

Dipartimento di impresa e management

Cattedra di metodologia delle scienze sociali

Bernard de Mandeville:
Mandeville e la nascita dell'ordine intenzionale

Relatore:
Prof. Lorenzo Infantino

Candidato:
Fabio Ginolfi
Matr. 162551

INDICE

CAPITOLO I: Il ‘caso’ Mandeville

I.1

Introduzione.....
.....3

I.2 Ragione vs passioni: la dialettica dell’animo
umano.....7

I.3 Genesi della
società.....12

Capitolo II: La politica come formalizzazione della *taxis*

II.1 Natura e

socializzazione.....
16

II.2 La *ratio*

legum.....
.23

II.3 Mandeville nella ‘lettura’ di von Hayek: lineamenti
dell’individualismo

metodologico.....
.....25

Capitolo I: il ‘caso’ Mandeville

I.1 Introduzione

Se “la strada per l’inferno è lastricata di buone intenzioni” allora Bernard de Mandeville, per gusto di paradosso, sembra offrire un esito felice alle pulsioni egoistiche dell’uomo o –volendo usare un’espressione scevra di connotazioni moralistiche- assegnare un ‘cosmo’ all’individualismo.

L’etologia sociale, proposta dal nostro autore, confuta e respinge ogni impostazione e chiave di lettura ‘metafisica’, basandosi esclusivamente sulla fisiologia sottesa ai processi psichici che orientano, influenzano e plasmano la soggettività.

L’aristotelica teoria –mutuata dal giusnaturalismo lockiano- di un’intrinseca vocazione politica degli uomini, come pure la concezione cristiana della *ratio* provvidenzialistica governante e legittimante gli ordini, appartengono al ‘museo delle forme’, paradigmi speciosi ma incapaci di cogliere le dinamiche reali insite nelle vicissitudini dei singoli e delle collettività. Per sottolineare il carattere immanente della società, contro qualsiasi tipo di idealizzazione o possibile

interferenza del sovrasensibile, Mandeville nella *Letter to Dion* afferma che: «quando un uomo è morto cessa di essere un membro della società e non è più parte del pubblico, il quale alla fine è un corpo collettivo di creature viventi, viventi su questa terra e, conseguentemente, come tali, incapaci di godere della felicità eterna». Palese è il rinvio al frontespizio del *Leviatano* nel quale il sovrano, composto dei singoli cittadini, si erge a protezione della città recando l'esergo: «*non est potestas super terram quæ comparetur ei*». Ma a differenza di Hobbes, Mandeville non vuole auspicare una sottomissione incondizionata al potere sovrano, piuttosto – qui in consonanza con il filosofo di Malmesbury – intende evidenziare la ‘secolarità’ e l’innaturalità del consorzio civile, nonché la necessaria interdipendenza di tutti gli individui in base alle diverse mansioni e occupazioni.

Occorre partire dal ‘fenomeno empirico’, dalla *complexio* emotiva ed affettiva dell’*animal* per spiegare la transizione non teleonomica ma ‘spontanea’ dall’atomo isolato ai sistemi organizzati.

Con scandalo di quanti ritenevano la razionalità il ‘*fastigium*’ della spiritualità, la ‘gloria’ dell’essenza antropologica, Mandeville propone una versione ‘sensista’ dell’uomo, creatura capace di ‘*fingere Deum*’, sublimando la materialità e la

contingenza degli istinti, trasponendo in ‘sovrastutture’ la nuda dialettica di indigenza e desiderio¹.

Lungi dall’essere un precursore di ‘discipline di scala’ (sociologia ed economia) o un filosofo morale *stricto sensu*, Mandeville ebbe il merito di indagare le dinamiche intrinseche dei fenomeni aggregativi ‘intuendo’ l’esistenza di una ‘omeostasi’ in grado di integrare le tendenze dissipative, compensando l’entropia di un sistema complesso – sia esso il corpo individuale o quello collettivo². Molti interpreti e studiosi, spesso influenzati da una consolidata *vulgata*, considerano Mandeville come un antesignano di Adam Smith, un proto-teorico del capitalismo, un precursore del liberalismo economico; colui che ha traghettato

¹ “Mandeville...rappresenta una vera e propria coscienza critica della civiltà moderna e contemporanea; una civiltà che deve ancora fornire un’appropriata risposta ai dilemmi di un individuo che si colloca, in modo ambivalente, tra potenza e debolezza, e in un contesto in cui la priorità viene assegnata all’azione, alla costruzione, e dove il divenire non dovrebbe più rappresentare il senso di una mancanza di forza. Secondo von Hayek il Mandeville ha dato inizio ad un processo che trova la sua massima espressione in Darwin; essi hanno, comunque, «una cosa in comune: lo scandalo da loro suscitato aveva, in definitiva, la stessa origine, e Darwin, sotto questo aspetto, portò a termine ciò che Mandeville aveva iniziato»...Il filosofo olandese ci propone, infatti, un uomo immerso nella natura, espressione della natura; un uomo ‘natura in atto’, elemento fondamentale dei meccanismi di trasformazione e sviluppo della natura stessa e dei conseguenti mutamenti sociali. In questo senso la modernità di Mandeville non sta nelle risposte che egli dà a problemi classici del pensiero filosofico, ma al tentativo di porre un modo nuovo e rivoluzionario di interrogare l’uomo e la natura” (G. Vittore, *Il ‘problema’ Mandeville*, in *Vita e qualità della vita. Saggio su Mandeville*, Rubbettino, 2005, pag. 12)

² “Anche se Mandeville può aver contribuito scarsamente alla formulazione di risposte su questioni particolari della teoria sociale ed economica, egli dimostrò –ponendo le domande giuste – che c’era materia per una teoria in questo campo. Forse non mostrò mai in nessun caso come si formasse un certo ordine senza un disegno, ma rese abbastanza chiaro come tale ordine si formava, e con questo sollevò i problemi che avrebbe potuto affrontare l’analisi teorica, prima di tutto nel campo delle scienze sociali e poi in quello della biologia” (F. A. von Hayek, *Il Dottor Bernard de Mandeville*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando editore s.r.l., Roma, 1988, pag. 272)

l'individualismo possessivo di Hobbes nel dibattito inglese sul lusso e sulla moderne società commerciali.

In quest'ottica *La Favola delle Api* resterebbe un testo chiave nella storia del liberalismo, una delle fonti della dottrina del *laissez-faire*, una rappresentazione esemplare dell'armonia degli interessi in un'economia di mercato. Il peculiare nesso tra comportamenti individuali e risultati collettivi, tra i principi morali ed economici è un aspetto volutamente vistoso dello stile riflessivo ed espositivo dell'autore; esso, tuttavia, rischia di ridursi ad una formula superficiale, se non fuorviante.

