiente («Come è una pazzia impiantare commerci di cui non c'è necessità alcuna, così è quasi altrettanto folle incrementare oltre il necessario il numero delle persone che lavorano in una qualsiasi branca del commercio»²⁰⁵). Non contraddice dunque la tesi dell'evoluzione del pensiero economico di Mandeville quanto si legge nel secondo volume della *Fable* a conferma di quanto affermato nel *Saggio sulle scuole di carità*. Quando Orazio cita un passo della *Favola delle api* «Nulla, dice l'autore, può spingere i poveri a lavorare se non i loro bisogni, che è saggezza alleviare, ma follia eliminare»²⁰⁶, Cleomene, l'interlocutore, nonché *alter-ego* di Mandeville, risponde:

tra il popolo laborioso, i meno miserabili e i più utili alla società saranno sempre quanti, nati e cresciuti nella miseria, si sottomettono con gioia alla loro condizione e, contenti di veder succedere i propri figli nella stessa bassa condizione, fin dalla più tenera infanzia, li abitano alla fatica e alla sottomissione, alla frugalità e agli stracci. Al contrario saranno sempre più infelici e meno utili agli altri quanti, insoddisfatti del proprio lavoro, continuano a lamentarsi e a dolersi della mediocrità della loro condizione e, col pretesto di ricercare il vantaggio dei figli, raccomandano la loro educazione alla carità degli altri; e vedrai che, di questa ultima classe di poveri, i più sono pigri, ubriaconi, abituati all'intemperanza e disinteressati delle loro famiglie e unicamente preoccupati del modo di scuotersi dalle spalle la responsabilità di provvedere ai propri figli.²⁰⁷

L'apertura al *laissez-faire*, nel pensiero economico di Mandeville, riguarda esclusivamente l'idea che, in qualche modo, un equilibrio interno alla società si possa raggiungere lasciando interagire liberamente i cittadini. Da questo punto di vista il *Saggio sulle scuole di carità* rappresenta già una fase evoluta del pensiero del filosofo: «Considerato come stanno le cose da noi, sarebbe assurdo avere tanti birrai quanti sono i fornai, o tanti venditori di lana quanti sono i fabbricanti di scarpe. Questa proporzione ideale si forma

²⁰⁵ B. Mandeville, *Scuole di carità*, cit., p. 209; «As it is Folly to set up Trades that are not wanted, so what is next to it is to increase in any one Trade the Numbers beyond what are required», *Charity-Schools*, cit., p. 299.

²⁰⁶ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 236; «*The Poor*, says the Author, have nothing to stir them up to labour, but their Wants, which it is Wisdom to relieve, but Folly to cure», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 351.

²⁰⁷ Ivi, p. 236-237; «among the labouring People, those will ever be the least wretched as to themselves, as well as most useful to the Publick, that being meanly born and bred, submit to the Station they are in with Cheerfulness; and contented, that their Children should succeed them in the same low Condition, inure them from their Infancy to Labour and Submission, as well as the cheapest Diet and Apparel; when, on the contrary, that sort of them will always be the least serviceable to others, and themselves the most unhappy, who, dissatisfy'd with their Labour, are always grumbling and repining at the meanness of their Condition; and, under Pretence of having a great Regard for the Welfare of their Children, recommend the Education of them to the Charity of others; and you shall always find, that of this latter Class of Poor, the greatest Part are idle, sottish People, that, leading dissolute Lives themselves, are neglectful of their Families, and only want, as far as it is in their Power, to shake off the Burden of providing for their Brats from their own Shoulders», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 351.

spontaneamente in ogni commercio e non si mantiene mai così bene come quando nessuno si immischia o interferisce con essa»²⁰⁸. E, nella *Fable II*, non si aggiunge sostanzialmente nulla di nuovo.

Una variazione, seppur di portata moderata, si può cogliere confrontando due passi relativi alla “mobilità” all’interno della scala sociale, che non sembra prevista nelle saggi sulla carità, mentre viene considerata come una possibilità nel secondo volume della *Fable*. Nel *Saggio sulle scuole di carità* leggiamo infatti: «ci dovrebbe sempre essere una grande sproporzione tra la parte attiva e quella inattiva della società perché questa sia felice, e quando non si sta attenti a che questa sproporzione sia mantenuta, la grande quantità di doni ed elargizioni può divenire ben presto eccessiva e nociva per la nazione»²⁰⁹. Nella *Fable II* Orazio avanza un’obiezione a questo sistema, dicendo che gli sembra una cosa crudele inchiodare non solo i poveri, ma anche i loro figli ad essere poco più che schiavi, e Cleomene risponde che, in realtà, si vedono frequentemente persone che, «senza istruzione né amicizie, si innalzano, con la loro sola industriosità e applicazione, dal nulla alla mediocrità, e talvolta anche più in alto [...]. Secondo il corso ordinario delle cose, come alcuni ricchi devono divenire poveri, alcuni poveri diverranno ricchi»²¹⁰. Questo tuttavia non rettifica quanto detto in precedenza a proposito del fatto che è sbagliato conferire ai poveri un’educazione: quelli che si elevano, infatti, lo fanno “senza istruzione”.

Nella *Fable II* leggiamo un riferimento alla necessità che gli uomini ricevano uno stipendio adeguato alle loro fatiche, unica cosa che, davvero, può incentivarne l’attività: il discorso però non coinvolge tutti i mestieri, e, in nessun caso, è rivolto ai salariati che eseguono i lavori di fatica²¹¹. Questo è dimostrato anche dal fatto che viene menzionato l’onore, come possibile ricompensa dei sacrifici: e Mandeville esclude che il ceto più basso

²⁰⁸ B. Mandeville, *Scuole di carità*, cit., p. 209; «As things are managed with us, it would be preposterous to have as many Brewers as there are Bakers, or as many Woollen-drapers as there are Shoemakers. This Proportion as to Numbers in every Trade finds it self, and is never better kept than when no body meddles or interferes with it», *Charity-Schools*, cit., pp. 299-300.

²⁰⁹ Ivi, p. 182; «There ought to be a vast disproportion between the Active and Unactive part of the Society to make it Happy, and where this is not regarded the multitude of Gifts and Endowments may soon be excessive and detrimental to a Nation», *Charity-Schools*, cit., p. 267.

²¹⁰ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), p. 237; «without Education or Friends, by their own Industry and Application, raise themselves from nothing to Mediocrity, and sometimes above it. [...] As some of the Rich must come to be Poor, so some of the Poor will come to be Rich in the common Course of Things», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 352.

²¹¹ Cfr. ivi, cit., p. 232: «Quando diciamo che qualche mestiere, arte o scienza non sono incoraggiate, intendiamo semplicemente dire che i maestri o i professori non sono sufficientemente ricompensati per le loro fatiche, né con onori, né con profitti»; «when we say that any Calling, Art or Science, is not encouraged, we mean no more by it, than that the Masters or Professors of it are not sufficiently rewarded for their Pains, either with Honour or Profit», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 342-343.

sia sensibile all'onore (mentre lo è al denaro)²¹². Fa inoltre la sua comparsa l'idea che un efficace motore della laboriosità umana sia la gratificazione dell'orgoglio, ma anche questo discorso sembra non includere tutte le classi di lavoratori. Quando Mandeville afferma, nella *Fable II*, che «è ben difficile provare, tra quelli che si applicano assiduamente e si sottopongono a fatiche fuori dell'ordinario, che molti sono spinti a questo continuo impegno da un senso civico o dalla sollecitudine del benessere spirituale dei laici. Al contrario, in molti è visibile l'amore della gloria e la speranza di promozioni»²¹³, sta proseguendo un'argomentazione dove si riferiva agli stipendi di maestri e professori.

Anche nella *Fable II*, come nel *Saggio sulla carità* e nei *Liberi pensieri*, non ci sono dettagli particolari a proposito della condizione dei lavoratori, perché Mandeville qui è di nuovo alle prese con la confutazione della benevolenza. Il discorso economico viene affrontato con lo scopo di mostrare, una volta di più, che l'uomo non è una creatura per natura benevola: è cosa infatti facilmente dimostrabile che i meccanismi commerciali non si basano sull'altruismo. Del resto, che Mandeville non ritenga che alla base degli atti commerciali vi sia altro dall'interesse egoistico è abbastanza chiaro, ed è un punto che verrà ripreso anche da Adam Smith, il cui famoso passo nella *Ricchezza delle nazioni* «non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dalla loro cura del proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umiltà, ma al loro amore di sé e con loro non parliamo mai delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi. Nessuno che non sia un mendicante sceglie di dipendere principalmente dalla benevolenza dei suoi concittadini»²¹⁴ non è molto distante dall'affermazione di Mandeville che «è irragionevole attendersi che gli altri ci servano per niente: perciò tutto il commercio deve

²¹² Cfr. *ivi*, p. 238: «niente ha tanto fascino quanto il denaro; esso va bene in tutte le condizioni: la superiore e la inferiore, nella ricchezza e nella povertà. L'onore ben ha poca influenza sui mediocri e sul popolo servile e smuove raramente la plebaglia»; «nothing is more universally charming than Money; it suits with every Station; the high, the low, the wealthy, and the poor: whereas Honour has little influence on the mean, slaving People, and rarely affects any of the vulgar», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 354.

²¹³ *Ivi*, p. 232; «it is not easily proved that many are excited to their extraordinary Labour by a publick Spirit, or Solicitude for the Spiritual Welfare of the Laity: On the contrary it is visible, in the greatest Part of them, that they are animated by the Love of Glory and the Hopes of Preferment», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 343.

²¹⁴ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. and with an Introduction by E. Cannan, The Modern Library, New York 1994 (I Edizione 1904); *La Ricchezza delle nazioni*, trad. it. di F. Bartoli, C. Camporesi e S. Caruso, Newton Compton, Roma 2005², p. 73 (traduzione rivista); «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. Nobody but a beggar chooses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens», *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, libro I, cap. II (Of the Principle which gives occasion to the Division of Labour), p. 15. Edwin Cannan, celebre curatore dell'edizione inglese del volume, commenta, a proposito del passo in questione, che fu quasi certamente la lettura di Mandeville a richiamare l'attenzione di Smith verso l'importanza del *self-interest* nelle attività commerciali. Cfr. E. Cannan, *Introduction to The Wealth of Nation*, cit., pp. liii-liv.

essere uno scambio continuo di una cosa con un'altra. Il venditore, che trasferisce la proprietà di una cosa, non ha meno a cuore il suo interesse del compratore che acquista quella proprietà»²¹⁵.

3. Natura umana ed economia: ragione e passioni

La componente essenziale che manca anche alla branca più liberale del mercantilismo è l'idea che gli interessi personali dei singoli si possano armonizzare da sé diventando qualcosa di benefico. I mercantilisti vedono tra interesse privato e bene pubblico un conflitto le cui radici si trovano nell'antropologia, e in particolare nella sfera passionale dell'uomo, così come nel delicato equilibrio tra ragione e passioni.

Se l'essere umano fosse in continua lotta per la supremazia, mosso da desideri egoistici che comportano la distruzione altrui, la formazione spontanea di un ordine risulterebbe complicata. L'unico modo in cui l'uomo concepito come *homini lupus* alla maniera hobbesiana può essere inserito in un ordine avviene attraverso la coercizione, e dunque necessita di un governo il più possibile "presente", in tutti i settori in cui esso può esercitare un'influenza e prevenire i disordini.

Nel volume *Le passioni e gli interessi*, A.O. Hirschman²¹⁶ individua, tra i pensatori dell'età moderna, diverse proposte circa la gestione delle passioni degli uomini. Per prima lo studioso indica la soluzione repressiva, in qualche misura simile a quella avanzata da Hobbes (il cui pensiero, nota Hirschman, è «notoriamente arduo da classificare»²¹⁷), che ha mostrato la sua inadeguatezza, dal momento che le passioni sono una parte ineliminabile della natura umana, che è impensabile cercare di reprimere:

la soluzione repressiva dei problemi posti dal riconoscimento delle passioni umane si scontra con grosse difficoltà. [...] la prospettiva dell'affermarsi di un sovrano o di un'altra autorità convenientemente repressiva non ha maggiori probabilità di realizzarsi dell'illusione che gli uomini riescano a frenare le passioni in virtù delle esortazioni dei filosofi morali o degli uomini di chiesa. [...] Sperare in un'autorità *ex machina*, la quale sia in qualche modo in grado di eliminare l'infelicità e la rovina che gli uomini

²¹⁵ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 235; «To expect, that others should serve us for nothing, is unreasonable; therefore all Commerce, that Man can have together, must be a continual bartering of one thing for another», *Fable II* (6th dialogue) cit., p. 349.

²¹⁶ A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1977; trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, a cura di S. Gorresio, Feltrinelli, Milano 1979.

²¹⁷ Ivi, p. 19.

reciprocamente si infliggono a causa delle loro passioni, significa rimuovere anziché risolvere le difficoltà che sono state accertate.. è forse per questo motivo che la soluzione repressiva non sopravvisse a lungo alla minuziosa analisi delle passioni che si veniva facendo nel diciassettesimo secolo.²¹⁸

Hirschman parla poi di una seconda soluzione per gestire le passioni umane, ovvero “imbrigliarle”, utilizzarle in modo da trarne l’utile dello stato, e Bernard Mandeville viene individuato come il pensatore moderno che, prima di Adam Smith, avanza questa proposta in modo più approfondito. Il filosofo olandese aveva colto i vantaggi sociali in termini di governabilità e incremento del benessere derivanti da un’abile gestione delle passioni. Ripresa da Smith, «l’idea di “imbrigliamento” riuscì sopravvivere e a prosperare come uno dei più importanti principi del liberalismo ottocentesco e come struttura portante della teoria economica»²¹⁹.

Stabilire la supremazia delle passioni sulla ragione è un punto di partenza cui possono seguire esiti differenti. Riconoscerne il predominio dell’origine passionale dei moventi umani non implica per Mandeville la caduta in uno stato di guerra: egli sostiene anzi che le stesse passioni, spesso in conflitto l’una con l’altra all’interno dello stesso soggetto, si trovano a costituire il freno naturale alla loro componente più nociva. L’uomo finisce così per regolare da sé i suoi impulsi e desideri più dannosi, in nome di un interesse superiore, che non è un fine razionalmente stabilito, come ad esempio il bene per la società, ma deriva da altre passioni, sempre a carattere egoistico. All’interno delle transazioni commerciali ad esempio, che implicano spesso fiducia e onestà reciproca, quello che spinge l’avidio commerciante a non truffare il suo cliente può essere il desiderio di continuare a commerciare con lui in vista dei guadagni futuri, quindi una motivazione direttamente collegata al tornaconto economico, ma possono entrare in gioco anche passioni più complesse, come il desiderio dell’avidio di ottenere la stima del cliente, o che si diffondano voci positive sul suo conto, che si dica che è una persona onesta e degna di rispetto. Il concetto, fatto proprio anche da Smith, è riassunto bene da Edwin Cannan nel saggio introduttivo a *The Wealth of Nations*, «The trader deals so often that he finds honesty is the best policy»²²⁰. Ecco quindi che l’avidità viene frenata in modo naturale senza che debba intervenire nessuno a esercitare un controllo sulle transazioni, e, come scrive Mandeville, «quei grandi imprenditori che sono la necessità, l’avarizia, l’invidia, l’ambizione, ognuna

²¹⁸ Ivi, pp. 19-20.

²¹⁹ Ivi, p. 21.

²²⁰ E. Cannan, *Introduction to A. Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, The Modern Library, New York 1994 (I Edizione 1904), p. xxxiii.

operando nel ramo che le compete, fanno sì che ogni membro della società rimanga al proprio lavoro e si sottometta, nel maggior numero di casi di buon grado, alla propria ingrata condizione»²²¹. Passioni come avarizia, invidia e ambizione si trovano a suscitare, anziché uno stato di competizione che sfocia nella guerra, delle forme di regolamentazione che acquistano le sembianze di un ordine. Come afferma E. Pulcini nel saggio *L'individuo senza passioni*, già a partire da Locke, sulla cui scia si inserisce Mandeville, «l'autoconservazione non evoca immediatamente conflitto e morte, ma contiene in sé un aspetto normativo che consente forme di vita associata. [...] L'autoconservazione assume un senso più ampio del diritto alla vita hobbesiano; essa è anche conservazione della libertà, e, soprattutto, della proprietà, intensa come proprietà privata della propria persona, dei beni e del lavoro»²²².

L'idea di una possibile armonizzazione del *self-interest* non implica *ipso facto* una visione "ingentilita" della natura umana, come voleva Horne quando affermava che «The spontaneous reconciliation of economic interests supposes the benevolence of nature»²²³. Non si può affermare che una concezione "positiva" dell'uomo sia *conditio sine qua non* dell'idea di un ordine che prende forma spontaneamente, così come non è necessario postulare l'intervento della provvidenza divina. Mandeville ha analizzato minuziosamente i processi di sviluppo sia sociale che economico che politico, e ha constatato che l'intervento razionale e pianificato dei governanti non ha il potere di modificare la natura umana attraverso il tentativo di reprimerne le passioni. Le diverse passioni, anzi, spesso in contrasto tra loro, finiscono per bilanciarsi a vicenda in modo naturale. Questa idea matura nel filosofo olandese solo nel corso del tempo, e questo è il motivo per cui la si ritrova espressa in modo più chiaro a partire da i *Liberi pensieri* e dalla *Fable II*, e mai in aperto contrasto con le affermazioni precedenti. Le due "fasi" del pensiero di Mandeville differiscono esattamente da questo punto di vista, e le dichiarazioni sul ruolo dei politici vengono riviste e modificate, anche se non in manifesta contraddizione con la *Fable I*. Questa è forse la ragione per cui i sostenitori di un Mandeville mercantilista e interventista tendono a considerarne la produzione filosofica come un *corpus* unitario, mentre gli studiosi che ne mettono in risalto gli elementi che fanno intravedere una propensione verso il *laissez-faire* ne sottolineano le differenze.

²²¹ B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, cit., p. 264; «the great Taskmasters, Necessity, Avarice, Envy, and Ambition, each in the Class that belongs to him, keep the Members of the Society to their labour, and make them all submit, most of them chearfully, to the Drudgery of their Station», *A Search into the Nature of Society*, p. 366.

²²² E. Pulcini, cit., p. 62.

²²³ T.A. Horne, cit., p. 72.

3.1. L'individualismo economico

Alfred Chalk, nel saggio *Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England*²²⁴, elabora una breve storia dell'evoluzione del concetto di legge naturale tra il XVI e il XVII secolo in Inghilterra, evidenziando il legame tra legge naturale e progressiva affermazione dell'individualismo economico. Secondo le credenze medievali le attività commerciali, nate per desiderio di profitto, violavano le leggi divine e naturali (le quali comunque dipendevano dalle prime), dal momento che avevano come unico scopo quello di accumulare ricchezza e potere, entrambi condannati dalla Chiesa. A partire dalla seconda metà del Sedicesimo secolo l'economia inizia il suo processo di autonomizzazione da morale e religione: la liberazione da questi vincoli conferisce all'individuo la piena libertà di perseguire il proprio interesse. Come giustamente afferma G.R. Morrow nel volume *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, «the moving principle in the new era of material prosperity was self-assertion, not self-denial; and this implied an open break with the previous system of ethical standards»²²⁵. Alla base di questa emancipazione c'è la constatazione che l'individualismo economico, ovvero la ricerca del proprio benessere, promuove anche quello dello stato, ma la cosa più importante è che decadono le accuse di carattere morale mosse al *self-interest*, il perseguimento del quale viene riconosciuto come principio universalmente condiviso, come legge naturale che governa tutti gli uomini, e che un'indagine smalzata della natura umana come quella a cui assistiamo già tra XVI e XVII secolo non può ignorare. Il *profit-motive* diventa uno dei punti cardine dell'economia del libero mercato, quello che mette in moto ogni attività commerciale²²⁶. Le restrizioni economiche vengono così percepite come contrarie al diritto naturale e alla libertà, e dannose alle attività commerciali, mentre si fa strada il pensiero che il commercio non debba essere eccessivamente controllato, in quanto prende da sé un corso naturale. I tentativi di creare delle leggi che arginino, o addirittura si oppongano alla realizzazione dell'interesse personale vengono duramente criticati dagli economisti dell'epoca, che guardano al perseguimento del proprio benessere come a qualcosa di naturale.

L'individualismo economico si sviluppa trasversalmente nel corso dell'età moderna: tendenzialmente accostato al *laissez-faire*, non è però del tutto estraneo all'ultima fase del mercantilismo. Mercantilismo e libero scambio, che pur differivano specie nei riguardi della

²²⁴ A. Chalk, *Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England*, in «Journal of Political Economy», Vol. 59, No. 4, Aug. 1951, pp. 332-347.

²²⁵ G.R. Morrow, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, cit., p. 46.

²²⁶ Cfr. A. Chalk, cit., p. 336.

politica economica estera, condividevano infatti, soprattutto verso la fine del 1600, l'idea della necessità di una liberalizzazione interna. Anche il mercantilismo, inoltre, cercava di liberare l'economia dalla condanna morale e religiosa, tuttavia non vedeva con questo meno pericolo nel lasciare libero da una regolamentazione rigida l'arbitrio degli individui nel perseguimento dell'interesse personale, laddove invece la legittimazione della ricerca del proprio benessere senza la necessità di applicare restrizioni era uno dei capisaldi dell'individualismo economico. Non bisogna però tralasciare il fatto che all'interno dello stesso mercantilismo si trovavano correnti più liberali, che criticavano l'eccessiva intromissione del governo, così come si schieravano contro i monopoli e ogni forma di alleanza tra lo stato e gli interessi dei capitalisti, e in generale ritenevano che lasciare più libere le forze del mercato avrebbe avuto effetti benefici²²⁷.

Per quanto riguarda Mandeville, le sue considerazioni di carattere economico si fondano sull'idea che la soddisfazione dei propri desideri personali, dei propri vizi, favorisca la ricchezza e la prosperità della nazione: il *self-interest*, lungi dal subire accuse di carattere morale, è considerato il motore dell'attività economica.

Nell'*Indagine sulla natura della società*, uno scritto uscito nell'edizione della *Fable I* del 1723, parlando in termini generali della società, Mandeville spiega: «voglio significare un corpo politico nel quale l'uomo [...] è divenuto una creatura disciplinata, capace di realizzare i propri fini lavorando per quelli altrui, e dove, sotto la guida di un capo o retti da qualche altra forma di governo, ciascun membro è reso utile al tutto e, con un'abile direzione, tutti sono spinti ad agire come se si trattasse di un sol uomo»²²⁸. Da queste parole si evince che, lavorando per soddisfare i propri interessi, gli uomini contribuiscono al bene comune. Del mero armonizzarsi delle passioni egoistiche nel bene comune senza la necessità di intervento si è ancora distanti, infatti Mandeville rimarca l'importanza di una guida che renda possibile che il lavoro di ogni individuo favorisca il raggiungimento del bene comune, obiettivo non direttamente perseguito dai singoli, ma non per questo meno realizzabile. Si compie così un meccanismo in cui gli uomini, perseguendo il proprio utile, lavorano per quello altrui, poiché ogni singolo artigiano che abbia a cuore il suo personale arricchimento produrrà, comunque, merci che soddisferanno i desideri degli acquirenti, e che si inseriranno in un meccanismo di scambi da cui anche produttori di beni differenti trarranno giovamento, in una catena in cui

²²⁷ Cfr. *ivi*, p. 333.

²²⁸ B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, cit., p. 248; «I hope the Reader knows that by Society I understand a Body Politick, in which Man [...] is become a Disciplin'd Creature, that can find his own Ends in Labouring for others, and where under one Head or other Form of Government each Member is render'd Subservient to the Whole, and all of them by cunning Management are made to Act as one», *Nature of Society*, p. 347.

nessuno agisce per il bene altrui, eppure quello che ne risulta è il prosperare del tutto. Proseguirà questo discorso, approfondendolo a dovere, Adam Smith, che nella *Ricchezza delle nazioni* afferma:

Una rivoluzione della massima importanza per la pubblica felicità fu così compiuta da due diversi ordini di persone che non avevano la benché minima intenzione di rendere un servizio al pubblico. Soddisfare la più puerile vanità era il solo fine dei grandi proprietari, i mercanti e gli artigiani, molto meno ridicoli, agirono invece semplicemente in vista del loro interesse e in coerenza al principio di far girare il soldo ovunque ci sia un soldo da guadagnare. Né gli uni né gli altri immaginavano o prevedevano la grande rivoluzione che la stoltezza degli uni e l'operosità degli altri stavano gradualmente provocando. Fu così che nella maggior parte dell'Europa il commercio e le manifatture delle città invece di essere l'effetto, divennero la causa e l'occasione del miglioramento e della coltivazione delle campagne.²²⁹

Il legame tra le passioni e la proliferazione delle attività commerciali è uno degli argomenti con cui Mandeville conclude l'*Indagine sulla natura della società*, la quale, egli sostiene, viene tenuta insieme anche dal bisogno di tutti quegli accessori superflui che solo in una società dove il lavoro abbia un certo livello di organizzazione possono essere prodotti. Il legame tra il fiorire di artigianato e commercio e le passioni, ribadito in tutta la *Fable*, è sintetizzato bene con queste parole:

è il cortigiano dedito ai piaceri, che non pone limiti al proprio lusso; è la volubile squaldrina che inventa nuove mode ogni settimana, è l'orgogliosa duchessa che vorrebbe eguagliare una principessa col numero della servitù, lo splendore delle feste e il modo di comportarsi, sono il libertino prodigo e l'erede con le mani bucate che dissipano il denaro dissennatamente, comprano tutto quello che vedono per distruggerlo o regalarlo il giorno dopo, è l'avarò e l'odioso spergiuro che ha ammassato un immenso tesoro bagnato dalle lacrime delle vedove e degli orfani e ha così lasciato ai prodighi il denaro da spendere [...]. In altre parole la sciagurata condizione degli affari umani è tale che noi abbiamo bisogno delle piaghe e dei mostri che ho nominato perché venga compiuta tutta quella varietà di lavori che l'abilità umana è in grado di inventare.²³⁰

²²⁹ A. Smith, *Ricchezza delle nazioni*, Libro III, cap. IV, cit., p. 366; «A revolution of the greatest importance to the public happiness was in this manner brought about by two different orders of people who had not the least intention to serve the public. To gratify the most childish vanity was the sole motive of the great proprietors. The merchants and artificers, much less ridiculous, acted merely from a view to their own interest, and in pursuit of their own pedlar principle of turning a penny wherever a penny was to be got. Neither of them had either knowledge or foresight of that great revolution which the folly of the one, and the industry of the other, was gradually bringing about. It is thus that through the greater part of Europe the commerce and manufactures of cities, instead of being the effect, have been the cause and occasion of the improvement and cultivation of the country», Book III, Ch. IV, vol. II, p. 440.

²³⁰ B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, in *La favola*, cit., p. 255; «It is the sensual Courtier that sets no Limits to his Luxury; the Fickle Strumpet that invents new Fashions every Week; the haughty Dutchess that in Equipage, Entertainments, and all her Behaviour would imitate a Princess; the profuse Rake and lavish Heir, that scatter about their Money without Wit or Judgment, buy every thing they see, and either destroy or

Si ritorna così a un tema già accennato nel *Poema dell'alveare scontento*: l'appagamento è "la rovina dell'industria", le imperfezioni, i difetti, le passioni e i vizi la linfa vitale di ogni attività. Il che significa che non ci sono arti e mestieri che nascono in un'età dell'oro, non progrediscono le scienze, non avanza il sapere umano. Al di là dell'ambito economico, l'innocenza, la virtù, la quiete di un mondo e di un uomo senza vizi sono la rovina della civiltà umana e del suo fiorire, poiché «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; è là che dobbiamo ricercare la vera origine di tutte le arti e le scienze e che nel momento in cui il male cessa, la società risulta impoverita, se non totalmente dissolta»²³¹.

A questo punto si rivela inutile e controproducente continuare a giocare sul terreno del giudizio morale. I vizi e le passioni di natura egoistica sono parte dell'uomo e indissolubilmente vincolati ad ogni sua attività, nonché responsabili delle forme di aggregazione in società via via più evolute. Sulla base di queste osservazioni Hume proverà, anni dopo, a liberare l'egoismo dalle catene della condanna, affermando che «che la passione dell'interesse personale sia considerata viziosa o virtuosa è la stessa cosa»²³².

Adam Smith, infine, fonderà il suo edificio teorico sull'idea che il *self-interest* produca il benessere della nazione, come mostrano numerosissimi passi della *Ricchezza della nazione*. Sebbene il pensiero economico di Mandeville non sia esposto in modo chiaro e sistematico, e quindi sia difficile inserirlo in una corrente precisa, è facile constatare in che misura sia stato di ispirazione per il filosofo di Glasgow. Si legge infatti nel libro IV della *Ricchezza*:

Siccome ogni individuo si sforza, nella misura del possibile, di impiegare il suo capitale a sostegno dell'attività produttiva nazionale, e di dirigere quindi tale attività in modo tale che il suo prodotto possa avere il massimo valore, ogni individuo opera necessariamente per rendere il reddito annuo della società

give it away the next Day, the Covetous and perjurd Villain that squeeze'd an immense Treasure from the Tears of Widows and Orphans, and left the Prodigals the Money to spend [...] in other words, such is the calamitous Condition of Human Affairs that we stand in need of the Plagues and Monsters I named to have all the Variety of Labour perform'd, which the Skill of Men is capable of inventing in order to procure an honest Livelihood to the vast Multitudes of working poor, that are required to make a large Society», *Nature of Society* in *Fable I*, cit., p. 355.

²³¹ Ivi, p. 266; «what we call Evil in this World, Moral as well as Natural, is the grand Principle that makes us sociable Creatures, the solid Basis, the Life and Support of all Trades and Employments without Exception: That there we must look for the true Origin of all Arts and Sciences, and that the Moment Evil ceases, the Society must be spoiled, if not totally dissolved», *Nature of Society* in *Fable I*, cit., p. 369.

²³² D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani 2001; Libro III, parte II, sez. II, p. 973; «For whether the passion of self-interest be esteemed vicious or virtuous, 'tis all a case», *A Treatise of Human Nature*, printed for Thomas Longman, at the Ship in Pater-noster-Row, London 1740; ed. consultata a cura di L.A. Selby-Bigge, 2nd edition with text revised by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978, p. 492.

il massimo possibile. In effetti egli non intende, in genere, perseguire l'interesse pubblico, né è consapevole della misura in cui lo sta perseguendo. [...] Perseguendo il suo interesse, egli spesso persegue l'interesse della società in modo molto più efficace di quando intende effettivamente perseguirlo. Io non ho mai saputo che sia stato fatto molto bene da coloro che sostenevano di commerciare per il bene pubblico.²³³

La novità smithiana è il fatto che l'armonizzazione dell'interesse privato con quello pubblico possa avvenire in modo del tutto spontaneo. Questo rappresenta la virata completa verso il *laissez-faire*, che a Mandeville mancherà sempre. Smith afferma infatti:

lo sforzo uniforme, costante e ininterrotto che ogni uomo compie per migliorare la propria condizione, cioè il principio dal quale deriva originariamente la prosperità pubblica della nazione, come pure la prosperità privata, è spesso potente quanto basta per mantenere il corso naturale delle cose nel senso del progresso, malgrado le spese dissipate del governo ed i grandissimi errori dell'amministrazione. Come l'ignoto principio della vita animale, tale principio ristabilisce spesso la salute e il vigore nell'organismo, non solo malgrado la malattia, ma anche malgrado le assurde prescrizioni del medico.²³⁴

4. Divisione del lavoro, salari, ordine spontaneo: Mandeville e Smith

Gli studiosi che accostano Mandeville alle nascenti teorie liberiste, lo considerano, per questo, precursore di Adam Smith, cosa che invece negano coloro che lo ritengono un mercantilista. L'influenza esercitata da Mandeville su Smith è argomento dibattuto: sappiamo per certo che egli lesse la *Fable of the Bees*, e nella *Teoria dei sentimenti morali* vi sono pagine dedicate al commento, che spesso prende la forma di una critica, al sistema, definito "licenzioso", del filosofo olandese²³⁵. Ne *La ricchezza delle nazioni*, invece, il nome

²³³ A. Smith, *Ricchezza delle nazioni*, Libro IV, cap. II, cit., p. 391 (traduzione parzialmente rivista); «As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. [...]By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good», *Wealth of Nations*, Book IV, Ch. II, vol II, cit., p. 477.

²³⁴ Ivi, Libro II, cap. III, cit., p. 314; «The uniform, constant, and uninterrupted effort of every man to better his condition, the principle from which public and national, as well as private opulence is originally derived, is frequently powerful enough to maintain the natural progress of things towards improvement, in spite both of the extravagance of government and of the greatest errors of administration. Like the unknown principle of animal life, it frequently restores health and vigour to the constitution, in spite, not only of the disease, but of the absurd prescriptions of the doctor», *Wealth of Nations*, cit., Book II, Ch. III, p. 364.

²³⁵ Cfr. A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, parte VII, sez. II, cap. IV, § 13; *The Theory of Moral Sentiments*, cit., pp. 308-313.

di Mandeville non compare mai, e nemmeno viene nominata la *Favola delle api*, ma alcuni riferimenti abbastanza chiari a quest'opera, nonché passi che sembrano vere e proprie risposte ad alcune affermazioni della *Fable*, indicano che sicuramente il filosofo scozzese aveva ben chiare in mente le idee di Mandeville: talvolta le riprende, talvolta le confuta.

Un primo argomento che lega Mandeville al liberalismo economico nonché al pensiero di Adam Smith, sono i cenni alla divisione del lavoro che si riscontrano soprattutto nel volume II della *Fable*, ma a cui vi sono riferimenti già negli scritti precedenti. Anche in questo caso Mandeville non elabora una teoria precisa, ma ci lascia alcuni spunti da cui si può cercare di ricostruirne il pensiero. Nel volume I della *Fable*, nella Nota P (1714), Mandeville si chiede «quanto numerosa è la gente, quanti e quanto diversi sono i mestieri, le arti e gli strumenti che devono essere impiegati per produrre la più ordinaria stoffa dello Yorkshire?»²³⁶, mostrando una certa comprensione della diversità di competenze necessarie alla lavorazione anche di un prodotto di uso comune. Anche nell'*Indagine sulla natura della società* (ed. 1723) non mancano riflessioni sulla quantità di arti e mestieri diversi che concorrono alla creazione di un prodotto:

Quanto scompiglio in infinite parti del mondo, prima che si produca una bella stoffa scarlatta o un tessuto cremisi! Quanti commercianti e operai dovranno essere impiegati! E non solo [...] pettinatori di lana, filatori il tessitore, il tagliatore di stoffe [...] ma altri più lontani che possono sembrarci estranei alla lavorazione della stoffa: per esempio l'operaio del mulino, lo stagnaio e l'alchimista, anche loro necessari al pari di un grande numero di altri artigiani per produrre gli strumenti, gli utensili e altri oggetti indispensabili al commercio di cui ho parlato.²³⁷

[...]

Quanto più grande è la varietà dei commerci, dei mestieri delle manifatture, quanto più queste sono operose e [...] maggiore è il numero dei rami in cui sono divise.²³⁸

²³⁶ B. Mandeville, *La favola* (Nota P), cit., p. 112; «how many different Trades, and what a variety of Skill and Tools must be employed to have the most ordinary Cloth?», *Fable I* (Remark P), p. 169.

²³⁷ B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, in *La favola*, cit., p. 256; «What a Bustle is there to be made in several Parts of the World, before a fine Scarlet or crimson Cloth can be produced, what Multiplicity of Trades and Artificers must be employ'd! Not only [...] Wool-combers, Spinners, the Weaver, the Cloth-worker [...] but others that are more remote and might seem foreign to it; as the Millwright, the Pewterer and the Chymist, which yet are all necessary as well as a great Number of other Handicrafts to have the Tools, Utensils and other Implements belonging to the Trades already named», *Nature of Society*, cit., p. 356.

²³⁸ Ivi, p. 264; «The greater the Variety of Trades and Manufactures [...] and the more they are divided in many Branches», *Nature of Society*, cit., p. 367.

Per quanto vi siano pareri discordanti²³⁹ nel considerare Mandeville un precursore di Smith sul terreno dell'economia politica, vi sono alcuni passi della *Ricchezza delle nazioni* che mostrano di richiamarsi ad affermazioni della *Fable*. F.B. Kaye, nell'*Introduction*²⁴⁰, sostiene che Mandeville sia una delle fonti da cui Smith attinse per elaborare la teoria della divisione del lavoro (sebbene ovviamente non l'unica), e che la stessa espressione "division of labour" sia stata utilizzata, prima di Smith, dal solo Mandeville. È sufficiente comunque prendere in mano la *Ricchezza delle nazioni* per rendersi conto del collegamento tra molti assunti smithiani e quelli di Mandeville²⁴¹. Leggendo il seguente passo: «L'abito di lana con il quale si ripara il lavoratore a giornata, per esempio, per grezzo e ruvido che sia, è il prodotto del lavoro congiunto di una moltitudine di operai. Il pastore, il selezionatore delle lane, il cardatore o scardassiere, il tintore, il filatore, il tessitore, il follatore, l'apprettatore e molti altri ancora devono tutti riunire le loro diverse arti per portare a termine questa semplice produzione domestica»²⁴², non si può non ricordarne uno analogo (vedi sopra) in cui Mandeville parla della quantità di lavoro necessario alla produzione di una stoffa²⁴³. Anche Marx, in nota al capitolo relativo alla divisione del lavoro, quando parla di Adam Smith, ammette che il passo in questione «è copiato quasi parola per parola dalle *Remarks* di B. de Mandeville»²⁴⁴.

²³⁹ Anche qui gli studiosi si mostrano abbastanza discordi. Accanto a interpretazioni come quella di Hayek, in *Individualism and Economic Order*, cit., o in *Dottor Bernard Mandeville*, cit.; di L. Colletti, in *Mandeville, Rousseau e Smith in Ideologia e società*, cit.; o di D. Taranto, in *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla «Favola delle Api»*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1982, oltre a quella, assai nota, di F.B. Kaye nell'*Introduction* alla *Fable*, cit., che parlano esplicitamente di teoria della divisione del lavoro in Mandeville, ci sono studiosi che rimangono più cauti, come L. Dumont, che nel già citato volume *From Mandeville to Marx*, a p. 69 afferma che Mandeville si limita a mostrare «how vast a chain of workers exercising different skills contributes to a given product or a machine, such as man-of-war, or it is set to work by a single intemperate consumer, such as a drunkard», ma si rifiuta di chiamare questo una vera e propria teoria della divisione de lavoro. E.A.J. Johnson, nella celebre monografia *Predecessors of Adam Smith. The growth of British economic thought*, A.M. Kelley, New York 1960, cita Mandeville solo due volte, e sempre in relazione alla questione del lusso. Sembra evidente, dunque, che lo studioso non considera Mandeville un vero precursore di Adam Smith. È infine nota l'opinione di J. Viner in merito: lo studioso americano non ha mai considerato Mandeville un sostenitore del *laissez-faire*, né in ambito economico, né in ambito politico, e in nessun caso lo ritiene anticipatore delle teorie smithiane.

²⁴⁰ Cfr. F.B. Kaye, *Introduction*, cit., p. cxxxiv segg.

²⁴¹ L'idea che Mandeville abbia esercitato una certa influenza su Smith a proposito della divisione del lavoro è generalmente condivisa. Vedasi, ad esempio, lo studio di A.L. Macfie, *The Individual in Society. Papers on Adam Smith*, George Allen & Unwin Ltd., London 1967; p. 115.

²⁴² A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Libro I, cap. I, cit., p. 71; «The woollen coat, for example, which covers the day-labourer, as coarse and rough as it may appear, is the produce of the joint labour of a great multitude of workmen. The shepherd, the sorter of the wool, the wool-comber or carder, the dyer, the scribbler, the spinner, the weaver, the fuller, the dresser, with many others, must all join their different arts in order to complete even this homely production», *Wealth of Nations*, Book I, Ch. I, cit., p. 15.

²⁴³ Cfr. sopra, B. Mandeville, *Indagine*, cit., p. 256; *Nature of Society*, cit., p. 356.

²⁴⁴ K.H. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, cit., p. 434 n; «Der berühmte Passus [...] ist ziemlich wörtlich kopiert aus B. de Mandevilles Remarks zu seiner "Fable of the Bees"», *Das Kapital*, in *Werke*, vol. XXIII, cit., p. 375n.

Nel secondo volume della *Fable* le osservazioni che richiamano direttamente all'utilità della divisione del lavoro sono più frequenti e più esplicite, e spesso unite alla considerazione della gradualità dei meccanismi che portano ad affinare le arti. Questo, tra l'altro, si inserisce nel più ampio discorso sul potere della razionalità umana di padroneggiare le scienze in breve tempo, cosa con cui Mandeville è in disaccordo, restando fermo nell'idea che ogni cosa creata dall'uomo, sia essa un oggetto di uso quotidiano, o anche il linguaggio, o il governo stesso, abbia bisogno di secoli e secoli di perfezionamento per arrivare alla funzionalità attuale. Si legge infatti: «è quasi inconcepibile a che prodigioso livello, partendo quasi dal nulla, alcune arti possono giungere per l'industriosità, l'applicazione, l'ininterrotta fatica, unita all'esperienza di molti secoli in cui uomini di capacità del tutto ordinarie si sono dedicati ad esse»²⁴⁵. Cleomene, l'*alter ego* di Mandeville in questi dialoghi, conclude questa risposta al suo interlocutore Orazio dicendo che «è certo che questo lavoro sarebbe impossibile se non lo si dividesse e sottodividesse in un gran numero di diversi lavori; ed è anche certo che per eseguire ciascuno questi lavori particolari è sufficiente disporre di lavoratori di normale capacità»²⁴⁶. Questo è probabilmente il passo dove più chiaramente Mandeville enuncia i benefici e anche la necessità di dividere il lavoro in tante mansioni specifiche. Questa teoria, nel filosofo olandese, rimane comunque acerba, in quanto egli non si addentra a spiegare nello specifico i benefici recati dalla divisione del lavoro, e la massimizzazione del profitto che genera, Mandeville guarda alla suddivisione dei compiti come a qualcosa di semplicemente necessario. Il lavoro fatto da Adam Smith è dunque totalmente su un altro livello, dal momento che vi sono interi capitoli dedicati all'aumento proporzionale della produttività nelle manifatture dove un numero (anche non elevatissimo) di lavoratori si divide i compiti in una catena di montaggio il cui risultato supera in maniera esponenziale quello che si otterrebbe se i singoli operai dovessero eseguire tutte le fasi della lavorazione del prodotto²⁴⁷.