In un saggio di storia del pensiero economico Alessandro Roncaglia ha scritto: «Quanti si fermano all'equazione 'vizi privati=pubbliche virtù, tramandano di Mandeville un'immagine semplicistica ed errata. Per costui, l'esito dei comportamenti egoistici può essere, ma non necessariamente, il bene collettivo.

Tutto dipende dalla capacità dei governanti di giocare sulla compresenza di diverse passioni alla radice dell'agire umano, senza mai negarle per indirizzarle nella giusta direzione».

Qui Roncaglia fa riferimento all'inclito apoftegma di Mandeville, che il filosofo stesso suggerisce di considerare nella sua interezza: «I vizi privati, attraverso

l'accorta amministrazione di un abile politico, possono divenire pubblici benefici»

I.2 Ragione vs passioni: la dialettica dell'animo umano

Il polo opposto del *noein* e del *leghein* (ragione e facoltà dianoetiche) -che la filosofia greca esaltava come attività di suprema dignità in virtù delle quali l'uomo rivendica la propria autonomia dal mondo e dalle contingenze – coincide col dominio del *paschein*, la sfera delle pulsioni, delle energie vitali responsabili delle vicissitudini umane.

Si tratta di *dynameis* non obbedienti a *pattern* deterministici e le loro rappresentazioni concettuali ne costituiscono solo anemiche approssimazioni.

Esistono e, sovente, mettono in scacco la 'luce apollinea', insofferenti alla coartazione entro angusti schemi mentali e, peggio ancora, all'omologazione del sentire perpetrata dalle convezioni -siano esse leggi positive o norme etiche cristallizzate dalla tradizione.

Tuttavia, le passioni esprimono anche il magma creativo della personalità, la *vis* policroma che la materia biologica impiega per ‘conquistare’ dimensioni di consapevolezza e di organizzazione sempre più estesi. Inevitabilmente il loro ‘ruolo’ incrina l’egemonia della teoresi, ancorando il destino degli individui alla sensibilità, all’orizzonte della dissimilitudine e della relatività. Ne deriva una netta sconfessione della razionalità quando, trascendendo i suoi confini operativi, si atteggia a modalità esistenziale, a prescindere dalle epifanie storiche che rinnovano l’*esprit geometrique*.

Mandeville, in un certo senso, è un precursore del criticismo kantiano; istruito e ‘sobillato’ dalla sua formazione medica, sa che la ragione è un beneficio recente in termini di evoluzione fisiologica; essa, dunque, non ha titolo per essere una metonimia/sineddoche dell’uomo, *pars pro toto*. Agendo su un piano ‘simbolizzato’ o ‘astratto’ la ragione non istituisce valori –come ritiene una concezione mitopoietica- ma li interpreta, li confronta e li utilizza per edificare ordini, saperi, prassi.

“Immanuel Kant ha scritto che David Hume è stato uno dei grandi «geografi della ragione umana», volendo con ciò dire che Hume ha tentato, per impedirne l’abuso, di individuare i confini o i limiti della ragione. Ciò autorizza ad affermare che

Mandeville e i moralisti scozzesi operano con un «teorema della conoscenza limitata». Innanzitutto, essi si oppongono all'idea della costituzione razionale delle preferenze.

Mandeville scrive: «L'uomo s'impegna soltanto quando è stimolato dai suoi desideri. Finché questi sono assopiti e non c'è nulla che li risvegli, la sua superiorità e le sue capacità restano ignote, e la sua macchina grande e grossa, senza l'influenza delle passioni, può essere opportunamente paragonata a un mulino a vento senza un alito d'aria». Spingiamo quindi «la nostra ragione là dove sentiamo che la passione la trascina e l'amore di sé giustifica tutti gli uomini, quali che siano i loro scopi, fornendo a ogni individuo gli argomenti per giustificare le proprie inclinazioni».

Ossia: la ragione giustifica le nostre preferenze, ma non le crea. Da parte sua, Hume ha sostenuto: «Tutta la morale dipende dai nostri sentimenti e quando un'azione, o anche una qualità della mente, ci piace in un certo modo, diciamo che è virtuosa...La ragione è completamente inattiva e non può mai essere l'origine di un principio così attivo come la coscienza, ossia il senso della morale».

I valori non sono pertanto un prodotto della ragione; ed essi non possono essere razionalmente giudicati veri o falsi. A sua volta, Adam Smith ha affermato: «La

ragione non può rendere alcun oggetto particolare di per sé gradevole o sgradevole alla mente. La ragione può dimostrare che questo oggetto è il mezzo per ottenere qualche altro...Il piacere e il dolore sono grandi oggetti del desiderio e dell'avversione: ma essi non sono generati dalla ragione, bensì dal senso e dalla sensazione immediati».

Tutto ciò significa dichiarare la ragione incompetente a fondare o a confutare i valori. Dal che discende l'impossibilità di costruire scientificamente una loro gerarchia e l'impossibilità di giustificarne in qualche modo l'obbligatorietà. Non è pertanto possibile passare da proposizioni descrittive ad asserti prescrittivi.

Indulgendo, ora, ad un *divertissement* etimologico possiamo evidenziare il fatto che 'legge' rinvia al verbo *leghein*, generatore di un ampio spettro polisemico il cui comune denominatore è *logos*, nozione esplorata e 'squadernata' dalla filosofia in tutte le sue latitudini: calcolo, ragione, discorso assennato e concludente, mozione d'ordine, coerenza. Affidarsi al *logos* significa dominare il tumultuoso, amorfo 'pelago' delle pulsioni, assegnando loro un *modus*, una misura, un orizzonte dove l'autoconservazione 'monadica' scopre un' 'ecumene'.

Prescindendo dalla sua funzione di *regula* prescrittiva e sanzionatoria, la legge assurge a simbolo di un ordine privo di antecedenti causali, frutto dell'interazione

‘interessata’ di migliaia di individui ‘amorali’ cooperanti ancor prima di codificare etiche ed assiologie.

La legge e le comunità politiche, quindi, costituiscono il crisma non della virtuosa e innata socialità umana, ma l’epifania di una vitale convergenza, di un *kosmein* che ha messo insieme ‘atomi’ isolati in stabili ed adorne configurazioni. La natura – come attesta un’osservazione ‘fenomenologica- non è un coacervo di enti in balia del caso o dell’arbitrio, né soggiogato alla *plenitudo causalitatis*; negli organismi viventi, in particolare, la vita appare organizzata su diversi e simultanei domini.

Il problema è che conosciamo l’opera e l’orchestra ma ne ignoriamo il direttore e il compositore. Fuor di metafora ciò significa che il nostro acume epistemico ci consente di ‘verificare’ che un certo ordine esiste senza, tuttavia, spiegare perché. Il *logon didonai* varca le soglie dell’*archè* di una cosa recando responsi mai definitivi. Se, quindi, un’opacità gnoseologica ci separa dalla nitida comprensione della realtà –inseguibile per via congetturale-, ne deriva che più un sistema appare ordinato più complesse saranno le modalità di tale ‘disegno’. In difetto, dunque, di una ‘spiegazione ultima’ -capace di abbracciare l’infinita serie di combinazioni tra i singoli elementi del sistema- è facile cedere a tentazioni ‘riduzionistiche’, siano esse tinte di razionalismo o di metafisica.