Per quanto riguarda la lentezza dei processi di perfezionamento, già nel primo volume della *Fable* Mandeville lascia qualche riflessione interessante: «Le arti della fabbricazione

²⁴⁵ B. Mandeville, *Dialoghi* (III dialogo), p. 95 (traduzione rivista); «is almost in-conceivable to what prodigious Height, from next to nothing, some Arts may be and have been raised by human Industry and Application, by the uninterrupted Labour, and joint Experience of many Ages, tho' none but Men of ordinary Capacity should ever be employ'd in them»; *Fable II* (3rd dialogue), cit. p. 141.

²⁴⁶ *Ibidem* (traduzione rivista); «yet it is certain, that this Task would be impracticable, if it was not divided and subdivided into a great Variety of different Labours; and it is as certain, that none of these Labours require any other, than working Men of ordinary Capacities»; *Fable II* (3rd dialogue), cit., p. 142.

²⁴⁷ Famoso, a tal proposito, l'esempio della fabbrica di spilli, cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., Libro I, cap. I, *Della divisione del lavoro*; *Wealth of Nations*, cit., *Of the Division of Labour*.

della birra e del pane sono state condotte a passi lenti fino alla perfezione attuale»²⁴⁸. Questa osservazione viene poi ripresa e ampliata nel volume II, fino a diventarne uno dei motivi dominanti: «L'operosità infaticabile nel provvedere ai propri bisogni [...] hanno prodotto e poi portato alla perfezione molte arti e scienze utili la cui data di inizio è incerta e alle quali è impossibile attribuire cause diverse dalla sagacia e dal lavoro degli uomini nel corso dei secoli»²⁴⁹. Entrambe le citazioni si riferiscono ai tempi del progresso, e agli sforzi congiunti di molti uomini che si combinano per ottenere un risultato che non è il frutto del disegno razionale di un singolo individuo o del perfezionamento di una singola arte, bensì di più persone che, ciascuna a suo modo, e nel suo campo, favoriscono il progresso. Anche l'idea della lentezza e gradualità dell'evoluzione e dello sviluppo viene senz'altro ripresa e articolata all'interno di una teoria meglio strutturata da Adam Smith. La stessa divisione del lavoro viene descritta come un meccanismo di questo tipo: «questa divisione del lavoro, da cui tanti vantaggi sono derivati, non è in origine il risultato di una consapevole intenzione degli uomini, che preveda la generale prosperità che ne risulta. Si tratta invece della conseguenza necessaria, per quanto lenta e graduale, di una particolare inclinazione della natura umana»²⁵⁰.

Ci sono anche delle importanti divergenze nel pensiero economico di Smith rispetto a quello di Mandeville. Il paradosso espresso nel saggio sulle scuole di carità, e cioè che per rendere ricca una nazione essa debba disporre di una massa ben nutrita di poveri laboriosi non è ripresa da Smith, il quale non vede i vantaggi di mantenere una parte consistente della popolazione nell'ignoranza. Laddove parla delle scuole di carità, Smith si limita a criticare la scelta di insegnamenti come quello del latino, proponendo un'educazione più pratica che possa essere davvero utile alla formazione e al successivo inserimento in una professione, per cui promuove lo studio della geometria e della meccanica, mentre scoraggia quello delle materie letterarie²⁵¹.

Altra questione su cui Smith diverge da Mandeville è quella dei salari. Smith non è dell'idea che la ricchezza della nazione sia tanto maggiore quanto più sono i poveri che si

²⁴⁸ B. Mandeville, *La favola* (Nota P), cit., p. 113; «The Arts of Brewing, and making Bread, have by slow degrees been brought to the Perfection they now are in», *Fable I* (Remark P), p. 170.

²⁴⁹ B. Mandeville, *Dialoghi* (III dialogo), cit., p. 86; «The restless Industry of Man to supply his Wants [...] have produced and brought to Perfection many useful Arts and Sciences, of which the Beginnings are of uncertain Æra's, and to which we can assign no other Causes, than human Sagacity in general, and the joynt Labour of many Ages», *Fable II* (3rd dialogue), cit., p. 128.

²⁵⁰ A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Libro I, cap. II, cit., p. 72; «This division of labour, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary, though very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature», *Wealth of Nations*, Book I, Ch. II, cit., p. 17.

²⁵¹ Cfr. *ivi*, Libro V, cap. I, art. II, cit., p. 640; *Wealth of Nations*, Book V, Ch. I, Article II, cit., vol. II, p. 306.

dedicano, per necessità, ai lavori di fatica per i quali percepiscono un salario ai limiti del sostentamento²⁵². La posizione di Smith rappresenta l'abbandono definitivo di quel vincolo con la prospettiva mercantilista cui Mandeville restava parzialmente ancorato. Smith mostra idee più evolute in tal senso, e anche una visione più obiettiva del lavoratore come essere umano dotato delle stesse passioni di tutti gli altri. Anche in questo caso il nesso con Mandeville, e in questo caso una critica, quando questi sosteneva la necessità di salari bassi per evitare l'ozio dei lavoratori, è abbastanza evidente. Si legga quanto scrive Smith in questo passo tratto dal Libro I, capitolo VIII, della *Ricchezza delle nazioni*, dal titolo *Del salario del lavoro*:

i salari dei lavoratori sono l'incoraggiamento dell'operosità che, come ogni altra qualità umana, progredisce nella misura in cui riceve un incoraggiamento. Una sussistenza abbondante aumenta la forza fisica del lavoratore, e la confortante speranza di migliorare la propria condizione e di finire forse i propri giorni nell'agio e nell'abbondanza lo incita a esercitare al massimo questa forza. Se i salari sono altri, troveremo che gli operai sono più attivi, diligenti e svelti di quando i salari sono bassi [...] Alcuni operai, in verità, se riescono a guadagnare in quattro giorni di che mantenersi per tutta la settimana, resteranno in ozio gli altri tre giorni. Ma questo non è il comportamento della maggioranza. Gli operai, al contrario, quando sono pagati con liberalità a cottimo, tendono a eccedere nel lavoro e a rovinarsi la salute e l'organismo in pochi anni.²⁵³

Quella di Smith suona proprio come una risposta alle parole della Nota Q della *Fable*, in cui Mandeville afferma che «ognuno sa che vi è un gran numero di operai giornalieri [...] che, se riescono a mantenersi con quattro giorni di lavoro la settimana, non possono essere persuasi a lavorarne un quinto. [...] Che ragione abbiamo di pensare che lavorerebbero affatto, a meno che non vi fossero obbligati da una necessità immediata?»²⁵⁴.

²⁵² Anche questo è un assunto tipicamente mercantilista. Cfr. *Mandeville: Poverty, Luxury, and the Whig Theory of Government*, in *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 1983; p. 99.

²⁵³ Cfr. A. Smith, *Ricchezza delle nazioni*, Libro I, cap. VIII, cit., pp. 119-120; «The wages of labour are the encouragement of industry, which, like every other human quality, improves in proportion to the encouragement it receives. A plentiful subsistence increases the bodily strength of the labourer, and the comfortable hope of bettering his condition, and of ending his days perhaps in ease and plenty, animates him to exert that strength to the utmost. Where wages are high, accordingly, we shall always find the workmen more active, diligent, and expeditious than where they are low [...]. Some workmen, indeed, when they can earn in four days what will maintain them through the week, will be idle the other three. This, however, is by no means the case with the greater part. Workmen, on the contrary, when they are liberally paid by the piece, are very apt to overwork themselves, and to ruin their health and constitution in a few years», *Wealth of Nations*, Book I, Ch. VIII, cit., p. 78.

²⁵⁴ B. Mandeville, *La favola* (Nota Q), p. 129; «Every Body knows that there is a vast number of Journey-men Weavers [...] who, if by four Days Labour in a Week they can maintain themselves, will hardly be persuaded to work the fifth. [...] what reason have we to think that they would ever work, unless they were oblig'd to it by immediate Necessity?», *Fable I* (Remark Q), p. 192.

Quello che sembra il punto di contatto più importante tra il pensiero di questi due filosofi, è l'idea dell'armonizzarsi degli interessi dei singoli individui favorendo la prosperità generale. Smith afferma in modo più esplicito che il generarsi dei benefici avviene spontaneamente, mentre Mandeville, pur muovendosi, nel corso degli anni, in questa direzione, è un po' più vago, e soprattutto in campo economico, più cauto a escludere completamente qualsiasi forma di controllo: questo è il motivo per cui non si può chiamarlo, a pieno titolo, un filosofo liberista. Smith invece riprende e accentua il discorso sul perseguimento del *self-interest*, accostandovi una critica all'intromissione governativa:

Lo sforzo naturale di ogni individuo per migliorare la sua condizione, quando lo si lascia agire in libertà e sicurezza, è un principio così potente che da solo, e senza nessun aiuto, è non solo capace di condurre la società alla ricchezza e alla prosperità, ma anche di superare i cento inconsulti ostacoli con cui la follia delle leggi umane troppo spesso intralcia la sua azione; anche se l'effetto di questi ostacoli è sempre, in misura più o meno grande, quello di incidere sulla libertà o di diminuire la sua sicurezza.²⁵⁵

La teoria dell'ordine spontaneo riposa sull'assunto che non sia la ragione umana a dirigere i processi economici secondo il suo volere. Questa è un'altra forma di antirazionalismo, che, in questo campo, anziché proclamare la vittoria delle passioni sulla più debole ragione, rimarca il fatto che i meccanismi di mercato sembrino acquisire un equilibrio, un ordine che non si verifica come il prodotto di una o più intenzionalità. Ciò che comporta il rifiuto della ragione come principio determinante deriva anche dalla constatazione della lunghezza e gradualità dei processi che riguardano i vari settori della vita umana, tra cui quello economico. Del resto gli stessi risultati della divisione del lavoro erano sconosciuti agli uomini quando questi hanno iniziato a organizzarsi il lavoro assumendo mansioni differenti, e il beneficio economico che ne è stato ricavato non era stato né deliberatamente cercato né previsto. Hayek sostiene che la scoperta che la collaborazione degli individui genera risultati che vanno molto al di là della loro comprensione, e che sfuggono a una programmazione razionale, sia uno degli assunti base dell'economia classica, di cui Smith è un esponente di spicco, Mandeville un precursore²⁵⁶.

²⁵⁵ Cfr. A. Smith, *Ricchezza delle nazioni*, Libro IV, cap. V, cit., p. 457; «The natural effort of every individual to better his own condition, when suffered to exert itself with freedom and security is so powerful a principle that it is alone, and without any assistance, not only capable of carrying on the society to wealth and prosperity, but of surmounting a hundred impertinent obstructions with which the folly of human laws too often incumbers its operations; though the effect of these obstructions is always more or less either to encroach upon its freedom, or to diminish its security», *Wealth of Nations*, Book IV, Ch. V, cit., p. 581.

²⁵⁶ F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, cit., pp. 7-8.

Parte III. Política

1. L'evoluzione del pensiero politico di Mandeville

1.1. Dall'etica alla politica? L'accostamento problematico di Hobbes e Mandeville

Nelle sezioni precedenti si è detto che il pensiero di Mandeville subisce una evoluzione nel corso degli anni, che influenza alcuni aspetti particolari delle sue riflessioni. I cambiamenti che si riscontrano nelle affermazioni di carattere economico non sono che il riflesso di un ampliamento di prospettiva che investe, in primo luogo, l'ambito politico del pensiero del nostro filosofo.

Tra gli studiosi, vi sono molteplici interpretazioni a proposito degli elementi ritenuti responsabili dell'evoluzione del pensiero mandevilliano. M.E. Scribano, ad esempio, la spiega sostenendo che il filosofo abbandoni progressivamente la visione hobbesiana dell'essere umano²⁵⁷. In generale, il rapporto di Mandeville con le idee di Hobbes è stato spesso fonte di errori interpretativi, e chiarirlo può essere utile anche per far luce su ciò che rimane costante e su ciò che subisce un cambiamento nella sua filosofia. In molte occasioni si vedono accostati questi due pensatori che, in ultima analisi, hanno in comune meno di quanto ci si aspetti, cosa che è immediatamente visibile esaminando le rispettive riflessioni politiche, che sono diametralmente opposte, e di cui solo un'indagine più accurata può

²⁵⁷ Cfr. sopra, Parte II, § 2.1.3., pp. 65-70.

rendere ragione senza che Mandeville ne esca svalutato. Spiegare i punti comuni così come quelli di divergenza tra i due può essere utile ai fini di comprendere la complessità del pensiero mandevilliano, che troppo di frequente viene frainteso.

Il motivo per cui questi due pensatori sono stati spesso avvicinati può essere dovuto al fatto che filosofi come Hume e Rousseau²⁵⁸ hanno ricondotto le riflessioni sulla natura umana di Mandeville a quelle di Hobbes, focalizzandosi sulla descrizione, fornita da entrambi, dell'essere umano come creatura egoista. Come nota Friedrich Hayek, «ai contemporanei “la riduzione mandevilliana di ogni azione ad un atto di egoismo manifesto o camuffato” può davvero essere sembrata un'altra versione di Hobbes, e aver nascosto il fatto che portava a conclusioni completamente differenti»²⁵⁹. Sia Hobbes che Mandeville mettevano in risalto le caratteristiche peggiori dell'uomo, e questo è l'elemento che maggiormente li accomuna. Del resto, come scrive F.B. Kaye nell'*Introduction* all'edizione critica della *Fable of the Bees*²⁶⁰, era quasi inevitabile entrare in contatto col pensiero di Hobbes al tempo in cui visse Mandeville, e subirne una qualche influenza.

Leggendo gli scritti di Mandeville si rintracciano le linee guida di un modo di concepire l'uomo che era stato proprio non solo di Hobbes, ma anche di tutta la tradizione che, a

²⁵⁸ A proposito dell'egoismo, riferendosi probabilmente a Hobbes e Mandeville, che più di altri avevano insistito sul farne una delle passioni più forti dell'essere umano, Hume affermava: «Sono convinto che, generalmente parlando, le rappresentazioni di questa qualità siano spinte troppo avanti; e che le descrizioni che certi filosofi si dilettono a fornire del genere umano a questo riguardo, sono tanto lontane dalla natura quanto le storie di mostri che incontriamo nelle favole e nei romanzi», *Trattato sulla natura umana*, ed. cit., Libro III, parte II, sez. II, pp. 961-963; «I am sensible that, generally speaking, the representations of this quality [selfishness] have been carried too much far; and that the descriptions, which certain philosophers delight so much to form on mankind in this particular, are as wide of nature as any accounts of monsters, which we meet with in fables and romances», *A Treatise of Human Nature*, cit., pp. 486-487. Anche Rousseau ci teneva a prendere le distanze dai due filosofi, e nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1745) non mancava di criticare abbondantemente la visione spietata ed esageratamente pessimista che essi nutrivano della natura umana. Scrive infatti: «Soprattutto non concludiamo con Hobbes che l'uomo, per il fatto che non ha alcuna idea della bontà, sia naturalmente cattivo. [...] C'è un altro principio, che Hobbes non ha visto affatto, e che, essendo stato dato all'uomo per addolcire in certe circostanze la ferocia del suo amor proprio [...] tempera l'ardore che egli ha per il suo benessere con una ripugnanza innata a veder soffrire il proprio simile. Non credo di correre il rischio di cadere in contraddizione accordando all'uomo la sola virtù naturale che anche il detrattore più spinto delle virtù umane [Mandeville] è stato costretto a riconoscere all'uomo: voglio dire la pietà», J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 61; «N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant. [...] Il y a d'ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point aperçû et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre [...] tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu Naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le Detracteur le plus outré des vertus humaines [Mandeville]. Je parle de la Pitié», *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *Œuvres complete*, cit., pp. 153-154. Ho citato questo passo principalmente per mostrare l'opinione che Rousseau aveva di Mandeville, chiamato “il detrattore più spinto delle virtù umane”; ma già Rousseau riconosceva tra i due filosofi una qualche differenza proprio per la questione relativa alla pietà. Mandeville infatti, diversamente da Hobbes, ne riconosceva l'esistenza, pur non considerandola affatto una virtù. Questo tuttavia “addolcisce” un po' la visione della natura umana del filosofo olandese.

²⁵⁹ Cfr. F.A. Hayek in *Il Dottor Bernard Mandeville*, in *Nuovi studi*, cit., p. 278.

²⁶⁰ F.B. Kaye, *Introduction*, cit., p. cix.

partire da Montaigne («Gli altri formano l'uomo, io lo descrivo, e ne presento un esemplare assai mal formato, e tale che se dovessi modellarlo di nuovo lo farei in verità molto diverso da quello che è. Ma ormai è fatto»²⁶¹), si proponeva di descrivere l'uomo quale egli era²⁶², e non come avrebbe dovuto essere. L'influenza che Hobbes ebbe su Mandeville riguarda in primo luogo un modo di indagare la natura umana²⁶³ ispirato al massimo realismo²⁶⁴.

Oltre all'approccio metodologico, che non è propriamente caratteristico del solo Hobbes, vi sono anche degli aspetti concettuali che denotano una vicinanza tra i due filosofi. Si osserva una certa impronta hobbesiana in queste parole di Mandeville sulle caratteristiche naturali dell'uomo:

esaminiamo tutta la vita di un uomo dall'infanzia fino alla morte e vediamo quale di questi due attributi è più naturale: il desiderio di dominare e di impadronirsi di ogni cosa, o la tendenza ad agire secondo le idee ragionevoli di giusto e di ingiusto. Troveremo la prima inclinazione molto forte quando è molto giovane; la seconda del tutto assente fino a quando egli abbia ricevuto qualche istruzione, tanto che, meno una persona sarà civilizzata, meno questa tendenza influenzerà le sue azioni.²⁶⁵

Anche se Mandeville parla di infanzia anziché di stato di natura, il paragone è chiaro: i bambini, privi dei freni che vengono loro impartiti crescendo attraverso l'educazione, sono per il filosofo olandese un ottimo esempio di quello che è la natura umana prima di essere

²⁶¹ M.E. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992; Libro III, cap. II, p. 1067; «Les autres forment l'homme, je le recite et en represente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avoy à façonner de nouveau, je ferois vrayement bien autre qu'il n'est. Mes-huy c'est fait», *Essais*, Marie de Gournay, Bordeaux 1595; ed. consultata a cura di M. Rat, Éditions Garnier Frères, Paris 1962; Livre III, Chapitre II (vol. II), p. 222.

²⁶² Quasi tutti gli studiosi del pensiero di Mandeville si trovano d'accordo nell'individuare tra le fonti di ispirazione del suo pensiero una determinata tradizione filosofica che tendeva a "non farsi illusioni" circa una presunta natura buona dell'uomo. In questa tradizione sono compresi non solo i filosofi francesi che scrivevano sull'amour-propre, ma anche Hobbes. Cfr., ad esempio, C. Petsoulas, *Mandeville's paradox 'private vices, public benefits'*, in *Hayek's Liberalism and its Origins*, Routledge, London and New York 2001; L. Dickey, *Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory*, cit., pp. 387-431; o anche l'introduzione dell'edizione della *Fable of the Bees* curata da Kaye, o D.J. Den Uyl, *Passion, State and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association*, in «Journal of the History of Philosophy», Vol. XXV, No. 3, July 1987, pp. 369-395; o J.D. Joung, *Mandeville: a Popularizer of Hobbes*, in «Modern language notes», Vol. 74, No. 1, Jan. 1959, pp. 10-13.

²⁶³ Cfr. Kaye, *Introduction to B. Mandeville, Fable of the Bees*, cit., p. xciii: «It is clear, then, that the main elements in Mandeville's vivisection of human nature had been often anticipated - by Erasmus, Hobbes, Spinoza, and Locke, and by many French writers».

²⁶⁴ Come scrive Den Uyl nel saggio *Passion, State and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association*, cit., p. 373: «Hobbes was influential in ushering in a new sense of realism to the study of man. No longer would we see human nature in the light of some utopian standard. Instead we would seek to understand "men as they are"».

²⁶⁵ B. Mandeville, *Dialoghi* (V dialogo), p. 151; «Let us examine a Man's whole Life, from his Infancy to his Grave, and see, which of the two seems to be most natural to him; a Desire of Superiority, and grasping every thing to himself; or a Tendency to act according to the reasonable Notions of Right and Wrong; and we shall find, that in his early Youth the first is very conspicuous; that nothing appears of the second before he has receiv'd some Instructions, and that this latter will always have less Influence upon his Actions, the more uncivilis'd he remains», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 223.

civilizzata – o, in questo caso, educata. Poco più avanti, sempre nella *Fable II*, Mandeville ritorna sull'argomento nell'ambito di un discorso sulle leggi, e afferma che queste «sono tutte 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 in base al proprio interesse e a pretendere tutto ciò su cui può mettere le mani»²⁶⁶.

Mandeville e Hobbes hanno in comune il fatto che entrambi sottolineano il carattere egoistico delle passioni umane, e questo li distingue principalmente dai pensatori che ritengono che vi sia una benevolenza nell'uomo, da cui dipendono passioni altruistiche (amore, amicizia, compassione) che dovrebbe consentire la convivenza senza necessità di coercizione. Posto che nessuno dei due ritiene che l'essere umano sia una creatura benevola, essi guardano però le stesse passioni egoistiche con occhi diversi, e questo è il motivo per cui arrivano a proporre soluzioni antitetiche circa il problema della governabilità.

Le passioni egoistiche sono, per Hobbes, le responsabili della guerra di tutti contro tutti che si verifica nello stato di natura, e non c'è altro modo di gestirle che attraverso la repressione. Delle stesse passioni, per Mandeville, ci si può invece servire per creare una società pacifica, senza la necessità di soffocarle. Nella *Ricerca sull'origine della virtù morale*, saggio comparso nell'edizione del 1714 della *Fable I*, leggiamo che i politici sono riusciti a far sì che gli uomini, da soli, frenassero i loro impulsi attraverso il semplice stratagemma di dividerli idealmente in due classi, una di persone «abbiette e di animo vile, sempre a caccia di godimenti immediati, del tutto incapaci di rinuncia, prive di considerazione per il bene degli altri e senza uno scopo più alto del loro vantaggio privato»²⁶⁷, e l'altra di «nobili creature di animo elevato, libere dal sordido egoismo, che consideravano una mente ben coltivata come il più bel possesso. Costoro [...] disprezzando tutto ciò che avevano in comune con le creature irrazionali, si opponevano con l'aiuto della ragione alle inclinazioni più violente»²⁶⁸: tutti gli uomini infatti, sensibili alle adulazioni, sono orgogliosi al punto da poter «sopportare mille disagi e affrontare mille difficoltà per

²⁶⁶ B. Mandeville *Dialoghi* (VI dialogo), p. 184; «all of them are plainly design'd as so many Remedies, to cure and disappoint that natural Instinct of Sovereignty, which teaches Man to look upon every thing as centring in himself, and prompts him to put in a Claim to every thing, he can lay his Hands on», *Fable II* (6th dialogo) p. 271.

²⁶⁷ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine della virtù morale*, in *La favola*, cit., p. 26; «The one consisted of abject, low-minded People, that always hunting after immediate Enjoyment, were wholly incapable of Self-denial, and without regard to the good of others, had no higher Aim than their private Advantage», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *Fable I*, cit., p. 43.

²⁶⁸ Ivi, p. 27; «But the other Class was made up of lofty high-spirited Creatures, that free from sordid Selfishness, esteem'd the Improvements of the Mind to be their fairest Possessions [...] such as despising whatever they had in common with irrational Creatures, opposed by the Help of Reason their most violent Inclinations», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *Fable I*, cit., p. 44.

avere il piacere di annoverarsi tra gli uomini della seconda classe»²⁶⁹. L'orgoglio non è che una delle diramazioni dell'amore di sé, quella che a sua volta viene indicata da Mandeville, nei primi scritti, come la passione cui tutte le altre fanno capo²⁷⁰. La creazione di una società pacifica passa, pertanto, attraverso la gestione di queste passioni tramite l'adulazione. Il discorso viene così concluso da Mandeville:

Questo fu (o almeno potrebbe essere stato) il modo in cui il selvaggio venne domato. Da ciò risulta evidente che i primi elementi della moralità, introdotti da abili politici per rendere gli uomini utili gli uni agli altri e docili, furono inventati soprattutto affinché l'ambizioso potesse ricavarne il maggior beneficio e governare grandi numeri di uomini con la maggiore facilità e sicurezza. Una volta stabilito questo fondamento della politica era impossibile che l'uomo rimanesse a lungo non civilizzato. Infatti anche coloro che si sforzavano soltanto di soddisfare i loro appetiti, essendo continuamente contrariati da altri dello stesso stampo, non potevano non accorgersi che quando tenevano a freno le loro inclinazioni, o anche soltanto le seguivano con maggiore circospezione, evitavano una grande quantità di fastidi e spesso sfuggivano alle calamità che di solito accompagnano una ricerca incontrollata del piacere.²⁷¹

Nella *Ricerca sull'origine della virtù morale* il pensiero del nostro filosofo è molto "immaturo", e ancora legato al paradosso (i politici citati in questo saggio sono delle figure quasi mitiche, artefici della creazione dei concetti di virtù e vizio). È degna di nota, tuttavia, l'idea di fondo che sta alla base dei paradossi, e cioè che le passioni non siano solo causa di distruzione, ma anzi possano tornare utili in vista del bene della società; questo è già un elemento di visibile distacco da Hobbes, ed è quello che, già in questa fase in cui il pensiero politico mandevilliano non è definito, conduce il filosofo olandese lontano dalle risoluzioni pensate da Hobbes.

Pur ammettendo che la sola descrizione dell'aspetto morale dell'essere umano (di cui si potrebbero individuare, come due estremi, la considerazione dell'uomo come creatura

²⁶⁹ *Ibidem*; «to endure a thousand Inconveniences, and undergo as many Hardships, that they may have the pleasure of counting themselves Men of the second Class», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *Fable I*, cit., p. 45.

²⁷⁰ Cfr. sopra, Parte I, § 2.2.2.1., pp. 45-48.

²⁷¹ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine della virtù morale* in *La favola*, cit., p. 28; «This was (or at least might have been) the manner after which Savage Man was broke; from whence it is evident, that the first Rudiments of Morality, broach'd by skilful Politicians, to render Men useful to each other as well as tractable, were chiefly contrived that the Ambitious might reap the more Benefit from, and govern vast Numbers of them with the greater Ease and Security. This Foundation of Politicks being once laid, it is impossible that Man should long remain uncivilized: For even those who only strove to gratify their Appetites, being continually cross'd by others of the same Stamp, could not but observe, that whenever they check'd their Inclinations or but followed them with more Circumspection, they avoided a world of Troubles, and often escap'd many of the Calamities that generally attended the too eager Pursuit after Pleasure», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *Fable I*, cit., pp. 46-47.

rispettivamente egoista o altruista) non è sufficiente a indirizzare una proposta politica, è innegabile che essa abbia, tuttavia, una qualche influenza: nessuno direbbe, ad esempio, che lo stato assoluto hobbesiano non deriva in parte dalla sua visione dell'essere umano. Questo permette, intanto, di confutare la tesi del "graduale abbandono della visione hobbesiana". Se davvero l'evoluzione del pensiero di Mandeville dipendesse dal graduale distacco dalla concezione antropologica hobbesiana, si dovrebbe rilevare, nelle prime osservazioni di carattere politico del filosofo olandese, almeno una somiglianza con quanto proposto da Hobbes, cosa che invece non si verifica: per quanto il pensiero politico esposto nei primi scritti di Mandeville non sia maturo e subisca profondi cambiamenti, non è comunque, nemmeno in questa fase, affatto simile a quello di Hobbes: non si parla né di contratto né di stato assoluto né di possibili benefici derivanti dalla coercizione. Nella *Ricerca sull'origine della virtù morale* egli è molto chiaro sul fatto che cercare di sottomettere l'uomo e le sue passioni con la forza non è la strada giusta per creare una società pacifica²⁷². Il che è molto diverso da quanto scrive Hobbes.

Nell'elaborazione della suo pensiero politico, Mandeville non considera solo la dimensione morale dell'essere umano: parte integrante e fondamentale che condiziona le sue riflessioni è costituita dall'analisi della natura, delle capacità e dei limiti della ragione, che è ciò che maggiormente lo allontana da Hobbes. Se si considerasse infatti la politica come una mera estensione dell'etica, non si potrebbe comprendere quello che porta i due pensatori a proporre soluzioni così diverse al problema della governabilità dell'uomo. Sbaglia, perciò, J.D. Joung quando, nel saggio *Mandeville: A Popularizer of Hobbes*, dopo aver affermato che i due filosofi corredano l'essere umano di caratteristiche morali pressoché identiche, accusa Mandeville di cadere in errore nel passaggio dall'etica alla politica. Lo studioso definisce Hobbes coerente, in quanto «he makes» his ethics the basis of his politics²⁷³, mentre Mandeville è detto «inaccurate in the logical extension of the ethics into politics»²⁷⁴. Risulta chiaro che una particolare descrizione morale dell'essere umano non ha delle conseguenze necessarie quando si passa all'ambito politico: la considerazione della natura umana come benevola e altruista o egoista e meschina, ha un suo peso, ma non implica una direzione obbligata. Se così fosse, Hobbes e Mandeville non finirebbero per approdare a

²⁷² Cfr. ivi, p. 25: «essendo un animale straordinariamente egoista e ostinato, oltre che astuto, per quanto lo si possa sottomettere con una forza superiore, non è possibile con la sola forza renderlo docile e fargli compiere i progressi di cui è capace»; «being an extraordinary selfish and headstrong, as well as cunning Animal, however he may be subdued by superior Strength, it is impossible by Force alone to make him tractable, and receive the Improvements he is capable of», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *Fable I*, cit., p. 42.

²⁷³ J.D. Joung, *Mandeville: A Popularizer of Hobbes*, in «Modern Language Notes», Vol. 74, No. 1, Jan. 1959, p. 11.

²⁷⁴ Ivi, p. 12.

teorie politiche opposte, pur tenendo conto delle divergenze tra le rispettive visioni della natura umana.

L'elemento che crea una differenza così notevole tra le idee politiche di Hobbes e quelle di Mandeville riguarda il ruolo che essi ascrivono alla razionalità umana. Laddove per Hobbes la ragione è responsabile dell'uscita dallo stato di natura e dell'ingresso in società tramite la sottomissione volontaria al contratto, che presuppone una scelta razionale della sua preferibilità, per Mandeville, invece, essa è incapace di ricoprire un ruolo fondamentale nell'istituzione della società civile. Troppi meccanismi che regolano la vita associata sfuggono al controllo della ragione, e i singoli individui non sono considerati in grado di mantenersi fedeli a un patto che ne sancisce la sottomissione. Secondo Hobbes, nel momento in cui l'uomo promette obbedienza al corpo sovrano, egli rinuncia anche al diritto di mettere in discussione i termini di questa obbedienza²⁷⁵, ma questa non sembra a lui una condizione che ne stabilisce, in partenza, la condanna al fallimento. Mandeville, in un passo del secondo volume della *Fable*, rifiuta chiaramente questa soluzione, come leggiamo in uno scambio di battute tra Cleomene e Orazio:

CLEO. Ma le passioni sfrenate e le discordie da esse causate rendono impossibile una vita felice e la reciproca rivalità minaccia continuamente i progressi fatti, distruggendo le invenzioni e ostacolando i progetti.

OR. Ma le loro pene non li spingerebbero, con il tempo, a scoprire la causa dei loro disaccordi e, una volta conosciuta, a stabilire dei patti per non danneggiarsi reciprocamente?

CLEO. È molto probabile. Ma, tra gente tanto maleducata e incolta, nessuno manterrebbe a lungo un contratto qualora venisse a mancare l'interesse che l'ha spinto a sottostarvi.²⁷⁶

In questa citazione è contenuta la critica all'idea del contratto, respinto a causa di quelle stesse passioni per "contenere" le quali Hobbes lo ha concepito, e che secondo Mandeville non si può pensare di eliminare attraverso un patto. Se da un lato Hobbes ha descritto le passioni in modo distruttivo, estremizzandone gli effetti sulla stabilità della convivenza in una situazione priva di regole, dall'altro sottovaluta il fatto che le radici che esse affondano

²⁷⁵ Cfr. A. Ryan, *Hobbes's Political Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by T. Sorrell, Cambridge University Press, New York 1996.

²⁷⁶ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 182 (traduzione parzialmente rivista); «*Cleo*. But their unruly Passions, and the Discords occasioned by them, would never suffer them to be happy; their mutual Contentions would be continually spoiling their Improvements, destroying their Inventions, and frustrating their Designs. *Hor*. But would not their Sufferings in time bring them acquainted with the Causes of their Disagreement; and would not that Knowledge put them upon making of Contracts, not to injure one another? *Cleo*. Very probably they would; but among such ill-bred and uncultivated People, no Man would keep a Contract longer than that Interest lasted, which made him submit to it», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 267-268.

nell'animo umano non possono essere divelte per mezzo di un accordo, che in nessun modo interviene a modificare la componente passionale esistente negli esseri umani. Risulta ancora una volta efficace e preciso il commento di Mandeville sui rischi di un potere che tenda a sottomettere i sudditi: «l'esperienza ha dimostrato da tempo ai principi che [...] non è prudente fidarsi di una sottomissione da schiavi»²⁷⁷.

La distanza di Mandeville da Hobbes non ha, in conclusione, un carattere progressivo, è semplicemente più evidente negli scritti del tardo periodo, che sono quelli in cui Mandeville elabora un pensiero politico più strutturato, e in cui la realizzazione dell'ordine sociale viene attribuito a meccanismi che si generano spontaneamente, grazie alla sola opera delle passioni umane. In ogni fase del suo pensiero il filosofo è convinto che le passioni siano in grado di portare a una moderazione spontanea dell'individuo e degli istinti che potrebbero potenzialmente creare situazioni di conflitto, senza che sia necessario l'esercizio della forza o un intervento repressivo. Quello che subisce un cambiamento significativo è il *modo* in cui questa auto-moderazione avviene: nei primi scritti (e, in particolare, nella *Ricerca sull'origine della virtù morale*), Mandeville ritiene necessario l'intervento degli "abili politici", che agiscono "istigando" certe passioni e scoraggiandone altre; negli scritti più maturi invece questa auto-moderazione avviene secondo un meccanismo interno all'uomo stesso, attraverso l'opera di un istinto dell'essere umano da cui derivano tutte le passioni, il *self-liking*, che viene per la prima volta menzionato nella *Fable II* del 1728.

L'evoluzione del pensiero di Mandeville si può meglio definire come un approfondimento di considerazioni già effettuate in precedenza, ma che, inizialmente, non andavano molto oltre la provocazione. Il sottotitolo provocatorio della *Fable I*, "vizi privati, pubblici benefici", ne è un ottimo esempio: nato con intenti satirici, viene supportato solo successivamente da un impianto teorico, che finisce per portare molto oltre le osservazioni ironiche del primo volume della *Fable*. Il discorso infatti viene ampliato alle conseguenze inattese delle azioni che gli uomini compiono per soddisfare desideri e vizi privati, e dalle affermazioni nate con scopo provocatorio si arriva a una teoria sulla nascita e sul funzionamento dello stato politico basata sull'armonizzazione spontanea degli interessi privati nel benessere (economico e politico) di tutta la società. In particolare Mandeville sembra divenire via via sempre più convinto del fatto che ci siano conseguenze, derivanti anche dalla sola interazione degli individui, che non possono essere predisposte

²⁷⁷ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 216; «Experience has taught Princes long since, that [...] it is not safe to trust such a slavish Allegiance», *Free Thoughts*, cit., p. 307.

razionalmente: una di queste conseguenze è la formazione di un ordine, che proviene dalla natura degli stessi individui²⁷⁸.

1.2. La Ricerca sull'origine della virtù morale

La *Ricerca sull'origine della virtù morale*, uscita nel 1714 nel volume *The Fable of the Bees*, è un saggio breve in cui si trovano le prime riflessioni circa tematiche molto discusse all'epoca, come la nascita della società civile e il ruolo del governo nell'amministrazione dello stato; entrambi gli argomenti, tuttavia, non vengono trattati che di sfuggita, e sono qui utilizzati ai fini di un discorso non tanto politico, quanto, ancora, morale e antropologico. In questo saggio, che è stato scritto insieme al commento de *L'alveare scontento*, il cui scopo principale era quello di mostrare la relazione tra vizi privati e pubblici benefici, l'argomento politico è infatti subordinato alla riflessione su vizi e virtù. Dal punto di vista dell'esposizione del pensiero politico mandevilliano, questo scritto è decisamente poco rilevante, ciò nonostante è quello in cui si trovano le affermazioni che hanno dato luogo alle maggiori controversie interpretative tra gli studiosi del filosofo olandese.

Nella *Ricerca* Mandeville parla dell'origine delle virtù morali, che risultano essere "invenzioni" di abili politici, e dunque artificiali: queste dovevano avere, come scopo, quello di rendere l'uomo più governabile. Vengono qui definiti *vizi* tutte le azioni compiute per soddisfare i propri desideri, e *virtù* il tentativo di sottomettere le inclinazioni (e, quindi, *self-denial*, abnegazione). Questi concetti hanno una grande utilità politica, poiché accostano un giudizio morale a comportamenti rispettivamente dannosi e utili alla società. Le virtù morali sarebbero nate mostrando i vantaggi di reprimere le inclinazioni, in nome di una virtù che avrebbe elevato gli uomini al di sopra delle bestie, e resi degni appartenenti di una *élite* di creature superiori.

Quello che Mandeville si propone in questo saggio è di dimostrare l'affermazione provocatoria che le virtù morali non sono innate né naturali. I politici "inventori dei primi elementi della moralità" sono delle figure che sfociano nel mito, essendo coloro che presiedono all'armonizzazione dei vizi in benefici pubblici. Essi si trovano su un altro livello rispetto agli uomini – questi politici sono i creatori dell'inganno circa i concetti di bene e

²⁷⁸ A questo proposito scrive bene Louis Dumont in *From Mandeville to Marx*, affermando che se c'è un elemento di continuità tra il pensiero di Hobbes e quello di Mandeville, che è l'origine artificiale della morale, c'è anche un importante punto di rottura, sintetizzato dallo studioso con queste parole: «The main break is in the complete replacement of deduction [...] by empiricism. Far from saying that man can know only what he makes or, with Locke, only what he has in mind, Mandeville refers the norms to the observed facts. Where Hobbes deduces subordination, Mandeville induces economic harmony. [...] We are invited to admit the existence in human society of an involuntary automatism, a natural fact», L. Dumont, *From Mandeville to Marx*, cit., p. 80.

male, non ne sono vittima, così come non subiscono gli effetti delle passioni, ne capiscono invece il funzionamento e le usano per realizzare l'utile della società. In qualche modo essi rappresentano tutto quello che la razionalità umana non è in grado di fare: porsi un fine di origine razionale (il bene pubblico) e realizzarlo padroneggiando le passioni, anziché esserne schiavi. Ma proprio per questo motivo è chiaro che nelle parole di Mandeville non c'è una idea politica concreta basata sull'intervento costante nel governo: come giustamente osserva la Scribano, «nella prima parte della *Favola* il politico è presentato come il vero e proprio artefice della società con la creazione dei valori morali. In questa creazione dei valori morali non c'è però niente del razionalismo cartesiano o del mito del grande legislatore, ma viene ripetuta alla lettera la più classica formulazione della teoria dell'impostura applicata all'invenzione dei concetti di virtù e di vizio»²⁷⁹.

La *Ricerca* inizia con delle affermazioni sull'uomo e sulla sua condizione allo stato di natura che ben si collocano nel dibattito, all'epoca molto vivo, circa l'origine della società:

Tutti gli animali non domati sono per istinto attenti soltanto a soddisfare se stessi, e seguono naturalmente le loro inclinazioni, senza considerare il bene o il danno che deriverà ad altri dalla loro soddisfazione. Per questa ragione, nello stato selvaggio di natura, le creature più adatte a vivere insieme pacificamente in gran numero sono quelle che manifestano meno intelligenza e hanno meno appetiti da soddisfare. Ne consegue che, senza il freno del governo, nessuna specie di animali è meno capace dell'uomo di vivere a lungo insieme in moltitudini: tuttavia le sue qualità, non starò a dire se buone o cattive, sono tali che nessun'altra creatura, a parte l'uomo, può essere resa socievole.²⁸⁰

²⁷⁹ M.E. Scribano, *Natura umana e società competitiva*, cit., p. 195.

²⁸⁰ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine della virtù morale* in *La favola*, cit., p. 25; «All untaught Animals are only sollicitous of pleasing themselves, and naturally follow the bent of their own Inclinations, without considering the good or harm that from their being pleased will accrue to others. This is the Reason, that in the wild State of Nature those creatures are fittest to live peaceably together in great Numbers, that discover the least of Understanding, and have the fewest Appetites to gratify; and consequently no Species of Animals is, without the Curb of Government, less capable of agreeing long together in Multitudes than that of Man; yet such are his Qualities, whether good or bad, I shall not determine, that no Creature besides himself can ever be made sociable», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *Fable I*, cit.; p. 41. L'argomento del passo sopra citato non è nuovo per Mandeville. Nel numero 62 del *Female Tatler*, un periodico londinese che ebbe vita breve (come ci informa Goldsmith nell'*Introduzione* della raccolta, da lui curata, degli articoli scritti da Mandeville per la rivista, il primo numero risale al luglio del 1709, l'ultimo di cui si ha conoscenza al marzo 1710²⁸⁰) in cui il nostro filosofo scrisse assiduamente, Emilia, uno dei personaggi che dialogano in questi articoli, si stupisce osservando quanto siano socievoli gli animali tra loro, che cercano pacificamente la reciproca compagnia, e quanto poco lo siano, invece, gli uomini. Cfr. B. Mandeville, *The Female Tatler* No. 62 (November 25th – 28th, 1709), ed. by M.M. Goldsmith in *By a Society of Ladies. Essays in The Female Tatler*, cit., pp. 96-97: «I have often, [...] looking not only upon the Herds and Flocks of the Field, but likewise the Shoals both of the Air and the Deep, admired how all Creatures of the same Species associating without design, expressed an innocent Esteem for those of their kind, and peaceably conversed together, merely for the Love of each other's Company. [...] There is no Animal that is naturally so little inclined to be Sociable as Man, and, consequently, that without Government and the Rigour of the Laws, it would be impossible that a Dozen of them should ever spend one Day together in Peace».

Questo passo fa pensare a uno stato di natura di modello hobbesiano, dove l'uomo è ritenuto una delle creature che con meno facilità vive insieme agli altri "senza il freno del governo". Qui però "legislatori e altri saggi" si sono messi all'opera per mostrare agli uomini i vantaggi dell'auto-moderazione, solleticando passioni che provengono dalla vita associata, come la vanità, la gloria, il desiderio di essere oggetto di stima, per spingerli a reprimere gli impulsi che nessun governo può pensare di soffocare senza ricompensare adeguatamente il sacrificio che richiede. È proprio questo tipo di ragionamento che rende Mandeville, già in questo scritto in cui per molti aspetti il suo pensiero è ancora "acerbo", differente da Hobbes.

L'uniformarsi degli uomini a un sistema di valori morali non è una decisione che si basa sull'intuizione razionale del giusto e dell'ingiusto. Il ruolo della ragione rimane puramente strumentale: la ragione cioè non decide di sacrificare le passioni sottomettendole col suo potere, in nome di un'utilità pubblica di questa sottomissione, bensì individua i mezzi per raggiungere i fini che l'uomo desidera di più, che hanno tutti un'origine passionale e una natura egoistica. La stessa vita sociale dà luogo a passioni diverse e più raffinate di quelle istintive, e che procurano una soddisfazione di gran lunga maggiore. E non solo l'adattamento alle norme del buon costume è dettato dal desiderio di ottenere il rispetto e la stima altrui, ma anche le gesta più coraggiose vengono compiute per il medesimo desiderio, che negli eroi è più intenso, più violento: «la più insaziabile sete di gloria che mai abbia ispirato un eroe non fu altro che una brama incontrollabile di accaparrare la stima e l'ammirazione degli altri, nell'età propria e in quelle future; e [...] la grande ricompensa, in vista della quale gli animi più elevati hanno così alacramente sacrificato la quiete, la salute, i piaceri dei sensi, ogni briciola di loro stessi, non è mai stata altro che il fiato dell'uomo, l'aerea moneta della lode»²⁸¹.

Se per Mandeville questo processo si auto-genera e si regola del tutto spontaneamente nella *Fable II* grazie al *self-liking*²⁸², di cui ivi si legge per la prima volta, ciò non avviene ancora nella *Ricerca*, dove le redini delle passioni sociali, che fanno capo all'orgoglio, sono tenute in mano dagli *skilful politicians*, che promuovono tramite elogi i comportamenti più favorevoli al mantenimento della pace. Questo ha ovviamente dei risultati vantaggiosi dal punto di vista dell'ordine pubblico.

²⁸¹ B. Mandeville, *Ricerca*, in *La favola*, cit., p. 32; «the most insatiable Thirst after Fame that ever Heroe was inspired with, was never more than an ungovernable Greediness to engross the Esteem and Admiration of others in future Ages as well as his own. And [...]the great Recompence in view, for which the most exalted Minds have with so much Alacrity sacrificed their Quiet, Health, sensual Pleasures, and every Inch of themselves, has never been any thing else but the Breath of Man, the Aerial Coin of Praise», *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, in *Fable I*, cit., pp. 54-55.

²⁸² Cfr. oltre, § 2.2., pp. 134-138.

Il discorso iniziato nella *Ricerca* con dei riferimenti ad argomenti politici, non tarda a prendere una piega che lo riconduce al tema della virtù morale. Mandeville afferma che è solo col tempo e facendo accuratamente leva sull'orgoglio, che si è giunti a far riconoscere i concetti artificiali di vizio e virtù come non solo naturali, ma soprattutto giusti, tanto che hanno finito per essere condivisi, quasi inconsciamente, anche da chi conduce un'esistenza tutt'altro che virtuosa. Moltissimi uomini sono così suscettibili alle lusinghe, e così ansiosi di suscitare l'approvazione altrui, che si rendono facilmente manovrabili da politici (ma non solo) che, abilmente, si servono delle adulazioni per farli comportare in un modo che ritengono utile. Il politico descritto qui è una sorta di *deus ex machina*, conoscitore della natura umana, che sa utilizzare l'orgoglio, l'onore, la vergogna, l'emulazione, volgendo queste passioni all'utile della società. Facendo credere agli uomini quanto sia nobile sottomettere certi istinti, quanto li renda, agli occhi di tutti, degni di stima, e quanto sia invece spregevole lasciarli privi di qualsiasi freno, il politico scongiura anche il libero sfogo delle passioni.

1.2.1. Il ruolo degli *skilful politicians* e l'evoluzione del pensiero politico

Con tutte le probabilità la *Ricerca sull'origine della virtù morale* voleva fornire un'ulteriore prova del fatto che non esistono virtù innate di carattere altruistico che favoriscono la creazione di una società pacifica, ma solo passioni egoistiche, che possono servire allo stesso scopo se incanalate nei giusti binari; questa "armonizzazione" dei vizi e dei difetti dell'uomo nel buon funzionamento della nazione avviene sotto la supervisione degli *skilful politicians*: il dibattito più acceso tra gli interpreti del filosofo si snoda proprio attorno al ruolo di questi politici.

In tutto il primo volume della *Fable of the Bees*, Mandeville si presenta molto più come un semplice osservatore della natura umana, come un sociologo se vogliamo, ma il suo discorso non ha mai finalità politiche propositive, nemmeno in lontananza si intravede un "invito" a seguire una determinata linea di governo, né alcun intento normativo. In questa fase del suo pensiero, Mandeville cita molto più spesso l'intervento degli "abili politici"; questo si rivela essere un carattere che distingue gli scritti del primo periodo da quelli del secondo, dove lo stesso meccanismo di istituzione di una nazione fiorente e ordinata attraverso il perseguimento del *self-interest* da parte dei cittadini non necessita di supervisor: avviene spontaneamente. Di questo cambiamento di prospettiva del filosofo, che

ha conseguenze importanti nell'elaborazione del suo pensiero soprattutto politico, abbiamo testimonianze che provengono anche dagli scritti minori²⁸³, che sono stati poco letti dai suoi contemporanei, e che sono meno “filosofici”, e pertanto anche meno tenuti in considerazione dalla maggior parte degli studiosi, e che possono tuttavia confermare l'esistenza di due momenti abbastanza distinti nel pensiero mandevilliano. Si può individuare, a grandi linee, una suddivisione “temporale” tra le opere di Mandeville, gli anni '20 come il momento della svolta. Tuttavia vi è un'altra distinzione che si sovrappone alla prima, che è relativa agli argomenti trattati: la *Fable I*, nelle sue diverse edizioni, è un'opera più sociologica, in cui anche i saggi del 1723 seguono lo schema di quelli del 1714, ovvero presentano una critica feroce di qualche istituzione vigente (come nel *Saggio sulle scuole di carità*), o di qualche opinione difesa da alcuni filosofi dell'epoca, come la benevolenza e la socievolezza (*Indagine sulla natura della società*), così come la *Ricerca* è stata una confutazione dell'esistenza delle virtù morali. I *Liberi pensieri*, pubblicati, nella loro prima edizione (che poco differisce da quelle successive), nel 1720, dunque prima degli ultimi due saggi presenti nella *Fable I*, possono essere considerati come scritto “inaugurale” del nuovo periodo mandevilliano, principalmente per il diverso approccio negli argomenti trattati, decisamente meno provocatorio. I capitoli dedicati alla politica di quest'opera, che pure sono solo gli ultimi due, presentano già una differenza sostanziale da quello che si legge nella *Fable I*: nei *Liberi pensieri* il tema politico è direttamente affrontato, mentre, ad esempio, nella di poco posteriore *Indagine sulla natura della società*, il discorso è più antropologico e sociologico. Nella *Fable II* (1728) e negli altri scritti che seguono (come la *Ricerca sull'origine dell'onore*) gli argomenti trattati sono molto vari, ma permane una maggiore “serietà” e una minore inclinazione alla provocazione, e, per quanto riguarda la sola politica, le idee di Mandeville sono decisamente più evolute rispetto a quel poco che si legge nella *Fable I* – nella *Fable II*, anzi, vengono riprese molte posizioni già sostenute nei *Liberi pensieri*.

Come si è già visto nella sezione dedicata al pensiero economico, l'elemento responsabile dei cambiamenti che si riscontrano nella filosofia di Mandeville è una sorta di ampliamento di prospettiva, che lo conduce progressivamente a spingersi al di là dell'immediato presente nelle sue osservazioni, e a cercare delle “riposte” che sfociano in un lasso temporale più

²⁸³ Tra gli scritti minori, ma giudicati tali solo dal punto di vista dell'esposizione del pensiero politico, o, volendo, strettamente filosofico, si potrebbero inserire, in ordine di pubblicazione, *The Virgin Unmask'd: or, Female Dialogues betwixt an Elderly Maiden Lady, and her Niece* (1709); *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions, Vulgarly call'd the Hypo in Men and Vapours in Women* (1711); *A Modest Defence of Publick Stews* (1724). Queste opere non sono inferiori alle altre dal punto di vista dei contenuti, trattano semplicemente di argomenti diversi. Tra queste si possono senz'altro annoverare anche gli articoli pubblicati nel *Female Tatler* tra il 1709 e il 1710, che hanno soggetti diversi.

dilatato. Mandeville rifiuta in modo sempre più deciso le spiegazioni che basano su momenti definiti o su singole “figure chiave” processi lunghi e complessi come la nascita, e soprattutto il funzionamento, della società civile: da qui infatti si spiega il rifiuto del contrattualismo, come quello del mito di un legislatore che per primo abbia dato vita a un *corpus* di leggi su cui si baserebbe la costituzione. Ma questa “apertura” del pensiero mandevilliano avviene in maniera altrettanto graduale, e non si riscontra apertamente nei primi scritti²⁸⁴, mentre è via via più esplicita negli ultimi. Questo non significa che esista un vero contrasto tra le prime opere e quelle successive. A dispetto di quanto affermato da alcuni studiosi, Mandeville non è mai stato un “interventista”, e se in ambito economico l’intromissione dello stato era prevista, e in parte anche auspicata, per il buon funzionamento di alcuni settori (gli scambi con l’estero, ad esempio), vi erano esigenze meramente commerciali all’origine di questa necessità di intervento, ma nulla che gettasse radici profonde in un’ideologia promotrice di uno stato “forte” come unica via per ottenere pace, ordine e benessere. In ambito politico questo margine di intervento statale viene progressivamente ridotto al minimo, per lasciare spazio all’idea, che acquisisce col tempo una sua fisionomia più precisa, che ordine, pace e benessere possono realizzarsi con un buon apparato burocratico, e senza che i governanti, uomini guidati dall’interesse personale e dotati di poco discernimento come la media dell’umanità, abbiano un grande peso nel determinare gli equilibri della nazione.

La *Ricerca sull’origine della virtù morale* trova una sua collocazione nell’evoluzione del pensiero del nostro filosofo che non stride affatto con l’interpretazione di questi come un precursore di ideologie liberali, aperte all’idea di ordine spontaneo. Nemmeno in quest’opera, dove si parla appunto degli “abili politici”, si possono cogliere dei segni concreti che permettano di affermare che Mandeville sia un interventista. Nella *Ricerca* gli “abili politici” hanno infatti sì un ruolo attivo nel processo di creazione dei concetti di virtù e vizio, tuttavia si tratta di figure molto mitiche e poco reali.

Anche nel numero 62 del *Female Tatler*, che essendo uscito nel 1709 è con tutte le probabilità antecedente alla *Ricerca* – seppure non si possa essere certi dell’anno preciso in cui quest’ultima è stata scritta, conoscendo noi solo l’anno di pubblicazione -, possiamo leggere un cenno interessante a come, attraverso le passioni umane, si possa creare la società anche tra creature così poco adatte ad essa come gli uomini. Il gentiluomo di Oxford, una

²⁸⁴ Vista la difficoltà sopra esposta a individuare un preciso momento di svolta nel pensiero di Mandeville, potremmo chiamare opere “del primo periodo” quelle uscite prima del 1720, con una eccezione per i saggi aggiunti nell’edizione del 1723 della *Fable I*; la denominazione “del secondo periodo” spetta invece agli scritti successivi al 1720.

delle figure attraverso cui Mandeville espone la sua opinione negli articoli del periodico, afferma infatti che «by the multiplicity of their Wants as well as Appetites, their differing from one another in Humour, Inclinations and Opinion, the vast Love every one of them has for himself, the fickleness of their Minds and the discontentedness of their Nature [...], they [gli uomini] are of all Animals the only Species, of which even the greatest Numbers may be made Subservient to one another, and by Skilful Management compose a lasting Society»²⁸⁵. Questo passo conferma che, in un primo momento, Mandeville riteneva che dovesse esserci una forma di intervento governativo per creare una “lasting society”, ma nemmeno in questa sede egli espone i particolari del *management*, cosa che ne conferma la poca importanza all’interno di una sua eventuale teoria politica: è vero che il filosofo olandese non veste mai i panni del teorico, ciò nonostante esiste qualcosa di molto simile a una teoria politica in alcuni scritti del secondo periodo, e lì lo *skilful management* dei politici non viene mai richiamato.

Gli studiosi si trovano abbastanza divisi circa la considerazione delle idee presenti nella *Ricerca sull’origine della virtù morale*. Vi sono, in generale, alcuni che cercano di trovare una continuità tra le affermazioni presenti negli scritti del primo periodo (tra cui spicca il primo volume della *Fable of the Bees*) e quelli successivi, dando però un peso maggiore alle idee esposte nei primi, e cercando di interpretare gli scritti del secondo periodo come non in contrasto con quelli precedenti, senza riconoscere alcuna significativa evoluzione. Tra coloro che seguono questa linea spicca Jacob Viner (e altri che hanno accolto la sua interpretazione, come, recentemente, Christina Petsoulas, di cui si tratterà in seguito), che propende per una visione un po’ desueta²⁸⁶ del pensiero economico-politico di Mandeville, schierandosi contro l’idea che egli fosse un precursore delle idee riguardanti l’ordine spontaneo della società che presero forma a fine Settecento. Per dimostrare la sua tesi Viner cita le affermazioni che si trovano nella *Ricerca* sul ruolo degli *skilful politicians* e le mette a confronto con quelle della parte II della *Fable* (che è del 1728, uscita dunque quattordici anni dopo) per cercare di mostrare che in quest’ultima opera non vi sia alcuna apertura all’ordine spontaneo, ma che anzi venga confermato il ruolo attivo della classe politica nell’amministrazione dello stato, e non trova che differenze superficiali tra le idee presentate nei diversi scritti, pur elaborati a una certa distanza di tempo.

²⁸⁵ B. Mandeville, *The Female Tatler* No. 62 (November 25th – 28th, 1709), ed. by M.M. Goldsmith in *By a Society of Ladies. Essays in The Female Tatler*, cit., p. 99.

²⁸⁶ La posizione di Viner è infatti in contrasto con quella di quasi tutti i più importanti studiosi del pensiero politico di Mandeville, tra cui, per citarne alcuni, F.B.Kaye, F.A. Von Hayek, N. Rosenberg, A. Chalk, R. Hamowy, N. Barry.

È vero che in tutto il primo volume della *Fable* si trovano continui riferimenti al *dextrous management of the skilful politicians*, ma è abbastanza significativo che il discorso non prosegua mai con esempi e attribuzione di ruoli. Le conclusioni tratte da Viner sono opinabili, dal momento che egli dà più importanza alla *Ricerca* e alla *Fable I* che agli scritti successivi. In *The Long View and the Short* lo studioso non riconosce alcuna differenza tra le diverse opere, e pretende di confutare l'inclinazione al *laissez-faire* di Mandeville, che compare solo nella fase matura dei suoi lavori, appellandosi agli scritti del primo periodo in cui il filosofo olandese parla degli *skilful politicians*:

It is a common misinterpretation of Mandeville in this respect to read his motto, "Private Vices, Publick Benefits", as a laissez-faire motto, postulating the natural or spontaneous harmony between individual interests and the public good. [...] In his text, Mandeville repeatedly stated that it was by "the skilful Management of the clever Politician" that private vices could be made to serve the public good, thus ridding the formula of any implication of laissez-faire.²⁸⁷

Un'altra interpretazione è fornita da Castiglione, che riconosce il carattere più letterario con cui si parla, nella *Ricerca*, di un gruppo di legislatori che dovrebbe presiedere alla fondazione della società, e che sostiene il carattere più orientato alla considerazione degli *unexpected outcomes* delle azioni umane del pensiero socio-politico di Mandeville. Nonostante questo Castiglione afferma anche: «ciò non toglie che questa propensione evolucionistica può accordarsi con l'intervento razionale degli attori sociali nel tempo presente»²⁸⁸, affermazione meno condivisibile, poiché, nel corso degli anni, Mandeville conferma la sua sfiducia nel potere della razionalità umana, e appare chiaro, soprattutto nel volume II della *Fable*, che non è l'intervento pianificato il responsabile dell'ordinamento che si constata nella società odierna.

Nel lasso di tempo che intercorre tra la stesura della *Ricerca* e quella dei *Liberi Pensieri* e della *Fable II* Mandeville sviluppa delle nuove riflessioni, tuttavia, già ne *L'alveare scontento*, dove si mostrano gli effetti benefici dei vizi sulla società, sono presenti le radici di quella che diverrà con gli anni una visione dei fenomeni sociali che, a ragione, verrà considerata un importante antecedente delle teorie "dell'ordine spontaneo"²⁸⁹ – sebbene nel poemetto del 1705 sia appena accennata. Come scrive Hayek:

²⁸⁷ J. Viner, *The Long View and the Short*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1958; p. 341.

²⁸⁸ D. Castiglione, *La fortuna di Bernard Mandeville*, in «Pensiero Politico», Vol. 21, No. 3, 1988; pp. 366-375; p. 374.

²⁸⁹ Per una spiegazione esauriente del contenuto di questa teoria, si rimanda al § 3.3., pp. 156-165.

La sua [di Mandeville] tesi generale principale emerge solo gradualmente e indirettamente, come se fosse un effetto secondario del paradosso sostenuto inizialmente, secondo il quale quelli che sono i vizi privati sono spesso benefici pubblici. [...] Egli sosteneva, infine, che l'intero ordinamento della società, ed anche tutto ciò che chiamiamo cultura, era il risultato di sforzi compiuti dai singoli che non tendevano a questo fine.²⁹⁰

1.3. L'Indagine sulla natura della società

Nel 1723 esce una seconda edizione del volume I della *Fable*, nella quale, oltre a un notevole ampliamento delle note, si trovano altri due saggi: quello sulle scuole di carità già esaminato, e l'*Indagine sulla natura della società*. In questo saggio non si trova un'esposizione esauriente delle idee politiche di Mandeville, bensì la confutazione di alcuni assunti di matrice shaftesburiana a proposito delle virtù e della socievolezza: dunque ci troviamo in ambito più propriamente morale-antropologico, che costituisce il terreno da cui nasceranno poi le riflessioni politiche.

Non è la prima volta che Mandeville si appresta a negare che l'uomo sia una creatura socievole, infatti già nell'edizione del 1714 si trovano numerosissimi riferimenti a questo argomento, come, ad esempio, nella *Prefazione*: «Coloro che esaminano la natura dell'uomo [...] 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 [...] più felici e fiorenti»²⁹¹.

L'*Indagine* inizia con una confutazione di Lord Shaftesbury, del cui sistema Mandeville si dichiara fermo oppositore. Ciò che viene con più forza contestato è il fatto che egli chiami virtù tutto ciò che risulta utile al bene pubblico²⁹², incorrendo così in un doppio errore: quello di utilizzare con troppa facilità e senza il minimo rigore il termine virtù per azioni che spesso non hanno nulla di virtuoso (è assai problematico infatti definire “virtuosa” ogni cosa

²⁹⁰ F.A. Hayek, *Dottor Bernard Mandeville* in *Nuovi studi*, cit., pp. 274-275.

²⁹¹ B. Mandeville, *Prefazione alla Fable I*, cit., p. 3; «they that examine into the Nature of Man, abstract from Art and Education, may observe, that what renders him a Sociable Animal, consists not in his desire of Company, Good-nature, Pity, Affability, and other Graces of a fair Outside; but that his vilest and most hateful Qualities are the most necessary Accomplishments to fit him for the largest, and, according to the World, the happiest and most flourishing Societies», *The Preface to the Fable of the Bees*, cit., pp. 3-4.

²⁹² Cfr. B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, in *La favola*, cit., p. 229: «Lord Shaftesbury chiama virtuosa ogni azione compiuta in considerazione del bene pubblico e chiama vizio ogni azione egoista che escluda del tutto tale considerazione»; «In pursuance of this Supposition, he [Lord Shaftesbury] calls every Action perform'd with regard to the Publick Good, Virtuous; and all Selfishness, wholly excluding such a Regard, Vice», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 324.

che procura benefici), che deriva dall'errore, ben più grave, di valutare la moralità di un'azione a posteriori, considerandone gli effetti senza risalire al suo movente, l'unico che può dire qualcosa sulla sua virtuosità. Virtù e vizio, nel pensiero di Shaftesbury, finiscono per essere due "realtà permanenti", dove il τὸ κάλον degli antichi viene visto come un valore intrinseco che l'uomo dovrebbe poter ricercare nelle cose e ragionevolmente trovare. Non è questa, tuttavia, l'idea shaftesburiana che il filosofo olandese si occupa di confutare maggiormente, dal momento che è estremamente facile dimostrare che non esiste tale valore intrinseco in azioni e tradizioni, ma che queste vanno contestualizzate, e di tutto va rintracciato il movente per poterne esprimere un giudizio morale.

Analizzando la storia dell'uomo, così come la società, si può notare subito che non esistono concetti assoluti di bene e di buono: l'oscillazione del gusto è rispecchiata dal continuo susseguirsi di mode diverse che influenzano il giudizio su arti e costumi; altrettanto si può dire delle usanze e tradizioni dei popoli, per cui gli uni giudicano immorali quelle degli altri (come nel caso della poligamia): non solo la ricerca del bello come valore assoluto si rivela impossibile, ma anche quella del giusto crea non pochi problemi. Con le parole di Mandeville, «la nostra approvazione e la nostra disapprovazione dipendono principalmente dalla moda e dal costume, dall'insegnamento e dall'esempio dei nostri superiori e di quelli che crediamo migliori di noi per una ragione o per l'altra»²⁹³. «Nella morale», prosegue infatti il filosofo, «non c'è maggior certezza»²⁹⁴, e le cose non sono mai del tutto buone o cattive, utili o nocive, poiché anche le calamità naturali, per quanto distruttive e tragiche, finiscono per giovare ad alcuni rami del commercio, come Mandeville mostra con l'esempio dell'incendio di Londra, e allo stesso modo anche le caratteristiche positive dell'essere umano sotto una certa angolazione si rivelano negative, e viceversa. Quello che più di tutto denota la debolezza delle riflessioni di Shaftesbury e solleva la reazione di Mandeville è che «l'idea, del tutto priva di fondamento, che gli uomini possano essere virtuosi senza rinunce, apre il varco all'ipocrisia»²⁹⁵, e allo stesso modo è ipocrita non ammettere i benefici che si traggono da comportamenti viziosi e meschini. L'idea che le passioni possano essere messe a tacere senza fatica e senza che questo comporti grossi sacrifici per chi lo fa, è una pura falsità, che Mandeville contesta con forza. Egli ritiene che ogni vera rinuncia abbia bisogno

²⁹³ Ivi, p. 234; «our Liking or Disliking of things chiefly depends on Mode and Custom, and the Precept and Example of our Betters and such whom one way or other we think to be Superior to us», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 330.

²⁹⁴ *Ibidem*; «In Morals there is no greater Certainty», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 330.

²⁹⁵ Ivi, p. 235; «The imaginary Notions that Men may be Virtuous without Self-denial are a vast Inlet to Hypocrisy», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 331.

di una ricompensa che sia almeno all'altezza di ciò che si perde, poiché solo le passioni deboli possono venire soggiogate senza troppo sforzo, e quindi senza alcuna virtù.

Nell'*Indagine sulla natura della società* Mandeville ritorna sul tema delle passioni, principalmente per smascherare la disonestà del sistema shaftesburiano, in cui il ritratto della natura umana è assai poco fedele al modello che ogni giorno si presenta dinnanzi agli occhi dell'osservatore. Shaftesbury non vuole ammettere che la virtù richieda fatica, perché si rende conto che ciò ne renderebbe la pratica troppo difficile. Questa *aurea mediocritas* viene presa di mira da Mandeville, secondo cui «le tranquille virtù raccomandate nelle *Characteristicks* servono solo ad allevare parassiti e potrebbero preparare un uomo per le insipide gioie di una vita monastica oppure, nella migliore delle ipotesi, potrebbero farne un giudice di pace di campagna»²⁹⁶. Il filosofo olandese non si ferma qui nel suo attacco a Shaftesbury: non solo le azioni virtuose implicano sacrificio e rinuncia, ma l'intenzione che le muove ancora più raramente ha un'origine genuina. Andando a indagare i moventi delle gesta più coraggiose, si scoprirà che esse sono spinte dall'orgoglio, dal desiderio di gloria, poiché «le abitudini incallite e le inclinazioni umane possono essere domate solo da passioni più violente. [...] Senza vizi la superiorità della specie umana non si sarebbe mai manifestata: tutti i personaggi illustri che hanno raggiunto la celebrità nel mondo sono una prova palese contro il gentile sistema di Lord Shaftesbury»²⁹⁷.

Un'altra questione che viene presa in esame in questo saggio è l'assunto shaftesburiano per cui il desiderio di compagnia dovrebbe dimostrare la naturale disposizione dell'uomo alla benevolenza e alla socievolezza. Il fatto che quasi tutti trarrebbero diletto dalla compagnia di una persona mite, educata, colta e rispettosa, non dimostra alcuna propensione generale per la compagnia: infatti, per contro, in pochi non sceglierebbero lo stare soli piuttosto che unirsi a un gruppo di uomini rozzi, maleducati, rissosi, che “si fanno un vanto del ricercare la lite”²⁹⁸. Se ci trovassimo anzi di fronte a qualcuno che preferisse la compagnia di simili individui alla solitudine, o alla lettura di un buon libro, non potremmo non avanzare dei dubbi sulla sua persona. Il desiderio di stare assieme agli altri è, di solito, condizionato dalle qualità delle persone che si ricercano, e non è mai un buon segno che si cerchi la compagnia solo per sfuggire la solitudine: con le parole di Mandeville, «non ho

²⁹⁶ Ivi, p. 236; «That boasted middle way, and the calm Virtues recommended in the *Characteristicks*, are good for nothing but to breed Drones, and might qualify a Man for the stupid Enjoyments of a Monastick Life, or at best a Country Justice of Peace», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 333.

²⁹⁷ Ivi, pp. 236-237; «His strong Habits and Inclinations can only be subdued by Passions of greater Violence. [...] Without Vices the Excellency of the Species would have ever remain'd undiscover'd, and every Worthy that has made himself famous in the World is a strong Evidence against this amiable System», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 334.

²⁹⁸ Cfr. ivi, p. 242; *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., pp. 340-341.

grande stima di un uomo che non preferirebbe annoiarsi con una passeggiata [...] piuttosto che sopportare per sei ore la compagnia di una decina di marinai il giorno della paga»²⁹⁹. Se Shaftesbury volesse provare che la ricerca della compagnia è una virtù, e, per la precisione, ha a che fare con la benevolenza, dovrebbe prima dimostrare che questa inclinazione è più forte negli uomini migliori, mentre invece è l'esatto contrario. La verità, secondo il filosofo olandese, è che

le menti più deboli e meno capaci di dominare le passioni, le cattive coscienze che odiano la riflessione, le persone senza merito alcuno sono i maggiori nemici della solitudine; essi preferirebbero unirsi a qualsiasi compagnia piuttosto che restare soli, mentre gli uomini di ingegno e cultura, capaci di pensare e di riflettere sul valore delle cose, gli uomini che solo in minima parte trovano impedimento nelle loro passioni sono capaci di sopportare la solitudine per lungo tempo e senza provare fastidio.³⁰⁰

Anche nella compagnia di persone giudicate piacevoli, l'uomo comunque cerca un beneficio personale, una sorta di proprio tornaconto che confuta ulteriormente la tesi della benevolenza. I rapporti umani non esistono, infatti, senza reciprocità³⁰¹, ovvero, tutti cercano qualcosa di profondamente egoistico nelle relazioni interpersonali. C'è chi vuole primeggiare, chi cerca gratificazioni, chi anche solo un'occasione per mettere in mostra se stesso e le cose che possiede. Come scrive Mandeville:

Una bella casa, mobili ricchi, un bel giardino, cavalli, cani, antenati, le parentele, la bellezza, la forza, l'abilità al di sopra della media in una qualsiasi cosa, i vizi e le virtù, tutto questo può contribuire a mantenere a lungo gli uomini in una compagnia, nella speranza che ciò di cui vanno fieri sarà una volta o l'altra al centro della conversazione procurando loro un'intima soddisfazione. Anche le persone più educate [...] non fanno alcun piacere agli altri, senza che il loro amor proprio ne riceva ricompensa. Per quanto possano negarlo, essi non fanno mai piaceri che al fondo non abbiano loro stessi come scopo finale.³⁰²

²⁹⁹ *Ibidem*; «I have no great Value for a Man who would not rather tire himself with Walking; or if he was shut up, scatter Pins about the Room in order to pick them up again, than keep Company for six Hours with half a Score common Sailors the Day their Ship was paid off», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 340.

³⁰⁰ Ivi, pp. 242-243; «The weakest Minds, who can the least govern their Passions, Guilty Consciences that abhor Reflexion, and the worthless, who are incapable of producing any thing of their own that's useful, are the greatest Enemies to Solitude, and will take up with any Company rather than be without; whereas the Men of Sense and of Knowledge, that can think and contemplate on things, and such as are but little disturb'd by their Passions, can bear to be by themselves the longest without reluctancy», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 341.

³⁰¹ Cfr. ivi, p. 243: «non c'è amicizia o relazione di cortesia che duri se non è reciproca»; «No friendships or Civilities are lasting that are not reciprocal», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 341.

³⁰² Ivi, pp. 243-244; «A good House, rich Furniture, a fine Garden, Horses, Dogs, Ancestors, Relations, Beauty, Strength, Excellency in any thing whatever, Vices as well as Virtues, may all be Accessary to make Men long for Society, in hopes that what they value themselves upon will at one time or other become the Theme of the Discourse, and give an inward Satisfaction to them. Even the most polite People in the World [...] give no

Dopo aver mostrato che anche le passioni altruistiche, come pietà e amore, hanno un legame con l'amore di sé, in questo saggio Mandeville ha voluto smascherare anche le ultime virtù cui si faceva appello per provare le eccellenze della natura umana, il coraggio e la socievolezza, entrambe radicate nell'amore di sé.

Il filosofo olandese si occupa poi di confutare l'idea che la nascita della società possa essere dovuta a un istinto di socievolezza simile a quello di cui parla Shaftesbury. La ricerca della compagnia, come si è visto dall'analisi mandevilliana, o ha radici nella ricerca di un proprio tornaconto, o è indice di qualità negative, e in nessun caso ha un legame con la virtù.

Mandeville torna su un tema cui ha già accennato, ovvero la dimostrazione che non sono le qualità migliori a spingere gli uomini alla ricerca degli altri. Eppure è un dato di fatto che tra gli uomini esista una sorta di socievolezza, che è una forma di ricerca dell'altro basata sulla necessità di soddisfare bisogni personali. Per portare a termine la sua dimostrazione, il filosofo si serve della finzione poetica di un paradiso terrestre, da cui l'uomo sarebbe stato cacciato:

È mia intenzione indagare ora nella natura della società e ricercarne i veri fondamenti in modo che appaia evidente che non sono le qualità buone e amabili dell'uomo, ma i suoi attributi cattivi e odiosi, e le sue imperfezioni e la mancanza di quelle buone qualità di cui le altre creature sono dotate a costituire le cause prime che rendono l'uomo socievole più degli altri animali, da quando è stato cacciato dal paradiso; voglio così dimostrare che se l'uomo fosse rimasto nel suo primitivo stato d'innocenza, e avesse continuato a godere dei benefici a lui destinati, non è assolutamente probabile che sarebbe divenuto quella creatura socievole che è ora.³⁰³

Nel paradiso terrestre, o nell'età dell'oro, l'uomo, non ancora tormentato da bisogni e passioni, non avrebbe formato società diverse da quelle, assai poco complesse, degli animali³⁰⁴ (idea che poi verrà ripresa da Hume nel *Trattato sulla natura umana*). L'idea della

Pleasure to others that is not repaid to their Self-Love, and does not at last center in themselves, let them wind it and turn it as they will», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 342.

³⁰³ Ivi, p. 245; «I intend now to investigate into the nature of Society, and diving into the very rise of it, make it evident, that not the Good and Amiable, but the Bad and Hateful Qualities of Man, his Imperfections and the want of Excellencies which other Creatures are endued with, are the first Causes that made Man sociable beyond other Animals the Moment after he lost Paradise; and that if he had remain'd in his primitive Innocence, and continued to enjoy the Blessings that attended it, there is no Shadow of Probability that he ever would have become that sociable Creature he is now», *A Search into the Nature of Society* in *Fable I*, cit., p. 344.

³⁰⁴ Cfr. ivi, p. 247: «in questa età dell'oro sarebbe impossibile addurre qualche motivo valido o formulare anche qualche ipotesi perché gli uomini dovessero essersi mai riuniti per formare delle società così ampie come quelle che ci sono state nel mondo, da quando ne abbiamo notizie. Quando un uomo ha tutto quello che può desiderare e non c'è niente che lo irri o lo disturbi, cosa si potrebbe aggiungere alla sua felicità?»; «In such a

socievolezza come qualcosa di artificiale nasce dalla considerazione che gli animali non hanno alcuna necessità di riunirsi in società: ecco perché le forme di aggregazione presenti fra loro sono molto rudimentali, e in nessun caso paragonabili alla società civile degli uomini. In una condizione priva di competizione, le creature non si cercano a vicenda. La spiegazione di Mandeville è che gli esseri che non hanno bisogni particolari sono per questo più indipendenti degli altri, e meno portati a riunirsi, perché così come le necessità e i desideri generano la dipendenza, altrettanto l'assenza di questi porta all'autonomia.

È l'essere umano "decaduto", pieno di bisogni e sempre in difficoltà nel soddisfarli, così come lo possiamo osservare allo stato attuale, quello per cui sorge la società civile, complicata e funzionale alle sue necessità, nata «dalla molteplicità dei desideri [dell'uomo] e dai continui ostacoli che egli incontra nei suoi sforzi per soddisfarli»³⁰⁵. Questo ha reso progressivamente l'essere umano la creatura più adatta alla società, ma senza che ciò possa essere ascritto a un istinto benevolo, anche perché ciò che muove alla ricerca dei propri simili sono i bisogni, gli unici che generano l'interdipendenza che sta alla base di ogni società. All'inizio gli uomini si aggregavano per difendersi dalle intemperie e dai predatori, poi i desideri e le passioni hanno fatto il resto, dando vita a organizzazioni via via più complesse: un corpo politico vero e proprio, attività commerciali.

L'affermazione conclusiva del passo sopra citato contiene un riferimento al fatto che l'uomo *diviene* una creatura socievole: la socievolezza, pur non essendo una caratteristica innata, viene però acquisita in modo naturale e inevitabile. Questa idea (che, in questo saggio, è comunque solo un cenno, non è sviluppata in alcun modo) getta uno sguardo all'evoluzione dei rapporti umani sul lungo periodo, cosa di cui ancora non c'era traccia nei saggi usciti nel 1714, e che costituisce invece la base su cui poggiano molte riflessioni del volume II della *Fable of the Bees*.

Golden Age no Reason or Probability can be alledged why Mankind ever should have rais'd themselves into such large Societies as there have been in the World, as long as we can give any tolerable Account of it. Where a Man has every thing he desires, and nothing to Vex or Disturb him, there is nothing can be added to his Happiness», *Nature of Society*, in *Fable I*, cit., p. 346.

³⁰⁵ B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, cit., p. 245; «It remains then that I should set forth the variety of Obstacles that hinder and perplex Man in the Labour he is constantly employ'd in, the procuring of what he wants; and which in other Words is call'd the Business of Self-Preservation: While at the same time I demonstrate that the Sociableness of Man arises only from these Two things, The multiplicity of his Desires, and the continual Opposition he meets with in his Endeavours to gratify them», *Nature of Society*, cit., p. 344.

2. Socievolezza e passioni sociali nella *Fable II*

2.1. La *Fable II*: punti di continuità con la *Fable I*

Le osservazioni che Mandeville ci lascia a proposito delle passioni non subiscono una grande alterazione nel corso del tempo e delle sue opere. Quello che appare diverso è l'intento con cui egli le propone, meno fine a se stesso o alla semplice provocazione, e più inserito nell'ambito di riflessioni su tematiche di rilevanza socio-politica, quali i meccanismi che concorrono alla nascita delle istituzioni civili, la governabilità degli individui, il funzionamento della macchina economica. Viene, col tempo, privilegiata l'analisi di passioni sociali, come l'amore di sé e l'orgoglio, al fine di capire in che modo influiscano sugli equilibri interni alla società; le argomentazioni sono abbastanza simili a quelle utilizzate soprattutto nell'*Indagine sulla natura della società* a proposito di socievolezza e passioni, ma quello che si riscontra a partire dalla *Fable II* è una maggiore accuratezza delle analisi, e la prospettiva da cui Mandeville prende in esame queste tematiche pare ampliarsi, fino a inserirsi con intento propositivo nel contesto politico a lui attuale.

Il secondo volume della *Fable of the Bees*, uscito nel 1728, è scritto in forma dialogica: due personaggi³⁰⁶, Cleomene e Orazio, si ritrovano a conversare sulla *Fable I*, e sulle idee provocatorie ivi esposte, che forniscono costantemente l'argomento delle discussioni. Mandeville parla attraverso Cleomene, descritto nella prefazione dell'autore come un uomo che ha a lungo osservato gli esseri umani e il loro modo di comportarsi e relazionarsi tra loro. Dopo aver ricevuto un'educazione tradizionale, Cleomene, anche grazie alla lettura della *Fable of the Bees*, ha iniziato a riflettere sull'ipocrisia e l'amor proprio, spesso celati dietro una gradevole apparenza di educazione e buone maniere, e ha cercato di risalire alle ragioni reali dei comportamenti umani: non senza una certa amarezza si è reso conto di quanto le motivazioni che spingono l'uomo ad agire siano tutte profondamente radicate nell'amore di sé, e abbiano poco a che vedere con i principi di altruismo o della morale cristiana cui quasi tutti sostengono di uniformarsi. Cleomene ha indagato a fondo le varie diramazioni dell'orgoglio, per scoprire fin dove il desiderio di gloria e la vergogna possono

³⁰⁶ Inizialmente c'è un terzo personaggio, Fulvia, che interviene poco nel discorso, e scompare all'incirca a metà del I dialogo, per non rientrare più nella conversazione.

condurre gli uomini. Con le parole di Mandeville, «l'esame della natura umana gli procurava sofferenze, ma non lasciava nulla di intentato per scoprirne l'orgoglio e l'ipocrisia»³⁰⁷.

Orazio, il suo interlocutore, nonché fiero osteggiatore della *Fable*, incarna il perfetto gentiluomo d'alto rango, belle maniere e discreta cultura. Rispetto agli uomini alla moda, all'apparenza virtuosi e devoti, ma nel privato di tutt'altri costumi, egli è senz'altro migliore da un punto di vista morale, pur non arrivando mai del tutto a condannare i vizi delle persone del suo ceto sociale, purché questi abbiano la premura di gestirli in modo accorto e dissimularli in pubblico. Orazio è rimasto affascinato dalla lettura delle *Characteristics* di Lord Shaftesbury, di cui condivide la difesa di virtù quali il coraggio in guerra e l'onore, e non può che ammirare compiaciuto il bel ritratto che questi ha dipinto dell'uomo, creatura altruista, benevola e socievole: per questo motivo trova spiacevole la satira della *Favola delle api*, ingiusta e volutamente provocatoria, e mostra, all'inizio dei dialoghi, una certa avversione verso Cleomene, quando si rende conto che questi ne sostiene le idee e mette in ridicolo il sistema shaftesburiano.

I primi due dialoghi ripercorrono di proposito delle questioni già trattate nella *Indagine*, probabilmente con lo scopo di dare maggiore forza alla confutazione del sistema di Shaftesbury già criticato in precedenza. Nel primo dialogo viene attaccato per lo più il principio della socievolezza, nel secondo quello dell'onore, entrambi, appoggiati con calore dallo shaftesburiano Orazio. Il metodo utilizzato è il medesimo: Cleomene si finge sostenitore di queste teorie, e ne mostra le incongruenze attraverso una *reductio ad absurdum*.