“È questa la separazione fra giudizi di fatto e giudizi di valore, che pone una frontiera oltre la quale la ragione non può spingersi. Il ‘suo’ continente è quello dell’essere e non quello del dover essere. Tale demarcazione sta alla base della libertà di coscienza e del politeismo dei valori”³.

I.3 Genesi della società

Nella *Ricerca sulla natura della società* (1723) Mandeville ribalta una linea di pensiero basata sulla seguente analogia: come la ragione è la ‘forma’ dell’uomo, così la comunità politica è l’entelechia dell’individuo.

Ne consegue –*more syllogistico* - che, ad eccezione di casi particolari, la *ratio socialis* si predica dell’uomo come sua intrinseca virtù. In realtà si tratta di una costruzione fallace, dettata da aspettative, sublimazioni *a posteriori*, manipolazioni ideologiche⁴; a ben vedere gli “attributi odiosi”, la panoplia di vizi -retaggio e

³ L. Infantino, *L’idea di scienza sociale nei moralisti scozzesi e nella scuola austriaca*, in *Il coraggio della libertà: saggi in onore di Sergio Ricossa*, a cura di E. Colambatto-A. Mingardi, Rubbettino editore, 2002, pp. 286-287

⁴ “Bernard de Mandeville esclude categoricamente che la società possa nascere da un ‘contratto’, da un patto sottoscritto da individui privi di ogni precedente legame...Chi è posseduto da passioni che non siano già regolate da norme non può «pensare ordinatamente e perseguire» alcun progetto di cooperazione sociale. In termini più perentori, Mandeville sostiene cioè che la condizione sociale non è programmabile da parte di individui estranei a quella stessa condizione...Quando l’individuo si pone il problema della convivenza collettiva, egli già beneficia della condizione sociale. Il contrattualismo cade quindi in una gravissima contraddizione: separa l’individuo dalla società, collocandolo in uno ‘stato di natura’ in cui egli svolge isolatamente la propria vita, e gli riconosce tuttavia una dotazione di linguaggio e di ragione che lo spingono a ‘creare’ la società,

‘differenza specifica’ degli epigoni di Adamo- sono i fattori che rendono l’uomo *ethicissimus animalium*: “Nessuna società avrebbe potuto nascere dalle amabili virtù e dalle buone qualità dell’uomo. Al contrario, tutte le società devono aver avuto origine dai bisogni, dalle imperfezioni e dalla varietà degli appetiti. Troviamo anche che quanto più l’orgoglio e la vanità degli uomini sono sviluppati e quanto più si allargano i loro desideri, tanto più essi sono capaci di essere riuniti in grandi e numerose società”⁵.

Al di fuori della condizione edenica o “*blessed state*”, in cui arte, scienza e commercio risulterebbero del tutto superflui, gli uomini reali sono un fascio di desideri, impulsi e passioni. Dietro la ‘cristallizzazione’ dei fenomeni aggregativi occorre riconoscere il graduale processo di assestamento di due tendenze naturali - l’autoconservazione e il desiderio di riconoscimento- che, spontaneamente, si istituzionalizzano in forme compatibili con la vita

tramite la stipula di un apposito patto” (L. Infantino, *L’uomo, animale sociale*, in *L’ordine senza piano*, Armando Editore, Roma, 2011, pp. 27-28)

⁵ “Mi vanto di aver dimostrato che né le qualità amabili né i sentimenti che sono naturali nell’uomo né le virtù reali che egli è capace di acquisire con la ragione e la rinuncia sono il fondamento della società, ma che ciò che noi chiamiamo male, sia morale sia naturale, è il grande principio che ci rende creature socievoli, la linfa vitale e il sostegno di ogni commercio e di ogni mestiere, senza eccezione alcuna; che è là che dobbiamo cercare la vera origine di tutte le arti e di tutte le scienze e che nel momento in cui il male cessa, la società risulta impoverita, se non totalmente dissolta...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” (B. de Mandeville, *Indagine sulla natura della società*)

associata, evolvendo col mutare delle dimensioni e delle epifanie di sistema economico.

Sulle pagine del *Female Tatler* Mandeville aveva identificato la diade patica dominante sostenendo che gli uomini sono «inclinati all'autoconservazione» (*Lovers of Self-Preservation*) e, al contempo, «grandi appassionati della lode» (*great Admirers of Praise*); dunque il 'secretum alchemicum' della convivenza rinvia ad una proiezione della passione egoistica: il desiderio dell'approvazione altrui.

Nella *Favola delle Api*, invece, la 'diade' viene associata, rispettivamente, all'«amore di sé» (*self-love*) e alla «predilezione per sé stessi» (*self-liking*).

Si tratta della distinzione tra istinto animale di conservazione – la cura per il proprio essere che induce le creature viventi a procacciarsi quanto sostiene la sopravvivenza – e sentimento di sopravvalutazione del proprio io che dipende dalla reputazione per essere corroborato.

La «predilezione per se stessi» rappresenta il movente in virtù del quale il singolo stabilisce modalità relazionali comparative con gli altri individui. In questa prospettiva, l'orgoglio diviene la radice di tutte le virtù sociali, propiziando lo sviluppo civile mediante un processo di sublimazione

dell'aggressività, trasformando l'emulazione e l'ipocrisia in forme di competizione compatibili con la *koinonia*.

Capitolo II: La politica come formalizzazione della *taxis*

II.1 Natura e socializzazione

La società, dunque, si configura come uno strumento artificiale per controllare, adattare e legittimare il sostrato arcaico e ‘ferino’ che innesca l’agire e l’interagire; il sostrato costituente l’*inchoatio societatis*.

In quanto radicate nella natura essenziale –non adulterata da processi e demiurghi civilizzatori- le passioni permangono identiche nel ‘selvaggio’ e nello ‘*zoon politikon*’: “Non v’è differenza alcuna fra l’originaria indole di un selvaggio e quella di un uomo civile: entrambi sono nati nella paura e né l’uno né l’altro, se sono in possesso delle loro facoltà mentali, possono vivere molti anni senza che un Potere Invisibile non diventi, una volta o l’altra, oggetto di quella paura. Ciò accade ad ogni uomo: sia che si tratti di un essere selvaggio e solitario, sia che si tratti di un essere che vive in società sottoposto alla più rigida disciplina”.