Nel primo dialogo Mandeville descrive gli sforzi di una povera donna che spende tutto quello che ha per far apprendere al figlio la professione di spazzacamino. Portando all'estremo le conseguenze di una teoria antropologica basata sulla benevolenza, si dirà che questa donna agisce con l'apposito fine di rendere un servizio al bene pubblico, consapevole dei rischi che si corrono a utilizzare un camino tappato. La risposta di Orazio a queste affermazioni paradossali non è, come sarebbe ragionevole, ridimensionare la portata della benevolenza, ma escludere da questo principio «una poveretta miserabile e ottusa priva di buon senso e di istruzione»³⁰⁸. Con queste parole Orazio mostra il punto debole del sistema

³⁰⁷ B. Mandeville, *Prefazione a Dialoghi*, cit., p. 12. Traduzione rivista: G. Belgioioso, che ha tradotto l'edizione a cui mi riferisco, adotta l'italiano "amor proprio" per l'inglese "pride", che io traduco invece, più letteralmente, "orgoglio", per non creare confusione con i termini, di cui è essenziale sottolineare la differenza, *self-love* e *self-liking*, di problematica traduzione; «He took uncommon Pains to search into human Nature, and left no Stone unturn'd, to detect the Pride and Hypocrisy of it», *The Preface to Fable II*, p. 18.

³⁰⁸ B. Mandeville, *Dialoghi* (I dialogo), cit., p. 31; «an indigent and thoughtless Wretch, without Sense or Education», *Fable II*, (1st dialogue), cit., p. 47.

di Shaftesbury, che limita socievolezza e altruismo all'*élite* di cui è parte, facilitando così la confutazione di Cleomene. Attraverso il suo *alter ego*, Mandeville rifiuta di negare alla povera donna descritta tutte le virtù che potrebbe avere una persona di nobili natali, e controbatte con decisione che un'azione nobile prescinde da chi la compie, e che si potrebbe escludere dalle virtù sociali gli uomini appartenenti ai ceti più elevati con la stessa ragione con cui Orazio esclude i poveri.

Cleomene prosegue citando tre membri di altrettante categorie di uomini: un ricco avvocato divenuto vecchio, che nonostante l'età continua nella sua professione, perdendo quel poco di salute che gli resta, per "proteggere la proprietà altrui"; un medico, che impiega tutto il suo tempo, e mantiene diverse pariglie di cavalli, per essere più efficiente nella visita ai suoi pazienti ammalati; un prete, che chiede di potersi rendere utile anche ad un'altra parrocchia, sebbene abbia già lavoro a sufficienza con la sua. Orazio prende la parola, e, riferendosi a quanto appena esposto da Cleomene, di cui intravede l'intento, afferma che, così come i poveri non hanno altro scopo che la loro sussistenza, anche medici, avvocati e preti non hanno certo a cuore principi più elevati, e che «non c'è uno solo che si darebbe un quarto della pena che ora si dà se, senza darsene alcuna, potesse acquisire il denaro, la reputazione e gli altri vantaggi che gli derivano dalla stima e dalla gratitudine di coloro che si sono avvalsi dei suoi servigi»³⁰⁹. Queste affermazioni di Orazio vengono utilizzate da Cleomene per mostrare il punto in cui i suoi argomenti cadono: Orazio, infatti, vorrebbe poter dichiarare che l'uomo è una creatura benevola e socievole, ma allo stesso tempo escludere da queste attitudini una gran parte della popolazione, dai poveri, ai salariati, ai professionisti, ai preti. E questo, come nota prontamente Cleomene, rivela il punto debole della teoria shaftesburiana, che non può essere ritenuta valida, se non si estende a tutti gli esseri umani³¹⁰. Egli ha infatti non ha difficoltà nel mostrare che il sistema della socievolezza fa acqua, se non si può comprendervi all'interno tutto il genere umano: qualsiasi teoria antropologica cadrebbe per la medesima ragione. Se si dice che gli uomini preferiscono la compagnia alla solitudine, e che è la benevolenza reciproca a ispirarli, nelle

³⁰⁹ Ivi, cit., p. 32; «there is not one of them that would take a quarter of the Pains he now is at, if without taking any he could acquire the same Money, Reputation, and other Advantages that may accrue to him from the Esteem or Gratitude of those whom he has been serviceable to», *Fable II*, (1st dialogue), cit., p. 49.

³¹⁰ Anche Mandeville, nel *Saggio sulle scuole di carità*, aveva fatto uso di un argomento simile, incorrendo nello stesso errore che ora contesta a Orazio/Shaftesbury, quando non aveva incluso nelle sue considerazioni sull'uomo e sul suo desiderio di migliorare la propria condizione, derivante dall'orgoglio, tutte le classi sociali, lasciando fuori gli addetti ai lavori più pesanti e mal pagati, giungendo così alla proposta, giudicata poi fallimentare da Smith, di pensare di costruire la ricchezza della nazione con il maggior numero possibile di lavoratori pagati ai limiti della sopravvivenza. È altamente improbabile che Mandeville avesse in mente di correggere quanto affermato in precedenza; l'argomento in discussione, comunque, non è lo stesso, e il fine a cui tende il discorso in questa parte della *Fable II* è la *reductio ad absurdum* del principio della socievolezza.

relazioni sociali, non c'è ragione per cui questa solidarietà e amore per il prossimo non debbano essere avvertiti da tutti.

Cleomene/Mandeville continua con il metodo dell'ironia descrivendo un artigiano che fabbrica gingilli inutili e vezzosi, il venditore, e il ricco stravagante che li acquista, tutti mossi da uno "smisurato amore per il prossimo": infatti sia l'artigiano che il venditore, se esistesse davvero la benevolenza, affronterebbero orari e condizioni di lavoro massacranti, dando prova di un "amore sviscerato e di indulgenza per la specie umana", per non privare il ricco del piacere di circondarsi degli oggetti che desidera³¹¹. Portando a conclusioni paradossali il sistema della socievolezza, il filosofo olandese torna su quanto già detto nel volume I della *Fable* a proposito di questo preteso amore incondizionato verso gli altri, utilizzando la forma dialogica, in cui è come se si opponessero direttamente Mandeville e Shaftesbury.

Nel secondo dialogo il concetto che viene investito maggiormente dalla critica ironica e puntuale di Mandeville è quello di onore, che coinvolge direttamente anche quello di coraggio, altra pretesa virtù molto cara a Orazio, che vorrebbe dimostrare la superiorità d'animo degli uomini che affrontano, senza paura, il duello, correndo il pericolo di perdere la vita, solo per difendere la propria reputazione. Cleomene elabora la sua confutazione puntando, da principio, a mettere in evidenza il potere dell'educazione, la vera responsabile delle buone maniere, nel regolare gli eccessi di orgoglio. Tutto quello che all'esterno viene scambiato per virtù, non è che dissimulazione, e l'uomo che appare più impeccabile è semplicemente quello che ha appreso a nascondere i segni più evidenti di questa passione. Come scrive Mandeville:

Sarebbe stato un grande ostacolo alle buone maniere se l'esperienza non avesse insegnato che l'orgoglio, sebbene non possa essere distrutto dalla forza, può essere governato dall'astuzia, e che il modo migliore di gestirlo è di contrapporre questa passione a se stessa. Da qui il fatto che una educazione scaltra ci consenta tanto orgoglio quanto la nostra astuzia è in grado di nascondere. Non credo che questo nascondere se stessi, nonostante l'orgoglio che ne ricaviamo, non presenti delle difficoltà e forse, all'inizio, molto spiacevoli; ma i disagi spariscono con la maturità, e se una persona si è comportata fin dall'infanzia con la prudenza che ho descritto, se ha vissuto rispettando per molti anni le rigide regole prescritte da una buona educazione, se ha guadagnato la stima di quanti la conoscono e se le sue maniere nobili e gentili sono divenute un'abitudine, è possibile che dimentichi i principi delle

³¹¹ Cfr. B. Mandeville, *Dialoghi* (I dialogo), cit., p. 34; *Fable* II, (1st dialogue), cit., p. 52.

sue azioni e che ignori, o non avverta, il segreto motivo che dà attualmente vita e movimento a tutte le sue azioni.³¹²

L'educazione che produce dei risultati migliori non punta a reprimere le passioni: come si capisce dal passo citato, gli uomini imparano a moderarsi in modo naturale, dal momento che si apprende fin da bambini che vi sono molteplici modi di soddisfare l'orgoglio e l'amore di sé; è sufficiente adoperare abbastanza prudenza, soprattutto in pubblico, e non lasciarsi andare a manifestazioni esteriori di orgoglio troppo aperte, e la stessa passione potrà comunque essere appagata. Il comportamento che può apparire come virtù, nasconde spesso un movente del tutto diverso, che per Mandeville non è troppo difficile da scovare; Cleomene si propone infatti di «mostrare in maniera molto semplice se [si] agisce per virtù interiore e per un principio religioso o solo per vanagloria»³¹³.

Mandeville dipinge il ritratto di un gentiluomo che ricorda quello già abbozzato nell'*Indagine*, qui delineato in modo più chiaro; egli viene descritto come moderato e affabile, di indole mite e giusta, religioso e devoto ma senza ostentazione, né avaro né prodigo, un ospite discreto, piacevole, mai invadente né ansioso di primeggiare nelle conversazioni. Eppure, come Cleomene si appresta a dimostrare, non è la virtù ad essere responsabile di tutte queste doti che esteriormente rendono la sua figura così attraente. Il racconto della scena in cui è protagonista il gentiluomo in questione lo vede coinvolto, pur senza nessuna colpa, in una situazione spiacevole: viene pubblicamente offeso, e alla richiesta di chiarimenti gli viene risposto in malo modo e con disprezzo. L'unica cosa che può fare, per rispondere all'offesa subita, è sfidare a duello colui che l'ha oltraggiato. A questo punto del dialogo, attraverso le opposte prospettive di Cleomene e Orazio, si scontrano nuovamente la visione shaftesburiana e quella di Mandeville a proposito della virtù autentica. Il duello infatti, che spesso porta alla morte di uno dei due contendenti, espone al rischio, oltre che di morire, di macchiarsi di un delitto gravissimo. Entrambe le

³¹² B. Mandeville, *Dialoghi* (II dialogo), p. 52 (traduzione parzialmente rivista); «[it] must have been a great Hindrance to good Manners, till Experience taught Men, that, tho' Pride was not to be destroy'd by Force, it might be govern'd by Stratagem, and that the best way to manage it, is by playing the Passion against itself. Hence it is that in an artful Education we are allow'd to place as much Pride as we please in our Dexterity of concealing it. I do not suppose, that this covering ourselves, notwithstanding the Pride we take in it, is perform'd without a Difficulty that is plainly felt, and perhaps very unpleasant at first; but this wears off as we grow up; and when a Man has behaved himself with so much Prudence as I have describ'd, lived up to the strictest Rules of good Breeding for many Years, and has gain'd the Esteem of all that know him, when his noble and polite Manner is become habitual to him, it is possible, he may in time forget the Principle he set out with, and become ignorant, or at least insensible of the hidden Spring, that gives Life and Motion to all his Actions»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., pp. 78-79.

³¹³ Ivi, p. 54 (traduzione parzialmente rivista); «without that decisive Tryals may be made, by which it will plainly appear, whether a Person acts from inward Goodness and a Principle of Religion, or only from a Motive of Vain-glory»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 81.

conseguenze sono quanto di più contrario possa esserci ai principi della religione, oltre che a quelli morali di benevolenza e giustizia, di cui quest'uomo sembrava un così sincero sostenitore. Di fronte alla prospettiva del duello, si può vedere con chiarezza secondo quali principi agisce il gentiluomo: se la sua è virtù autentica, saranno le regole morali, oltre alle leggi divine, a guidarne le azioni, e rifiuterà il duello. Questa ipotesi solleva la protesta di Orazio, che sostiene fermamente che nessun gentiluomo dovrebbe tirarsi indietro di fronte a una sfida: le leggi dell'onore lo comandano, e queste gli sembrano più forti di qualsiasi altro principio. Ma qual è il fondamento delle leggi dell'onore? La difesa di Orazio si mostra, come sempre, debole e non sorretta da alcun vero principio: egli afferma che tali leggi sono «scritte o scolpite nel cuore di ogni uomo d'onore»³¹⁴, al che Cleomene controbatte che «scritte o scolpite dove ti pare, esse sono direttamente contrarie e in contrasto con le leggi divine. Se dunque il mio gentiluomo fosse così sinceramente religioso come sembrava, avrebbe dovuto avere sentimenti diversi dai tuoi. I cristiani, a qualsiasi setta religiosa appartengano, unanimemente ammettono la superiorità delle leggi divine su tutte le altre; e ogni altra considerazione dovrebbe essere subordinata a questa»³¹⁵. Questa obiezione mette in luce le incongruenze delle argomentazioni di Orazio. Egli non è disposto ad ammettere che accettare una sfida, con quello che comporta, non è indice di sincera devozione religiosa, né di principi impeccabili, infatti riconosce che il duello è un peccato, ma confida che un atto di pentimento, prima di morire, possa comunque mettere in salvo la sua anima. Cleomene lo incalza, chiedendosi come possa essere sincero «il pentimento di un uomo che commette volontariamente un peccato mortale e un'azione che espone la sua vita al rischio più grande, senza essere stato forzato o spinto da necessità»³¹⁶, e Orazio conviene infatti che il duello, «quando non si è costretti dalla necessità, è un peccato mortale»³¹⁷. È il coinvolgimento del concetto di necessità che finisce per mostrare l'inconsistenza e la assoluta vanità dell'onore. Cleomene infatti si chiede a questo punto da dove derivi il dovere di accettare una sfida a duello:

³¹⁴ Ivi, p. 55; «They are wrote and engraved in every one's Breast that is a Man of Honour»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 83.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 55; «Let them be wrote or engraved where-ever you please, they are directly opposite to and clashing with the Laws of God; and if the Gentleman I described was as sincere in his Religion, as he appear'd to be, he must have been of an Opinion contrary to yours; for Christians of all Persuasions are unanimous in allowing the Divine Laws to be far above all other; and that all other Considerations ought to give Way to them»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 83.

³¹⁶ Ivi, p. 58 (traduzione rivista); «how can a Man sincerely wish to repent, that willfully plunges himself into a mortal Sin, and an Action where he runs a greater and more immediate Hazard of his Life, than he could have done in almost any other; without Force or Necessity?»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 87.

³¹⁷ *Ibidem*; «Duelling is a Sin; and, unless a Man is forced to it by Necessity, I believe, a mortal one»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 87.

da quale incanto o sortilegio dovrebbe essere ingannato un uomo intelligente, in possesso delle sue facoltà mentali, per scambiare un dovere immaginario per una ineluttabile necessità e per violare tutti i doveri reali? Ma tralasciamo ancora precetti della religione e dalle leggi umane, e supponiamo che l'uomo del quale parliamo sia un epicureo dichiarato del tutto indifferente alla vita futura; qual è questo grande potere oscuro che può forzare e costringere una persona tranquilla e pacifica, non avvezza agli stenti, né naturalmente coraggiosa, ad abbandonare gli agi e la tranquillità a lui cari e a battersi e a rischiare la vita, apparentemente per sua scelta e a sangue freddo, con la consolante riflessione che niente è più idoneo a fargliela perdere della completa disfatta del suo nemico?³¹⁸

La risposta a questa domanda è che «l'onore è il prodotto naturale dell'orgoglio»³¹⁹: la “necessità” di accettare una sfida riposa nel timore di essere chiamati vigliacchi, di perdere la stima altrui, di non essere più considerati, appunto, uomini d'onore, tutte cose che spesso vengono temute tanto quanto la morte, se non di più. Cleomene prosegue affermando che «quando la paura della vergogna supera quella della morte, essa supera anche ogni altra considerazione. [...] È allora evidente che [...] il potente incantatore che cerchiamo è l'orgoglio, l'eccessivo orgoglio, cioè la forma più esasperata della stima di sé»³²⁰. Viene svelata la vera natura del preteso coraggio di colui che accetta la sfida: la paura della morte è superata solo da quella di perdere la propria reputazione, non c'è alcun nobile principio, nulla che attesti la superiorità del gentiluomo che non teme il duello, se non il suo smisurato orgoglio. Mandeville dimostra così l'inconsistenza di quest'ultima pretesa virtù, che anche in questo caso Orazio pensava di estendere solo al suo cetto sociale, come aveva provato a fare per la socievolezza. L'onore doveva essere il tratto distintivo del gentiluomo, e invece si è rivelato essere il frutto di uno spiccato orgoglio, passione che, peraltro, appartiene a tutti gli esseri umani, solo si manifesta in forme diverse a seconda dell'educazione ricevuta: quindi, da un lato, «non c'è accattone così miserabile che non si senta offeso, se disprezzato»³²¹, a

³¹⁸ Ivi, p. 63 (traduzione parzialmente rivista); «For what Spell or Witchcraft is there, by the Delusion of which a Man of Understanding shall, keeping his Senses, mistake an imaginary Duty for an unavoidable Necessity to break all real Obligations? But let us wave all Ties of Religion as well as human Laws, and the Person we speak of be a profess'd Epicure that has no Thoughts of Futurity; what violent Power of Darkness is it, that can force and compel a peaceable quiet Man, neither inured to Hardship, nor valiant by Nature, to quit his beloved Ease and Security; and seemingly by Choice go fight in cold Blood for his Life, with this comfortable Reflection, that nothing forfeits it so certainly as the entire Defeat of his Enemy»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 94.

³¹⁹ Ivi, p. 61; «Honour is the undoubted Offspring of Pride»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 92.

³²⁰ B. Mandeville, *Dialoghi* (II dialogo), cit., p. 65 (traduzione parzialmente rivista); «when the fear of Shame is superior to that of Death, it is likewise Superior to, and outweighs all other Consideration. [...] From all which it is most evident that [...]the powerful Enchanter we are seeking after, is Pride, Excess of Pride, that highest Pitch of Self-Esteem»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 96.

³²¹ Ivi, p. 60; «there is no Beggar so mean or miserable, that Contempt will never offend him»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 89.

dimostrazione del fatto che nessuno ama essere oggetto di critiche, dall'altro «la stessa passione [l'orgoglio] per la quale l'uomo ben educato e il prudente ufficiale si stimano e si ammirano segretamente per l'onore e la fedeltà ostentate, può spingere il ribaldo e lo zoticone a vantarsi dei vizi e a gloriarsi dell'impudenza»³²², dal momento che gli uomini apprendono dall'ambiente circostante, da quello che hanno come esempio, o da ciò che viene loro insegnato, quale debba essere la loro fonte di orgoglio. Il che non modifica il fatto che questo sia, sempre, il principio che muove gran parte delle loro azioni.

2.2. Il *self-liking*

Partendo dall'argomento della conversazione precedente, nel terzo dialogo Cleomene espone a Orazio i modi attraverso cui gli uomini cercano di celare i segni esteriori dell'orgoglio secondo quello che prescrivono le buone maniere e la moda: mai reprimendo le passioni più "sconvenienti", ma camuffandole con cura. Se nei due dialoghi precedenti le discussioni erano partite da considerazioni già accennate nell'*Indagine sulla natura della società*, in questo dialogo Mandeville sembra riproporre la questione su cui si basa la *Ricerca sull'origine della virtù morale*, quando fa domandare a Orazio: «quando e in che modo hanno avuto origine ciò che chiamiamo buone maniere e cortesia? quale moralista o politico ha potuto insegnare a essere orgogliosi di saper nascondere il proprio orgoglio?»³²³. In altri termini, Orazio sta chiedendo in che modo si è iniziato a chiamare virtuoso chi si mostra privo di una passione come l'orgoglio – o che, il che è la stessa cosa, sa celarne i segni più visibili.

La risposta di Cleomene rispecchia il cambiamento di prospettiva che contraddistingue la *Fable II* dalla *Fable I*. Non solo Mandeville non parla più di abili politici, ma anzi nega esplicitamente che si possa risalire a un momento preciso nella storia dell'uomo in cui abbiano avuto origine regole o massime politiche utili alla società:

L'operosa infaticabilità nel provvedere ai propri bisogni e i costanti sforzi per migliorare la propria condizione sulla terra hanno prodotto e poi portato alla perfezione molte arti e scienze utili la cui data di

³²² Ivi, p. 61; «The same Passion, that makes the well-bred Man and prudent Officer value and secretly admire themselves for the Honour and Fidelity they display, may make the Rake and Scoundrel brag of their Vices and boast of their Impudence»; *Fable II*, (2nd dialogue), cit., p. 90.

³²³ B. Mandeville, *Dialoghi* (III dialogo) cit., p. 86 (traduzione rivista); «when or which Way, what we call good Manners or Politeness, came into the World? What Moralist or Politician was it, that could teach Men to be proud of hiding their Pride?», *Fable II* (3rd dialogue), cit., p. 128.

inizio è incerta e alle quali è impossibile attribuire cause diverse dalla sagacia e dal lavoro degli uomini nel corso dei secoli. Essi sono stati sempre occupati a ricercare e inventare mezzi e modi per soddisfare i diversi appetiti e a ricavare il meglio dalla loro imperfezione. [...] Quando mi propongo di cercare l'origine di qualche norma di condotta o di qualche invenzione politica, utile alla società, non mi scervello per scoprire il tempo e il luogo in cui per la prima volta se ne sentì parlare, né quanto altri hanno scritto o detto. Vado direttamente alla fonte, la stessa natura umana, e cerco quella fragilità o difetto dell'uomo cui quella particolare invenzione ha supplito o posto rimedio.³²⁴

Mentre nei due dialoghi precedenti Mandeville si era fermato all'orgoglio, nel processo che lo aveva visto risalire al movente delle azioni umane, con particolare riferimento a gesta di apparente virtù e coraggio, in questo III dialogo fa la sua comparsa il *self-liking*, che tra le passioni umane riveste un ruolo predominante: si tratta della passione che entra in gioco quando gli uomini iniziano a relazionarsi tra loro, e da cui Mandeville dice essere dipendente anche l'orgoglio: «OR. Quello che chiami *self-liking* sembra evidentemente orgoglio. CLEO. Credo che lo sia, o almeno ne sia una causa»³²⁵. La relazione tra *self-liking* e orgoglio viene affrontata anche nella *Ricerca sull'origine dell'onore*, in cui viene confermato quanto detto nella *Fable II*: il *self-liking* è definito «una passione ben distinta dall'amore di sé, che quando è moderata e ben regolata suscita in noi l'amore per la lode e il desiderio di essere approvati e ben considerati dagli altri, e ci stimola alle buone azioni, ma la stessa passione quando è eccessiva o mal indirizzata, qualunque cosa susciti in noi, reca offesa agli altri, ci rende odiosi, ed è chiamata orgoglio»³²⁶.

Lo sguardo più focalizzato al risvolto sociale delle passioni, caratteristico del volume II della *Fable*, si manifesta anche in questo concetto di *self-liking* e nel ruolo primario che esso si trova a ricoprire nei delicati meccanismi che presiedono alla formazione della società.

³²⁴ Ivi, p. 87 (traduzione parzialmente rivista); «The restless Industry of Man to supply his Wants, and his constant Endeavours to meliorate his Condition upon Earth, have produced and brought to Perfection many useful Arts and Sciences, of which the Beginnings are of uncertain Æra's, and to which we can assign no other Causes, than human Sagacity in general, and the joynt Labour of many Ages, in which Men have always employ'd themselves in studying and contriving Ways and Means to sooth their various Appetites, and make the best of their Infirmities. [...] When I have a Mind to dive into the Origin of any Maxim or political Invention, for the Use of Society in general, I don't trouble my Head with enquiring after the Time or Country, in which it was first heard of, nor what others have wrote or said about it; but I go directly to the Fountain Head, human Nature itself, and look for the Frailty or Defect in Man, that is remedy'd or supply'd by that Invention», *Fable II* (3rd dialogue), cit., p. 128.

³²⁵ Ivi, p. 88 (traduzione rivista): «HOR. what you call Self-liking is evidently Pride. CLEO. I believe it is, or at least the Cause of it», *Fable II* (3rd dialogue), cit., p. 131.

³²⁶ B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., p. 21; «a Passion manifestly distinct from Self-love; that, when is moderate and well-regulated, excites in us the Love of Praise, and a Desire to be applauded and thought well by others, and stirs us up to good actions: but that the same Passion, when it is excessive, or ill turn'd, whatever excites in our Selves, gives offence to others, renders us odious, and is call'd Pride», *Enquiry into the Origin of Honour*, cit., p. 6.

Mandeville distingue il *self-liking* dal *self-love*, legato all'autoconservazione, e ne parla come di una "predilezione" per la propria persona:

un istinto che porta ciascun individuo a stimare se stesso al di sopra del suo reale valore. Tale istinto [...] pare essere accompagnato da una certa mancanza di fiducia in noi stessi, che deriva dalla consapevolezza, o almeno dal sentore, che ci sopravvalutiamo. È questo che ci rende tanto interessati all'approvazione, alla stima 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 questa predilezione per se stessi³²⁷ [*self-liking*], permettimi di chiamarla così, non si riscontra in tutti gli animali con lo stesso grado di perfezione³²⁸.

Il *self-liking*, termine coniato da Mandeville in questo dialogo, si presenta, nelle creature, a diversi livelli, e solo nell'uomo è così forte da rendersi responsabile della nascita di forme evolute di aggregazione. Cleomene vuole dimostrare che è questa passione, per cui l'uomo ha bisogno di sentirsi apprezzato, essendo profondamente insicuro, che consente il progredire delle società primitive e lo stabilizzarsi della società civile. Se l'uomo fosse dotato della sola autoconservazione, e avesse tanto *self-liking* quanto ne posseggono gli altri animali, non si svilupperebbero società diverse da quelle in cui si raggruppano i cavalli. Gli esseri umani cercano la compagnia altrui anche dopo che hanno risolto questioni più direttamente legate all'autoconservazione come difendersi dagli animali feroci o procacciarsi il cibo, e il loro riunirsi non è solo un far fronte comune contro nemici esterni. Il *self-liking* rende progressivamente più stretti i vincoli che legano gli uomini gli uni con gli altri, in un intreccio di passioni che trae la linfa vitale dalle relazioni interpersonali. In generale si può dire che il *self-liking* è la passione, che assume i caratteri di un istinto, che porta tutti gli uomini a sovrastimarsi e ad avere costantemente bisogno di conferme esterne. Come "predilezione per se stessi", esso implica che in ogni circostanza l'uomo cerchi di trarre benefici personali dalla presenza altrui, nella cui ricerca non c'è quindi niente di altruistico. Questo istinto ha inoltre il potere di influire sul desiderio di vivere: si tratta di una sorta di autostima che sopravvive quasi sempre anche se sepolta da fallimenti e delusioni. Se tuttavia

³²⁷ La traduzione del termine *self-liking* presenta qualche complicazione. L'italiano "auto-gradimento", utilizzato dalla Belgioioso, sminuisce un po' il significato reso dall'inglese. Senza dubbio migliore la traduzione "predilezione per se stessi" utilizzata da A. Branchi nell'edizione italiana da lui tradotta dell'*Enquiry into the Origin of Honour*.

³²⁸ Cfr. *Dialoghi* (III dialogo), cit., pp. 87-88 (traduzione parzialmente rivista); «an Instinct, by which every Individual values itself above its real Worth; this [...] seems to be accompany'd with a Diffidence, arising from a Consciousness, or at least an Apprehension, that we do over-value ourselves: It is this that makes us so fond of the Approbation, Liking and Assent of others; because they strengthen and confirm us in the good Opinion we have of ourselves. The Reasons why this Self-liking, give me Leave to call it so, is not plainly to be seen in all Animals that are of the same Degree of Perfection, are many » *Fable II* (3rd dialogue), cit., p. 130.

questo si estingue completamente, «svaniscono tutte le nostre speranze, e non possiamo desiderare se non la dissoluzione del nostro corpo, e la nostra esistenza ci diventa così insopportabile che l'amore per noi stessi ci suggerisce di porre fine ad essa e di cercare rifugio nella morte»³²⁹.

Tornando alla domanda di Orazio circa l'origine delle buone maniere, che aveva avviato il discorso sul *self-liking*, Cleomene conclude dicendo che queste sono nate per porre riparo agli effetti spiacevoli che la predilezione per la propria persona causa: tutti hanno di se stessi superiore stima di quanta ne nutrono per gli altri, ma se lo esternassero, non ci sarebbe interazione umana che non sfocerebbe in un conflitto. Gli uomini imparano così che è più conveniente celare questa passione, e relazionarsi con gli altri secondo un codice comportamentale che consenta a tutti una vita pacifica.

È abbastanza evidente che ci si trova ormai distanti dalle parole della *Ricerca*. Quello che ha cambiato la prospettiva di Mandeville è stato il prendere in considerazione i meccanismi sociali guardandoli sul lungo termine e con approccio più diretto e realista, liberandosi delle poco concrete figure degli *skilful politicians*, o delle affermazioni con scopo puramente provocatorio di cui si era servito in precedenza. Non c'è fenomeno socio-politico di cui possa darsi un inizio preciso nel tempo, in cui si riconosca una progettualità umana con immediata conseguenza, mentre l'osservatore attento noterà che le istituzioni nascono ed evolvono in modo lento e graduale. Il richiamo al ruolo dei politici che, nella *Ricerca*, inventavano i concetti di vizio e virtù per rendere governabili gli uomini, forse era servito a Mandeville per dimostrare semplicemente che tali concetti fossero artificiali (nel senso di *non* naturali), mentre in questa sede il fine del discorso è quello di provare a dare una spiegazione di come si siano sviluppati gli usi e i costumi che tengono gli uomini uniti in società.

A partire da questo dialogo Mandeville si apre in maniera decisa alla prospettiva all'idea di evoluzione spontanea, per cui è celebre la conclusione di Cleomene: «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 naturale»³³⁰. Queste parole si collocano in quell'antirazionalismo già riscontrato nel pensiero antropologico ed economico del filosofo

³²⁹ Ivi, p. 91; «all our Hopes are extinct, and we can form no Wishes but for the Dissolution of our Frame: till at last our Being becomes so intollerable to us, that Self-love prompts us to make an end of it, and seek Refuge in Death», *Fable II* (3rd dialogue), cit., p. 136.

³³⁰ Ivi, p. 95; «We often ascribe to the Excellency of Man's Genius, and the Depth of his Penetration, what is in Reality owing to length of Time, and the Experience of many Generations, all of them very little differing from one another in natural Parts and Sagacity», *Fable II* (3rd dialogue), cit., p. 142.

olandese. Anche qui la ragione ne esce sconfitta: non è l'intelligenza umana che sta alla base dell'invenzione e perfezionamento di arti e mestieri, bensì il tempo e lo stratificarsi di esperienze. Poco dopo infatti Mandeville ribadisce che raramente gli "inventori di qualche arte" sono quelli che si mettono a studiarne la teoria, mentre il vero progresso è compiuto da chi, spesso ignorandone la basi teoriche, ne sperimenta la pratica e ne affina l'uso³³¹, e ciò equivale a ridimensionare, una volta di più, il potere della razionalità umana.

2.3. La socievolezza come carattere acquisito

Il *self-liking*, istinto direttamente rivolto verso la propria persona, in una prima fase tende a complicare i rapporti tra gli esseri umani: prima di aver imparato a camuffarla, la preferenza nei confronti della propria persona è talmente manifesta da poter sfociare in una continua competizione e in aperte ostilità. Questo non deve far pensare che Mandeville abbracci la visione hobbesiana, che anzi rifiuta esplicitamente, affermando che «è indegno di un filosofo dire, come ha fatto Hobbes, che l'uomo nasce inetto per la società»³³². L'osservazione empirica attesta che gli uomini si cercano l'un l'altro, contrariamente a quanto detto da Hobbes, il che non implica affatto che il motivo di questa ricerca siano simpatia e altruismo: si tratta invece di ragioni egoistiche. L'uomo, pur non essendo una creatura "socievole", nel senso che non ha un istinto naturale per la compagnia, è tra tutti gli animali l'unico che ha dato vita a una società evoluta, di cui non è responsabile l'amore per la specie bensì la consapevolezza dei vantaggi che si traggono dall'associazione. Mandeville torna così sull'argomento ormai noto delle passioni: in questo caso è il *self-liking* quella che, contrariamente all'inclinazione naturale, fa diventare l'uomo socievole. Questa passione è automaticamente socializzante, nel senso che è ciò che genera i fenomeni sociali con la sua sola esistenza, e non necessita di interventi esterni di alcun tipo.

In qualche modo l'uomo diventa la creatura più di tutte adatta a vivere in società, senza che vi sia una sottomissione razionale e volontaria a un potere in vista di maggiori benefici.

³³¹ Cfr. *ivi*, pp. 96-97: «è molto raro che gli inventori di qualche arte o quanti le perfezionano siano gli stessi che indagano per scoprirne i fondamenti. [...] L'invenzione e il perfezionamento sono da attribuirsi a uomini attivi, intraprendenti e laboriosi che mettono mano all'opera, fanno degli esperimenti e vi si dedicano completamente»; «They are very seldom the same Sort of People, those that invent Arts, and Improvements in them, and those that enquire into the Reason of Things [...] whereas none succeed oftener in the first, than active, stirring, and laborious Men, such as will put their Hand to the Plough, try Experiments, and give all their Attention to what they are about», *Fable II* (3rd dialogue), *cit.*, p. 144.

³³² B. Mandeville, *Dialoghi* (IV dialogo), p. 120; «it is very unworthy of a Philosopher to say, as Hobbes did, that Man is born unfit for Society», *Fable II* (4th dialogue), *cit.*, p. 177.

La socievolezza, in questo caso intesa come l'essere "adatti alla società", è una caratteristica che si acquisisce nel corso del tempo e viene rafforzata dall'abitudine a essere progressivamente meno autosufficienti, infatti «più i popoli sono civilizzati e più hanno bisogno di vivere in società; e nessuno ne ha meno bisogno dei selvaggi»³³³. La novità di Mandeville è quella di ammettere l'esistenza di una spinta nei confronti della società, che egli stesso chiama socievolezza, rifiutandone però l'accezione shaftesburiana, senza farla cioè coincidere con la benevolenza e senza farla mai assurgere a principio su cui fondare una teoria della nascita della società³³⁴, ma descrivendola come qualità non naturale. Ben consapevole del rischio di essere frainteso adoperando l'aggettivo "socievole" come connotazione dell'essere umano, il filosofo olandese specifica:

quando la usiamo per designare una qualità particolare della nostra specie, la parola [socievole] implica solo una certa attitudine, nella nostra natura, grazie alla quale, cooperando, un gran numero di uomini può unirsi per formare un solo corpo. [...] Posso ammettere che tra i motivi che portano l'uomo a vivere in società vi sia un desiderio naturale di compagnia: ma egli ha questo desiderio per suo interesse, nella speranza di ricavarne i migliori vantaggi; e non desidererebbe né la compagnia né nient'altro, se non pensasse di ricavarne qualche vantaggio.³³⁵

Mandeville ammette che la natura umana è "bisognosa e indifesa", e per questo cerca la società, tuttavia quello che vincola l'uomo a vivere all'interno di uno stato politico, e quello che rende questo stato evoluto e complesso, non è la necessità primitiva delle creature in cerca di protezione, ma una rete di desideri e bisogni che derivano da quella predilezione per se stessi che si è visto essere il *self-liking*. In questo modo il vivere in una società civile rende agli uomini sempre più impossibile viverne al di fuori, essendosi abituati alle comodità che solo la vita associata può procurare.

La socievolezza di cui parla Mandeville viene descritta, nella seconda parte della *Fable*, da Orazio, che chiede conferma dei suoi pensieri a Cleomene, come «un composto di cose

³³³ Ivi, p. 123; «The most civiliz'd People stand most in need of Society, and consequently none less than Savages», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 181.

³³⁴ Cfr. ivi, p. 125; *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 183.

³³⁵ Ivi, pp. 124-125 (traduzione rivista); «But when we speak of a Quality peculiar to our Species, and say, that Man is a Sociable Creature, the Word implies no more, than that in our Nature we have a certain Fitness, by which great Multitudes of us cooperating, may be united and form'd into one Body. [...] I am willing to allow, that among the Motives, that prompt Man to enter into Society, there is a Desire which he has naturally after Company; but he has it for his own Sake, in hopes of being the better for it; and he would never wish for, either Company or any thing else, but for some Advantage or other he proposes to himself from it», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 183.

diverse e non una sola qualità particolare di cui noi siamo dotati e i bruti sono privi»³³⁶. Essa sta all'uomo come il vino sta al grappolo d'uva: come non si può dire che vi sia del vino in ogni grappolo, dal momento che il succo che ne viene estratto ha bisogno di una fermentazione, così nel singolo uomo non c'è un istinto alla società. Quest'ultima è ciò che si ricava mettendo insieme un certo numero di individui: così come il vino è il risultato della fermentazione, l'associazione è quello che si ottiene dall'interagire degli uomini e delle loro caratteristiche, soprattutto delle loro passioni egoistiche. Infatti «se esaminiamo ciascuna facoltà e qualità in virtù della quale e per la quale giudichiamo e sosteniamo che l'uomo sia una creatura più socievole degli altri animali, troveremo che la maggior parte di queste qualità, per non dire tutte, sono acquisite e nascono nella moltitudine come conseguenza dei reciproci rapporti tra gli individui»³³⁷: Mandeville si riferisce, ad esempio, alla ricerca di compagnia, che, se presa attentamente in esame, risulta una caratteristica acquisita, che senz'altro non si riscontra nell'uomo in uno stato pre-sociale. L'errore di Shaftesbury e degli altri filosofi sostenitori della socievolezza come carattere innato della natura umana è quello di fermarsi all'analisi dell'uomo contemporaneo, senza arrivare a indagare gli effetti che lo stesso relazionarsi degli individui può aver avuto nel lungo termine, senza distinguere qualità innate da altre che provengono da abitudini contratte nel corso dei secoli. Afferma infatti Mandeville: «Al fine di provare che siamo nati per vivere in società ci sono state attribuite qualità delle quali saremmo stati privi, se non fossimo stati allevati in una società, in un ordinamento civile, vecchio di parecchi secoli. Ma gli adulatori della nostra specie ce lo nascondono accuratamente; e invece di separare e distinguere le qualità acquisite da quelle naturali, si sforzano di unirle e confonderle»³³⁸.

³³⁶ Ivi, p. 128; «this Sociableness, is a Compound, that consists in a Concurrence of several Things, and not in any one palpable Quality, that Man is endued with, and Brutes are destitute of», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 188.

³³⁷ *Ibidem* (traduzione parzialmente rivista); «if we examine every Faculty and Qualification, from and for which we judge and pronounce Man to be a sociable Creature beyond other Animals, we shall find, that a very considerable, if not the greatest Part of the Attribute is acquired, and comes upon Multitudes, from their conversing with one another», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 189.

³³⁸ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), p. 204; «alleging as the Causes of Man's Fitness for Society, such Qualifications as no Man ever was endued with, that was not educated in a Society, a civil Establishment, of several hundred Years standing», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 301.

3. Ragione, passioni e la nascita della società civile

Il pensiero politico di Mandeville si caratterizza come la ricerca di una alternativa sia all'idea del "saggio legislatore" che alla teoria del contratto di stampo hobbesiano³³⁹. Questo è il primo degli elementi che consente di avvicinare questo filosofo alla tradizione scozzese a lui successiva, che ha sviluppato nella medesima direzione un'interpretazione della nascita e del funzionamento della società civile.

Come ha ben illustrato Chris Berry, ci sono alcuni assunti della teoria contrattualista che sono stati rifiutati in generale dagli scozzesi – e, prima di questi, da Mandeville. Nel saggio *Sociality and Socialization*, Berry focalizza bene il punto della questione:

what gave *that* individual, or group, the right or authority to command others? And the contractarian answer was that government and civil society existed not by nature but by deliberate choice. This choice prompted by the "inconveniences" [...] of the pre-political condition, the State of Nature, took the form of a contract whose chief term had the form: I shall lay aside my natural right to govern myself and shall obey your rule *provided* that you protect me and do not interfere with my other natural rights. This is a cost/benefits analysis that makes the role, even the existence, of government a function of an exercise of reason. [...] The Scots rejected both the idea that people originally lived in a State of Nature and also the corollary, that society was brought into existence by means of a contract.³⁴⁰

Come leggiamo nelle parole dello studioso, la teoria contrattualista mostra un legame con il razionalismo, che sappiamo essere una prospettiva con cui Mandeville non si è mai trovato concorde. Le teorie basate sull'idea che all'origine della società vi sia un patto, sia esso un *pactum subjectionis* o un *pactum unionis*, considerano lo stato politico il frutto di una intenzionalità diretta, di un proposito preciso, che ha l'aspetto del disegno razionale. È proprio questo che Mandeville rifiuta³⁴¹, pur non parlando esplicitamente di ordine spontaneo: semplicemente considera le istituzioni degli organi complessi e sempre suscettibili di cambiamenti, di cui non si può stabilire una data di inizio, né un atto deliberativo come causa efficiente.

³³⁹ Cfr. M.M. Goldsmith, *Private vices, public benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; p. 78: «the rejection of the civic humanist myth of the founder-legislator denies the possibility of a 'Machiavellian moment', a juncture in time and when a great man may take a people in hand and by giving them a constitution, a set of 'orders' [...]. Mandeville also rejected a 'Hobbesian' moment, at least in the form of a contract by which civil society (including political rule) was created, out of a prior state of nature».

³⁴⁰ C. Berry, *Sociality and Socialization*, in *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 244.

³⁴¹ Cfr. M.M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits*, cit.: «there is no possibility of a social contract or a Machiavellian founder-legislator forming humans into society», p. 71.

3.1. Il ruolo della ragione nell'istituzione della società: un ordine non pianificato

È proprio l'analisi particolareggiata che Mandeville fornisce delle passioni e di molti dei loro risvolti che lo porta a conclusioni che mettono in discussione la realizzabilità di un progetto basato sulla repressione delle inclinazioni naturali e su un *pactum subjectionis*.

Nel corso della conversazione tra Cleomene e Orazio della *Fable II*, Mandeville si trova spesso a parlare della razionalità umana come di una caratteristica acquisita, che infatti non si riscontra né negli animali né nei selvaggi. Il tipo di ragione che è già in possesso dell'uomo primitivo infatti, è l'intelligenza pratica che gli fa costruire le armi, usare il fuoco, e che gli fa imparare a cavarsela nello stato di natura, mentre la ragione dell'uomo civilizzato, che è quella che gli rende possibile una vita pacifica a contatto con gli altri, subentra solo come frutto dell'evoluzione. Scrive infatti Mandeville: «non posso evitare di notare che quando hai bisogno dell'umana intelligenza per risolvere qualche difficoltà essa è sempre lì pronta e sempre perfettamente sviluppata, mentre, in altre occasioni, la conoscenza e la capacità di ragionare sono il prodotto del tempo e gli uomini non sono capaci di pensare correttamente se non dopo molte generazioni»³⁴².

La razionalità umana, intesa come capacità di moderare certi impulsi, e quindi di imporre comportamenti contrari all'inclinazione del momento, è considerata dal filosofo una abilità che si sviluppa nel tempo, al pari della capacità di comunicare attraverso il linguaggio. Questo rende impossibile che l'uomo allo stato di natura si ponga un fine di origine razionale. La ricostruzione che Mandeville ci lascia dell'ingresso nello stato civile è un po' frammentata, e compare per lo più negli ultimi due dialoghi che costituiscono la *Fable II*. L'ipotesi di Cleomene, esposta nel quinto dialogo, è che «il primo motivo che può aver fatto associare gli uomini sia stato il pericolo comune delle bestie feroci»³⁴³. La prima forma di governo che viene individuata dal filosofo è quella dei genitori sui figli, così come il loro rapporto costituisce il primo tipo di affezione tra gli uomini (affezione che non viene però mai estesa al genere umano)³⁴⁴. Inizia, in seguito, la necessità di difendersi dagli altri uomini, dal momento che «nessun animale selvaggio è più funesto all'uomo dell'uomo

³⁴² B. Mandeville, *Dialoghi* (V dialogo) p. 160 (traduzione parzialmente rivista); «I can't help observing, that when human Understanding serves your Purpose to solve any thing, it is always ready and full grown; but at other times, Knowledge and Reasoning are the Work of Time, and Men are not capable of thinking justly, 'till after many Generations», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 236.

³⁴³ Ivi, p. 157; «the first Motive, that would make Savages associate [...] must have been their common Danger from Beasts of Prey», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 231.

³⁴⁴ Una buona ricostruzione della nascita della società e delle passioni che intervengono in questo processo è stata data da E.G. Hundert in *The Enlightenment's Fable*, cit., pp. 63-66.

stesso»³⁴⁵, e così hanno luogo le prime aggregazioni. Nel sesto dialogo, Mandeville torna a parlare dello sviluppo della società civile, affermando che si tratta di un processo lento e graduale, di cui non possiamo sapere i tempi: gli indigeni d'America sono un esempio dello stato di "infanzia" dell'umanità, ma nulla ci può dire in quanto tempo sarebbero giunti allo stato civile. La stessa storia europea non consente ricostruzioni precise, dal momento che una civiltà, in seguito a guerre o calamità naturali, potrebbe essere esistita e poi completamente scomparsa³⁴⁶.

La società attuale, con la sua struttura burocratica complessa, è il frutto di secoli di evoluzione: le stesse leggi, per costituire il solido strumento di ordine sociale che sono per Mandeville, hanno bisogno di essere scritte, il che implica l'invenzione della scrittura, e prima ancora del linguaggio³⁴⁷, che a sua volta necessita di una capacità di ragionare più elevata di quella che secondo il filosofo olandese hanno gli uomini non civilizzati. Orazio, cercando una conferma da Cleomene, domanda infatti: «non hai forse provato che nessuno

³⁴⁵ B. Mandeville, *Dialoghi* (V dialogo), cit., p. 161; «No wild Beasts are more fatal to our Species, than often we are to one another», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 238.

³⁴⁶ Cfr. B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 217 (traduzione rivista): «è stato riportato da persone attendibili che gli americani in Messico e in Perù hanno tutte le caratteristiche di un popolo nella sua infanzia. [...] In primo luogo, è impossibile sapere per quanto tempo gli uomini si siano reciprocamente tormentati prima che l'invenzione delle lettere e delle leggi scritte. In secondo luogo, dati i molti vuoti nella storia di cui abbiamo esperienza, sappiamo che anche la testimonianza delle transazioni e dei tempi in cui vi erano già le lettere possono essere interamente perduti. Guerre e discordie possono distruggere anche le nazioni più civilizzate, solo disperdendone le tracce; e devastazioni generali non hanno risparmiato arti e scienze più di città e palazzi»; «It is said by some Men of Reputation, that the Americans in Mexico and Peru have all the Signs of an infant World. [...] First, it is impossible to know, how long Multitudes may have been troublesome to one another, before the Invention of Letters came among them, and they had any written Laws. Secondly, from the many Chasms in History we know by Experience, that the Accounts of Transactions and Times in which Letters are known, may be entirely lost. Wars and human Discord may destroy the most civiliz'd Nations, only by dispersing them; and general Devastations spare Arts and Sciences no more than they do Cities and Palaces», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 319-320.

³⁴⁷ Ivi, pp. 182-183: «che valore hanno i contratti più vincolanti se non possono essere documentati? In materia che esige precisione, quale affidamento si può fare sulla tradizione orale, soprattutto quando la lingua parlata è ancora imperfetta? La tradizione orale è soggetta a cavilli e a dispute senza fine, che si possono evitare solo grazie a documenti scritti, unici testimoni infallibili, come ognuno sa. I molteplici tentativi diretti spesso a forzare e a snaturare anche il senso delle leggi scritte, sono la prova della difficoltà di amministrare la giustizia, in una società che ne sia priva. Quindi il terzo e ultimo passo verso la società è 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»; «What signify the strongest Contracts, when we have nothing to shew for them; and what Dependence can we have upon oral Tradition, in Matters that require Exactness; especially whilst the Language that is spoken is yet very imperfect? Verbal Reports are liable to a thousand Cavils and Disputes, that are prevented by Records, which every body knows to be unerring Witnesses; and from the many Attempts that are made to wrest and distort the Sense of even written Laws, we may judge, how impracticable the Administration of Justice must be among all Societies that are destitute of them. Therefore the third and last Step to Society is the Invention of Letters. No Multitudes can live peaceably without Government; no Government can subsist without Laws; and no Laws can be effectual long, unless they are wrote down», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 268-269.

può parlare senza averlo appreso e che anche il ragionare e il riflettere vengono per gradi [...]?»³⁴⁸.

Mandeville constata che un certo tipo di ragionamento compete solo all'uomo evoluto – e questo è lo stesso motivo per cui i selvaggi sono meno governabili, e hanno meno bisogno della società dell'uomo contemporaneo. «Gli uomini diventano socievoli vivendo insieme in società»³⁴⁹, e, analizzandoli fuori dal contesto sociale, non c'è niente, nella loro struttura naturale, che li renda a priori più socievoli, o più capaci di dominare gli istinti, se non hanno acquisito l'abitudine alla moderazione, che si apprende solo grazie all'educazione, e non deriva da alcuna qualità innata. Questo crea la differenza tra le creature che possono essere rese adatte alla società e tutte le altre: non è la forza detenuta dal sovrano che rende l'uomo sottomesso al suo potere, ma tutta una sfera di interessi che entrano in gioco e che fanno preferire la società civile allo stato di natura. Come si legge nella seconda parte della *Fable*:

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. Possiamo essere molto remissivi, senza tuttavia procurare alcuna utilità alla persona alla quale ci sottomettiamo. Essere governabili invece, implica un desiderio di rendersi graditi e una buona disposizione a servire all'interesse di chi ci governa. Ma avendo inizio ogni amore da se stessi, nessuna creatura può lavorare per gli altri ed essere a lungo tranquilla senza mai preoccuparsi di se stessa. Dunque una creatura è veramente governabile quando, 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 altri.³⁵⁰

Ciò che fa sì che l'uomo sia in grado di vivere pacificamente all'interno della società, e che non vi sia bisogno di alcuna costrizione per fargli scegliere lo stato civile, è che da esso trae dei benefici, che ne facilitano il perseguimento dell'interesse personale. Nel corso del tempo, l'abitudine a questo tipo di esistenza gli fa acquisire delle caratteristiche che lo rendono perfettamente adatto alla vita societaria: si tratta, ovviamente, di caratteri artificiali.

³⁴⁸ Ivi, p. 209; «For you have proved, that no Man would ever be able to speak, unless he was taught it; that Reasoning and Thinking come upon us by slow Degrees», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 308.

³⁴⁹ B. Mandeville, *Dialoghi* (V dialogo), p. 128 (traduzione parzialmente rivista); «men become sociable, by living together in society», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 189.

³⁵⁰ Ivi, p. 125; «There is great Difference between being submissive, and being governable; for he who barely submits to another, only embraces what he dislikes, to shun what he dislikes more; and we may be very submissive, and be of no Use to the Per-son we submit to: But to be governable, implies an Endeavour to please, and a Willingness to exert ourselves in behalf of the Person that governs: But Love beginning every where at Home, no Creature can labour for others, and be easy long, whilst Self is wholly out of the Question: Therefore a Creature is then truly governable, when, reconcil'd to Submission, it has learn'd to construe his Servitude to his own Advantage; and rests satisfy'd with the Account it finds for itself, in the Labour it performs for others», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 184.

È importante notare che Mandeville considera l'uomo civile come il risultato dell'evoluzione del selvaggio; si tratta della stessa creatura, che ha sviluppato determinati aspetti che l'hanno resa più civile, ma che non è nata con questo istinto:

credo di averti convinto che parlare è come pensare e che, sebbene l'uomo sia nato con una capacità di parlare e di pensare superiore a quella degli altri animali, tuttavia queste due qualità gli sono state poco utili finché è rimasto ignorante e non ha parlato con qualcuno della sua specie. Tutti gli uomini non istruiti, quando sono abbandonati a se stessi, seguono gli impulsi naturali senza riguardo per gli altri. [...] Ciò che chiamo naturale è con tutta evidenza artificiale e appartiene all'educazione.³⁵¹

Il fine di questi discorsi che insistono sull'aspetto istintivo e sregolato della natura umana nella sua condizione originaria, non è tuttavia quello di svalutare la razionalità, ma solo di ridimensionarne il ruolo, e di mostrare che non è questa la responsabile della nascita dello stato politico.

L'analisi della razionalità, in Mandeville, pur non essendo mai presentata organicamente, avviene su diversi livelli, dal momento che vi sono svariati aspetti che ne testimoniano la debolezza. Una importante distinzione che il filosofo sembra voler rimarcare è quella tra la ragione capace di individuare un fine, il modo migliore per realizzarlo e una decisione definitiva in tal senso, dalla ragione che è in grado di individuare i mezzi per ottenere il fine desiderato (di origine passionale).

Per prima cosa, secondo il filosofo olandese la ragione non è in grado di fornire all'uomo un movente, che è sempre dato dalle passioni. Scrive infatti che «la passione influenza manifestamente e governa dispoticamente la volontà»³⁵², e che «il capriccio della moda e il costume del tempo indirizzano la nostra scelta più spesso della ragione o dell'intelligenza»³⁵³. Questo esclude a priori la possibilità che gli uomini agiscano ponendosi come fine ciò che razionalmente potrebbe essere definito “bene”, soprattutto nel senso di “bene per la società”, o bene comune. Gli obiettivi perseguiti coinvolgono sempre l'interesse personale che, a sua volta, Mandeville concepisce come mutevole e passeggero, così come le passioni da cui ritiene che provenga.

³⁵¹ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 183 (traduzione parzialmente rivista); « [...] CLEO. [...] I thought you was convinced, that it was with Thought as it is with Speech; and that, tho' Man was born with a Capacity beyond other Animals, to attain to both, yet, whilst he remain'd untaught, and never conversed with any of his Species, these Characteristicks were of little use to him. All Men uninstructed, whilst they are let alone, will follow the Impulse of their Nature, without regard to others. [...] What you call Natural, is evidently Artificial, and belongs to Education», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 269-270.

³⁵² B. Mandeville, *Dialoghi* (V dialogo), p. 155; «Passion manifestly sways, and with a strict Hand governs the Will», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 229.

³⁵³ Ivi, p. 167; «In the choice of things we are more often directed by the Caprice of Fashions, and the Custom of the Age, than we are by solid Reason, or our own Understanding», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 247.

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che l'interesse personale potrebbe anche avere un oggetto che rimane costante nel tempo, e che esso non sia, per sua natura, necessariamente mutevole. Questa potrebbe essere la posizione di Hobbes: c'è una componente importante di *self-interest* nella sottomissione volontaria al sovrano, dal momento che è per preservare la *propria* vita che l'uomo rinuncia a determinati diritti. Questo però non comporta che ne venga meno il carattere razionale. Secondo Hobbes il fine più importante per ogni uomo è la conservazione della vita, così come prescrivono le prime due leggi di natura, che recitano infatti:

Che ogni uomo debba tendere alla pace, finché ha speranza di ottenerla; e, quando non può ottenerla, gli sia permesso di cercare di usare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra. [...] e che si sia disposti, quando anche gli altri lo sono, e nella misura in cui lo si ritiene necessario alla pace e alla propria sicurezza, a deporre questo diritto a tutte le cose, e ad accontentarsi di tanta libertà nei confronti degli altri, quanta se ne concede agli altri nei propri confronti.³⁵⁴

Queste leggi sono dette naturali in quanto riconosciute da ogni essere umano, poiché provengono dalla ragione, che rende a tutti evidente come il bene più importante sia la difesa della propria vita. Pur mantenendo la sfera passionale un suo ruolo importante nella descrizione dell'uomo che ci lascia Hobbes, poiché è anche per paura che si desidera uscire dallo stato di natura, il movente che porta a questa scelta è dettato dalla ragione, cosa che non ne esclude il carattere egoistico. Se il fine più importante si mostra egualmente con la stessa forza a tutti gli uomini, sembra chiaro che essi accetteranno le rinunce che il raggiungimento di questo fine comporta. L'istituzione dello stato politico avviene come uno scambio, sancito dal contratto: io rinuncio alla libertà di autodifesa, al diritto su tutto, al potere di ribellarmi contro il sovrano, e in cambio ottengo la difesa della mia vita e la fine dello stato di guerra. Essendo questa la cosa che tutti ritengono la più importante, non dovrebbe esserci motivo di voler uscire dallo stato civile, oppure di ribellarsi al potere del sovrano, qualora questi assolva il suo dovere. Lo stato hobbesiano provvede a conservare la vita degli uomini, anche se lo fa privandoli della libertà.

³⁵⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di T. Magri, Editori riuniti, Roma 1976; parte I, cap. 14, p. 76; «that every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of Warre. [...] that a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and to be contented with so much liberty against other man, as he would allow other men against himself», *Leviathan*, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, London 1651; ed. consultata a cura di C.B. Macpherson, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England 1982, p. 190.

Nel sistema di Hobbes si attribuiscono alla ragione due capacità, entrambe negate da Mandeville. La prima, è quella di essere in grado di individuare con chiarezza un ordine di priorità negli obiettivi perseguiti che rimane costante: la conservazione della vita è il bene supremo, il cui valore si pensa che non possa essere messo in discussione, da nessuno, in nessun momento. La seconda qualità che si attribuisce alla ragione è di essere capace di mantenere in un lungo periodo una decisione importante (quale è la sottomissione al sovrano) che implica la rinuncia ad alcune passioni altrettanto naturali e innate nell'uomo. Mandeville non crede che l'uomo possa rimanere fedele nei secoli e attraverso le generazioni a un contratto che mortifica gli impulsi e i desideri. Nella *Fable II* Cleomene difende con Orazio questa posizione:

supponiamo che [un selvaggio] acquisti miracolosamente un raffinato giudizio e una facoltà di pensare e ragionare logicamente con un così alto grado di perfezione quale il più accorto non ha mai posseduto, credi che potrebbe mai cambiare idea quanto al diritto su tutte le cose che può procurarsi? Potrebbe avere, sia riguardo a se stesso che ai propri discendenti, sentimenti diversi da quelli che la sua condotta testimoniava quando sembrava agire quasi interamente per istinto?³⁵⁵

Anche il tipo di razionalità che viene appreso in seguito allo sviluppo delle facoltà intellettive non sarà mai in grado di sostituirsi alle passioni nell'orientare l'agire degli uomini. E qualora la ragione potesse mostrare con chiarezza all'uomo la strada migliore e più giusta, non è affatto detto che egli la seguirebbe. Secondo Mandeville talvolta gli uomini sanno cosa è bene per loro, ma scelgono comunque di seguire l'inclinazione, anche se porta a danni superiori: «Video meliora, proboque deteriora sequor»³⁵⁶.

Il fatto che la ragione sia vinta dalle passioni, implica che la realizzazione dell'interesse perseguito si auspichi nel breve termine, per non dire nell'immediato, poiché l'oggetto delle passioni non è mai costante. Per questo motivo non si può fare affidamento sul fatto che gli uomini, quand'anche individuassero ciò che arreca i più grandi benefici in un lasso di tempo maggiore, agirebbero in vista di un bene di cui non si aspettano nel futuro prossimo gli effetti positivi. Limitata al calcolo dei mezzi per procurarsi i fini desiderati, la ragione descritta da Mandeville non è ritenuta capace di prescrivere grosse rinunce se non si ha, nel

³⁵⁵ B. Mandeville, *Dialoghi* (V dialogo), cit., p. 150; «suppose that at threescore he [the Savage] was by a Miracle to receive a fine Judgment, and the Faculty of Thinking, and Reasoning consequentially, in as great a Perfection, as the wisest Man ever had it; do you think, he'd ever alter his Notion, of the Right he had to every thing he could manage; or have other Sentiments in Relation to himself, and his Progeny, than from his Behaviour it appear'd he entertain'd, when he seem'd to act almost altogether by Instinct?», *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 222.

³⁵⁶ Ivi, p. 121; *Fable II* (5th dialogue), cit., p. 178.

breve periodo, un adeguato riscontro. L'uomo è, ad esempio, in grado di moderare certi istinti, celare alcune passioni e in molti casi rinunciarvi, dal momento che ne ottiene un effettivo beneficio, cioè la stima degli altri e una buona reputazione, in un periodo sufficientemente breve. Per lo stesso motivo si astiene da crimini che potrebbero condurre a una punizione severa: la ragione è in grado di calcolare cosa conviene o meno fare, se il lasso di tempo in cui avviene questo calcolo non è eccessivo, e il risultato che ci si attende dalla moderazione di se stessi è sufficientemente prossimo e tangibile.

La società, per Mandeville, si può definire come il prodotto delle diverse qualità umane, tra cui spiccano in particolare le passioni, e in cima ad esse il *self-liking*, ma anche la ragione, dal momento che questa rende possibile che l'uomo si imponga un comportamento adatto alla convivenza, cosa che rientra in quel calcolo dei mezzi per realizzare il fine desiderato di cui si è detto sopra. Da questo punto di vista la società è anche il prodotto della razionalità umana, ma nel senso di un esito quasi accidentale. La ragione è una sorta di co-responsabile dell'ingresso in società, in modo assai diverso dal ruolo che essa riveste nelle teorie che si basano sull'idea di un disegno, di un progetto intenzionale; essa non è che uno degli aspetti della natura umana che concorrono in un processo evolutivo graduale, dove protagonista è quello che Mandeville chiama *Work of Ages*. Infatti è significativo che, alla domanda di Orazio «ma cos'è, infine, che edifica città opulente e nazioni potenti partendo da inizi di così poco conto?», Cleomene risponda semplicemente «la Provvidenza»³⁵⁷.

3.1.1. Ragione e governabilità

Le considerazioni sulla portata ridotta del “raggio di azione” della ragione e sulla volubilità dei moventi, portano Mandeville a pensare il problema della governabilità in modo tale da non fare affidamento su qualità che l'uomo non possiede. La riflessione sul potere della ragione riveste una discreta importanza anche quando il filosofo si volge al problema pratico di definire il ruolo che deve e può competere ai politici.

La nascita della società e il suo funzionamento, come frutto dell'evoluzione delle relazioni tra gli individui, sfugge alla piena comprensione umana.

I limiti ascritti alla ragione umana comportano anche la messa in dubbio delle capacità effettive di governanti e legislatori, il che conduce naturalmente a ripensarne il ruolo.

³⁵⁷ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 217; «OR. But what is it at last, that raises opulent Cities and powerful Nations from the smallest Beginnings? CLEO. Providence», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 320.

L'intelletto umano infatti difficilmente si mostra in grado di comprendere per intero i meccanismi che hanno condotto allo stato attuale delle cose, così come di cogliere gli effetti a lungo termine di azioni attuali, a meno che non ci sia già formata sufficiente esperienza in merito. Come si legge nei *Liberi pensieri*:

È molto difficile giudicare quali conseguenze potevano avere, se si fossero verificate, cose di cui non abbiamo alcuna esperienza. [...] L'intelligenza umana è troppo superficiale per prevedere le conseguenze di ciò che è soggetto a molte variabili. Un uomo può essere versato negli affari di stato, avere spirito, acume, una perfetta conoscenza del mondo, tutti i buoni requisiti di un politico, e tuttavia non essere in grado di prospettare ipotesi plausibili sulle conseguenze di un evento in atto.³⁵⁸

Anche i politici devono far fronte ai limiti del loro intelletto, che per loro si traducono nell'impossibilità di sapere a priori quale sia il modo migliore per costituire una società ordinata, pacifica, fiorente. La conoscenza umana è così strettamente *a posteriori* che solo l'esperienza e l'osservazione dei fatti consentono di trovare le soluzioni ottimali, e per questo motivo Mandeville auspica il ricorso all'esperienza tramandata nei secoli. Leggiamo nella *Fable II*:

dall'osservazione continua, dalla giudiziosa esperienza e, argomentando sui fatti, *a posteriori*, si può acquisire una conoscenza più utile di quella cui si perviene tentando con superbia di scoprire la causa prima con un ragionamento *a priori*. Non credo esista al mondo un uomo di tale sagacia che, non conoscendo la natura della molla di un orologio, potrebbe mai scoprirne, con la sola riflessione, la causa del moto senza conoscerne i meccanismi interni.³⁵⁹

Osservazioni simili si trovano anche nel settimo dei dialoghi tra Lucinda e Antonia in *The Virgin Unmask'd*, opera iniziata come una conversazione irriverente in cui Lucinda, una donna anziana ed esperta, illustra alla nipote Antonia gli aspetti negativi del matrimonio, e i motivi per cui lei, in prima persona, se ne è tenuta distante. I dialoghi VI, VII e VIII trattano

³⁵⁸ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 234; «It is very difficult to judge what things, of which we never had any experience, would produce, if they were to be. [...] Human understanding is too shallow to foresee the result of what is subject to many variations. A man may be well vers'd in state affairs, have wit, penetration, a perfect knowledge of the world, and every thing requisite to make a compleat politician, and yet not be able to make any tollerable guesses of what will ensue from a thing which is new, and he can get no insight into, either from history, or his own experience», *Free Thoughts*, cit; vol. V, p. 345-346.

³⁵⁹ B. Mandeville, *Dialoghi* (IV dialogo), cit., p. 111 (traduzione rivista); «more useful Knowledge may be acquired from unwearied Observation, judicious Experience, and arguing from Facts *a posteriori* than from the haughty Attempts of entering into first Causes, and reasoning *a priori*. I don't believe there is a Man in the World of that Sagacity, if he was wholly unacquainted with the Nature of a Spring-Watch, that he would ever find out by dint of Penetration the Cause of its Motion, if he was never to see the Inside», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 164.

di politica, oggetto di conversazione abbastanza inusuale tra due donne, ma che non stona affatto con i caratteri dei personaggi, decisamente al di sopra della media femminile dell'epoca per cultura, spirito di osservazione, acume. Lucinda ha una notevole competenza politica, e anche Antonia, sebbene in modo molto inferiore, è abbastanza informata sia sulla situazione della Gran Bretagna che su quella di altri paesi d'Europa: zia e nipote hanno un fitto confronto a proposito della politica di Luigi XIV di Francia. Lucinda, per mostrare alla giovane quanto sia complesso gestire un paese, e prendere sempre le misure giuste, le fa notare che questo compito è reso incredibilmente difficile dall'impossibilità di prevedere, con esattezza, quale sarà il risultato delle azioni compiute, e afferma: «Politicks are no mathematical Demonstrations. In the Event of Things, you may see, that every minute Accident, which to all Appearance were inconsiderable Trifles when they happen'd, have often given strange Turns to Affairs at a long Run»³⁶⁰.

Date queste difficoltà dovute ai limiti conoscitivi dell'uomo, la realizzazione di uno stato che si adatti bene alle caratteristiche umane può avvenire solo attraverso la maturazione dell'esperienza, e non è un problema di facile risoluzione. Mandeville scrive infatti che «quale sia la migliore forma di governo è un problema non ancora risolto. I progetti buoni e cattivi formulati per l'utilità e per la migliore costituzione della società sono innumerevoli. Ma quanto miope è la nostra sagacia, e quanto fallibile il giudizio umano! Ciò che in un'epoca era sembrato infinitamente vantaggioso è considerato, nell'età successiva, spesso molto nocivo»³⁶¹. Non esiste pertanto uno stato "ideale" di cui si persegue l'istituzione, né si verifica un passaggio definito dall'assenza di governo ad una forma di governo precisa. Il processo avviene all'inverso: trovandosi a convivere, gli uomini imparano, pur senza acquisire particolari competenze in merito, né senza ricercarle, in che modo questa convivenza si realizza al meglio. Questo meccanismo avviene secondo gli stessi passaggi attraverso cui si apprendono l'uso e la funzionalità di strumenti che facilitano la sopravvivenza e lo sviluppo, come è descritto nel IV dialogo:

diligenti ricercatori hanno scoperto per caso una quantità di cose utili che non erano oggetto della loro indagine e che l'umana perspicacia non avrebbe potuto scoprire se avesse voluto cercarle, intenzionalmente, *a priori*. È possibile per molte creature della nostra specie, in qualsiasi parte abitabile

³⁶⁰ B. Mandeville, *The Virgin Unmask'd*, cit., pp. 147-148.

³⁶¹ B. Mandeville, *Dialoghi* (IV dialogo), cit., p. 127 (traduzione parzialmente rivista); «which is the best Form of it [Government], is a Question to this Day undecided. The Projects, good and bad, that have been stated for the Benefit, and more happy Establishment of Society, are innumerable; but how short-sighted is our Sagacity, how fallible human Judgment! What has seem'd highly advantageous to Mankind in one Age, has often been found, to be evidently detrimental by the succeeding», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 187.

della terra, concorrere alla reciproca difesa e formare un corpo politico, nel quale vivranno confortevolmente insieme per molti secoli, pur ignorando mille cose la cui conoscenza contribuirebbe a rendere più perfetta la pubblica felicità³⁶².

La costituzione delle leggi che regolano lo stato politico avviene lentamente, e, date le scarse capacità cui un singolo legislatore, o anche una sola generazione, può pervenire, queste si trovano ad essere il risultato di molti secoli di esperienza e di errori. Non c'è saggezza umana che non necessiti della verifica del tempo, per capire quale forma di governo sia la più appropriata per il “felice stato della nazione”. Osservando le leggi attuali, e l'incredibile numero di clausole e restrizioni che regolano la società, Mandeville afferma infatti attraverso il suo *alter-ego* Cleomene:

la maggior parte degli articoli di questa immensa quantità di regolamenti sono il risultato di una consumata saggezza. [...] Solo poche cose, alle quali ho accennato, sono opera di un solo uomo o di una sola generazione; la maggior parte di esse sono il prodotto e l'impegno sommato di più secoli. [...] La saggezza di cui parlo non è frutto di un intelletto penetrante o di meditazioni profonde, ma di un giudizioso e ponderato discernimento, acquisito da una lunga pratica del mestiere e da molte osservazioni. Questa specie di saggezza, congiunta al tempo, fa sì che non vi sia, nel governare una grande città, maggiore difficoltà di quanta ce ne sia (perdona la volgarità del paragone) nella tessitura delle calze.³⁶³

Anche questa è una espressione di sfiducia nei poteri della ragione: nel corso del tempo la saggezza congiunta conduce alla varietà di regolamenti necessari per far funzionare lo stato, e allo stesso tempo riduce al minimo il ruolo del singolo governante, non richiedendogli che incarichi marginali dove non possano essere fatti danni eccessivi qualora mal svolti.

Si arriva così a un altro punto saliente della filosofia politica di Mandeville, che consente di collegarlo alla teoria che verrà denominata “dell'ordine spontaneo”. Dal momento che l'uomo non è dotato di particolare saggezza o discernimento, né di un intelletto capace di

³⁶² Ivi, p. 122; «in searching after either, diligent Enquirers have often stumbled by Chance on useful Discoveries of Things they did not look for, and which human Sagacity labouring with Design *a priori* never would have detected. Multitudes of our Species may, in any habitable part of the Globe, assist one another in a common Defence, and be rais'd into a Body politick, in which Men shall live comfortably together for many Centuries, without being acquainted with a thousand things, that if known would every one of them be instrumental to render the Happiness of the Publick more complete», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 179.

³⁶³ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), p. 218. «the greater part of the Articles, in this vast Multitude of Regulations, when well understood, to be the Result of consummate Wisdom. [...] Among the things I hint at, there are very few, that are the Work of one Man, or of one Generation; the greatest part of them are the Product, the joynt Labour of several Ages. [...] The Wisdom I speak of, is not the Offspring of a fine Understanding, or intense Thinking, but of sound and deliberate Judgment, acquired from a long Experience in Business, and a Multiplicity of Observations. By this sort of Wisdom, and Length of Time, it may be brought about, that there shall be no greater Difficulty in governing a large City, than (pardon the Lowness of the Simile) there is in weaving of Stockings», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 321-322.

agire sul lungo termine, il sistema migliore sarà quello che potrà funzionare senza bisogno di un continuo intervento:

quando [le leggi] siano pervenute alla massima perfezione possibile, cui l'arte e la sapienza umane possano portarle, allora l'intera macchina può esser fatta funzionare da sé con altrettanta abilità quanto quella necessaria a caricare un orologio; e il governo di una grande città, quando è ben ordinato e i magistrati non fanno che seguire il loro fiuto, quand'anche non ci fosse un solo uomo saggio, procederà bene per lungo tempo.³⁶⁴

Le leggi appaiono così essere il prodotto del lavoro di molti uomini in molte generazioni diverse, e questo fa sì che esse siano state modellate, nel corso degli anni e delle revisioni a cui sono state sottoposte, sulle loro caratteristiche. Questo sistema ha il vantaggio di porre rimedio ai due aspetti della natura umana che rendono problematico il ruolo dei governanti: la difficoltà nel poter prendere decisioni risolutive sull'ordinamento della società, e la forte presenza di inclinazioni egoistiche. Mandeville pensa dunque a mantenere l'ordine attraverso le leggi, poiché «quando gli uomini sono governati da leggi scritte tutto il resto va da sé»³⁶⁵.

3.2. Morale e politica

I limiti riconosciuti alla razionalità non sono che uno degli aspetti da tenere in considerazione quando si pensa alla forma più adatta che deve avere un buon governo. L'altra caratteristica su cui Mandeville basa la sua proposta politica proviene dall'indagine morale dell'essere umano. Rifiutare di riconoscere all'uomo socievolezza e soprattutto benevolenza e altruismo ha degli effetti non trascurabili: il quadro morale dell'essere umano dipinto da Mandeville è un altro importante problema cui un buon governo, secondo il filosofo, deve porre rimedio.

Dopo aver illustrato in che modo nasce la società civile, e il meccanismo graduale attraverso cui prendono forma le leggi, Mandeville si occupa di mostrare il legame di queste con i lati peggiori dell'uomo, considerato da un punto di vista morale.

³⁶⁴ Ivi, p. 219 (traduzione parzialmente rivista); «when once they are brought to as much Perfection, as Art and human Wisdom can carry them, the whole Machine may be made to play of itself, with as little Skill, as is required to wind up a Clock; and the Government of a large City, once put into good Order, the Magistrates only following their Noses, will continue to go right for a great while, tho' there was not a wise Man in it», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 323.

³⁶⁵ Ivi, p.193; «When once Men come to be govern'd by written Laws, all the rest comes on a-pace», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 283.

Il capitolo XXI dei *Liberi pensieri* esordisce con una riflessione interessante circa la relazione tra natura umana e governo:

se tutti fossero onesti, e assolvessero il loro dovere, tutti i governi sarebbero ugualmente buoni. 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 salute.³⁶⁶

Queste parole sono la premessa di un discorso più dettagliato sui compiti che devono spettare ai diversi organi di potere, che si analizzerà in seguito. Per ora è importante notare che la funzione primaria di ogni governo è quella di “premunirsi contro le peggiori eventualità”, ovvero strutturare i poteri in modo tale che non possano essere fatti molti danni anche qualora si succedessero, a occupare dei ruoli nella gestione dello stato, delle persone disoneste. Nella sezione precedente si è visto che misure del genere sono state pensate anche in relazione all’insufficienza delle qualità intellettuali. L’intera elaborazione di una proposta politica sembra dunque basarsi su premesse “negative” riguardanti l’essere umano, e avere un carattere decisamente preventivo. Mandeville preferisce insomma prendere in considerazione l’ipotesi peggiore circa le qualità morali e intellettuali dei governanti, e su queste premesse pensare a come mantenere le libertà fondamentali, e creare una nazione all’interno della quale sia comunque possibile vivere bene, anche se al comando di essa vi fossero le persone più corrotte. Questa posizione, chiaramente, ha anche un “rovescio”, poiché così come il malvagio e lo stolto hanno possibilità limitate di fare danni al paese, altrettanto limitate sono le possibilità dei saggi e degli onesti di portare innovazioni vantaggiose e utili nel sistema governativo. Mandeville si mostra semplicemente, con queste proposte, più interessato a garantire la libertà dall’ipotetica tirannia che potrebbe verificarsi lasciando troppo arbitrio nelle mani di uno solo o di pochi politici. E questo è uno degli aspetti del suo pensiero che testimoniano la vicinanza col nascente liberalismo.

L’esistenza del governo riposa, secondo il filosofo olandese, sulle caratteristiche peggiori della natura umana, e sulla necessità di arginarne gli effetti che possono nuocere al benessere

³⁶⁶ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 211; «where every Body will be honest and do their Duty, all Governments are good alike. That is the best Constitution which provides against the worst Contingencies, that is armed against Knavery, Treachery, Deceit, and all the wicked Wiles of human Cunning, and preserves itself firm and remains unshaken, thug most Men should prove Knaves. It is with a National Constitution, a sit is with that of Mens Bodies; that which can bear most Fatigues without being disorder’d, and last the long est in Health, is the best», *Free Thoughts*, cit., p. 297.

della società, infatti «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»³⁶⁷. Le leggi, dunque, vengono concepite sulla base dell'osservazione e della conoscenza della natura umana, che è una competenza che viene affinata nel corso del tempo, per cui è sempre necessario l'ausilio della saggezza tramandata³⁶⁸. Mandeville afferma, attraverso Cleomene:

ogni saggia politica e tutta l'arte del governo, sono interamente costruite sulla conoscenza della natura umana. Lo scopo principale di un politico è da una parte promuovere, e se può, ricompensare tutte le azioni buone e utili; dall'altra punire, o almeno scoraggiare, quanto è nocivo e dannoso alla società. [...] Solo i regolamenti che sono necessari per annullare e per prevenire tutte le macchinazioni e i sotterfugi cui l'avidità e l'invidia possono spingerci a danno degli altri sono quasi infiniti. [...] Dopo questo esame, il numero di clausole e di regolamenti necessari a governare bene una città fiorente ti sorprenderanno più di quanto puoi immaginare; e tuttavia tendono tutti allo stesso scopo, cioè, dominare, reprimere e scoraggiare le passioni disordinate e le debolezze dannose³⁶⁹.

Ci sono, di conseguenza, determinate qualità che è ragionevole aspettarsi da un politico, e che anzi è auspicabile che abbia, e altre che, già rarissime negli uomini, sarebbe un'utopia pensare di trovare nei governanti. Sia nella *Fable II* che nei *Liberi pensieri* Mandeville si sofferma sulle competenze che è bene che un primo ministro possieda, e in seguito sul ruolo che gli deve spettare, rendendo esplicito una volta di più l'estremo realismo che ne

³⁶⁷ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 184; «The principal Laws of all Countries have the same Tendency; and there is not one, that does not point at some Frailty, Defect, or Unfitness for Society, that Men are naturally subject to», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 271.

³⁶⁸ L'attualità di questa idea di Mandeville è espressa benissimo dalle parole di Hayek: «questo genere di “conoscenza del mondo” che si trasmette di generazione in generazione, quindi, consisterà in larga misura non in una conoscenza del rapporto causa-effetto, ma in norme di comportamento adatte all'ambiente, e sul quale forniscono informazioni pur senza dirne nulla. Come le teorie scientifiche, esse vengono conservate perché si dimostrano utili, ma, a differenza delle teorie scientifiche, attraverso una prova che nessuno ha bisogno di conoscere, perché questa è evidente proprio nella elasticità e nella espansione progressiva dell'ordinamento della società che essa rende possibile. È questa la vera sostanza di quel concetto tanto deriso di “saggezza dei nostri antenati” incarnata nelle istituzioni ereditate, che svolge un ruolo così importante nel pensiero conservatore, ma appare ai costruttivisti una frase priva di significato», cfr. F.A. Hayek, *Gli errori del costruttivismo* in *Nuovi studi*, cit., p. 17.

³⁶⁹ Ivi, pp. 217-218; «All sound Politicks, and the whole Art of governing, are entirely built upon the Knowledge of human Nature. The great Business in general of a Politician is to promote, and, if he can, reward all good and useful Actions on the one hand; and on the other, to punish, or at least discourage, every thing that is destructive or hurtful to Society. [...]the Regulations only, that are required to defeat and prevent all the Machinations and Contrivances, that Avarice and Envy may put Man upon, to the Detriment of his Neighbour, are almost infinite. If you will give yourself this Trouble, you will find the Number of Clauses and Proviso's, to govern a large flourishing City well, to be prodigious beyond Imagination; and yet every one of them tending to the same Purpose, the curbing, restraining and disappointing the inordinate Passions, and hurtful Frailties of Man» *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 320-321.

caratterizza il pensiero. Nel VI dialogo, Cleomene fornisce un quadro delle doti principali che si dovrebbe possedere per aspirare alla carica di primo ministro:

[un primo ministro] deve conoscere gli uomini così come i libri³⁷⁰, e avere perfetta conoscenza della natura umana e dell'uso delle passioni. Inoltre, deve essere abile nel nascondere i sentimenti del suo cuore e avere un pieno controllo dell'espressione, ed essere esperto in tutti gli stratagemmi e le astuzie necessarie a carpire i segreti degli altri [...], conoscere perfettamente l'arte di piacere e dell'adulare con abilità. [...] Deve solo avere un certo buon senso e nessuna evidente debolezza o difetto.³⁷¹

Lo shafteburiano Orazio rimane perplesso nell'udire queste parole, ancora una volta provocatorie e contrarie al senso comune: è infatti abbastanza inusuale augurarsi che un politico abbia queste caratteristiche, che, secondo Mandeville, quasi nessuno comunque possiede. Tuttavia, Cleomene sembra ritenerle le più utili, quelle che davvero auspicherebbe per un politico. Orazio protesta sconcertato: «non dici niente della sua onestà e della sua virtù»³⁷², ma il suo interlocutore prosegue nella sua analisi senza concessioni al pensiero condiviso, e afferma che:

Se la virtù, la religione e la felicità futura fossero ricercate con la stessa sollecitudine con la quale si ricercano i piaceri sensuali, le belle maniere, la gloria mondana, sarebbe senza dubbio preferibile che solo uomini probi e di provata capacità occupassero i posti in qualsivoglia governo. Ma è confessare grande ignoranza degli affari umani aspettarsi che questo possa accadere, o vivere nella speranza di una cosa simile in un regno grande, opulento, fiorente. [...] Poiché non è possibile ottenere il meglio, cerchiamo almeno di procurarci quanto gli si avvicina di più. Allora troveremo che, tra tutti i mezzi possibili per assicurare e conservare la stabilità delle nazioni e tutte le cose ad esse necessarie, il metodo migliore, attraverso sagge leggi, è vigilare e fortificare la loro costituzione e trovare una forma di amministrazione che preservi il bene pubblico dalla insipienza e dalla disonestà di ministri meno abili e probi di quanto essi stessi potrebbero augurarsi. L'amministrazione pubblica deve sempre andare avanti:

³⁷⁰ Questa affermazione non deve sembrare in contrasto con quanto detto prima dal filosofo a proposito dei limiti dell'intelletto umano. Il tipo di conoscenza della natura umana che può competere a un politico veramente abile non è nulla che oltrepassi i confini naturali della sua razionalità: non si tratta di "lungimiranza", ma di osservazione scrupolosa, di esperienza.

³⁷¹ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., pp. 224-225 (traduzione rivista); «he must have read Men as well as Books, and perfectly well understand human Nature, and the use of the Passions: He must moreover be a great Master in concealing the Sentiments of his Heart, have an entire Command over his Features, and be well skill'd in all the Wiles and Stratagems to draw out Secrets from others [...], and thoroughly understanding the Art of pleasing and cajoling with Address. [...]It is necessary, that he should be a Man, at least, of plain common Sense, and not remarkable for any gross Frailties or Imperfections», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 330-331-333.