Solo il ‘male morale’ (il timore, la brama di potere, la propensione a soverchiare gli altri, ecc.) e il ‘male naturale’ (l’ostilità degli elementi, la crudeltà degli animali, ecc.) rendono gli uomini ‘solidali’⁶, inducendoli ad accettare “di venir soggiogati da una

⁶ “...Coloro che esaminano la natura dell’uomo, astraendo dall’arte e dall’educazione, possono osservare che ciò che lo rende un animale socievole non è un 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

forza superiore”; fornendo loro attitudini cooperative affinché siano “capaci di trovare i propri vantaggi lavorando per quelli altrui”; dando luogo, infine, ad una situazione in cui “ciascun membro è reso utile del tutto e, mediante un’abile direzione, tutti sono sollecitati ad agire armoniosamente, come se si trattasse di un uomo solo”.

La politica, in questa prospettiva, è assimilabile ad una *techne*, un’arte che immette, entro le invarianti strutture passionali dell’uomo, quegli elementi di razionalità che rendono possibile un’ordinata convivenza, sottraendo gli individui ai pericoli derivanti da una condizione di completa anarchia. “Di fronte alla naturale insocievolezza dell’uomo, nessuna forza coercitiva sarebbe riuscita a trasformarlo in un animale sociale e capace di sfruttare i vantaggi della vita associata se i fondatori della società, gli *Skillfull politicians*, non fossero riusciti a convincere gli uomini «che era più vantaggioso dominare i propri appetiti anziché indulgervi, ed era molto meglio curare il pubblico interesse, anziché quello che sembrava essere l’interesse privato».

Lo strumento per convincere gli uomini ad agire contro i loro impulsi naturali fu quello dell’adulazione: i politici, esaltando l’eccellenza della natura umana,

per renderlo adatto alle società più grandi e, secondo il mondo, più felici e fiorenti” (B. Mandeville, *La favola delle Api*)

convincono gli uomini a frenare gli impulsi innati. L'arte del politico, che è particolarmente ammirevole nel far giocare una passione contro l'altra, permette di utilizzare il conflitto intersoggettivo all'interno dello stesso individuo utilizzando l'orgoglio contro le altre passioni. Così viene formata la società, imponendo con uno stratagemma i giudizi di valore e una precisa normativa etica"⁷.

Ancora: la politica è 'architettónica' nella misura in cui 'eticizza' istanze auto-referenziali 'costruendo' schemi comportamentali obbedienti al principio del massimo profitto/beneficio per tutti –senza giungere a un livellamento sociale-, sublimando così i 'vizi privati' in 'pubbliche virtù'. Il potere istituzionale esprime una funzione atta a garantire che gli 'attori' sociali adempiano al loro ruolo, possibilmente senza ledere o venire lesi nella sfera degli interessi particolari⁸.

Il legislatore –dismessi i "panni regali e curiali" del Nomoteta- diviene un 'medico' che prescrive protocolli valetudinari, *instar salutis regiminum*, stimolando, ottimizzando le risorse naturali (=passioni) degli individui; la prudenza normativa più che 'curare', quindi, è intesa a 'prevenire' che gli eccessi, incrinando l'isonomia,

⁷ L. Bianchi (a cura di), *Il 'Clever Politician' e il corpo politico*, in *Natura e storia*, pag. 108

⁸ "A mio parere, Nathan Rosenberg ha completamente ragione quando, nella sua replica al professor Viner, sostiene che, secondo Mandeville, come secondo Adam Smith, la funzione propria del governo è di «stabilire le regole del gioco creando una struttura di leggi sagge», e che Mandeville è alla ricerca di un sistema in cui «l'esercizio arbitrario del potere da parte del governo verrebbe ridotto al minimo»..." (F. A. von Hayek, op. cit., pag. 280)

determinino l'insorgenza di patologie a danno di una parte e con riflessi sull'intero organismo⁹.

L'analogia tra politico e terapeuta implica una base metodologica 'effettuale': entrambi devono procedere dalla "vera osservazione e da un mare di esperienza", non indulgendo ad ampollose elucubrazioni, nello sforzo di abbellire queste 'arti' con "i frutti della loro mente" ma, di fatto, "ostacolando e confondendo".

Entrambe dipendono da un approccio empirico, dalla diligente descrizione delle cause fisiche e dalle vicissitudini esistenziali. "La storia raccoglie le osservazioni fatte nel corso del tempo e, grazie a questo, alla fine, si può diventare un uomo di consumata conoscenza, per così dire, il compendio o il prodotto di tutta la cultura e di tutta l'esperienza di cui gli uomini sono stati dotati nel corso dei secoli"¹⁰.

⁹ "Possiamo dire che per Mandeville il medico sta alla persona come il magistrato sta al governo: gli abili politici, come pure i medici, in base al proprio interesse personale, regolano il conflitto tra le passioni umane dando vita al benessere generale. Il legislatore non è più il virtuoso consigliere che esercita la sola ragione per ristabilire la salute pubblica ma, al pari del medico, è un acuto osservatore che indaga la natura passionale dell'uomo per garantire la felicità pubblica.

¹⁰ "L'interesse di Mandeville si orientò sempre più verso il problema di sapere in che modo si siano formate quelle istituzioni che portano ad una composizione degli interessi divergenti degli uomini. In effetti, questa teoria del formarsi del diritto non grazie al disegno di qualche saggio legislatore, ma attraverso un lungo processo di tentativi e di errori, è probabilmente la più notevole di quelle rappresentazioni dell'evoluzione delle istituzioni che rendono la sua indagine sull'origine della società un'opera così importante. La sua tesi centrale diventa: «Spesso noi ascriviamo all'eccellenza del genio umano e alla profondità del suo acume ciò che in realtà è dovuto al corso del tempo e all'esperienza di molte generazioni, che differiscono molto poco l'una dall'altra per quanto concerne i compiti naturali e nella sagacia». Egli sviluppa questa idea con riferimento alle leggi, dicendo che «ve ne sono pochissime che siano opera di un solo uomo o di una sola generazione; la maggior parte di esse sono il prodotto, l'opera congiunta di diverse generazioni...La saggezza di cui parlo non è il frutto di un'intelligenza straordinaria, o di un pensiero profondo, bensì un giudizio saldo e ponderato ricavato da una lunga esperienza negli affari e da una molteplicità di osservazioni. Con questo tipo di saggezza, e con l'andare

L'obbligazione politica, per Mandeville, è basata sull'amor proprio e non sul 'calcolo'; la sua *raison d'être* alligna in un sistema di valori non riducibile esclusivamente alle leggi positive né al mero vantaggio economico. In un racconto allegorico -apparso nel luglio 1709 sul *Tatler* - due gentiluomini scendono sulla terra dal mondo delle idee. Sono *Alethes* e *Verisimilis*, guardiani, rispettivamente, di coscienza ed onore.

Alla Borsa di Londra incontrano *Umbra*, il *genius* o anima del commercio; nel momento in cui i tre gentiluomini cooperano gli affari vanno a gonfie vele e l'intera società prospera. La loro sinergia – conclude Richard Steele, autore della *fabula*-esprime una formula imbattibile, dimostrando la loro mutua interdipendenza: «Il mondo non andrà mai avanti nel modo giusto fino a quando non saranno tutti convinti che Coscienza, Onore e Credito hanno un unico interesse».