³⁷² Ivi, p. 225; «You say nothing of his Virtue nor his Honesty», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 333.

è un vascello che non può mai essere all'ancora. I più saggi, i più virtuosi, i meno egoisti sono i migliori ministri; ma, nel frattempo, debbono esserci ministri.³⁷³

Sebbene si esponano a critiche, e risultino altamente impopolari, le parole di Mandeville centrano un problema fondamentale: quello di adattare la proposta politica alla natura umana, e non viceversa. Dunque, ponendosi come obiettivo principale il mantenimento del benessere della nazione, il filosofo olandese pensa a un sistema che possa essere funzionale nel maggior numero possibile di situazioni, proprio perché l'amministrazione pubblica "deve sempre andare avanti". Anche nei *Liberi pensieri* Mandeville ribadisce che «aspettarsi ministri senza colpe e corti senza vizi significa rivelare la nostra ignoranza nelle faccende umane»³⁷⁴, ma proprio perché si tratta di caratteristiche dell'uomo che non si possono eliminare, non avrebbe senso ignorarle, né cercare semplicemente di reprimerle.

3.3. La teoria dell'ordine spontaneo

3.3.1. L'interpretazione di F.A. von Hayek

Quando si parla della teoria denominata "dell'ordine spontaneo" si utilizza un'espressione che ricorre, in modo particolare, negli scritti di Friedrich August von Hayek, e ripresa in seguito da tutta la letteratura che al suo pensiero si è ispirata. In *The Constitution of Liberty*, un'opera del 1960, troviamo un passo espressamente dedicato al concetto di ordine spontaneo, cui egli si riferisce con queste parole: «such an order involving an adjustment to circumstances, knowledge of which is dispersed among a great many people, cannot be established by central direction. It can arise only from the mutual adjustment of the elements

³⁷³ Ivi, p. 227; «if Virtue, Religion, and future Happiness were sought after by the Generality of Mankind, with the same Sollicitude, as sensual Pleasure, Politeness, and worldly Glory are, it would certainly be best, that none but Men of good Lives, and known Ability, should have any Place in the Government whatever: But to expect that this ever should happen, or to live in hopes of it in a large, opulent and flourishing Kingdom, is to betray great Ignorance in human Affairs [...]. The best of all then not being to be had, let us look out for the next best, and we shall find, that of all possible Means to secure and perpetuate to Nations their Establishment, and whatever they value, there is no better Method than with wise Laws to guard and entrench their Constitution, and contrive such Forms of Administration, that the Common-Weal can receive no great Detriment from the Want of Knowledge or Probity of Ministers, if any of them should prove less able or honest, than they could wish them. The Publick Administration must always go forward; it is a Ship that can never lie at Anchor: The most knowing, the most virtuous, and the least self-interested Ministers are the best; but in the mean time there must be Ministers», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 335.

³⁷⁴ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 238; «to expert Ministries without Faults, and Courts without Vices is grosly betraying our ignorance of human Affairs», *Free Thoughts*, cit., p. 355.

and their response to the events that act immediately upon them»³⁷⁵. Per chiarire meglio un concetto che potrebbe prestarsi a fraintendimenti, Hayek cita un passo di *The Logic of Liberty* di Michael Polanyi, che dedica una sezione della sua monografia ai sistemi di ordine spontaneo, dove leggiamo: «when order is achieved among human beings by allowing them to interact with each other on their own initiative – subject only to laws which uniformly apply to all of them – we have a system of spontaneous order in society. We may then say that the efforts of these individuals are co-ordinated by exercising their individual initiative and that this self-co-ordination justifies their liberty on public ground»³⁷⁶.

La teoria dell'ordine spontaneo ha preso forma tra i filosofi scozzesi del XVIII secolo, secondo cui le istituzioni sociali e politiche sono il frutto delle azioni degli uomini, ma non direttamente delle loro intenzioni: esse sarebbero una sorta di effetto a lungo termine, non previsto né perseguito di proposito, di azioni il cui scopo principale si esaurisce nel breve termine. Adam Smith è l'esponente di spicco di questa "corrente", e Hume, e prima ancora Mandeville, ne sono considerati precursori³⁷⁷. Negli scritti di Mandeville si intravedono solo delle linee guida che conducono a quella che poi diventerà la teoria detta dell'ordine spontaneo, che nel nostro filosofo assumono il carattere della critica all'idea che le istituzioni provengano dall'arbitrio di uno solo o di pochi uomini, che siano il prodotto di una deliberazione intenzionale.

Un primo collegamento di Mandeville a questa teoria lo ritroviamo nel saggio *Individualism: True and False*³⁷⁸, tratto da una lezione che Hayek tenne nel 1945, dove lo studioso contrappone l'idea che l'ordine sociale sia frutto di un disegno razionale dell'uomo all'idea che esso sia l'effetto non previsto delle azioni umane. L'elemento cardine della differenza tra queste due prospettive viene fatto risalire al ruolo che la ragione gioca in questo processo, e, più in generale, negli *human affairs*: il rifiuto del principio del disegno razionale si basa sulla convinzione che la ragione sia debole e limitata, e che non abbia il controllo sugli effetti a lungo termine delle azioni, il che produce un atteggiamento che Hayek definisce di "umiltà" nei confronti dei processi sociali, cui si riconosce un'origine

³⁷⁵ F.A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Keagan Paul Ltd, London 1960; p. 160.

³⁷⁶ M. Polanyi, *The Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Routledge and Keagan Paul Ltd., London 1951; p. 159.

³⁷⁷ Cfr. N. Barry, *The tradition of spontaneous order*, «Literature of Liberty», vol. V, No. 2, 1982.

³⁷⁸ Questo saggio, frutto di una lezione tenutasi presso lo University College, Dublino, il 17 dicembre del 1945, prima di essere inserito nel volume (già citato) *Individualism and Economic Order*, che è del 1948, è stato pubblicato nel 1946 da Hodges, Figgis & Co., Ltd., Dublin, e da B.H. Blackwell Ltd., Oxford.

indipendente dalla diretta pianificazione umana³⁷⁹. In quest'ultima corrente di pensiero viene inserito Mandeville, in veste di precursore:

The antirationalistic approach [...] regards man not as a highly rational and intelligent but as a very irrational and fallible being, whose individual errors are corrected only in the course of a social process, and [...] is probably the most characteristic feature of English individualism. Its predominance in English thought seems to me due largely to the profound influence exercised by Bernard Mandeville, by whom the central idea was for the first time clearly formulated.³⁸⁰

La teoria dell'ordine spontaneo getta le basi nell'antirazionalismo. Ronald Hamowy, nel saggio *The Scottish Enlightenment and the theory of spontaneous order*, illustra alla perfezione il motivo di questo legame, quando afferma che «the epistemological underpinning of this theory rests on the notion that there exist certain social rules that are so complex that they are beyond the comprehension of any mind and hence are not discernible by reason»³⁸¹. L'antirazionalismo è ben visibile anche in Mandeville³⁸², nelle sue riflessioni sulle potenzialità della ragione, in cui propende verso un certo scetticismo; alla fiducia nel potere della razionalità umana di controllare e pianificare, succede la convinzione che le azioni siano solo in parte limitate dettate dalla ragione, e il ruolo principale nell'influenzarle spetti alle passioni, mutevoli, orientate verso l'interesse del momento, e fonte di effetti imprevedibili.

Nei *Nuovi studi in filosofia, politica, economia e storia delle idee*, una raccolta di saggi e lezioni uscita per la prima volta nel 1967, ma riedita, con qualche aggiunta, nel 1978, Hayek approfondisce la questione dell'ordine spontaneo e chiarisce il contributo di Mandeville con il già citato saggio, a lui espressamente dedicato, dal titolo *Il dottor Bernard Mandeville*³⁸³. Hayek si mostra qui consapevole di uno dei problemi principali che avvolge la fama di Mandeville, ovvero quello di stabilirne con una certa precisione meriti e contributi, cosa tutt'altro che facile, con un pensatore così poco sistematico. Uno dei punti in cui il filosofo olandese è infatti più attaccabile, quello su cui hanno insistito molti dei suoi avversatori, è la

³⁷⁹ Cfr. F.A. Hayek, *Individualism: True and False*, in *Individualism and Economic Order*, cit., p. 8.

³⁸⁰ Ivi., pp. 8-9.

³⁸¹ R. Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1987; p. 6.

³⁸² Sul legame di Mandeville con antirazionalismo e teorie dell'ordine spontaneo vedi anche F.A. von Hayek, *Dottor Bernard Mandeville* in *Nuovi studi*, cit., pp. 283-284; R. Hamowy, cit., p. 7; N. Barry, *The Tradition of Spontaneous Order*, cit.

³⁸³ Anche questo saggio è il frutto di una lezione, tenuta da Hayek il 23 marzo 1966 presso la British Academy (Londra), dal titolo "Lecture on a master mind" e pubblicata già nel 1967 nel volume LII dei *Proceedings of the British Academy*, London 1967.

mancanza di una fase costruttiva presentata in termini chiari e precisi: pur non essendo privo di una spinta propositiva, Mandeville mantiene sempre, anche negli scritti dell'ultimo periodo, che sono quelli più "seri", o meglio, meno provocatori, uno stile descrittivo e talvolta canzonatorio, che costituisce la sua peculiarità, ma che è stato l'arma impugnata da chi voleva screditarlo. Hayek, da estimatore di questo filosofo, riconosce che, sebbene l'influenza che Mandeville ha avuto sui suoi contemporanei e successori sia innegabile, e sia generalmente condiviso che molti spunti su cui si sono sviluppate riflessioni dagli esiti importanti provengano da lui, sia un compito meno facile stabilire i termini esatti di questa influenza³⁸⁴. Quello che è certo è che il filosofo olandese è stato, prima di tutto, un profondo conoscitore della natura umana. Con le parole di Hayek:

[Mandeville] acquisì chiaramente, con l'andare del tempo, una conoscenza del modo in cui funziona la mente umana che è davvero notevole e a volte sorprendentemente moderna. Egli si gloriava chiaramente di questa conoscenza della natura umana più che di qualsiasi altra cosa. Che noi non sappiamo perché facciamo quello che facciamo, e che le conseguenze delle nostre decisioni sono spesso molto diverse da quelle che immaginiamo debbano essere, sono due motivi fondamentali di quella satira sulle presunzioni di un'età razionalista che costituì il suo scopo iniziale.³⁸⁵

Per spiegare al meglio in che cosa consiste la tradizione di pensiero che viene denominata teoria dell'ordine spontaneo, e in che modo Mandeville vi rientri, Hayek discute la divisione, fatta già dai Greci, tra processi naturali e processi artificiali, dove i primi sono quelli che avvengono indipendentemente dal volere e dalle azioni dell'uomo, e i secondi sono invece frutto dei suoi programmi³⁸⁶. L'errore di questa distinzione, afferma l'economista austriaco, è stato perfettamente dimostrato dalla filosofia britannica del diciottesimo secolo, che ha messo in luce l'esistenza di un altro tipo di processi che, pur non derivando da un piano razionale stabilito in precedenza, tuttavia sono il risultato dell'interazione tra gli individui; a tale categoria questi filosofi fanno appartenere la nascita della società civile, che, sulla base della definizione data, non si può chiamare un processo naturale, avendo un rapporto molto stretto con gli uomini e le loro azioni, ma non è nemmeno artificiale, non dipendendo da un loro disegno. Anche Mandeville dà un contributo significativo a questa idea:

³⁸⁴ Cfr. F.A. Hayek, *Dottor Bernard Mandeville in Nuovi studi*, cit., p. 271: «Sebbene non ci possa essere alcun dubbio che le sue opere abbiano avuto una enorme diffusione e che abbiano fatto riflettere molta gente su un problema importante, è meno facile spiegare cosa abbia contribuito esattamente a farci comprendere».

³⁸⁵ Ivi, p. 272.

³⁸⁶ Ivi, pp. 275-276.

quando parliamo delle opere della natura, per distinguerle da quelle dell'arte, diciamo che esse sono compiute senza il nostro consenso. Così è la natura che produce i piselli nella stagione adatta; ma non è possibile averne di verdi in Inghilterra, a gennaio, senza arte e cure infinite. La natura esegue da sé i suoi disegni. Ci sono creature che, con ogni evidenza, sono state destinate dalla natura a vivere in società; e le api, che hanno ricevuto dalla natura degli istinti per raggiungere quel fine, come si può vedere dagli effetti, ne sono la prova tangibile. Noi dobbiamo la nostra esistenza e ogni altra cosa al grande Autore dell'universo; ma se le società non possono sussistere senza la sua protezione, non potrebbero però esistere se la saggezza umana non vi concorresse.³⁸⁷

Da quanto si legge sopra, Mandeville risulta consapevole che la società è sia il frutto delle qualità naturali dell'uomo – pur diverse da quelle delle più socievoli api -, che, in qualche misura, un prodotto “dell'arte”, cui anche la saggezza umana concorre in qualche misura, seppure non preponderante.

Questa interpretazione dell'origine delle istituzioni socio-politiche si oppone apertamente alla scuola di pensiero, di stampo razionalista (Hayek, per evitare le possibili ambiguità del termine “razionalismo” preferisce parlare, in questo campo, di costruttivismo), che sostiene che la società civile sia stata “costruita” secondo un proposito razionale dell'uomo. Fanno parte di questa corrente coloro che pongono alla base della costituzione di uno stato una sorta di contratto, stipulato in un momento a partire dal quale l'uomo rinuncia a parte della libertà di cui gode nello stato di natura e si associa agli altri sotto il dominio di un potere sovrano. Questa è stata l'ipotesi di Hobbes e di Locke, ad esempio, anche se i due filosofi avevano idee diverse sul modo in cui era stato sancito questo patto, poiché il primo lo aveva pensato più come a una sottomissione al potere di un sovrano, mentre il secondo vedeva il contratto come un sottoporsi a delle leggi.

Il primo capitolo dei *Nuovi studi* è un saggio dal titolo “Gli errori del costruttivismo”³⁸⁸, dove Hayek struttura la sua critica all'idea che l'uomo abbia “creato” le istituzioni sociali servendosi di argomentazioni che ritroviamo anche nel pensiero di Mandeville. Per prima cosa mette in evidenza il fatto che l'assunto costruttivista presuppone un'idea della

³⁸⁷ B. Mandeville, *Dialoghi* (IV dialogo), cit., p. 126; «when we speak of the Works of Nature, to distinguish them from those of Art, we mean such, as were brought forth without our Concurrence. So Nature in due Season produces Peas; but in England you cannot have them green in January without Art and uncommon Industry. What Nature designs, she executes herself: There are Creatures, of whom it is visible, that Nature has design'd them for Society, as is most obvious in Bees, to whom she has given Instincts for that purpose, as appears from the Effects. We owe our Being, and every thing else, to the great Author of the Universe; but as Societies cannot subsist without his preserving Power, so they cannot exist without the Concurrence of human Wisdom», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 186.

³⁸⁸ Questo saggio è, di nuovo, il testo di una lezione presentata il 27 gennaio 1970 alla Paris-Lodron University di Salisburgo, e inizialmente pubblicata col titolo *Die Irrtümer des Kostruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*, Munich 1970.

razionalità umana che egli stesso definisce opinabile: l'uomo infatti, a suo avviso, prima di essere civilizzato non possedeva la ragione, che si è evoluta nel corso della civilizzazione stessa³⁸⁹.

Il costruttivismo pretende di identificare le istituzioni sociali con un effetto, al quale affiancare con sicurezza la razionalità umana in qualità di causa. I filosofi britannici sostenitori dell'idea che l'ordine si crei in modo autonomo si oppongono a questa concezione prima di tutto perché essa conferisce all'uomo e al suo intelletto molto più potere di quanto egli non abbia³⁹⁰, attribuendogli delle capacità che non possiede, cosa che già Mandeville è stato ben lungi dal fare. Un'osservazione più attenta e meno concentrata sull'apporto strettamente intenzionale, come quella lasciata da Mandeville, e poi, soprattutto, da Hume e Smith, ha trovato che molte di queste istituzioni scaturiscono in modo del tutto inaspettato da azioni il cui scopo era differente.

3.3.2. Opinioni divergenti

A proposito dell'inserimento di Mandeville tra i pensatori che hanno a che fare con la teoria dell'ordine spontaneo, troviamo tra gli studiosi le stesse divergenze e perplessità già emerse in altri ambiti dell'interpretazione del filosofo olandese.

Parte degli interpreti che negano il contributo di Mandeville alla teoria dell'ordine spontaneo e, insieme ad esso, la sua relazione col liberalismo moderno, sono gli stessi che negavano che dal punto di vista della teoria economica il suo pensiero avesse dei punti in comune col *laissez-faire*. Il più fermo sostenitore di queste idee sembra essere, anche in questa sede, l'economista Jacob Viner. Recentemente è uscito il volume, già citato, dal titolo *Hayek's Liberalism and its Origins*, della studiosa Christina Petsoulas, un testo di analisi politica, il cui terzo capitolo è interamente dedicato a Mandeville. Abbastanza curiosamente, dopo tutti gli studi che hanno confutato l'opinione di Viner, la Petsoulas invece la accoglie, e si propone di dimostrare l'errore di Hayek e di tutta la tradizione che avvicina Mandeville a quella che lei chiama la "theory of cultural evolution".

La studiosa articola in due sezioni la dimostrazione della sua tesi, prendendo in primo luogo in considerazione i passi in cui Mandeville parla dell'origine della società (il primo

³⁸⁹ Cfr. F.A. Hayek, *Gli errori del costruttivismo* in *Nuovi studi*, cit., p. 11.

³⁹⁰ Vadasi anche N. Barry, *The tradition of spontaneous order*, cit.; p. 7: «[...] an irresistible appeal to that *hubris* in man which associates the benefits of civilization not with spontaneous ordering but with conscious direction towards preconceived ends».

paragrafo è intitolato infatti “Mandeville’s psychological account of the origin of society”), e ricostruisce in modo abbastanza fedele il pensiero del filosofo olandese, basandosi su quanto si legge nel secondo volume della *Fable of the Bees*, dove questi argomenti vengono trattati in modo più esauriente e meno frammentato. La Petsoulas non manca di sottolineare l’importanza della passione del *self-liking*³⁹¹ nella formazione dello stato politico, a proposito del quale riconosce che si tratta di un processo graduale³⁹². Tuttavia si propone di affermare che, in realtà, Mandeville preveda una sorta di disegno alla base della nascita della società, riportando il passo in cui il filosofo afferma che «le società [...] non potrebbero esistere se la saggezza umana non vi concorresse»³⁹³. L’elemento su cui la studiosa costruisce la sua confutazione della tesi di Hayek deriva dalla mancanza di sistematicità dell’esposizione mandevilliana, e dall’ammissione dello stesso Hayek che il filosofo olandese non spieghi con precisione in che modo avvenga questa istituzione graduale della società³⁹⁴.

Il paragrafo in cui la studiosa si propone di dimostrare la sua tesi è intitolato “The ‘skilful politician’ and the process of moralisation”, e lo schema da lei adottato è il medesimo che era stato utilizzato in precedenza da Viner, e che aveva già rivelato la sua insufficienza: non viene fatta alcuna distinzione tra le opere di Mandeville, e i paradossi del volume I della *Fable* vengono utilizzati per interpretare quanto si legge nella *Fable II*, per colmare la mancanza di un’esposizione puntuale e schematica. La Petsoulas parla infatti del ruolo “moralizzatore” dei politici, della loro esaltazione artificiosa e interessata della moderazione degli istinti, e del loro strategico *management*³⁹⁵: tutti argomenti che scompaiono completamente nella *Fable II*. Da pensatore poco sistematico, il filosofo olandese osserva e commenta, ma difficilmente si sofferma a ricostruire singoli passaggi, senza che, con questo, venga meno l’idea di fondo che lo ha condotto a determinate affermazioni. La distanza concettuale tra gli scritti del primo e del secondo periodo, in particolare tra i due volumi della *Fable of the Bees*, non può essere tralasciata: già J.C. Maxwell, nel suo saggio del

³⁹¹ Cfr. C. Petsoulas, *Hayek’s Liberalism and its Origins*, cit., p. 84.

³⁹² Cfr. *ivi*, cit., p. 86: «Mandeville goes on to explain that [...] society is the product of a slow and gradual process».

³⁹³ B. Mandeville, *Dialoghi* (IV dialogo), cit., p. 126; «societies [...] cannot exist without the Concurrence of human Wisdom», *Fable II* (4th dialogue), cit., p. 186. Questo passo tuttavia non conferma la tesi della Petsoulas: cfr. anche l’interpretazione di M.M. Goldsmith in *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville’s Social and Political Thought*, cit., p. 66: Goldsmith non ritiene vi sia contraddizione nel negare che Mandeville credesse nell’idea di un disegno razionale, e ciò nonostante non escludesse completamente la ragione dalla nascita della società.

³⁹⁴ Cfr. F.A. Hayek, *Dottor Bernard Mandeville* in *Nuovi studi*, cit., p. 272: «forse [Mandeville] non mostrò in nessun caso come si formasse un certo ordine senza un disegno, ma rese abbastanza chiaro che questo ordine si formava».

³⁹⁵ Cfr. C. Petsoulas, *Hayek’s Liberalism and its Origins*, cit., pp. 87-90.

1951, breve ma tenuto in grande considerazione dagli studi successivi sul pensiero politico di Mandeville, aveva scritto che per rendere giustizia alle idee politiche del filosofo olandese è bene considerarne i suoi scritti dell'ultimo periodo, ovvero il volume II della *Fable*, i *Liberi pensieri*, la *Ricerca sull'origine dell'onore*, la *Letter to Dion*, che in qualche modo correggono i concetti presentati in forma satirica nella *Fable I*³⁹⁶.

Opinioni molto diverse circa il rapporto di Mandeville con la teoria dell'ordine spontaneo si trovano in quasi tutti gli studi che sono usciti dopo la pubblicazione del saggio di Hayek *Dottor Bernard Mandeville*, la cui prima pubblicazione risale al 1967, ma che, con tutte le probabilità, ha acquisito una maggiore visibilità quando è stato inserito nei *New Studies*, nel 1978. A partire dai primi anni '80, infatti, fioriscono una serie di studi che confermano la posizione dell'economista austriaco. Nel 1985 M.M. Goldsmith, nella monografia *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, di un ventennio antecedente al libro della Petsoulas quindi, offre una possibile interpretazione degli *skilful politicians* che di primo acchito può sembrare un po' azzardata, ma che si avvicina sostanzialmente a quella hayekiana:

Mandeville uses the device of a personified manipulator of human beings. This device, the 'skilful Politician', stands for the long, gradual development of social institutions. That the mythical manipulators are to be understood in this sense is evident both in *The Fable of the Bees* [...] and even earlier in *The Female Tatler*. In both works Mandeville explicitly refers to the gradual process by which various social institutions, including skills and crafts, have come into being.³⁹⁷

Anche secondo lo studioso inglese, dunque, non bisogna dare un peso eccessivo alle affermazioni riguardanti l'intervento dei politici, che egli interpreta in modo figurato, come, cioè, la stessa opera di sviluppo graduale. Anche lui, inoltre, come Hayek, è del parere che le istituzioni sociali siano considerate da Mandeville come una conseguenza inattesa dell'interdipendenza degli uomini³⁹⁸, cosa che, a detta sua, è esplicitamente dichiarata dal filosofo olandese³⁹⁹.

Goldsmith dà anche un'interessante spiegazione delle lacune che si trovano nella ricostruzione della nascita della società civile in Mandeville, e nell'espone la sua

³⁹⁶ Cfr. J.C. Maxwell, *Ethics and Politics in Mandeville*, in cit., p. 242.

³⁹⁷ M.M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits*, cit., p. 64.

³⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 78: «these institutions are not 'natural' if 'natural' means having always existed or needing no explanation. But equally they are not designed, proposed and formally agreed upon; social institutions are artificial, but they are the products of a long development – the result of many persons acting independently without a common pre-arranged plan over a long period of time».

³⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 64.

interpretazione prende in considerazione la “four stages theory” esposta da Ronald Meek nel volume *Social science and the ignoble savage*⁴⁰⁰. L’idea di Meek è che la società segua uno sviluppo scandito dai diversi mezzi di sussistenza individuati dagli uomini in ogni fase, e non, ad esempio, dall’organizzazione politica da essi adottata⁴⁰¹. Meek esegue un’analisi meticolosa del contributo di numerosi filosofi a questa teoria, citando, tra gli altri, Grozio, Hobbes, Pufendorf e Locke. Si sofferma in particolare su quanto quest’ultimo scrive nei due trattati sul governo a proposito della vita degli indiani d’America come paradigma della vita dei selvaggi, e sembra individuare tre fasi distinte, che, secondo lo studioso, costituiscono le prime tre fasi dello sviluppo della società: la fase della caccia, quella dell’allevamento, e una fase in cui gli uomini iniziano a dedicarsi all’agricoltura⁴⁰². La quarta e ultima fase, quella che caratterizza l’uomo moderno, è quella commerciale. Al di là della condivisibilità o meno di queste idee, è degno di nota il modo in cui Meek esclude Mandeville dalla teoria “delle quattro fasi”, che nel diciottesimo secolo ricompare solo con Montesquieu, per poi essere ripresa da Smith e Turgot. Mandeville, infatti, individuerrebbe, ma con cenni poco più che occasionali, tre fasi, che però non hanno a che fare coi mezzi di sussistenza: l’associazione degli uomini per proteggersi dagli animali feroci, una successiva in cui essi si riuniscono per proteggersi gli uni dagli altri, e l’invenzione delle lettere⁴⁰³. Goldsmith semplifica ulteriormente le fasi descritte da Mandeville in due momenti essenziali: quello primitivo, in cui gli uomini vivevano del prodotto della terra e della caccia liberi da qualsiasi vincolo sociale, e quello civile, in cui è stata innestata quella rete di relazioni interpersonali che rende progressivamente l’uomo “adatto” alla società, e dipendente da essa. Il motivo per cui il filosofo olandese prende una posizione che non si riesce bene ad allineare su quella dei suoi predecessori, è che, come afferma Goldsmith, egli era alla ricerca di una interpretazione alternativa alla teoria contrattualista, come a quella del “legislatore” fondatore della società⁴⁰⁴. E così, la teoria mandevilliana circa l’origine delle istituzioni socio-politiche finisce per non essere una teoria, ma uno studio sulla natura umana e sulle qualità che, presenti già nell’uomo primitivo, si sono evolute in quelle che sono le caratteristiche dell’uomo moderno, così a suo agio nella società pur non essendo una creatura socievole nel senso inteso da Shaftesbury. Mandeville non individua alcuna “rottura”, in termini di qualità

⁴⁰⁰ R.L. Meek, *Social science and the ignoble savage*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

⁴⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 6.

⁴⁰² Cfr. *ivi*, p. 22.

⁴⁰³ Cfr. *ivi*, p. 29.

⁴⁰⁴ Cfr. M.M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits*, cit., p. 76.

naturali, tra il selvaggio e l'uomo civilizzato, solo una evoluzione, un adattamento. Questo è un punto che verrà contestato da Rousseau⁴⁰⁵.

Ancora prima del volume di Goldsmith, era uscito, nel 1982, un numero della rivista «Literature of Liberty» interamente dedicato all'ordine spontaneo, in cui spicca il saggio di Norman Barry *The Tradition of Spontaneous Order*, dove c'è una sezione (abbastanza breve in realtà) dedicata al contributo di Mandeville, che di nuovo conferma la linea hayekiana. Con alcuni riferimenti a questo studio, e una struttura espositiva molto simile (anche qui viene considerato, autore per autore, il contributo di filosofi come Mandeville, Hume, Smith, Ferguson alla teoria dell'ordine spontaneo), nel 1987 esce il già citato saggio di Hamowy *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Anche questo studioso confuta, una volta di più, la posizione di Jacob Viner, e, in un procedimento argomentativo che tende a non operare una netta distinzione tra ambito economico e politico, afferma che, in effetti, non c'è altro settore, al di fuori di quello degli scambi con l'estero, in cui Mandeville abbia mai auspicato l'intervento dello stato, e condivide apertamente la lettura degli *skilful politicians* data da Goldsmith.

4. Mandeville e il nascente liberalismo

4.1. La situazione politica della Gran Bretagna agli inizi del XVIII secolo. Mandeville, un "Whig indipendente"

Prima di parlare del liberalismo di Mandeville è necessaria una premessa sulla nascita dello stesso pensiero liberale propriamente detto. Il concetto di liberalismo acquista il suo proprio significato nel tardo 1700 con l'opera di Adam Smith, ma il primo partito in Gran Bretagna denominato *Liberal* nasce solo nel 1842 dall'unione dei Whigs con i Radicals. Di conseguenza, quando si afferma che il pensiero politico di Mandeville è un pensiero liberale, si intende che aveva principi politici dello stesso tipo di quelli che in seguito vennero chiamati tali⁴⁰⁶.

Mandeville simpatizza per il partito Whig, all'interno del quale, comunque, convivono diversi orientamenti. Ci sono alcuni punti condivisi da tutti i Whig, che sono quelli che

⁴⁰⁵ Vedasi, a proposito di ciò che differenzia Mandeville da Rousseau circa il passaggio dallo stato di natura a quello civile anche J.C. Maxwell, *Ethics and Politics in Mandeville*, cit., p. 246.

⁴⁰⁶ Cfr. H.T. Dickinson, *The Politics of Bernard Mandeville*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975; pp. 80-97.

consentono di individuarne le linee generali, e che sono anche elementi importanti che confluiscono nel liberalismo: i Whigs rifiutano l'idea di monarca assoluto e di potere illimitato, ritengono che tutti gli individui abbiano dei diritti fondamentali, che riguardano la vita, la proprietà e la libertà da un dominio dispotico, e che tali diritti non possano essere infranti da nessun governo; qualora lo siano, entra in gioco un altro importante diritto, quello di resistenza attiva. Tuttavia, come osserva bene H.T. Dickinson nella monografia *Liberty and Property*, il partito Whig, tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, aveva ancora importanti elementi di stampo conservatore, in quanto voleva comunque conservare i privilegi della classe benestante e mantenere un ordine gerarchico della società, né vi erano idee democratiche che avessero come scopo quello di conferire qualche potere alla classe dei lavoratori. Se avessero avuto la possibilità di stabilire l'assetto della società dopo la Gloriosa rivoluzione, i Whigs non avrebbero quindi né istituito una democrazia, né un "genuinely liberal social order", come lo definisce Dickinson⁴⁰⁷.

Per capire come collocare il pensiero di Mandeville nella situazione politica a lui contemporanea (sempre che una collocazione precisa sia possibile), bisogna proporre un quadro generale del contesto della Gran Bretagna tra '600 e '700.

Nel diciassettesimo secolo, in Inghilterra, ci sono due partiti principali, Tory e Whig. Il primo è quello conservatore, che si caratterizza essenzialmente per la difesa della monarchia ereditaria, considerata di istituzione divina, e verso la quale i Tories professano un'obbedienza passiva; i Whigs invece mirano a limitare il potere del monarca, a conferire maggiori diritti al Parlamento e alla separazione tra potere temporale e spirituale. Le posizioni divergenti di Whig e Tory assumono una fisionomia precisa nei confronti della Gloriosa rivoluzione del 1688/89: laddove i Whigs vedono in essa la conferma della loro posizione ideologica che chiedeva un nuovo assetto politico per il paese, dove l'autorità suprema fosse il Parlamento, i Tories, sostenitori di James II Stuart, il sovrano che la rivoluzione aveva rimosso, considerano l'esito della rivoluzione come un momento passeggero di assestamento, nonostante essa avesse minato molti dei principi cardine della loro ideologia, a partire dalla fine del concetto dell'istituzione divina di una monarchia autoritaria⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ Cfr. H.T. Dickinson, *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, Methuen, London 1977; pp. 57-58.

⁴⁰⁸ Per un'analisi esauriente della reazione dei Tory agli esiti della Gloriosa rivoluzione si veda l'ottimo studio di Dickinson sopra citato, e in particolare la sezione dal titolo "The Tory Acceptance of the Revolution", pp. 33-42.

Dopo la rivoluzione, all'interno dello stesso partito Whig si manifestano tuttavia delle significative differenze⁴⁰⁹. Solo un'ala di questo partito, e la più ristretta, mantiene idee più marcatamente radicali, mentre la maggioranza è ancora molto lontana da quello che verrà in seguito chiamato "liberalismo". Come afferma Dickinson, persino la teoria del contratto elaborata da John Locke è vista come potenzialmente pericolosa, poiché promuove l'idea di diritti inalienabili posseduti da tutti gli uomini, fermo restando che Locke era più interessato alla difesa della proprietà privata che a creare una serie di diritti positivi a cui i singoli cittadini potessero appellarsi⁴¹⁰. Più che nell'idea di un contratto come ciò che sancisce la protezione da eventuali soprusi del sovrano, quasi tutti i Whigs preferiscono rintracciare nella stessa storia inglese le radici della limitazione della monarchia e dell'autorità del parlamento; in particolare essi si riferiscono alla *Magna Charta Libertatum* concessa da Giovanni Senza Terra nel 1215, a testimonianza del fatto che la facoltà di pretendere dei diritti e di preservare la libertà dal dispotismo del monarca sia scritto nella storia del paese⁴¹¹.

Non è compito semplice situare Mandeville in una corrente politica particolare, anche perché egli stesso non fa, di proposito, cenni espliciti a partiti o a esponenti del governo. Quello che si può dire è che propende senz'altro per i Whigs: in primo luogo a partire dagli esiti della rivoluzione del 1688/9, e dall'insediamento dell'olandese Guglielmo d'Orange, cui Mandeville è favorevole. Tories e Giacobiti auspicano il ritorno degli Stuart, vorrebbero una monarchia più forte, senz'altro meno limitata dai poteri del Parlamento (e della camera dei comuni in testa), e sono favorevoli a mantenere il legame con la chiesa. Mandeville è di tutt'altro avviso: le linee generali del suo orientamento politico tendono al potenziamento dei

⁴⁰⁹ J.G.A. Pocock, nella sezione *The varieties of Whiggism from Exclusion to Reform* della celebre opera di *Virtue, Commerce and History*, opera una distinzione tra Old Whigs, più moderati, e Modern Whig, che costituiscono un'ala che, dal punto di vista teorico, confluirà nell'illuminismo scozzese (di cui, come s'è visto, Mandeville è considerato precursore), in cui spicca la figura di David Hume. In generale, nel corso del Settecento, tra gli scozzesi, si tende a rifiutare l'idea del contratto come accordo tra il sovrano e il popolo, ma si cercano delle interpretazioni della nascita della società che la considerino come un'"entità" in evoluzione, che ha raggiunto il suo stato attuale nel corso del tempo, e la cui situazione e funzionamento non possono essere spiegati sull'ipotesi di un "contratto" stipulato in un tempo incredibilmente distante nella storia dell'umanità. Pocock individua anche una distinzione di natura filosofica tra gli Old e i Modern Whigs, dove i primi identificano la libertà con la virtù, e la collocano nel passato (da questo punto di vista, secondo lo studioso, si può affermare che possiedono una "matrice shaftesburiana"), i secondi invece identificano la libertà col benessere e il progresso, e anche da questo punto di vista Mandeville si avvicina di più a questa corrente. Cfr. J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, New York 1985.

⁴¹⁰ Cfr. H.T. Dickinson, *Liberty and Property*, cit., p. 68: «Locke granted that all men possessed natural and inalienable rights to life, liberty and property, but there can be no doubt that he was more concerned to protect private property. The rights to life and liberty were essentially civil liberties and not positive rights to exercise political power».

⁴¹¹ Cfr. *ivi*, p. 62.

poteri del Parlamento rispetto a quelli del sovrano, e a una minore interferenza delle gerarchie religiose negli affari dello stato, nella direzione della tolleranza⁴¹². Un'altra questione importante che consente di escludere una propensione per i Tories di Mandeville, riguarda la condanna del lusso e della corruzione, di cui questi ultimi hanno fatto un argomento costante di critica al sistema vigente: come a ragione osserva Istvan Hont nel suo recente contributo a *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, già nella satira de *L'alveare scontento* del 1705 e dell'edizione della *Fable I* del 1714 è presente una critica abbastanza manifesta alla posizione che Tories e Giacobiti avevano assunto dopo la rivoluzione del 1688⁴¹³. Già Goldsmith aveva notato questa connessione, ma si era espresso in modo più cauto: «if grumbling may be taken to be a Tory trait, then *The Grumbling Hive* is an anti-Tory poem»⁴¹⁴.

Un ottimo studio circa il rapporto di Mandeville con la politica del suo tempo lo dobbiamo proprio a Goldsmith, che conferma l'orientamento Whig di Mandeville, analizzando anche uno scritto generalmente poco considerato in ambito politico, *The Virgin Unmask'd*. Lo studioso coglie, in quest'opera, una chiara posizione Whig, sia per la considerazione positiva degli olandesi, che per il supporto alla guerra contro la Francia, oltre ai continui rimproveri che Antonia muove alla zia, invitandola a riferirsi al suo paese come Gran Bretagna (l'unione di Inghilterra e Scozia risale al 1707, e avviene grazie ai Whigs), e non Inghilterra⁴¹⁵. Tuttavia, nota Goldsmith, ci sono diversi aspetti su cui Mandeville è in disaccordo coi Whigs, ma non per prendere le parti di qualcun altro. Innanzi tutto, è estremamente critico delle società per la riforma dei costumi, che erano sostenute dai Whigs, come si legge sia nel *Saggio sulle scuole di carità* che in *Una modesta difesa delle pubbliche case di piacere*. In secondo luogo, l'analisi delle virtù borghesi e in particolare la satira sull'onore, e la poca importanza data al servizio militare, come dice Goldsmith, «are not the opinions of a loyal party man supporting a party which is running a war»⁴¹⁶.

⁴¹² Cfr. B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 238: «Dove il governo è solido, le chiese di tutte le confessioni sono tenute in soggezione, e le dispute religiose sono proibite, le varie sette possono coesistere in buona armonia»; «Where the Government is stedly, the Clergy of all Comunions kept in awe, and Religious Disputes are prohibited, many Sects may live in good harmony», *Free Thoughts*, cit., p. 356

⁴¹³ I. Hont, *Commerce, luxury and political economy*, in *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, cit., p. 390. Del medesimo avviso è anche J.A.W. Gunn, in *Mandeville: Poverty, Luxury, and the Whig Theory of Government*, in *Beyond Liberty and Property*, cit., pp. 101-119. Gunn offre una accurata esposizione dei caratteri del pensiero di Mandeville che lo avvicinano al partito Whig, mettendo anch'egli in primo piano la difesa del lusso delle corti.

⁴¹⁴ Cfr. M.M. Goldsmith, *Private vices, public benefits*, cit., p. 89.

⁴¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 84.

⁴¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 91.

Qualche problema in più si presenta circa l'opinione del filosofo olandese nei confronti della figura di spicco della scena politica britannica dopo la fine della predominanza Tory in parlamento: il Whig Robert Walpole. Come si apprende nell'eccellente lavoro di Kaye, sappiamo che Mandeville era legato da profonda amicizia a Sir Thomas Parker, primo conte di Macclesfield e Lord Cancelliere: è grazie alla sua amicizia e protezione che Mandeville è riuscito a evitare il carcere⁴¹⁷. Lord Macclesfield fu rimosso dalla sua posizione proprio da Walpole, nel maggio del 1725, con l'accusa di corruzione. È altamente improbabile, dunque, che Mandeville ne fosse un aperto sostenitore.

Robert Walpole diventa, nel 1722, Cancelliere dello Scacchiere e primo Lord Tesoriere. Non è primo ministro: questa carica viene ufficialmente riconosciuta solo nel 1905, però in pratica egli ne svolge le funzioni, in quanto domina tutti gli aspetti dell'amministrazione del governo⁴¹⁸. Nonostante la mancanza di ufficialità di questa carica, i Whigs vedono in Walpole un primo ministro, i Tories no. Mandeville, nella *Fable II*, in principio nega che esista un ruolo simile in Gran Bretagna («La nostra costituzione non prevede questa carica; per questo motivo l'amministrazione, molto saggiamente, è divisa in diverse branche⁴¹⁹), pur con questo non prendendo una posizione Tory. Di fronte alle insistenze di Orazio, che contesta che esista, invece, un ministro che svolge a tutti gli effetti le mansioni di un primo ministro (il nome di Walpole non viene mai fatto, comunque, ma non vi sono dubbi che Mandeville si riferisca a lui), Cleomene ne ammette tacitamente l'esistenza, ma dichiara anche: «sono sicuro che, per uno solo qualificato a essere Lord Cancelliere di Gran Bretagna, ci sono nel regno almeno cinquanta che, se impiegati, andrebbero bene per questo posto e dopo un po' di pratica potrebbero distinguersi»⁴²⁰. Mandeville non riconosce, in sostanza, che si debbano possedere qualità particolari per poter ricoprire una posizione pure così elevata nel governo, e questo potrebbe essere un attacco indiretto a Walpole. Orazio reagisce costernato alle parole dell'amico, protestando che, almeno, si deve riconoscere che un primo ministro debba essere un eccellente statista, ma anche questa volta Cleomene non gli dà soddisfazione, e imbastisce una critica ancora più pungente:

⁴¹⁷ Cfr. F.B. Kaye, *Fable I (Introduction)*, pp. xxvi-xxvii e *Fable II*, pp. 326-327n.

⁴¹⁸ Cfr. J.H. Plumb, *England in the Eighteenth Century*, Penguin, Harmondsworth (Middlesex) 1950; p. 60.

⁴¹⁹ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), p. 220 (traduzione parzialmente rivista); «There is no such Officer belonging to our Constitution; for by this, the whole Administration is, for very wise Reasons, divided into several Branches»; *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 326.