Quel repertorio di passioni che l'antropologia filosofica ha attribuito specificamente ai membri delle élites guerriere -per secoli al vertice della gerarchia sociale europea (vanagloria, orgoglio, *amour-propre*, *self liking*) – e che i moralisti stigmatizzano

del tempo, può ottenersi che non ci sia maggiore difficoltà nel governare una grande città di quanta ve ne sia (si perdoni la banalità della similitudine) nel tessere un paio di calze». Quando, con questo processo, le leggi «sono portate a tanta perfezione quanta ne è possibile con l'arte e la saggezza dell'uomo, l'intero meccanismo può essere messo in grado di funzionare da solo con la semplice destrezza che si richiede per caricare un orologio»...” (F. A. von Hayek, op. cit., pag. 281)

come vizi distruttivi, contrari al pubblico interesse, vantano, secondo Mandeville, una storia complessa ed articolata, embricata alle passioni originarie della natura umana.

L'onore, la ricerca di riconoscimento pubblico, tipica della cultura dell'onore, ha un ruolo stabilizzante per l'intera struttura sociale; costituisce una motivazione decisiva anche e soprattutto nelle corporazioni commerciali, basate sullo scambio di beni e servizi.

«Senza di esso così com'è, non si potrebbe vivere in una grande nazione: è il legame della società, e sebbene siamo debitori alle nostre debolezze per il suo ingrediente più importante, non c'è virtù, o almeno non ne conosco nessuna, che sia stata utile la metà per la civilizzazione degli uomini».

Come interpretare concretamente l'"accorta amministrazione di un abile politico"? Il saggio *On Charity, and Charity-schools* (1723), dopo l'elogio dell'ordine spontaneo, coniuga in modo inatteso libertà, felicità e pianificazione della diseguaglianza: in una "nazione libera", infatti, non essendo permesso avere schiavi, per garantire felicità e tranquillità "la ricchezza più sicura consiste in una moltitudine di poveri laboriosi (From what has been said it is manifest, that in a free Nation where Slaves are not allow'd of, the surest Wealth consists in a Multitude of laborious Poor)" ed "è necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero (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)”.

Tenendo conto di ciò, il governo di una “nazione libera” dovrebbe pianificare le condizioni di vita di molte persone, ad esempio negando l’istruzione ai poveri, in quanto le scuole di carità hanno conseguenze dannose sul benessere sociale, accrescendo in modo indiscriminato e incontrollabile le aspettative: il tentativo di ridurre l’incertezza si traduce così nella riduzione della libertà di movimento di una moltitudine di poveri. La diffusione della conoscenza diventa qui più pericolosa per il benessere della società di quelle vili e odiose qualità, al cui libero gioco Mandeville associa senza esitare pubblici benefici.

Una situazione in cui molti devono desiderare poche cose e restare nell’ignoranza, affinché pochi benestanti traggano benefici dall’organizzazione complessiva, è in linea con le concezioni gerarchiche ed autoritarie derivanti dal concepire l’ordine sociale secondo il modello dell’organismo e sembra agli antipodi dell’ordine spontaneo della società immaginato da Hayek, in cui non si richiede che “la maggior parte degli elementi individuali” occupi “posti prefissati”.

Emerge così, all'interno della stessa tradizione liberale, una profonda tensione tra modi alternativi di concepire le condizioni per l'emergenza di un ordine auto-organizzantesi.

II.2 La *ratio legum*

Le leggi sono un distillato di conoscenze e saggezze umane, un'opera corale analogamente al linguaggio altre produzioni e, *qua tali*, indifferente all'impegno del singolo.

Anche qui sono i «vili ingredienti» a forgiare i sistemi di regole più efficaci per una società florida e prospera. Sempre coerente alla sua impostazione paradossale, Mandeville spiega che il più significativo contributo alla filogenesi normativa viene dai soggetti che hanno tentato di aggirarle, stimolando ulteriori e più efficaci correttivi.

«Le leggi più sagge, inventate dagli uomini sono comunemente dovute ai sotterfugi degli scellerati che si sono sottratti alla forza di ordinanze già esistenti fatte con poca precauzione».

Ne consegue che non è il politico ad inventare la legge, ma la legge a 'creare' il politico. La tutela degli interessi collettivi è affidata alle costituzioni, regole scritte

raffinate dal tempo, opere collettive di saggezza tesaurizzata. «Non c'è metodo migliore per salvaguardare e rafforzare la costituzione che leggi sagge, e lo sviluppo di forme di amministrazione tali che l'interesse collettivo non possa ricevere detrimento dalla mancanza di conoscenze o di probità dei ministri, nel caso che qualcuno di loro si mostri meno onesto di quanto sia desiderabile».

Mandeville è molto chiaro: una costituzione ben scritta –nell'ipotesi che il politico abbia limitate capacità - non recherà detrimento ai suoi referenti. Le 'Carte' degne di elogio -come quella inglese- tengono conto di un'antropologia negativa: «Ho spesso sentito dire da persone benpensanti che, se tutti fossero onesti, la nostra sarebbe la migliore costituzione del mondo, ma questo non è un elogio: 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 furfanti»; o, come aveva scritto venti anni prima sulle pagine del *Female Tatler*, «felice è quel paese la cui costituzione è così ben circoscritta da leggi sane, che la paura e la prudenza possono prendere il posto dell'onestà».

II.3 Mandeville nella ‘lettura’ di von Hayek: lineamenti dell’individualismo

metodologico

La *Favola delle Api* evidenzia l’importanza del ruolo delle ‘componenti microsociali’ nella genesi e nello sviluppo di risultati ‘macrosociali’ inattesi.

Diversamente da una illustre ‘famiglia’ filosofica (Cartesio, Hobbes, Leibniz)

Mandeville non è ossessionato da una ‘mitologia fondazionale’ della *koinonia*;

piuttosto riconosce che la comunità non viene ‘edificata’ in virtù di una

deliberazione condivisa o di un calcolo pattizio, ma tramite una graduale ed

irriflessa evoluzione delle condotte umane; nel formarsi di una tradizione e di

istituzioni che, vincolando l’operato degli uomini, ne rende le azioni funzionali al

bonum commune.

Spontaneità significa assenza di un livello strategico pregresso, di una ‘regia

onniveggente’ aprioristicamente coinvolta come *primum movens*; non esiste,

dunque, un *prius* deontologico, un ‘regno dei fini’, che configuri, esaustivamente,

un correlato ontologico, declinato nella storia e nel ‘dramma dei costumi’¹¹.

¹¹ “Molte istituzioni sociali sono nate inintenzionalmente, senza la progettazione di alcuno. E tuttavia l’avanzata della modernità si è sovente accompagnata ad una presunzione di onnipotenza. Si è affermata una cultura determinata a vedere nelle istituzioni sociali il prodotto intenzionale dell’azione umana. E dall’idea di un ordine intenzionale imputabile alla volontà di Dio si è giunti a quella di un ordine intenzionale imputabile ai disegni dell’uomo. Alla ragione si è attribuito il compito della progettazione; alla politica quello della realizzazione. È stata questa la pretesa di poter «ricostruire l’universo per mezzo

Nei sei dialoghi tra Cleomene ed Orazio -pubblicati nel 1729 come seconda parte della *Favola delle Api*- Mandeville sviluppa una ‘storia congetturale’ sull’origine e sulla evoluzione spontanea della società e delle istituzioni politiche. La ricostruzione dell’origine della società, del passaggio dallo stato di natura alla società civile si presenta come un confronto con le teorie più diffuse, dal quale emerge una peculiare caratterizzazione del rapporto tra natura e artificio.

Per Mandeville la socievolezza non è un punto di partenza, è il risultato di un lungo cammino di sviluppo delle capacità umane, il compimento di un lungo apprendistato. In contrasto con la tradizione giusnaturalista Mandeville caratterizza lo stato di natura con l’assenza non solo di legami di dipendenza politica, ma anche di tutte le acquisizioni culturali, fino alle più elementari, comprese il linguaggio e la razionalità.

L’uomo non è naturalmente socievole, come vuole Shaftesbury, ma non è nemmeno naturalmente inadatto alla società, come sostiene Hobbes, che ricorre all’esercizio della razionalità per motivare il passaggio dallo stato di natura alla

di pure idee, di assiomi e di principi». È nato così l’estremismo della Ragione, che ha perso «la consapevolezza dei propri limiti, fino ad annullare le altre potenze. Volontà, sentimento, corpo». La vita individuale e quella collettiva hanno patito in tal modo quella patologica attitudine a cui von Hayek ha dato il nome di ‘abuso della ragione’, un ‘vizio filosofico’ che spinge chi ne è affetto verso il ‘costruttivismo’ sociale” (L. Infantino, *L’ “abuso della ragione”*, in *L’ordine senza piano. Le ragioni dell’individualismo metodologico*, Armando editore, Roma, 2011, pp.17-18)

società civile. L'errore – sia di Shaftesbury che di Hobbes – è quello di attribuire agli uomini nel loro “stato naturale” capacità che sono esse stesse risultato dei processi di civilizzazione.

«La natura ci ha destinati alla società così come ha fatto l'uva per il vino»; tutte le caratteristiche umane possono dirsi naturali, «ma è la nostra perspicacia che ne scopre gli usi possibili...La differenza tra le opere dell'arte e quelle della natura è così enorme che è impossibile confonderle. [...] Tra le opere della natura non troviamo né prove, né tentativi. Ogni cosa è perfetta e tale e quale doveva essere sin dal momento della sua produzione [...] le opere dell'arte e dell'umana invenzione sono imperfette e difettose, e per la maggior parte, pietosamente meschine ai loro inizi. Abbiamo progredito nella conoscenza per gradi insensibili, e alcune arti e scienze hanno richiesto l'esperienza di molti anni prima di pervenire a una qualche tollerabile perfezione. Abbiamo qualche ragione di immaginare che il primo sciame della società di api abbia prodotto della cera e del miele la cui qualità fosse inferiore a quella prodotta in seguito?» La società delle api – qui Mandeville abbandona la metafora che dà il titolo all'intera opera – si forma, si sviluppa, si riproduce (e produce miele) secondo leggi di natura fisse ed inalterabili.

Diverso il progresso degli artifici umani. Ci sono voluti secoli e secoli di tentativi ed errori, l'esperienza accumulata di generazioni e generazioni perché l'uomo sviluppasse la capacità di ragionare, di esprimersi, di vivere socialmente. Solo l'abitudine e la ripetuta frequentazione possono stimolare lo sviluppo di quelle caratteristiche che molti autori erroneamente attribuiscono all'uomo nel suo stato originario: «l'uomo è divenuto socievole vivendo in società».

Gli interessi legati esclusivamente ai propri 'recinti' trovano una 'sintesi armonica', un equilibrio capace di garantire prosperità e benessere alla maggioranza, pur senza eliminare, definitivamente, i mali e i problemi affliggenti i diseredati.

L'impatto delle conseguenze inintenzionali -scaturite da condotte decisionali- nella spiegazione dei processi sociali e la tendenza a considerarle vantaggiose e benefica -dal punto di vista collettivo- sono state al centro delle riflessioni degli esponenti della Scuola austriaca di economia.

Già il suo pioniere, Carl Menger, aveva messo in luce come una cospicua parte delle *taxeis* umane fosse il frutto non progettato di azioni individuali; von Hayek, in particolare, sostenne che lo studio delle 'dinamiche emergenziali' e delle 'rottture di simmetria' costituisca "l'oggetto privilegiato" di un nuovo 'spirito epistemico' che

accetti il principio della fallibilità e dell'ignoranza fatalmente connesso alla gnoseologia.

Riconoscendo la contro-intuitiva caratteristica dei gruppi umani, Mandeville “rese possibile Hume”; un merito che, secondo l'economista, ne dichiarava il genio, gettando le basi per la maturazione di quella prospettiva etica che aveva inaugurato con l' *Indagine sull'Origine della Virtù Morale*. Quando Hayek - riferendosi alla nozione emergenziale- associa la politica all'attività dell'“oliare il meccanismo di un orologio”, introduce una metafora concernente la criticità degli ‘aggregati artificiali’ esigenti una periodica manutenzione.

L'assunto secondo cui sarebbero sufficienti alcune leggi generali a far progredire e moltiplicare le opportunità di tutti quando la catallassi, lasciata a se stessa, fallisce, sembra reintrodurre l' “assunto contraddittorio” sulla ragione che permette di ‘correggere le cose’, trovando un assetto conveniente; in effetti, secondo Hayek, ci sono circostanze in cui – in ossequio a regole generali stabilenti limiti e contrappesi ai poteri decisionali - occorre un intervento organizzativo (*taxis*) che eserciti un'attività regolatrice ‘integrativa’, addizionale (*thesis* contrapposta al *nomos* astratto), capace di supplire alle carenze dei suddetti processi auto-organizzativi.

L'individualismo metodologico sostiene che le istituzioni, le architetture sociali, le entità collettive siano, sostanzialmente, 'ermeneutiche *a posteriori*': in *natura rerum* esistono solo opzioni soggettive, basate su cognizioni frammentarie, 'saperi discontinui' e, spesso, congetturali.

Affidarsi alla scienza come ad un 'oracolo infallibile' non elude il fatto che il mondo esibisce 'regioni' inaccessibili all'analisi, irriducibili a paradigmi riduzionistici e deterministici, che vanificano la predicibilità di alcuni fenomeni. I livelli di incertezza aumentano al crescere del grado di complessità di un sistema – come è noto in fisica-: a causa delle interazioni non lineari tra gli elementi di un sistema una 'quota d'informazione' viene, inesorabilmente, persa, rimanendo ignota all'*oculus intellectualis*.