⁴²⁰ Ivi, p. 222; «it is my Opinion, there are always fifty Men in the Kingdom, that, if employ'd, would be fit for this Post, and after a little Practice shine in it, to one, who is equally qualify'd to be a Lord High Chancellor of Great Britain»; *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 328.

Hai idee troppo sublime di quella carica. Essere uno statista esperto è la più alta qualità che la natura umana sia capace di possedere. Per meritare questo nome, si deve essere ben preparati nella storia antica e moderna e perfettamente informati su tutte le Corti d'Europa in modo tale da conoscere non solo l'interesse pubblico in ogni nazione, ma anche le opinioni private, così come inclinazioni, virtù e vizi di principi e ministri: di tutti i paesi della cristianità e delle zone limitrofe si devono conoscere prodotti e geografia, le città principali e le fortezze, e di queste i commerci e le manifatture, la loro situazione, i pregi naturali, la forza e il numero di abitanti; si deve poter leggere gli uomini altrettanto bene che i libri, e comprendere alla perfezione la natura umana e l'uso delle passioni: si deve essere maestri nel nascondere i sentimenti del cuore, avere un pieno controllo dell'espressione ed essere esperti in tutte le astuzie e gli stratagemmi utili a carpire i segreti degli altri. Un uomo che sia privo di queste qualità, o della gran parte di esse, non si può dire che abbia gran esperienza negli affari pubblici, e non può, a ragione, essere chiamato statista esperto; ma può andare bene come primo ministro, anche se non ha la centesima parte di queste doti.⁴²¹

Goldsmith suggerisce che queste parole sulle qualità del primo ministro, che costituiscono il terreno su cui Mandeville costruisce l'argomentazione in favore della divisione dei poteri, con conseguente riduzione di responsabilità degli incarichi governativi, in modo che non possano essere fatti danni eccessivi anche dai peggiori ministri, potrebbe anche essere un modo per difendere Walpole dagli attacchi dei suoi detrattori, che ne esageravano troppo i demeriti (se anche le cariche più elevate sono tali da non affidare, in effetti, un potere molto grande nemmeno a un ministro, allora Walpole non può avere causato troppi guai, come sostenevano invece i Tories). Questa è una possibilità, seppure piuttosto remota, e in ogni caso, come osserva Goldsmith stesso, non è certo una grande difesa dell'operato di Walpole, né quella che egli avrebbe scelto per sé – anche perché la conclusione di Mandeville è, semplicemente, che sia i primi ministri che coloro che li oppongono sono, alla fine, della stessa natura, e per questo è bene che il loro potere non sia troppo ampio⁴²².

⁴²¹ Ivi, p. 224 (traduzione rivista); «You have too sublime a Notion of that Post. To be a consummate Statesman, is the highest Qualification human Nature is capable of possessing: To deserve that Name, a Man must be well versed in ancient and modern History, and thoroughly acquainted with all the Courts of Europe that he may know not only the publick Interest in every Nation, but likewise the private Views, as well as Inclinations, Virtues and Vices of Princes and Ministers: Of every Country in Christendom and the Borders of it, he ought to know the Product and Geography; the principal Cities and Fortresses; and of these, the Trade and Manufactures; their Situation, natural Advantages, Strength and Number of Inhabitants; he must have read Men as well as Books, and perfectly well understand human Nature, and the use of the Passions: He must moreover be a great Master in concealing the Sentiments of his Heart, have an entire Command over his Features, and be well skill'd in all the Wiles and Stratagems to draw out Secrets from others. A Man, of whom all this, or the greatest Part of it, may not be said with truth, and that he has had great Experience in publick Affairs, cannot be call'd a consummate Statesman; but he may be fit to be a prime Minister, tho' he had not a hundredth Part of those Qualifications», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 330-331.

⁴²² Cfr. M.M. Goldsmith, *Private vices, public benefits*, cit., p. 113. Mandeville esprime questi concetti nella *Fable II* (6th dialogue), alle pp. 334-337.

Viste le difficoltà di inserimento di Mandeville in una corrente precisa, o tra i sostenitori di un personaggio politico in particolare, ciò che si può fare è ricostruire una sua “teoria” raccogliendo le osservazioni di natura politica che egli ci lascia nei suoi scritti, osservazioni che molto spesso hanno un carattere generale. Come si vedrà in seguito, i riferimenti del filosofo olandese al contesto attuale si fermano al 1715, e altrettanto le prese di posizione esplicite. L’unico riferimento aperto alla situazione contemporanea è una dichiarazione “di non appartenenza”, che leggiamo nella *Ricerca sull’origine dell’onore* (1732), dove Mandeville puntualizza, attraverso Cleomene: «non ho niente a che fare con Whigs o Tories»⁴²³. Con le parole di Goldsmith «So Mandeville could excuse himself from having political views by deploying a set of reasons for not having them. [...] At the same time that he exposed the real character of politics and politicians, Mandeville claimed not to be engaged in party disputes»⁴²⁴.

4.2. Una proposta politica?

Mandeville viene inserito tra i primi pensatori liberali un po’ per il tipo di organizzazione dello stato che promuove, un po’ per i valori che si preoccupa maggiormente di difendere. Quello che in modo particolare gli sta a cuore è che la libertà dei cittadini sia garantita: per questo mette in evidenza i pericoli di una monarchia assoluta, dove non ci sono limiti al poteri del sovrano. La sua proposta politica deriva direttamente dalla sua concezione antropologica, e prevede in primo luogo la delimitazione dell’arbitrio dei governanti. Vi sono, di conseguenza, mansioni precise a cui i politici devono attendere, e altre da cui invece sono manlevati.

Un altro aspetto che salta subito all’occhio del lettore, già a partire dal poema *L’alveare scontento*, è il rifiuto del principio dell’obbedienza passiva e incondizionata nei confronti del monarca. Quando Mandeville infatti descrive la situazione iniziale dell’alveare, fiorente ma intriso di vizi, si può trovare un cenno abbastanza chiaro della sua inclinazione “liberale”: «Le api non ebbero mai governo migliore/ [...] non erano schiave della tirannide,/ né

⁴²³ B. Mandeville, *Ricerca sull’origine dell’onore*, cit., p. 153; «I have Nothing to do with Whigs or Tories», *Origin of Honour*, cit., p. 139.

⁴²⁴ M.M. Goldsmith, *Private vices, public benefits*, cit., pp. 116-117. Lo studioso ha notato che anche e specialmente nei *Liberi pensieri*, che tratta di politica in modo più esteso degli altri scritti, dedicandovi due capitoli, Mandeville non si schiera apertamente – con le parole di Goldsmith, «we find [...] a refusal to engage in politics», *Private vices, public benefits*, cit., p. 100.

governate dalla rozza democrazia;/ ma da re, che non potevano fare torti, perché/ il loro potere era limitato dalle leggi»⁴²⁵.

Il fatto che debbano esistere degli argini al potere del sovrano non fa venire meno la sacralità del potere medesimo, che tuttavia Mandeville estende a tutti gli organi di governo. Come concessione nei confronti di un pensiero tradizionale da lui già troppo contestato, il filosofo scrive che «la monarchia è di istituzione divina secondo la dottrina della nostra chiesa: io lo credo sinceramente»⁴²⁶, ma poco dopo precisa, confermando il rifiuto dello strapotere del re: «spero che questo non si riferisca solo alle monarchie assolute, con esclusione di ogni altra forma di governo. Dio ci comanda di essere obbedienti al potere supremo, e questo dovere, io credo, dobbiamo assolverlo non solo nei riguardi del sovrano, ma anche nei riguardi di tutti i magistrati e superiori, di tutti i governanti e funzionari che o rappresentano il potere supremo, o agiscono in suo nome e per sua autorità»⁴²⁷.

Nei brani sopra riportati si coglie il desiderio di superare il principio che tutto sia concesso al re, e che gli si debba assoluta obbedienza, in quanto rappresentante di Dio. Il filosofo tuttavia sostiene la sua posizione con abilità diplomatica, prima affermando ciò che, nelle battute successive, si appresta a modificare, ampliando di fatto il concetto di sovranità e obbedienza come realizzazione del volere di Dio a tutti i poteri, non solo a quello del sovrano. Questo è uno stratagemma caratteristico di Mandeville, che egli adotta quando vuole “essere preso sul serio”, quando desidera che le sue proposte vengano tenute in considerazione. Anche negli scritti precedenti si riscontra lo stesso tipo di atteggiamento: laddove egli si vuole divertire a smascherare le ipocrisie della società, e si limita a descrivere quello che è attorno a lui, le sue provocazioni non conoscono quasi limite, mentre quando passa alla fase propositiva, e vuole dare al suo scritto un'utilità sociale, allora i toni diventano più moderati, la confutazione degli avversari meno estrema, le argomentazioni più vicine al sentire comune.

Già nel *Saggio sulle scuole di carità*, uscito nel primo volume della *Fable* (edizione del 1723), Mandeville aveva scritto: «certo le regole che vorrei introdurre in Inghilterra non

⁴²⁵ B. Mandeville, *L'alveare scontento* ne *La favola delle api*, cit., p. 9; «No Bees had better Government,/ [...] They were not Slaves to Tyranny,/ Nor rul'd by wild Democracy;/ But Kings, that could not wrong, because/ Their Power was circumscrib'd by Laws», *The Grumbling Hive* in *Fable I*, cit., p. 17.

⁴²⁶ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 217; «Kingly Government is of Divine Institution by the Canons of our Church: I heartily believe it», *Free Thoughts*, cit., p. 309.

⁴²⁷ *Ibidem*; «but I hope this is not meant only in behalf of Absolute Monarchy with Exclusion of all other Forms of Government. Gods commands us to be obedient to the highest Powers: This Duty, I conceive, we ought to pay not only to Sovereignty itself, but likewise to all Magistrates and Superiours, all Rulers and Officers, that either represent or act by the Authority of the Supreme Government of a Nation», *Free Thoughts*, cit., pp. 309-310.

implicano che si debba investire del potere arbitrario una persona. Spero anzi che la libertà e la proprietà siano sempre salvaguardate»⁴²⁸, lasciando intendere la direzione che avrebbe preso il suo pensiero politico, che vediamo delineato solo successivamente. Mandeville ritorna infatti sulla questione, e nella *Fable II*, dopo aver precisato il compito che spetta a un buon apparato burocratico, conclude: «ora proprietà, sicurezza e conservazione della vita sono al sicuro»⁴²⁹.

Sono numerosi gli aspetti del pensiero di Mandeville che consentono di collocarlo sulla strada intrapresa da Locke, che successivamente verrà tracciata da altri nella direzione del liberalismo. Anche il filosofo olandese, come aveva già fatto Locke⁴³⁰, colloca tra le ragioni fondamentali per cui è auspicabile l'ingresso nello stato politico l'esistenza di un potere giudiziario per regolare le contese, data l'incapacità degli uomini di farsi giustizia da sé. Scrive infatti che «nessuno può essere giudice della propria causa. [...] Tutti gli uomini quando si confrontano con gli altri sono parziali nei loro giudizi. Due persone uguali non hanno mai idee tanto benevole l'una dell'altra, quanto di se stessa; e dove tutti abbiano lo stesso diritto di giudicare, non può esserci una causa più grande di contesa di un dono con l'iscrizione *detur digniori*»⁴³¹. Quello che appare tuttavia come il carattere predominante che consente di collegare Mandeville al nascente liberalismo, sono le sue parole circa la divisione dei poteri, nonché la sottomissione di ognuno di questi alla superiore autorità della costituzione.

Nel capitolo "Il governo" dei *Liberi pensieri*, il filosofo affronta il delicato problema della sovranità:

⁴²⁸ B. Mandeville, *Scuole di carità*, in *La favola*, cit., p. 223; «nor do the Maxims I would introduce require Arbitrary Power in one Person. Liberty and Property I hope may remain secured», *Charity-Schools*, in *Fable I*, p. 318.

⁴²⁹ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 193; «Now Property, and Safety of Life and Limb, may be secured», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 283.

⁴³⁰ Al di là di qualche spunto puramente teorico, non si può comunque affermare che Mandeville abbia ereditato molto da Locke. In particolare, il filosofo olandese sviluppa un'idea sull'origine della società abbastanza antitetica a quella lockeana, così come non ha, con lui, molto in comune a proposito della descrizione dell'essere umano in un ipotetico stato di natura. Locke, convinto della possibilità di una vita pacifica dell'uomo anche al di fuori delle maglie dello stato politico (seppure non in un lasso temporale troppo esteso), considerava gli uomini come delle creature governate da una legge naturale, percepita dall'uomo in quanto creatura dotata di ragione, che era in grado di auto-regolare la convivenza degli individui. E questa idea certamente non è stata ripresa da Mandeville.

⁴³¹ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., pp. 182, 184; «no body ought to be a Judge in his own Cause. [...] All Men are partial in their Judgments, when they compare themselves to others; no two Equals think so well of each other, as both do of themselves; and where all Men have an equal Right to judge, there needs no greater Cause of Quarrel, than a Present amongst them with an Inscription of *detur digniori*», *Fable II* (6th dialogue), cit., pp. 268, 271.

l'assoluta sovranità della nostra nazione spetta o ad una persona, o a più di una; se ad una, noi dobbiamo badare solo alla volontà arbitraria e al piacere di questa sola persona, e le parole parlamento, leggi fondamentali e costituzione sono meri suoni senza alcun significato; ma se la sovranità è divisa fra più branche, ed il potere fondamentale e legislativo è esercitato secondo il dettame della costituzione, da coloro cui spetta questo potere, re, *lords* e comuni, allora la nostra illimitata obbedienza è dovuta a quei comandi che appariranno dati dal loro comune accordo, e non siano revocati e abrogati dalla stessa autorità. E qui bisogna osservare che, come il potere di fare leggi deve includere anche il potere di preservalle dall'essere violate impunemente, così ogni branca del potere legislativo è impegnata in questo compito, poiché esso è connesso all'altro. Perciò, quando i Comuni sono riuniti in parlamento per fare la loro parte nella legislazione, e sanciscono con la loro autorità ciò che ritengono necessario o utile, i rappresentanti del popolo si sarebbero riuniti per uno scopo del tutto vano, se ci fosse sulla terra un altro potere che potesse, senza il loro consenso, revocare o rendere impunemente nulle le leggi che essi hanno proclamato con tanta solennità, e dopo così matura riflessione.⁴³²

Nel brano qui sopra riportato, leggiamo una prima difesa di quello che Mandeville chiama un "governo misto", espressione forse poco precisa di cui egli si serve per indicare il governo particolare della Gran Bretagna, che definisce un composto di monarchia, aristocrazia e democrazia. L'abolizione della sovranità conferita a un solo individuo fa sì che l'esercizio dei singoli poteri venga assegnato a molteplici organi, il cui operato deve a sua volta rientrare in ciò che la costituzione prevede. Anche la stesura delle leggi è affidata al lavoro congiunto, così come alla successiva approvazione, di più persone: il potere legislativo spetta infatti a *lords* e Comuni. Una volta che le leggi sono state istituite nessun potere può pretendere di revocarle, così come è prevista una pena qualora vengano violate. Tutto questo ha la sua ragione in quelle "mancanze" che abbiamo visto che il filosofo conferisce all'essere umano, in termini conoscitivi e morali.

Il potere legislativo sta particolarmente a cuore a Mandeville, che ha sempre posto l'accento sul fatto che il compito di governare spetti alle leggi molto più che alle persone. Con un buon apparato legislativo, una nazione può funzionare con un intervento da parte

⁴³² B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., pp. 212-213; «this absolute Sovereignty of our Nation is either lodg'd in one Person, or in more than one; if in one we have nothing to mind about the Arbitrary Will and Pleasure of that one Person, and the Words Parliament, fundamental Laws and Constitution, are empty Sounds without any Signification; but if the Sovereignty be really divided in several Branches, and the ultimate and legislative Power is possess'd by the three Estates, the King, Lords and Commons, then our unlimited Obedience is only due to such Commands, as shall appear to have been given by the joint Agreement of these three Estates, without being revok'd and made void by the same Authority. And here it is to be observ'd, that as the Power to make Laws must include likewise a Power to preserve them from being violated with Impunity, so every Branch of the Legislature must have as great a Share in the one, as it is invented with the other. For when the Commons in Parliament are assembled to act their part in the Legislature, and by their Authority give Sanction to what they shall think necessary, or useful, the Representatives of the People are come on a very foolish Errant, that without their Consent can make void, and with impunity annul, perhaps the next Day, what they have been enacting with so much Solemnity, and after so mature a Deliberation», *Free Thoughts*, cit., pp. 300-301.

degli uomini ridotto al minimo, il che non può che essere un vantaggio. Particolarmente esplicativo in tal senso è un passo della *Fable II*, dove il filosofo afferma che

niente, più del telaio, mi pare appropriato ad un paragone con le leggi e la solida struttura di una città ben ordinata. La macchina, a prima vista sembra complicata e incomprensibile, ma i suoi prodotti sono belli e precisi e hanno una sorprendente regolarità. Ora, la bellezza e la precisione dei manufatti sono soprattutto, se non interamente, dovuti all'invenzione e al congegno della macchina. Il più bravo degli artigiani, messo alla macchina, non produrrebbe un'opera migliore di quella di qualsiasi ragazzetto con sei mesi di apprendistato.⁴³³

Mandeville prosegue il discorso, che punta a dimostrare che si possono solo trarre dei benefici dal concepire la struttura dello stato senza contare sulle qualità di chi lo amministra. Questo è un ulteriore attacco a coloro che si spendevano a difendere le "eccellenze" della natura umana: non solo Mandeville ha provato che alla base della crescita economica ci sono i vizi e le caratteristiche peggiori degli esseri umani, ma ora sfida nuovamente il sentire comune, proponendo di concepire le cariche politiche in modo che possano essere ricoperte da chiunque, che non necessitino di particolare saggezza, e che il compito di mantenere l'ordine e la pace sia affidato all'apparato burocratico. E, come si è visto, anche la sua visione delle leggi lascia poco spazio all'opera del saggio.

Ancora una volta a Orazio non piacciono le parole del suo interlocutore, e gli fa notare, con lo spirito di chi è stato direttamente ferito dalle sue parole, che sembra che stia insinuando «che non ci siano abbastanza virtuosi nella nazione»⁴³⁴, mostrando il consueto atteggiamento di difesa nei confronti della classe a cui si sente di appartenere. E, come di consueto, Cleomene non ritratta le sue affermazioni, sempre sull'orlo della provocazione, ma le formula con abilità tale da convincere anche lo scettico Orazio. Risponde infatti: «non parlo della nostra nazione in particolare, ma di tutti gli stati e i regni in generale. Voglio dire che ogni nazione è interessata ad avere il governo e le branche dell'amministrazione civile

⁴³³ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 218; «Yet I know nothing to which the Laws and establish'd Oeconomy of a well-order'd City may be more justly compared, than the Knitting-frame. The Machine, at first View, is intricate and unintelligible; yet the Effects of it are exact and beautiful; and in what is produced by it, there is a surprizing Regularity: But the Beauty and Exactness in the Manufacture are principally, if not altogether, owing to the Happiness of the Invention, the Contrivance of the Engine. For the greatest Artist at it can furnish us with no better Work, than may be made by almost any Scoundrel after half a Year's Practice», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 322.

⁴³⁴ Ivi, p. 219; «You seem to insinuate, that there is a great Scarcity of good Men in the Nation», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 323.

così saggiamente organizzate, che chiunque, sia pur di capacità e di reputazione mediocri, può ricoprire le più alte cariche»⁴³⁵.

Dopo aver parlato del potere legislativo, Mandeville ritorna, sempre nel capitolo XI dei *Liberi pensieri*, sul ruolo del sovrano, ulteriore elemento che lo avvicina al pensiero liberale. Anche il re è infatti al servizio dello stato, e ha un compito preciso da svolgere per cui è sottoposto alle leggi tanto quanto gli altri organi di potere, e non può spingersi al di fuori dell'incarico che gli è stato assegnato. Come affidatario del potere esecutivo, al momento dell'incoronazione egli viene investito del «sacro compito [...] di far rispettare le leggi da tutti i sudditi imparzialmente, [...] e dal momento che il re non ha altre prerogative che quella concessagli dalle leggi, non è possibile che egli abbia il potere, contro il parlamento, di fare, abrogare o modificare le leggi, e non vi è niente di più assurdo del sostenere che una persona ha legittimamente l'autorità di distruggere ciò che ha giurato di conservare»⁴³⁶.

Mandeville ci tiene molto a tracciare i confini del potere del re, che è quello che rischia, più degli altri, di arrogarsi delle facoltà che per legge non possiede. L'unico caso in cui il sovrano può estendere legittimamente il suo potere è quando, in caso di necessità, venga sospeso l'*Habeas corpus*⁴³⁷ come atto di fiducia che il popolo fa verso il re, che rafforza l'esecutivo ma non consente di oltrepassarlo, poiché, il re non potrà mai imprigionare i suoi sudditi secondo il suo arbitrio, o prendere decisioni che esulino dai suoi compiti⁴³⁸. Non viene messa in discussione qui l'autorità del sovrano, cui spetta sempre la facoltà di conferire nomine, onorificenze, cariche, oltre che l'importantissimo potere esecutivo, ma solo si sottolinea la necessità che tutto questo avvenga attraverso la garanzia delle leggi, sacre sopra ogni cosa. E quindi, nonostante quelli che il filosofo olandese definisce, riferendosi alle prerogative del re sopra esposte, «segni indubbi di sovranità», questi «non ne ha nemmeno uno che possa trasformarlo in tiranno, o rendere schiavi i suoi sudditi. I diritti e

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 219; «I don't speak of our Nation in particular, but of all States and Kingdoms in general. What I would say, is, that it is the Interest of every Nation to have their Home Government, and every Branch of the Civil Administration, so wisely contriv'd, that every Man of midling Capacity and Reputation may be fit for any of the highest Posts», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 323.

⁴³⁶ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 213; «the Sacred Office [of the King] is [...] to require Obedience to them [the Laws] of all his Subjects [...], and since the King has no Prerogative but what is ratified by Laws, it is impossible, he should have a Power without his Parliament to make, repeal, or alter any, and nothing is more absurd than to advance, that a Person has a just Authority to destroy what he has Sworn to keep», *Free Thoughts*, cit., pp. 301-302.

⁴³⁷ «Con la locuzione *habeas corpus* [...] si fa riferimento all'atto legale o al diritto in base al quale una persona può difendersi dall'arresto illegittimo di se stessa o di un'altra persona. Il diritto di *habeas corpus* nel corso della storia è stato un importante strumento per la salvaguardia della libertà individuale contro l'azione arbitraria dello stato. Tale sistema è stato inserito nell'importante documento della *Magna Charta Libertatum* successivamente a rivendicazioni di baroni inglesi. [...]L'*Habeas Corpus* sancisce il diritto universale ad appellarsi presso un tribunale contro una detenzione ritenuta ingiustificata», cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Habeas_corpus.

⁴³⁸ Cfr. B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 214; *Free Thoughts*, cit., p. 304.

i privilegi del parlamento, e la libertà e la proprietà della gente sono sanciti dalla costituzione ed il re non può pretenderli per sé. Se un suddito si rende colpevole, è la legge, non la volontà incontrollata di un principe, o dei suoi ministri, che lo punisce»⁴³⁹.

A proposito del potere giudiziario Mandeville non lascia particolari commenti. Esso è in mano alla magistratura, e l'importante è che esso non sia ulteriormente diviso, che altri organi non cerchino di arrogarsene una porzione. Quanto alle figure dei magistrati, questi «devono essere dei padri per il popolo, e devono comportarsi con i sudditi come si comportano le persone prudenti con i figli»⁴⁴⁰.

Se si legge quanto scrive Hayek nel già citato *Individualism and Economic Order*, ci si rende conto che le affinità tra Mandeville e un esponente del pensiero liberale come Adam Smith sono più d'una, a proposito del modo in cui entrambi pensano la struttura di un governo:

Smith's chief concern was not so much with what man might occasionally achieve when he was at his best but that he should have as little opportunity as possible to do harm when he was at his worst. [...] the merit of individualism which he and his contemporaries advocated is that it is a system under which bad men can do least harm. It is a social system which does not depend for its functioning on our finding good men for running it, or on all men becoming better than they are now, but which makes use of men in all their given variety and complexity, sometimes good and sometimes bad, sometimes intelligent and more often stupid.⁴⁴¹

La nazione viene regolata da un sistema a carattere negativo, dove lo scopo preventivo delle leggi assume la forma di misure a cui anche il governo è sottoposto. Anche Smith infatti, nella *Ricchezza delle nazioni*, delimita sensibilmente i poteri del sovrano, che concepisce in modo che la loro esecuzione non richieda doti particolari:

Secondo il sistema della perfetta libertà, il sovrano ha solo tre compiti da svolgere, tre compiti di grande importanza, in effetti, ma chiari e comprensibili per ogni comune intelletto: primo, il compito di proteggere la società dalla violenza e dall'invasione delle altre società indipendenti; secondo, il compito di proteggere, per quanto è possibile, ogni membro della società dall'ingiustizia o dall'oppressione di

⁴³⁹ Ivi, p. 215; «[the King] has not one [Prerogative] that can make him a Tyrant, or his Subjects Slaves. The Rights and Privileges of Parliament, and the Liberty of the People are as Sacred Branches of the Constitution as any thing the King can claim. If a Subject offends it is the Law, and not the Arbitrary Will of the Prince, or any Ministers, he is to be punish'd by», *Free Thoughts*, cit., pp. 304-305.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 239; «All Magistrates in their superior Wisdom should be Fathers to the Publick, and the kindest behavior they can shew their Subjects is, what prudent Persons make use of to their Children», *Free Thoughts*, cit., p. 358.

⁴⁴¹ F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, cit., pp. 11-12.

ogni altro membro della società stessa, cioè il dovere di stabilire un'esatta giustizia; e, terzo, il compito di erigere e di conservare certe opere pubbliche e certe pubbliche istituzioni.⁴⁴²

Sono appropriate, dunque, le parole che Norman Barry scrive su Smith, che ancora una volta ne testimoniano il debito verso Mandeville: «For Smith justice is basically *commutative*, imposing negative obligations on people to refrain from violating the natural liberty of others and requiring the enforcement of contracts. While a society may subsist without the sentiment of benevolence, it cannot survive without the enforcement of justice»⁴⁴³.

4.2.1. Il modello della Gran Bretagna

Mandeville non fa mistero, nei suoi scritti del tardo periodo, della sua predilezione per la Gran Bretagna, pur senza formulare nei dettagli questa predilezione in riferimento alla costituzione o a qualche altro aspetto preciso della sua politica⁴⁴⁴.

Già sul finire del secondo volume della *Fable*, Mandeville fa qualche riferimento più preciso al suo paese, che costituisce la realizzazione di quanto il filosofo auspicava parlando della necessità che una forma di governo si adatti alle caratteristiche dell'uomo. «La costituzione dello scacchiere» afferma infatti «incide al novanta per cento nel lavoro che esso svolge e consente ai privilegiati, incaricati dal Re della sovrintendenza, di non essere mai molto affaticati, né incomodati dalle loro funzioni; e, nello stesso tempo, che la fiducia e il credito riposti in loro siano moderati come lo è il loro disturbo»⁴⁴⁵. Segue a queste parole un'altra difesa della suddivisione dei ruoli nell'amministrazione dello stato, direttamente

⁴⁴² A. Smith, *Ricchezza delle nazioni*, cit., p. 571; «According to the system of natural liberty, the sovereign has only three duties to attend to; three duties of great importance, indeed, but plain and intelligible to common understandings: first, the duty of protecting the society from violence and invasion of other independent societies; secondly, the duty of protecting, as far as possible, every member of the society from the injustice or oppression of every other member of it, or the duty of establishing an exact administration of justice; and, thirdly, the duty of erecting and maintaining certain public works and certain public institutions which it can never be for the interest of any individual, or small number of individuals, to erect and maintain», *Wealth of Nations*, Book IV, Ch. IX, cit., vol. II, pp. 208-209.

⁴⁴³ N. Barry, *The Tradition of Spontaneous Order*, cit., p. 27.

⁴⁴⁴ Cfr. M.M. Goldsmith, *Private vices, public benefits*, cit., p. 116: «Mandeville's political opinions crystallized in the reign of Queen Anne. The Protestant succession, the mixed constitution, the sovereignty of the legislative power of crown in parliament, the liberties of Englishmen, toleration for Dissenters, resistance to Louis XIV – these were then the salient issues. The political issues of 1715-32 [...] he could treat superficially or avoid entirely».

⁴⁴⁵ B. Mandeville, *Dialoghi* (VI dialogo), cit., p. 220; «In all Business that belongs to the *Exchequer*, the Constitution does nine parts in ten; and has taken effectual Care, that the happy Person, whom the King shall be pleas'd to favour with the Superintendency of it, should never be greatly tired or perplex'd with his Office; and likewise that the Trust, the Confidence, that must be reposed in him, should be very near as moderate as his Trouble», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 325.

giustificata, come di consueto, dall'insufficienza delle qualità intellettuali e morali che si riscontrano nella media degli individui: «dividendo le funzioni di un grande ufficio e suddividendole ancora in molte parti, si rendono tanto agevoli e tanto ben determinate le mansioni di ciascuno, da rendere quasi impossibile l'errore, per poco che si conosca il proprio lavoro [...]. È grazie a queste arti che molti affari, anche i più importanti, possono essere condotti da uomini di comuni capacità, le cui massime aspirazioni sono benessere e piacere»⁴⁴⁶.

È nell'ultimo capitolo dei *Liberi pensieri*, intitolato "Il felice stato della nazione", che si trova un'analisi più minuta della Gran Bretagna, che va dal carattere degli inglesi ai motivi di insoddisfazione all'interno del regno, «pur godendo di maggior benessere e maggiori ricchezze di qualsiasi altro impero, regno o stato»⁴⁴⁷. La Gran Bretagna viene descritta in termini entusiastici: «la fortuna più grande, e la peculiare felicità di cui godiamo più di ogni altro paese è rappresentata dalle leggi e dalle libertà inglesi. [...] Noi non desideriamo se non la libertà che ci concede la legge, alla quale ciascuno obbedisce scrupolosamente, i sudditi della nostra costituzione ricevono una onorevole libertà dalla stessa sovranità alla quale giurano obbedienza»⁴⁴⁸.

C'è tuttavia un elemento che, secondo Mandeville, impedisce agli inglesi di essere felici (giacché ne avrebbero tutte le possibilità), ed è l'ipocondria, che sfocia in una lamentela senza fine che coinvolge ogni carica pubblica e ogni organo di potere includendo le persone che vi lavorano all'interno. Questo è dovuto a un composto di pregiudizi, scarsa comprensione del genere umano, e mancanza di autocritica, che porta gli uomini agli eccessi di venerare alcuni e denigrare altri, con il risultato costante di restare delusi circa l'operato di coloro che si venerano, e di cadere nello stato di infelicità, che prende la forma di generalizzata ipocondria. Leggiamo a tal proposito:

tutti i politici, qualsiasi carattere e capacità, qualsiasi virtù o vizio abbiano, sono portati alle stelle da un gruppo, presentati come degni del profondo inferno da un altro, e poiché spesso questi grandi uomini

⁴⁴⁶ *Ibidem* (traduzione parzialmente rivista); «By dividing the Employments in a great Office, and subdividing them into many parts, every Man's Business may be made so plain and certain, that, when he is a little used to it, it is hardly possible for him to make Mistakes [...] It is by these Arts that the weightiest Affairs, and a vast Multiplicity of them, may be managed with Safety as well as Dispatch, by ordinary Men, whose highest Good is Wealth and Pleasure», *Fable II* (6th dialogue), cit., p. 325.

⁴⁴⁷ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 229; «[all Europe hear us murmur] in the midst of so much Ease, and greater Plenty than any Empire, State or Kingdom now enjoys», *Free Thoughts*, cit., p. 334.

⁴⁴⁸ Ivi; «the peculiar Happiness we enjoy above all other Countries, are the Laws and the Liberties of England. [...] we desire no Liberties, but what the Laws allow, and every one obeys them in the strictest manner, the Subject in our Constitution receives a noble Freedom from the same Sovereignty, to which he owes hi Allegiance», *Free Thoughts*, cit., p. 333.

cambiano partito, altrettanto spesso quei gruppi modificano il loro linguaggio: chiara dimostrazione di quanto siamo lontani dalla verità, e quanto siamo insinceri nelle nostre opinioni. E per essere felici, così come non dobbiamo aver fiducia nei nostri politici, così dall'altro dobbiamo accuratamente evitare di fraintendere le loro azioni.⁴⁴⁹

L'atteggiamento di scontento che, generalmente, aleggia attorno alla situazione politica del paese, e che per il filosofo olandese costituisce uno dei motivi principali del continuo ed esasperato malcontento degli inglesi, è riconducibile anche alla loro incapacità di astrarsi dalla situazione contingente, dal risultato immediato di un provvedimento politico, è dovuto al non saper valutare la bontà o meno delle intenzioni che riposano dietro le azioni, essendo costantemente focalizzati sull'esito momentaneo, pronti a ripudiare chi, poco prima, si sosteneva apertamente. In *The Virgin Unmask'd*, Lucinda rimprovera proprio di questo i suoi connazionali durante la conversazione di carattere politico con la nipote, e commenta che «the greatest part of [our Nation], never yet esteem'd a General a Minute longer than his Success lasted»⁴⁵⁰.

Mandeville propone, per aumentare il livello di felicità in un paese dalle condizioni già molto favorevoli come la Gran Bretagna, la soluzione, che può sembrare paradossale, di limitarsi ad abbassare le aspettative⁴⁵¹. Questo discorso, affrontato nell'ultimo capitolo dei *Liberi pensieri*, riporta indietro fino al messaggio trasmesso, in forma più satirica, già nel 1705 con *L'alveare scontento*, e questo è indice del fatto che non c'è una variazione negli elementi portanti del pensiero del filosofo olandese, che riguardano la natura umana. Mandeville esce qui dall'ambito strettamente politico per fare ritorno laddove ogni proposta politica si genera, ovvero nell'antropologia, e anche in questa sede l'invito ultimo rivolto ai cittadini è quello di non fermarsi in superficie nel valutare persone e azioni, di non arrestare la propria indagine dei meccanismi sociali all'immediato, al presente, al breve termine, a quello che la moda e le buone maniere comandano, fenomeni quanto mai passeggeri e relativi. Il messaggio del poemetto satirico sulla vita dell'alveare era un'esortazione a cessare le lamentele contro la causa che produce gli effetti da tutti ricercati e voluti,

⁴⁴⁹ Ivi, p. 233; «A whole set of Statesmen of different Tempers and Capacities, Virtues and Vices, are extoll'd to the Skies in one Company, in another they are damn'd to the Pit of Hell, and as often as these great Men change Sides, so often shall those Companies change their Language: A plain Demonstration that we are far distant from knowing the Truth, and very insincere in our Opinions. As to be happy we ought on the one hand not rely too much upon the Virtue and Probity of Politicians, so on the other we ought carefully to avoid misconstruing their Actions», *Free Thoughts*, cit., pp. 343-344.

⁴⁵⁰ B. Mandeville, *The Virgin Unmask'd*, cit., 7th dialogue, p. 135.

⁴⁵¹ Cfr. B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 238: «c'è una certa felicità nel conoscere i limiti della felicità umana, ed il modo più sicuro di essere soddisfatti è moderare i desideri»; «there is Happiness in knowing the narrow bounds of temporal Felicity, and the surest way to Content is to moderate our Desires», *Free Thoughts*, cit., p. 355.

un'esortazione a far decadere la condanna morale e spesso ipocrita che aleggia intorno ad azioni e comportamenti assolutamente condivisi, ma semplicemente celati dietro a modi cortesi e belle parole, un'esortazione a prendere coscienza del funzionamento dei processi economici e sociali, nella misura che l'intelletto umano è in grado di fare. Nei *Liberi pensieri* Mandeville trasporta il medesimo argomento nel contesto a lui attuale, in cui constata che gran parte delle lagnanze nascono dalla poca ragionevolezza, dalla superficialità e dall'assoluta mancanza di una onesta autoanalisi: «se siamo adirati perché il re si fa consigliare da alcuni stranieri, perché i suoi ministri si arricchiscono e nessuno dei nostri amici può occupare posti di fiducia o che offrono possibilità di guadagno, esaminiamo noi stessi e consideriamo quale peso daremmo a tali lamentele se le facessero i nostri avversari, qualora fossimo noi i favoriti ed il re si servisse di noi»⁴⁵².

Emblematicamente, le prime battute della *Morale* conclusiva del poema dell'alveare sono «smettetela dunque con i lamenti»⁴⁵³, e quelle che concludono i *Liberi pensieri* sono: «da quanto è stato detto risulta evidente, da un lato, che i nostri lamenti sono in gran parte sciocchi e irragionevoli, e, dall'altro, che, per i reali motivi di disagio, abbiamo rimedi efficaci, se sappiamo usarli, e, di conseguenza, che è colpa nostra se, in tanto benessere nazionale, non siamo capaci di goderci la nostra felicità, che è la più grande che possa toccare ai mortali»⁴⁵⁴.

⁴⁵² Ivi, p. 236; «Are we angry, that the King is advis'd by so many Strangers, that his Ministry engross him to themselves, and that none of our Friends can get into Places of Trust or Profit, let us examine our selves, and consider how much we should value such Complaints in our Adversaries, if we were in favour, and the King made use of us», *Free Thoughts*, cit., pp. 350-351.

⁴⁵³ B. Mandeville, *L'alveare scontento* in *La favola delle api*, cit., p. 20; «Then leave Complaints», *The Grumbling Hive*, in *Fable I*, cit., p. 36.

⁴⁵⁴ B. Mandeville, *Liberi pensieri*, cit., p. 242; «From what has been said, it is manifest, that on the one Hand the greatest part of our Complaints are frivolous and unreasonable; that on the other, for Grievances more real, we have Remedies of great efficacy, if we would make use of them, and consequently, that it is our own Faults, if, in the fruition of so many native Blessings, we enjoy not as much Happiness as the Condition of Mortals is susceptible of», *Free Thoughts*, cit., p. 364.

Appendice

Mandeville difensore di se stesso: da *The Vindication of the Book* a *A Letter to Dion*

L'11 luglio del 1723, sull'*Evening Post*, viene pubblicata una Dichiarazione di reato da parte della Giuria d'accusa della contea del Middlesex contro l'editore del libro dal titolo *The Fable of the Bees, or Private Vices Publick Benefits*. In essa si condanna l'attacco alla religione e alla virtù, ritenute «dannose per la società, e nocive allo stato»⁴⁵⁵, presente nel suddetto volume, che, inoltre, è accusato di «raccomandare il lusso, l'avarizia, l'orgoglio, e ogni tipo di vizi come necessari al benessere pubblico e non rovinosi per la costituzione»⁴⁵⁶. A questa segue la pubblicazione di un'altra lettera (*Lettera a Lord C.*) rivolta all'autore della *Fable*, questa volta uscita sul *London Journal*, il 27 luglio dello stesso anno, firmata con lo pseudonimo di Theophilus Philo-Britannus, in cui le stesse accuse vengono ripetute e rinforzate. Mandeville risponde a entrambe con un articolo, pubblicato il 10 agosto 1723 sempre sul *London Journal*, firmandosi "l'autore della *Fable of the Bees*".

La *Vindication of the Book*, che viene messa in appendice all'edizione del primo volume della *Fable* datata 1724, raccoglie le due lettere e la risposta di Mandeville. I capi di accusa sono svariati: oltre ad un attacco mirato al *Saggio sulle scuole di carità*, all'autore della *Fable* vengono imputate empietà e immoralità, con particolare riferimento all'idea che la società civile nasca dalle caratteristiche peggiori dell'uomo, dal "male". Un passo della *Lettera a Lord C.* recita: «il miglior medico del mondo non si è mai adoperato tanto a purgare il corpo naturale delle cattive qualità, quanto questo calabrone a purgare il corpo

⁴⁵⁵ B. Mandeville, *Difesa del libro contro le calunnie contenute in una dichiarazione di reato della giuria d'accusa del Middlesex e in un ingiuriosa lettera a Lord C.*, in *La favola delle api*, cit., p. 278; «[Religion and Virtue] as prejudicial to Society, and detrimental to the State», *A Vindication of the Book, from the Aspersions Contain'd in a Presentment of a Grand Jury of Middlesex and an Abusive Letter to Lord C.*, in *The Fable of the Bees*, vol. I, p. 385. Questa appendice non si occupa di dimostrare se le difese di Mandeville siano davvero state efficaci, se il filosofo sia riuscito a confutare le posizioni dei suoi avversari. In questa sede vengono esposti semplicemente i capi di accusa, seguiti dalla autodifesa di Mandeville, che egli esegue al fine di evitare condanne, ma non si pronuncia un giudizio sulla qualità degli argomenti utilizzati.

⁴⁵⁶ *Ibidem*; «[...] and to recommend Luxury, Avarice, Pride, and all kind of Vices, as being necessary to Publick Welfare and not tending to the Destruction of the Constitution».

politico di quelle buone»⁴⁵⁷. Mandeville non era nuovo a critiche di questo genere, e una prima spiegazione circa il contenuto della *Fable I* l'aveva già fornita nella *Prefazione* all'edizione del 1714, dove aveva cercato di mostrare che dietro il paradosso *vizi privati, pubblici benefici* c'era la verità, semplice ma scomoda, che commerci, manifatture, ma anche la riunione in un corpo politico, erano il frutto di tante mancanze, debolezze, difetti dell'uomo, che l'autore indicava col termine, poco gradito, di "male". Più che una mera provocazione, questa è una posizione poco indulgente nei confronti dell'essere umano, una posizione che il filosofo, non senza una traccia di divertito autocompiacimento, definisce rigorosa. Nella *Difesa del libro* dichiara infatti che la *Fable*

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, ogni sistema di etica. L'insieme è una rapsodia priva di ordine e metodo, ma nessuna parte è acida o pedante.⁴⁵⁸

Mandeville ammette candidamente che la *Fable of the Bees* è un testo che solo i più acuti possono comprendere, solo i più intellettualmente onesti, solo le menti più fini. Non è un libro per tutti, sembra dirci insomma, e questa è una sua scelta precisa, non un esito accidentale⁴⁵⁹.