Come illustra la *Favola delle Api*, ogni individuo agisce perseguendo 'priorità egoistiche' ma, per una sorta di entelechia o eterogenesi dei fini, la combinazione casuale delle condotte singolari –orientate da 'attrattori' antagonisti – genera assetti strutturati e funzionali; il tutto in assenza di un principio regolatore estrinseco.

Pertanto, secondo von Hayek, le comunità civili sono tali in quanto consentono agli individui di trascendere i limiti gnoseologici non per incremento delle proprie

nozioni ma utilizzando il patrimonio teoretico ampiamente ‘disperso’ dalla specializzazione epistemica.

Ne deriva il seguente ‘corollario’: nessuno (classi dirigenti incluse) può compiere scelte totalmente ‘razionali’, fondate sulla valutazione di fattori rilevanti, perché l’uomo, costitutivamente, è incapace di comprendere e ‘saggiare’ la complessità delle circostanze. *Sic rebus stantibus* la conoscenza non definisce “un sistema integrato in una mente singola”; viene, così, confutata l’ ‘illusione sinottica’ e, contestualmente, la presunzione costruttivistica incarnata dal socialismo reale. L’approccio di von Hayek approda ad una concezione auto-poietica, evolucionistica della società.

In questa prospettiva, la ragione è essa stessa un prodotto di suddetta dinamica e la fallibilità o non esaustività che le inerisce denuncia come infondata la sua pretesa a guidare *celitus* la società¹². In definitiva non esiste alcuna ‘vera filosofia’ o ‘iper-noesi’ capace di organizzare e pianificare, *in effigie sui*, il corso della società.

¹² “Negli organismi biologici non è relativamente facile vedere in che senso le parti di un organo ‘servano ad uno scopo’, favorendo il perdurare dell’individuo e della specie. Nelle istituzioni sociali così cresciute e non create è per lo più difficile chiarire che cosa intendiamo quando parliamo del loro ‘senso’, dato che, nella maggior parte dei casi facciamo riferimento a qualcosa che conosciamo in maniera molto imperfetta o che, addirittura, ci limitiamo a supporre. Se una tale struttura si è rivelata efficace e si è mantenuta, c’è la presunzione –in nessun modo la certezza – che abbia aiutato gli uomini a raggiungere i loro traguardi, anche se non è stata creata apposta. Lo sviluppo di tali strutture significa un certo adattamento; in esse è deposta una certa esperienza del genere umano, della quale possiamo approfittare senza aver fatto personalmente questa esperienza o senza sapere davvero in che cosa

Il concetto di pianificazione in sé è foriero di schiavitù e totalitarismo. “Per Hayek, da una parte vanno combattute le ‘teorie collettivistiche’, che pretendono di comprendere i fenomeni sociali alla stregua di entità *sui generis* che esistono indipendentemente dagli individui che le compongono; dall’altra va combattuto anche quello ‘pseudo individualismo razionalistico’ che finisce col tradursi in un ‘collettivismo pratico’”¹³.

La teoria dell’epigenesi culturale è legata al peculiare concetto di ordine elaborato dal nostro autore: “uno stato di cose in cui una molteplicità di elementi di vario genere sono in relazione tale, gli uni rispetto agli altri, che si può imparare, dalla conoscenza di qualche partizione spaziale o temporale dell’intero insieme, a formarsi aspettative corrette sulle altre parti dell’insieme o, almeno, aspettative che hanno una buona possibilità di dimostrarsi corrette”¹⁴.

consistessero le esperienze di molte generazioni. Tutto il nostro pensiero è, per sua natura, così totalmente limitato a quello che sappiamo, che è necessario uno sforzo enorme della nostra capacità di immaginazione perché ci sia chiaro come tutto il funzionamento della nostra civiltà, tutta la nostra vita, sia influenzata in misura maggiore da circostanze che non conosciamo o che per la maggior parte nessuno conosce. Quando iniziamo a renderci conto di quanto, nella maggior parte dei casi, non conosciamo i fattori che influenzano la nostra vita, allora diventiamo consapevoli che la nostra incertezza, la nostra ignoranza circa la maggior parte delle cose concrete, che determinano l’andamento del mondo intorno a noi, in realtà dovrebbe svolgere un ruolo centrale, come la più importante di tutte le realtà sociali, in ogni discussione dedicata alle manifestazioni sociali” (F. A. von Hayek, *Sul ‘senso’ delle istituzioni sociali*, in *Tra realismo e utopia liberale. Scritti 1949-1956*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2009, pp. 73-74)

¹³ P. Ercolani, *Il ‘giardiniere’ e l’artigiano*, in *Il Novecento negato: Hayek filosofo politico*, pp. 92-93

¹⁴ F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*

Il nostro *modus cogitandi* –argomenta- è minato da una ‘fallacia antropomorfica- che ci porta ad associare *ipso facto* l’ordine all’esito di una pianificazione intenzionale -e autoritaria- dell’uomo. In verità occorre distinguere una duplice accezione riferibile alla locuzione in esame: *taxis* (ordine esogeno, artificiale) e *kosmos* (ordine endogeno, auto-poietico).

Il primo esibisce una moderata complessità, imputabile all’esiguità e frammentarietà delle conoscenze di chi lo ha deliberatamente creato; è caratterizzato dal finalismo e si rileva mediante l’osservazione. Il secondo possiede profili antitetici: il suo grado di complessità è illimitato, perché non dipende dal deficit cognitivo dei singoli individui; è l’esito involontario dell’interazione di unità che agiscono in modo irrelato, non cooperativo e sulla base di informazioni parziali.

Risulta astratto, in quanto scevro di immediato riscontro empirico, esigendo una ricostruzione tramite l’analisi dell’etologia dei suoi componenti; infine, è a-teleologico, non perseguendo alcuno scopo specifico¹⁵.

¹⁵ “La dicotomia greca che aveva dominato così a lungo il pensiero, e che non ha ancora perso tutto il suo potere, è quella tra ciò che è naturale (*phusei*) e ciò che è artificiale o convenzionale (*thesei* o *nomoi*). Era ovvio che si aveva l’ordine di natura, il *kosmos*, indipendentemente dalla volontà e dalle azioni degli uomini, ma che esistevano anche altri tipi di *taxis* che erano il risultato di ordinamenti deliberati dagli uomini. Ma se ogni cosa chiaramente indipendente dalla volontà e dalle azioni umane era, in questo senso, ovviamente ‘naturale’, ed ogni cosa risultato intenzionale dell’azione umana era ‘artificiale’, non

“Se da un punto di vista più strettamente epistemologico ci spostiamo sul terreno attinente alla metodologia delle scienze sociali, possiamo vedere come il ‘razionalismo costruttivistico’ produce un agire che, a livello sociale, apre le porte a fenomeni totalitari e illiberali.