I medesimi argomenti vengono riproposti nella *Letter to Dion*, edita nel 1732, che è l'ultimo lavoro di Mandeville, un ultimo tentativo di far comprendere le sue idee sulla natura umana e le sue intenzioni, un'ultima difesa, questa volta dalle accuse formulate da George

⁴⁵⁷ Ivi, p. 286; «The best Physician in the World did never labour more to purge the Natural Body of bad Qualities, than this Bumble-Bee has done to purge the Body Politick of good ones», *A Vindication of the Book*, in *Fable I*, cit., p. 397.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 291; «The *Fable of the Bees* was designed for the Entertainment of People of Knowledge and Education, when they have an idle Hour which they know not how to spend better: It is a Book of severe and exalted Morality, that contains a strict Test of Virtue, an infallible Touchstone to distinguish the real from the counterfeited, and shews many Actions to be faulty that are palmed upon the World for good ones: It describes the Nature and Symptoms of human Passions, detects their Force and Disguises; and traces Self-love in its darkest Recesses; I might safely add, beyond any other System of Ethicks: The whole is a Rhapsody void of Order or Method, but no Part of it has any thing in it that is sour or pedantick», *A Vindication of the Book*, cit., pp. 404-405.

⁴⁵⁹ Cfr. ivi, p. 298: «se avessi scritto con l'intenzione di essere compreso dalle menti più limitate, non avrei scelto l'argomento [...] trattato, oppure, se l'avessi scelto, avrei svolto e chiarito ogni singolo periodo, parlando e distinguendo dalla cattedra, e non mi sarei presentato senza la bacchetta in mano»; «These Words I own are in the Book, and, being both innocent and true, like to remain there in all future Impressions. But I will likewise own very freely, that, if I had wrote with a Design to be understood by the meanest Capacities, I would not have chose the Subject there treated of; or if I had, I would have amplify'd and explained every Period, talked and distin-guished magisterially, and never appeared without the Fescue in my Hand», *A Vindication of the Book*, cit., p. 402.

Berkeley nell'opera *Alciphron or: The Minute Philosopher. A Defence of the Christian Religion against the so-called Free-thinkers*⁴⁶⁰. Degno di nota è il fatto che la “pietra dello scandalo” sia sempre il primo volume della *Fable*, e che le opere successive non siano invece quasi mai citate dai critici di Mandeville, a riprova del fatto che, in queste opere, il filosofo aveva progressivamente abbandonato il terreno della mera provocazione. Le riflessioni politiche della *Fable II* e dei *Liberi pensieri* non avevano suscitato grande scalpore, e anche per questo motivo avevano avuto minore risonanza. La critica si era accanita sul ritratto della natura umana, e in pochi avevano dato rilievo alle conclusioni che, proprio a partire da quel ritratto dell'uomo così poco gradevole, Mandeville aveva saputo trarre, una volta che aveva spinto le sue riflessioni verso questioni più attuali, come l'organizzazione politica dello stato. Il valore di queste idee, tuttavia, è testimoniato da diversi pensatori successivi, alcuni dei quali, come Hume e Smith, pur non mancando di criticare la visione mandevilliana dell'essere umano, hanno mostrato, a più riprese, un debito verso il filosofo olandese.

Le accuse rivolte da Berkeley riguardano la pretesa esaltazione del vizio e la descrizione poco lusinghiera dell'uomo: niente di nuovo, dunque. Per questo motivo Mandeville risponde con argomentazioni di cui si era servito in precedenza: egli si richiama sia alla *Prefazione* (1714) che alla *Difesa del libro* (1723), di cui alcuni passi sono riportati quasi parola per parola. A distanza di quasi dieci anni dall'ultima edizione della *Fable I*, Mandeville torna dunque a difenderla, mettendosi sul piano del lettore medio, cercando di chiarire le intenzioni che lo hanno animato e i concetti espressi dai paradossi e dalle provocazioni. Non è per amore di mera denigrazione del genere umano che egli parla del vizio e della sua necessità, ma per lealtà nei confronti dell'osservazione empirica: chi non chiamerebbe ipocrita colui che, cibandosi solo dei pesci più raffinati, prelibati e costosi, affermasse di farlo solo per mantenere il pescatore, e quindi per un amore incondizionato verso il suo prossimo, anziché per la soddisfazione di un suo desiderio?⁴⁶¹ È innegabile, del resto, che i vizi mantengano certi rami del commercio – per non dire tutti -, come Mandeville ha esaurientemente esposto nei suoi scritti.

⁴⁶⁰ G. Berkeley, *Alciphron or: The Minute Philosopher. A Defence of the Christian Religion against the so-called Free-thinkers*, printed for J. Tonson in the Strand, London 1732; ed. consultata: vol. III in *The Works of George Berkeley bishop of Cloyne*, a cura di T.E. Jessop, T. Nelson and sons, London 1950.

⁴⁶¹ Cfr. B. Mandeville, *A Letter to Dion: «Hypocrites [...] might persuade the World [...] that they fed on Trouts and Turbots, Quails and Ortolans, and the most expensive Dishes, not to please their dainty Palates or their Vanity, but to maintain the Fishmonger»*, in AAVV., *Private Vices, Publick Benefits? The Contemporary Reception of Bernard Mandeville*, ed. by J.M. Stafford, Ismeron, Solihull 1997; p. 586.

Nella *Letter to Dion* viene riproposta l'immagine dell'essere umano che già vent'anni prima il filosofo aveva delineato, a dimostrazione del fatto che, da questo punto di vista, il suo pensiero non subisce variazioni: Mandeville avanza dubbi sulla sincerità di coloro che affermano di godere di tutti gli agi della vita ma con moderazione e senza la minima componente di vizio⁴⁶², e che sostengono che il benessere non intacchi la loro moralità, che proclamano essere la più elevata.

Mandeville si rende perfettamente conto del fatto che la ragione per cui ha sollevato così tanti dissensi è l'aver chiamato "vizi" delle abitudini e dei modi di vivere che nessuno vuole ammettere essere viziosi, pertanto non si stupisce che non sia mai arrivata, nel corso degli anni, una vera confutazione di quanto da lui affermato, ma solo accuse generiche di falsità, empietà, immoralità⁴⁶³.

Per rigettare le accuse ricevute, Mandeville si mostra molto rigoroso nelle sue argomentazioni circa cosa possa essere chiamato virtù e cosa no. Il criterio di cui il filosofo si serve è rigido e impeccabile, e non vengono fatte concessioni alla vita del *beau monde*, i cui vizi sono semplicemente celati dietro un velo di buone maniere. Sebbene Mandeville non sia un rigorista, decide di adottarne il metodo, mettendosi in una posizione che risulta difficile attaccare, qualora i suoi avversari volessero strutturare una accusa un po' più precisa: ma è proprio qui che cadono tutti, osserva compiaciuto il filosofo olandese, perché se si leggesse con attenzione la *Fable*, non si potrebbe fare a meno di notare che non c'è mai una esortazione al vizio⁴⁶⁴, che se mai viene smascherato, ridicolizzato, e che il paradosso *vizi privati, pubblici benefici* è un principio semplice e nemmeno offensivo, utilizzato per attirare l'attenzione del lettore⁴⁶⁵, e che, leggendo la *Fable*, non si troverà nulla di scandaloso

⁴⁶² Cfr. *ivi*, p. 597: «if you tell me that Men may make use of all these Things [Sugar, Wine, Silk, Tobacco, and a Hundred other Things less necessary] with Moderation, and consequently that the Desire after them is no Vice, then I answer, that either no Degree of Luxury ought to be call'd a Vice, or, that it is impossible to give a Definition of Luxury, which Every body will allow to be a just one».

⁴⁶³ Cfr. *ivi*, p. 587: «in the Civil Society the Avarice of Some and the Profuseness of Others, together with the Pride and the Envy of most Individuals, are absolutely necessary to raise them to a great and powerful, and, in the Language of the World, polite Nation. It seem still to be a greater Paradox, that natural as well as moral Evil [...] do not only contribute to this worldly Greatness, but a certain Proportion of them is so necessary to all Nations, that it is not to be conceiv'd, how any Society could subsist upon Earth, exempt from all Evil, both natural and moral. [...] But not one of my Adversaries has attempted to disprove what I have said, or overthrow any one Argument, I made Use of, otherwise than by exclaiming against it, and saying that it was not true: which to me is a Sign, that not only what I have advanced is not easy to refute, but likewise, that my Opposers are more closely attach'd to the World, than even I my self had imagined them to be».

⁴⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 593-594: «When I have shewn the Necessity of Vice, to render a Society great and potent, I have exposed that Greatness, and left it to them, and Members of it, whether it is worth buying at that Price; and I defy all my Enemies to shew me, where I have recommended Vice. [...] Vice is always bad, whatever Benefit we may receive from it».

⁴⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 595: «The true Reason I made use of the Title, *Private Vices, Publick Benefits*, I sincerely believe, was to raise Attention».

legato a tale paradosso. Infatti, gli unici che si sentono offesi dalle parole di Mandeville sono proprio coloro che abitualmente indulgono ai vizi, ma non amano che questi siano chiamati tali. Come afferma il filosofo:

it is hardly possible, that a Man of Candour and any tolerable Judgment, who seriously considers the Book, can be offended at it. In the First Place, he will find, that what I call Vice are the Fashionable Ways of Living, the Manners of the Age, that are often practis'd and preach'd against by the same People: Those Vices, that the Persons who are guilty of them, are angry with me for calling them so: The Decencies and Conveniencies, which my Adversaries are so fond of, and which, rather than forsake and part with, they would take Pains to justify. In the Second, That I address myself to the Voluptuous, whose greatest Delight is in this World; and, that when I speak to Others, that would be contented without Superfluities, and prefer Virtue and Honesty to Pomp and Greatness I lay down quite different Maxims.⁴⁶⁶

Mandeville ritiene opportuno tornare ancora sulla questione del “male” come componente fondamentale nella nascita della società civile, assunto che è stato oggetto delle più accese polemiche. «Evil», afferma infatti il filosofo «is, if not the Basis of it [Civil Society], at least a necessary Ingredient in the Compound. [...] They are silly People who imagine, that the Good of the Whole is consistent with the Good of every Individual»⁴⁶⁷. Queste parole si limitano a mostrare che non vi sono concetti assoluti di bene e male che possono essere validi sotto tutti i punti di vista. Quello che è favorevole all'incremento della ricchezza non è, allo stesso tempo, un bene per la salvezza della propria anima in vista di una eventuale vita ultraterrena: come Mandeville si premura di specificare, i suoi *Publick Benefits* si riferiscono solo alla vita terrena; il filosofo, per sua esplicita ammissione, non ha mai parlato di benefici riferendosi a qualcosa che esulasse dall'ambito della vita in società:

If it be urged that these Benefits are worldly, I own it; and Every body may see, in whose Sense I call them so; in the Language of the World, the Age and the Time I live: This one of my Adversaries perceived plainly, and endeavour'd to take Advantage of it against me, by saying, that Nothing could be a real Benefit, that did not conduce to a Man's eternal Happiness; and that it was evident, that the Things to which I gave that Name, did not. I agree with him, that a Man's Salvation is the greatest Benefit he can receive or wish for; and I am persuaded, that, speaking of Things Spiritual, the Word is very proper in that Sense; the same may be said of the words Profit, Gain, and, if you please, Lucre; but I deny, that without any Addition, this is the common Acceptation of them. [...] But I am more cautious and exact, than my Enemies imagine: If I would have made my Readers to understand, that the Vices of

⁴⁶⁶ Ivi, p. 592.

⁴⁶⁷ Ivi, p. 601.

Men often prove a worldly Advantage to those who commit them, tho' it is very true, yet in this Case, I would not have used the Word Benefit in so general a Manner: for as Nothing is of greater Concern to every Individual Person, than his future Welfare, Nothing can be beneficial to him, in an unlimited Sense, that might destroy, or any Ways interfere with his eternal Happiness: but this Eternal Happiness cannot at the soonest commence till after his Life; and 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.⁴⁶⁸

Nell'ultima parte della *Letter to Dion* Mandeville commenta la posizione di George Berkeley circa il ruolo della religione cristiana nell'influenzare le azioni morali dell'uomo: «I observe [...] that you think the Multitudes among Christians to have better Morals, then they were possess'd of among the Ancient Heathens»⁴⁶⁹. Il filosofo olandese osserva che gli uomini non sembrano avere eccessivamente a cuore la considerazione della loro vita futura⁴⁷⁰, e che, quando si privano di determinati vizi, lo fanno o per i loro costi eccessivi, o per paura delle malattie, o per il timore di perdere la reputazione⁴⁷¹. Solo le leggi⁴⁷², e non la religione, oltre alle motivazioni appena menzionate, hanno un potere altrettanto frenante, poiché la paura della punizione e del carcere scoraggia le espressioni più manifeste di passioni e vizi.

Uno degli ultimi passi di questo saggio contiene la preghiera di Mandeville di non imputargli affermazioni di altri che, nell'esortare apertamente alle malefatte, sostengono di seguire il sentiero tracciato dall'autore della *Fable of the Bees*: il filosofo olandese rimarca il fatto che «Crimes should be severely punished»⁴⁷³, e sottolinea come sia ingiusto ridurre le sue opere a quella singola affermazione paradossale, che già tanto ampiamente ha cercato di spiegare. Invita infatti a non dimenticare «that my Book contained several Essays on Politicks», e che «the greatest part of it [my Book] was a Philosophical Disquisition into the Force of the Passions, and the Nature of Society»⁴⁷⁴.

⁴⁶⁸ Ivi, pp. 595-596.

⁴⁶⁹ Ivi, p. 603.

⁴⁷⁰ Cfr. ivi, p. 604: «Men have display'd Virtues and Vices, which their Religion had Nothing to do with; and in many Actions, and even the most important Affairs, they are not more influenced by what they believe of a Future State, than they are by the Name of the Street they live in».

⁴⁷¹ Cfr. *ibidem*: «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».

⁴⁷² Cfr. ivi, p. 603: «I am of Opinion, that the Morals of 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».

⁴⁷³ *Ibidem*.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

Concludiamo con una riflessione di Smith, che nella *Teoria dei sentimenti morali*, dopo aver criticato il pensiero del filosofo olandese (infatti Mandeville viene trattato nel capitolo relativo ai sistemi licenziosi di filosofia morale) afferma:

Questo è il sistema di Mandeville, che a suo tempo fece tanto scalpore nel mondo, e che, per quanto forse non abbia dato luogo a una quantità di vizio maggiore di quanto ce ne sarebbe stata in sua assenza, ha come minimo insegnato a quel vizio, che pure deriva da altre cause, ad apparire con maggiore sfrontatezza, e a confessare la corruzione dei motivi che lo animano con un'impudente audacia che non si era mai vista prima di allora. Ma per quanto questo sistema possa apparire distruttivo, non si sarebbe mai imposto su un così vasto numero di persone, e non avrebbe mai messo tanto in allarme i sostenitori di migliori principi, se non avesse per qualche sua parte confinato con la verità.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, parte VII, sez. II, cap. IV, cit., p. 590; «Such is the system of Dr. Mandeville, which once made so much noise in the world, and which, though, perhaps, it never gave occasion to more vice than what would have been without it, at least taught that vice, which arose from other causes, to appear with more effrontery, and to avow the corruption of its motives with a profligate audaciousness which had never been heard of before. But how destructive soever this system may appear, it could never have imposed upon so great number of persons, nor have occasioned so general an alarm among those who are the friends of better principles, had it not in some respects bordered upon the truth», *The Theory of Moral Sentiments*, cit., p. 313.

Bibliografia

Bernard Mandeville

Fonti primarie:

- *An Enquiry into the Origin of Honour and The Usefulness of Christianity in War*, Printed for John Brotherton, at the Bible Cornhill, London 1732; 2nd edition with an Introduction by M.M. Goldsmith, Fran Cass & Co. Ltd, London 1971; trad. it. *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di A. Branchi, La Nuova Italia, Firenze 1998;
- *The Fable of the Bees*, 2 voll., printed for J. Tonson, at Shakespear's-Head over-against Katharine-Street in the Strand, London 1732; ed. consultata *The Fable of the Bees*, 2 voll., ed. by F.B. Kaye, Clarendon Press, Oxford 1924. Questa edizione contiene:
 - *The Fable of the Bees*, vol I (trad. it. *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1987), che a sua volta comprende:
 - *The Grumbling Hive: or, Knaves turn'd Honest*, printed for Sam. Ballard, in Little-Britain; And sold by A. Baldwin, in Warwick-Lane, London 1705;
 - *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, printed for Edmund Parker at the Bible and Crown in Lombard-Street, London 1723. In questo volume compaiono ventidue "Remarks" in aggiunta al poema *The Grumbling Hive*, il saggio *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, 1714; *An Essay on Charity and Charity-Schools*, 1723; *A Search into the Nature of Society*, 1723;

- *A Vindication of the Book, from the Aspersions Contain'd in a Presentment of a Grand Jury of Middlesex and an Abusive Letter to Lord C.*, aggiunto all'edizione del 1724;
- *The Fable of the Bees*, part II, Printed and sold by J. Roberts in Warwick-Lane, London 1729; trad. it. B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Milella, Lecce 1978;
 - Essays in *The Female Tatler*, London 1709-1710; ed. consultata *By a Society of Ladies. Essays in The Female Tatler*, ed. by M.M. Goldsmith, Thoemmes Press, Bristol 1999;
 - *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, the second edition. Revised, corrected and enlarged with many Additions by the Auctor, Printed, and sold, by T. Jauncy, at the Angel without Temple-Bar, and J. Roberts, in Warwick-Lane; London 1720 (2nd edition 1729); ed. consultata a cura di B. Fabian and I. Primer, Georg Olms Verlag, New York 1987, vol. V; trad. it. *Liberi pensieri sulla religione, la chiesa e il felice stato della nazione*, a cura di A. Sabetti e I. Cappiello, Liguori, Napoli 1985;
 - *A Letter to Dion, Occasion'd by His Book Call'd Alciphron, or the Minute Philosopher*, Printed and Sold by J. Roberts in Warwick-Lane, London 1732; in AAVV., *Private Vices, Publick Benefits? The Contemporary Reception of Bernard Mandeville*, ed. by J.M. Stafford, Ismeron, Solihull 1997;
 - *A Modest Defence of Publick Stews: Or, an Essay Upon Whoring As it is Now Practis'd in These Kingdoms*, printed by A. Moore near St. Paul's, London 1724; trad. it. *Una modesta difesa delle case di piacere*, a cura di G. Borelli, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995;
 - *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, etc. Of the Times*, 1st Edition, printed, and are to be sold by J. Morphew, near Stationers-Hall, J. Woodward in Thread, London 1709; ed. with an Introduction by S.H. Good, Scholars' Facsimiles & Reprints, Delmar, New York 1975.

Fonti secondarie:

- AAVV., *Private Vices, Publick Benefits? The Contemporary Reception of Bernard Mandeville*, ed. by J.M. Stafford, Ismeron, Solihull 1997;

- BARRY, N., *The tradition of spontaneous order*, in «Literature of Liberty», Vol. V, No. 2, 1982; pp. 7-58;
- BRANCHI, A., *Shaftesbury e Mandeville*, in *Il gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, a cura di G. Carabelli e P. Zanardi, Il Poligrafo, Padova 2003;
- *Introduzione a Mandeville*, Laterza, Roma 2004;
- CASTIGLIONE, D., *Considering things minutely: reflections on Mandeville and the Eighteenth-century science of man*, in «History of Political Thought», Vol. VIII, No. 3, Winter 1986; pp. 463-488;
- *La fortuna di Bernard Mandeville*, in «Pensiero Politico», Vol. 21, No. 3, 1988; pp. 366- 375;
- COLLETTI, L., *Mandeville, Rousseau e Smith in Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari 1975;
- COOK, H.J., *Bernard Mandeville and The Therapy of “The Clever Politician”*, in «Journal of the History of Ideas», Vol. 60, No. 1, Jan. 1999; pp. 101-124;
- DEN UYL, D.J., *Passion, State and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association*, in «Journal of the History of Philosophy», Vol. XXV, No. 3, July 1987; pp. 369-395;
- DICKEY, L., *Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville’s Social and Historical Theory*, in «Critical Review» (New York), Vol. IV, No. 3, 1990; pp. 387- 431;
- DICKINSON, H.T., *The politics of Bernard Mandeville*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975; pp. 80-97;
- DUMONT, L., *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977;
- FRANCESCONI, D., *Mandeville sull’origine della società*, in «Il pensiero politico», Vol. XVIII, No. 3, 1996; pp. 407-433;
- GARIN, E., *A proposito di Bernardo Mandeville*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1958, No. XXXVII; pp. 500-509;
- GOLDSMITH, M.M., *Mandeville and the Spirit of Capitalism*, in «The Journal of British Studies», Vol. XVII, No. 1 (Autumn 1977); pp. 63-81;
- *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville’s Social and Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1985;

- *Regulating anew the moral and political sentiments of mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment*, in «Journal of the History of Ideas», Vol. 49, No. 4, Oct-Dec 1988; pp. 587-606;
- GORETTI, M., *Il paradosso Mandeville*, Le Monnier, Firenze 1958;
 - GUNN, J.A.W., *Mandeville: Poverty, Luxury, and the Whig Theory of Government, in Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 1983;
 - HAYEK, F.A. von, *Dr. Bernard Mandeville*, in *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London and Henley 1978; trad. it. *Il Dottor Bernard Mandeville*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, a cura di E. Coccia, Armando Editore, Roma 1988;
 - HJORT, A.M., *Mandeville's Ambivalent Modernity* in «Modern Language Notes», vol. 106, No. 5 (Dec. 1991); pp. 951-96;
 - HORNE, T.A., *Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on "Private Vices, Public Benefits"*, in «Political Theory», Vol. 9, No. 4 (Nov., 1981); pp. 551-569;
- *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, Columbia University Press, New York 1978;
 - HUNDERT, E.J., *The Enlightenment's Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1994;
 - JACK, M.R., *Religion and Ethics in Mandeville*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975; pp. 34-42;
- *The Social and Political Thought of Bernard Mandeville*, Garland Publishing, Inc., New York and London 1987;
 - JAMES, E.D., *Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975; pp. 43-65;
 - JOUNG, J.D., *Mandeville: a Popularizer of Hobbes*, in «Modern language notes», Vol. 74, No. 1, Jan. 1959; pp. 10-13.
 - LYNCH, T., WALSH, A., *The Mandevillian Conceit and Profit-Motive*, in «Philosophy», Vol. 78, Jan. 2003; pp. 43-62;
 - LOVEJOY, A.O., *Reflections on human nature*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1961;

- MAGINI, A., *La Rochefoucauld e Mandeville: alle origini della società civile*, in «Nuova rivista storica», LVII, 1973; pp. 171-174;
- MAXWELL, J.C., *Ethics and Politics in Mandeville*, in «Philosophy», Vol. 26, June 1951; pp. 242-252;
- MITCHELL, A., *Character of an Independent Whig – ‘Cato’ and Bernard Mandeville*, in «History of European Ideas», 29, 2003; pp. 291-311;
- MONRO, D.H., *The ambivalence of Bernard Mandeville*, Clarendon Press, Oxford 1975;
- MORROW, G.R., *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, Longmans Green & Co., New York 1923;
- PETSOULOS, C., *Mandeville’s paradox ‘private vices, public benefits’ in Hayek’s Liberalism and its Origins. His idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*, Routledge, London and New York 2001;
- PINKUS, P., *Mandeville’s Paradox*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975; pp. 193-211;
- PRIMER, I., *Mandeville and Shaftesbury: some facts and problems*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975; pp. 126-141;
- RASHID, S., *Mandeville’s Fable: Laissez-faire or Libertinism?*, in «Eighteenth-Century Studies», Vol. 18, No. 3 (Spring 1985); pp. 313-330;
- ROSENBERG, N., *Mandeville and Laissez-Faire*, in «Journal of the History of Ideas», Vol. 24, No. 2 (Apr. – Jun., 1963); pp. 183 – 196.
- SCHNEIDER, L., *Paradox and Society. The Work of Bernard Mandeville*, Transaction Books, New Brunswick (NJ) 1987;
- SCRIBANO, M.E., *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Feltrinelli, Milano 1980;
- *La presenza di Bayle nell’opera di Bernard Mandeville*, in «Giornale critico della filosofia italiana», maggio-agosto 1981, Anno LX (LXII), fascicolo II; pp. 186-220;
- SINI, C., *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Cuem, Milano 2005;
- TARANTO, D., *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla «Favola delle Api»*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1982;
- VITTONI, G., *Vita e qualità della vita. Studio su Mandeville*, Rubbettino, Soveria Mennelli (Cz) 2005;

- VOLKMANN, L., *Mandeville's Beehive and Smith's Invisible Hand: Conflicting Voices of Ethics and Economics in Early Industrialism*, in *Talking forward, talking back. Critical Dialogues with the Enlightenment*, ed. by K.L. Cope and R. Ahrens, AMS Press, New York 2002; pp. 13-42.

Pierre Bayle

Fonti primarie:

- *Dictionnaire Historique et Critique*, Chez Reinier Leers, Rotterdam 1697;
- *Pensées Diverses Ecrites à un Docteur de Sorbonne A l'occasion de la Comète qui parut au mois de Decembre 1680*, Chez Reinier Leers, Rotterdam 1683; edizione consultata: édition critique avec une introduction et des notes publiée par A. Prat, Édouard Cornély et C. Éditeurs, Société nouvelle de librairie et d'édition, Paris 1911; trad. it. *Pensieri sulla cometa, scritti a un dottore della Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Bari 1979.

Fonti secondarie

- BROGI, S., *Teologia senza verità. Bayle contro i «rationaux»*, Franco Angeli, Milano 1998;
- CORTESE, R., *Pierre Bayle. L'inquietudine della ragione*, Guida Editori, Napoli 1981;
- DIECKMANN, H., *Reflexionen über den Begriff Raison in der Aufklärung und bei Pierre Bayle*, in *Ideen und Formen. Festschrift für Hugo Friedrich zum 24.12.1964*, a cura di F. Schalk, Klostermann, Frankfurt a. M. 1965; pp. 41-59;
- JAMES, E. D., *Pierre Bayle on Belief and 'Évidence'*, in «French Studies», Vol. XXVII, 1973; pp. 395-404;
- *Scepticism and fideism in Bayle's Dictionnaire*, in «French Studies», Vol. XVI, No. 4, 1962; pp. 307-323;
- MORI, G., *Introduzione a Bayle*, Laterza, Roma-Bari 1996;

- O'CATHASAIGH, S., *Skepticism and Belief in Pierre Bayle's Nouvelles Lettres Critiques*, in «Journal of the History of Ideas», Vol. 45, No. 3, Jul-Sep., 1984; pp.421-433;
- PAGANINI, G., *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze 1980;
- TALLURI, B., *Pierre Bayle*, Giuffrè, Milano 1963.

Altre opere

Fonti primarie:

- BERKELEY, G., *Alciphron or: The Minute Philosopher. A Defence of the Christian Religion against the so-called Free-thinkers*, printed for J. Tonson in the Strand, London 1732; ed. consultata: vol. III in *The Works of George Berkeley bishop of Cloyne*, a cura di T.E. Jessop, T. Nelson and sons, London 1950;
- BRUYÈRE, J. De La, *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, chez Estienne Michallet, Paris 1696; trad. it. *I Caratteri*, trad. it. di E. Timbaldi Abruzzese, Einaudi, Torino 1981;
- HAYEK, F.A. von, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Keagan Paul Ltd, London 1960;
 - *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, ed. by W.W. Bartley III, The University of Chicago Press, Chicago 1988;
 - *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1948;
 - *Law, Legislation and Liberty*, Routledge & Keagan Paul Ltd, London 1976;
 - *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London and Henley 1978; trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, a cura di E. Coccia, Armando Editore, Roma 1988;
- HECKSCHER, E.F., *Mercantilism*, 2 voll., trad. by M. Shapiro, George Allen & Unwin LTD, London 1935;
- HIRSCHMAN, A.O., *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1977; trad. it. *Le passioni*

- e gli interessi. Argomenti in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, a cura di S. Gorresio, Feltrinelli, Milano 1979;
- HOBBS, T., *De Cive*, entitled in the first edition *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, London 1651; ed. consultata a cura di H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983; trad. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979;
 - *Humane nature: or, the fundamental elements of policy*, 2nd edition, London: printed by T. Newcomb for Francis Bowman of Oxon, 1651; ed. consultata *The elements of law natural and politic*, ed. by F. Tonnies, 2nd ed. with an introduction by M.M. Goldsmith, F. Cass, London 1969;
 - *Leviathan*, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, London 1651; ed. consultata a cura di C.B. Macpherson, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England 1982; trad. it. *Leviatano*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1976;
 - HUME, D., *Dialogues concerning natural religion*, London 1779; ed. consultata a cura di M. Bell, Penguin books, London 1990; trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di E. Mazza, Il Melangolo, Genova 1996;
 - *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, printed for A. Millar, over-against Catherine-Street in the Strand, London 1751; ed. consultata a cura di T.L. Beauchamp, Oxford University press, Oxford, New York 1998; trad. it. *Ricerca sui principi della morale*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1997;
 - *Essays. Moral, Political and Literary*, printed for A. Millar; and A. Kincaid in Edinburgh, London 1748; ed. consultata a cura di E.F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis 1985;
 - *The Natural History of Religion in Four Dissertations*, printed for A. Millar, in the Strand, London 1757; ed. consultata a cura di J. Fieser, Macmillan, New York 1992; trad. it. *Storia naturale della religione*, a cura di U. Forti e P. Casini, Laterza, Bari 1994;
 - *A Treatise of Human Nature*, printed for Thomas Longman, at the Ship in Pater-noster-Row, London 1740; ed. consultata a cura di L.A. Selby-Bigge, 2nd edition with text revised by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001;
 - HUTCHESON, F., *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, printed by John Darby, for William and John Smith Dublin; and sold by William and John, London 1725; ed. consultata a cura di P. Kivy, M. Nijhoff, The Hague 1973;

- KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1785; ed. consultata a cura di T. Fritzsich, Reclam, Leipzig 1983 (2nd edition); trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2003;
 - *Kritik der Praktische Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1788; ed. consultata a cura di T. Fritzsich, Reclam, Leipzig 1983 (II edizione); trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000;
 - *Kritik der Reinen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781; ed. consultata a cura di J. Timmermann e H. Klemme, Meiner, Hamburg 1998; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967;
 - *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1796 (II edizione); ed. consultata a cura di O. Hoffe, Akademie, Berlin 1995; trad. it. *Per la pace perpetua*, a cura di N. Bobbio e N. Merker, Editori riuniti, Roma 2003;
- LOCKE, J., *An essay concerning human understanding*, printed for John Beecroft, London 1641; ed. consultata a cura di P.H. Nidditch, Clarendon press, Oxford 1979;
 - *Two Treatises of Government*, printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row, London 1698; ed. consultata a cura di P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1970²; trad. it. *Il secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, a cura di A. Gialluca, BUR, Milano 1998;
 - *A Letter concerning toleration*, printed for Awnsham Churchill, at the Black Swan at Amen-Corner, London 1689; trad. it. *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Bari 1994;
- MARX, K.H., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Herausgegeben von Friedrich Engles, Verlag von Otto Meissner, Hamburg 1867; ed. consultata: Dietz Verlag, Berlin 1964 (vol. XXIII); trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, *Il processo di produzione del capitale*, a cura di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1975 (1970 Editori Riuniti);
- MONTAIGNE, M.E. de, *Essais*, Marie de Gournay, Bordeaux 1595; ed. consultata a cura di M. Rat, Éditions Garnier Frères, Paris 1962; trad. it. *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966;
- MONTESQUIEU, C.L. de Secondant de, *De l'Esprit des lois*, Barrilot et Fils, Genève 1748; trad. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di R. Derathé e B. Boffito Serra, Rizzoli, Milano 1989;

- ROCHEFOUCAULD, F. de La, *Réflexions, ou Sentences et maximes morales*, Chez Claude Barbin, vis à vis le Portail de la Sainte Chapelle, au signe de la Croix, Paris 1665; trad. it. *Riflessioni o sentenze e massime morali*, a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1980;
- ROUSSEAU, J-J., *Les Confessions*, Genève 1782; trad. it. *Le confessioni*, a cura di R. Guiducci e F. Filippini, BUR, Milano 1978;
 - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Chez Marc Michel Rey., Amsterdam 1755; ed. consultata *Œuvres complètes*, vol. 3, Gallimard, Paris 1964; trad. it. *Origine della disuguaglianza*, a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1992;
 - *Du contrat social: ou principes du droit politique*, Chez Marc Michel Rey., Amsterdam 1762; ed. consultata a cura di R. Grimsley, Clarendon Press, Oxford 1972; trad. it. *Il contratto sociale*, a cura di M. Garin e T. Magri, Laterza, Bari 1997;
- SEN, A., *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford 1987; trad. it. *Etica ed Economia*, a cura di S. Maddaloni Laterza, Roma-Bari 2002;
 - *Rationality and Uncertainty*, in «Theory and Decision», Vol. 18, No. 2., Mar. 1985; pp. 109-127;
- SHAFTESBURY, A.A. Cooper, Earl of, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, printed by John Darby, London 1715; ed. consultata a cura di L. E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2001;
- SCHUMPETER, J., *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Duncker & Humblot, Berlin 1946 (VI Edizione); trad. it. *Teoria dello sviluppo economico*, a cura di P.S. Labini sulle traduzioni di L. Berti (1934, dall'edizione tedesca) e V. Spini (1934, dall'edizione inglese), Sansoni, Firenze 1971;
- SMITH, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, printed for W. Strahan and T. Cadell, in the Strand, London 1776; ed. consultata a cura di E. Cannan, The Modern Library, New York 1994 (I Edizione 1904); trad. it. *La Ricchezza delle nazioni*, a cura di F. Bartoli, C. Camporesi e S. Caruso, Newton Compton, Roma 2005²;
 - *The Theory of Moral Sentiment*, printed for A. Millar, in the Strand, London; and A. Kincaid and J. Bell, Edinburgh, 1759; ed. consultata a cura di D.D. Raphael e A.L. Macfie, Clarendon Press, Oxford 1976; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di S. Di Pietro ed E. Lecaldano, BUR, Milano 1995;

- SPINOZA, *Ethica in Opera Posthuma*, Jan Rieuwetsz, Amsterdam 1677; trad. it. *Etica*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino, Utet 1997;
- *Tractatus Theologico-Politicus*, presso Heinrich Künraht, Hamburg 1670; trad. it. *Trattato Teologico-Politico*, a cura di A. Dini, Bompiani, Milano 2001;
- SWIFT, J., *A modest proposal for preventing the children of poor people in Ireland from being a Burden to their Parents or Country, and fro making them beneficial to the public*, printed by S. Harding, opposite the Hand Pen near Fishamble-Street on the Blind and MDC, Dublin 1729; trad. it. *Una modesta proposta e altre satire*, a cura di A. Brillì, B. Armellini, F. Marucci, S. Rosati, Bur, Milano 1977.

Fonti secondarie:

- AAVV., *Politics and the Passions, 1500-1850*, ed. by V. Kahn, N. Saccamano, D. Coli, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2006;
- *The Scottish Moralists. On human nature and society*, edited and with an introduction by L. Schneider, The University of Chicago Press, Chicago 1967;
- ACTON, H.B., *Distributive justice, the invisible hand and the cunning of reason*, in «Political Studies», Vol. XX, Clarendon Press, Oxford 1962; pp. 421-431;
- ALDERMAN, G., *Modern Britain 1700-1983. A Domestic History*, Croom Helm, London 1986;
- BARRY, N., *The Liberal Constitution: Rational Design or Evolution?*, in «Critical Review» (New York), Vol. III, No. 2, Spring 1989; pp. 267-282;
- BERRY, C., *Sociality and Socialization*, in *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003; pp. 243-255;
- BRANDT, R.B., *The Significance of Differences of Ethical Opinion For Ethical Rationalism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 4, No. 4, June 1944; pp. 469-495.
- CHALK, A.F., *Natural law and the rise of economic individualism in England*, in «Journal of Political Economy», Vol. 59, No. 4, Aug. 1951; pp. 332-347;
- DICKINSON, H.T., *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, Methuen, London 1977;

- EDWARDS, J., *Evolutionary psychology and politics*, in «Economy and Society», 32, No. 2, 2003; pp. 280 – 298.
- FILONOWICZ, J.D., *Ethical sentimentalism revisited*, in «History of philosophy quarterly», Vol. 6, Apr. 1989; pp. 189-206;
- FITZGIBBONS, A., *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue. The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford 1995;
- FORCE, P., *Self-interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003;
- FURNISS, E.S., *The Position of the Laborer in a System of Nationalism. A Study in the Labor Theories of the Later English Mercantilists*, The Riverside Press Cambridge, Cambridge, MA (USA) 1920;
- GARRETT, A., *Anthropology: the 'original' of human nature*, in *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003; pp. 79-93;
 - *Enquiry, scepticism and Enlightenment*, in *The Enlightenment World*, ed. by M. Fitzpatrick, P. Jones, C. Knellwolf and I. McCalman, Routledge, New York 2004; pp. 57-64;
 - *The Lives of the Philosophers*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 2004, 12; pp. 41-56;
- GILL, M.B., *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge University Press, New York 2006;
- GOLDSMITH, M.M., *Hobbes on Law*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by T. Sorrell, Cambridge University Press, New York 1996;
- HAMOWY, R., *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1987;
- HONT, I., *Commerce, luxury and political economy*, in *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, ed. by M. Goldie and R. Wokler, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2006;
- HORNE, T., *Politics in a Corrupt Society: William Arnall's Defense of Robert Walpole*, in «Eighteenth-Century Studies», Vol. 41, No. 4 (Oct.-Dec. 1980); pp.601-614;
- HUTCHINSON, T.W., *A Review of Economic Doctrines. 1870-1929*, Oxford University Press, Oxford 1962²;
- JOHNSON, E.A.J., *Predecessors of Adam Smith. The growth of British economic thought*, A.M. Kelley, New York 1960 (prima ed. 1935);

- KAMARCK, A.M., *Economics as a Social Science. An Approach to Nonautistic Theory*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2002;
- LASKI, H.J., *The Rise of European Liberalism. An Essay in Interpretation*, George Allen & Unwin Ltd, London 1947²;
- LECALDANO, E., *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991;
- *Individuo e società nella cultura inglese del Settecento: la felicità, l'utile e il bene comune*, in AA.VV., *Forme della scissione. Individuo e società nel pensiero del mondo moderno*, a cura di G. Severino, Marietti, Casale Monferrato (AI) 1986;
- LEVI, A., *French Moralists. The Theory of the Passions. 1585 to 1649*, Clarendon Press, Oxford 1964;
- MACFIE, A.L., *The Individual in Society. Papers on Adam Smith*, George Allen & Unwin Ltd., London 1967;
- MACPHERSON, C.B., *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon press, 1962; trad. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Istituto Editoriale Internazionale, Milano 1973;
- MEEK, R.L., *Social science and the ignoble savage*, Cambridge University Press, Cambridge 1976;
- MERTON, R.K., *The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action*, in «American Sociological Review», No. 1, 1936; pp. 894-903;
- MYRDAL, K.G., *The political Element in the development of economic theory*, Harvard University Press, Cambridge (MA, USA) 1930; trad. it. *L'elemento politico nella formazione delle dottrine dell'economia pura*, Sansoni, Firenze 1943;
- NORTH D.C., WALLIS J.J., WEINGAST B.R., *A conceptual framework for interpreting recorded human history*, NBER Working Paper Series, National Bureau of Economic Research, Cambridge (MA) 2006;
- PLUMB, J.H., *England in the Eighteenth Century*, Penguin, Harmondsworth (Middlesex) 1950;
- POCOCK, J.G.A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1975; trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana*

- anglosassone*, vol. II, *La «repubblica» nel pensiero politico anglosassone*, a cura di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1980;
- *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, New York 1985;
- POLANYI, M., *The Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Routledge and Keagan Paul Ltd., London 1951;
 - POPKIN, R.H., *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1974, trad. it., *Storia dello scetticismo*, a cura di R. Rini Mondatori, Milano 2000;
 - PULCINI, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001;
 - RIGOTTI, F., *L'onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano 1998;
 - ROBERTSON, H.M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge University Press, Cambridge 1933;
 - ROSENBERG, N., BIRDZELL, L.E., *How the west grew rich. The Economic Transformation of the Industrial World*, Basic Books, New York 1986;
 - RYAN, A., *Hobbes's political philosophy*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by T. Sorrell, Cambridge University Press, New York 1996;
 - SANTUCCI, A., *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, Il Mulino, Bologna 2000;
 - SELLEY, W.T., *England in the Eighteenth Century*, A. & C. Ltd., London 1934;
 - SIMONAZZI, M., *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Il Mulino, Bologna 2004;
 - SLOTKIN, J.S., *Readings in early anthropology*, Aldine Publishing Company, Chicago (IL) 1965;
 - STEPHEN, L., *History of English Thought in the Eighteen Century*, 2 voll., Peter Smith, New York 1949³ (terza ristampa dell'edizione del 1904);
 - ULLMANN-MARGALIT, E., *Invisible-Hand Explanations*, in «Synthese», 39, No. 2, Oct. 1978; pp. 263-291;
 - VINER, J., *The Long View and the Short*, The Free Press, Glencoe (IL) 1958;
 - *The Role of Providence in the Social Order. An Essay in Intellectual History*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1976;
 - *Smith and Laissez-faire*, in «Journal of Political Economy», Vol. 35, No. 2, Apr. 1927; pp. 198-232.