Questo nesso è chiaramente formulato da Popper, laddove scrive che «al pianificatore olistico sfugge il fatto che è facile centralizzare il potere, mentre è impossibile centralizzare tutta quella conoscenza che è distribuita tra le menti di molteplici individui e la cui centralizzazione sarebbe necessaria per un saggio esercizio del potere centralizzato. Questo fatto esibisce conseguenze di vasta portata. Infatti, impossibilitato ad accertare cosa vi sia effettivamente nelle menti dei singoli individui, il pianificatore sarà costretto a semplificare il suo problema eliminando le differenze individuali; egli deve cercare di controllare e stereotipare gli interessi e le credenze attraverso l’educazione e la propaganda».

L’implicazione politica del costruttivismo razionalistico risulta lampante: lo scienziato sociale che ritiene di aver individuato il sistema migliore per

rimaneva un posto distinto per qualsiasi ordine che fosse l’esito delle azioni umane, ma non di un disegno degli uomini. Si percepiva spesso che, tra i fenomeni della società, esistevano questi ordinamenti spontanei ma, dato che gli uomini non erano consapevoli dell’ambiguità della terminologia in uso –naturale/artificiale-, essi cercavano di esprimere ciò che percepivano in questi termini, ed inevitabilmente creavano confusione: uno poteva definire ‘naturale’ un’istituzione perché non era mai stata deliberatamente progettata, mentre un altro poteva definire ‘artificiale’ la stessa istituzione perché risultava da azioni degli uomini” (F. A. von Hayek, *Il dottor Bernard de Mandeville*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando editore s.r.l., Roma, 1988, pag. 273)

rivoluzionare tutto l'impianto sociale, dandogli una forma presuntivamente più razionale, è costretto in realtà ad imporre ad altri uomini quel suo modello, tentando di modificarne le menti e le credenze in maniera funzionale al suo scopo"¹⁶.

La difficoltà del liberalismo contemporaneo nel pensare tale dimensione organizzativa è evidente anche nel modo in cui Hobbes e Mandeville trattano l'immagine dell'alveare¹⁷. Nel diciassettesimo capitolo del *Leviatano* le api e le formiche sono presentate come creature che, non coartate e "senza avere altra direzione che i loro giudizi e appetiti particolari", vivono socievolmente.

A quanti desiderano "di sapere perché l'umanità non possa fare altrettanto", Hobbes risponde articolatamente, elencando i motivi e le forme della competizione, gli effetti dell'uso della ragione e delle passioni, l'influenza dell'arte delle parole, la differenza tra bene privato e comune, l'agitazione prodotta dai sentimenti di torto e danno. Alcuni anni dopo Samuel Purchas pubblicava un saggio intitolato *Theatre*

¹⁶ P. Ercolani, *Il 'giardiniere' e l'artigiano*, in *Il Novecento negato: Hayek filosofo politico*, pag. 94

¹⁷ Fra gli autori che ispirarono Mandeville possiamo annoverare Ferguson (1767), il quale scrive: "Gli artifici del castoro, della formica e dell'ape sono attribuiti alla saggezza della natura. Quelli delle nazioni civili sono attribuiti a loro stesse, e si suppone che indichino una capacità superiore rispetto a quelle delle menti più primitive. Ma le istituzioni degli uomini, come quelle di ogni animale, sono suggerite dalla natura e sono il risultato dell'istinto guidato da quella varietà di situazioni in cui vengono a trovarsi gli esseri umani. Quelle istituzioni nascono da miglioramenti successivi, realizzati senza alcuna consapevolezza dei loro effetti generali, e portano gli affari umani ad uno stadio di complessità che neanche la più grande facoltà di cui la natura umana sia mai stata dotata può progettare, anche se ci si trovasse alla fine del tutto e si potesse abbracciarlo in tutta la sua estensione"

of Political Flying-Insects, in cui l'adagio “*una apis, nulla apis*” evidenziava la natura circolare del nesso auto-poietico tra individuo (ape) e organizzazione (sciame): lo sciame, come *holon*, esiste grazie alle singole api, le quali individualmente divengono ciò che sono come membri di una comunità.

Secondo Purchas, le api cooperano e sono coese nello sciame perché “orientano tutte le azioni ad un fine comune”, condividendo abitazione, lavoro e accudimento sotto un unico “Comandante non eletto”: l'ordine dello sciame deriva dal fatto che le singole unità sono in simbiosi col sistema di cui contribuiscono alla persistenza; pur prescindendo da interventi esterni, lo sciame può elaborare la materia e l'energia reperibili nell'ambiente per mantenere e riprodurre i propri elementi e la propria organizzazione.

Le differenze con l'orologio ed i suoi ingranaggi – che necessitano di un artefice umano, esterno al sistema – sono palesi: lo sciame, come entità naturale basata su sistemi viventi, conserva la propria organizzazione nel tempo, anche in presenza di condizioni ambientali mutevoli (almeno entro certe soglie di vivibilità); riproduce le parti che lo costituiscono materialmente garantendo una continuità all'organizzazione; si autoregola (assegnandosi confini spazio-temporali) e si auto-sostiene anche grazie a processi di comunicazione e di strutturazione gerarchica.

La convergenza spontanea di bene privato e bene pubblico, che Hobbes riconosce agli imenotteri ma non alla *koinonia* umana, viene generalizzata da Bernard Mandeville in particolari condizioni. Il “grande merito” che gli viene solitamente riconosciuto nella tradizione liberale è infatti quello di “aver mostrato come la ricerca del proprio interesse personale sia in realtà, oltre che l’origine di una prosperità che deriva dal libero scatenarsi delle passioni individuali, anche un vantaggio per gli altri individui, proprio perché un tale operare, per raggiungere il suo scopo, deve porsi come trasparente e intelligibile per tutti”.

Bibliografia

Ciaramelli F., *Creazione e interpretazione della norma*, Città aperta Edizioni, Troina (EN), 2003.

E. Colambatto-A. Mingardi, *Il coraggio della libertà: saggi in onore di Sergio Ricossa*, Rubbettino editore, 2002

Chiodi G.M., *Equità. Categoria regolativa del diritto*, Guida editori, Napoli, 1899.

De Sanctis F. M., *Dall'assolutismo alla democrazia. Note in tema di sovranità e principi*, in *Dall'assolutismo alla democrazia. Saggi*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1989.

Galimberti U, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli editore, 2003.

Hayek (von) F. A., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*; Armando editore s.r.l., Roma, 1988

Idem, *Tra realismo e utopia liberale. Scritti 1949-1956*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2009

Idem, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando editore, Roma 1988

Infantino, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, 2013

Idem, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando editore, Roma 2011

Mandeville (de) B., *La favola delle api*, Laterza editori, Roma 2002.

Vittore G., *Vita e qualità della vita. Saggio su Mandeville*, Rubbettino, 2005

