

ANDREA BRANCHI

BERNARD MANDEVILLE E I COSTI MORALI DELLA RICCHEZZA. ARTE, POLITICA, ONORE E NATURA UMANA

So Vice is beneficial found
When it's by Justice lopt and bound.
(Bernard Mandeville, *The Grumbling Hive*)¹.

1. *Progresso & Corruzione.*

Esattamente trecento e uno anni fa, nella primavera 1714, l'editore John Roberts pubblicava a Londra la prima edizione de *La Favola delle Api, ovvero vizi privati pubblici benefici*; un testo destinato a sollevare grandi polemiche e a dar forma al dibattito settecentesco su Progresso & Corruzione. Il nucleo originario del volume è una satira in versi sulle conseguenze economiche di una riforma morale: L'alveare mormorante, ovvero i furfanti resi onesti, che era apparsa pochi anni prima, in occasione della campagna elettorale della primavera del 1705. Nel 1714 l'apologo in versi è ristampato con una prefazione, una introduzione e un saggio intitolato *Ricerca sull'Origine della Virtù Morale*, assieme a venti note in prosa che spaziano da poche pagine a lunghi e articolati saggi. È un immediato

¹ B. MANDEVILLE, *The Grumbling Hive, or the Knaves Turn'd Honest* (1705), in *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, ed. by F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Pr., 1924, I, p. 37.

successo editoriale, ma è soprattutto a partire dall'edizione ulteriormente allargata del 1723 che *La Favola delle Api* acquista una vastissima risonanza, un «succès de scandale», e il suo autore, il medico e filosofo olandese Bernard Mandeville, diventa una delle figure più discusse del suo tempo.

L'alveare è rappresentato come una grande società resa prospera dal reciproco sfruttamento dei bisogni, delle passioni e degli interessi individuali, retta da sovrani che non possono fare torti, perché il loro potere è limitato da leggi – trasparente metafora dell'Inghilterra – e ben amministrata dall'arte politica, che garantisce l'armonia degli interessi². Le api, pur godendo del benessere e della ricchezza generale, “mormorano”, si lamentano della diffusione di comportamenti egoistici e viziosi, e quando il loro desiderio di riforma viene esaudito, il tentativo di moralizzare la vita pubblica innesca un rovinoso e irreversibile declino. All'inizio del secolo XVIII, nei paesi più economicamente sviluppati, in particolare Inghilterra ed Olanda, insieme alla consapevolezza di aver raggiunto un livello di ricchezza e benessere diffusi, ineguagliato in epoche precedenti, torna a prendere vigore un antico pregiudizio sul potere corruttore del lusso, i suoi effetti sulla moralità privata e sul tessuto stesso della società. In Inghilterra la polemica è ulteriormente infiammata dalle tensioni politiche: tra *whig* e *tories*, tra *court* e *country*, tra interessi terrieri ed interessi finanziari, che estremizzano le questioni fino a polarizzare, a contrapporre direttamente “Virtù” a “Commercio.” In una vasta e moderna società commerciale, basata sullo scambio di beni e servizi, è ancora realizzabile un ideale di virtù civica? La natura umana è in grado di praticare tali ideali?

La satira di Mandeville ha come bersaglio la convinzione allora diffusa che la virtù personale e l'impegno civico dei singoli siano necessari al benessere di tutta la società, mostrando come l'effettiva attuazione di un progetto di riforma condurrebbe all'impoverimento collettivo. Se in una società di dimensioni ridotte, benevolenza, altruismo e frugalità generano direttamente ordine e adesione al bene comune, in una società commerciale complessa basata sullo scambio di beni e servizi, il nesso tra virtù private e vantaggi pubblici

² *Id.*, *L'Alveare Mormorante, o i Furfanti resi Onesti* l 17, in *La Favola delle Api* (1714), trad. it. a c. di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 9 (d'ora innanzi *Favola*. Il numero tra parentesi indica il volume e il numero di pagina dell'ed. critica curata da Kaye).

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

è del tutto diverso: azioni moralmente riprovevoli possono essere socialmente utili, e le virtù individuali causa di danno. Non occorre che il bene della collettività indirizzi l'agire dei singoli. Anche se questi perseguono il loro interesse privato le relazioni tra i cittadini di una vasta società commerciale sono tali che la comunità nel suo insieme ne beneficia. Descrivendo i meccanismi del benessere economico con il vocabolario dei moralisti, Bernard Mandeville mostra – non senza ironia – come sia ciò che viene definito vizio a promuovere la crescita e il benessere di una grande società. Sono esattamente le passioni considerate dai più come viziose a produrre benefici materiali. Sviluppo e progresso hanno luogo non a dispetto dei vizi più diffusi, ma grazie ad essi. Per la maggior parte dei suoi contemporanei Bernard Mandeville, il medico e filosofo olandese trapiantato in Inghilterra, è un pericoloso libertino, un corrotto, un corruttore e un promotore di corruzione, e la sua opera più nota, *La Favola delle Api*, è un testo molto pericoloso, che introduce un radicale relativismo etico, nega le distinzioni morali e promuove comportamenti criminali³.

Da molti interpreti e studiosi, spesso influenzati da una consolidata tradizione di analisi della storia dell'economia, Mandeville è stato considerato come un antesignano di Adam Smith, un proto-teorico del capitalismo, precursore del liberalismo economico; colui che ha traghettato 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

³ Cfr. E. GIBSON, *The Bishop of London's Pastoral Letter to the People of his Diocese ... Occasion'd by Some Late Writings in Favour of Infidelity* (London 1726); J. THOROLD, *A Short Examination of the Notions Advanc'd in a (Late) Book, intituled The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits* (London 1726); R. FIDDES, *A General Treatise of Morality, Form'd Upon the Principles of Natural Reason Only. With a Preface in Answer to Two Essays lately Published in the Fable of the Bees* (London 1724); W. LAW, *Remarks upon a Late Book, Entituled, the Fable of the Bees ... In a Letter to the Author. To which is added, a Postscript, containing an Observation or two upon Mr. Bayle* (London 1724); J. DENNIS, *Vice and Luxury Publick Mischiefs: or, Remarks on a Book intituled, the Fable of the Bees* (London 1724); G. BLUET (o BLEWETT), *An Enquiry whether a General Practice of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People? In which the Pleas ... of the Fable of the Bees ... are considered* (London 1725).

interessi in un'economia di mercato⁴. La particolare, paradossale relazione tra comportamenti individuali e risultati collettivi, tra i principi della morale e quelli dell'economia è un aspetto certamente, volutamente vistoso, caratterizzante del pensiero di Mandeville e dei suoi modi espositivi, che rischia però di risultare in una formula superficiale, se non fuorviante. In un recente volume di storia del pensiero economico Alessandro Roncaglia ha scritto: «Quanti si fermano al notissimo motto “vizi privati = pubbliche virtù”, tramandano di Mandeville un'immagine semplicistica ed errata. Per Mandeville, l'esito dei comportamenti egoistici può essere, ma non è 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». E qui Roncaglia fa riferimento al celebre “motto” di Mandeville, che il filosofo stesso raccomanda di considerare sempre nella sua interezza: «I vizi privati, attraverso l'accorta amministrazione di un abile politico, possono divenire pubblici benefici»⁵.

Che vuol dire “accorta amministrazione”? Chi sono gli “abili politici”? Mandeville ha cominciato a sviluppare le sue teorie in un contesto polemico, assumendo volutamente posizioni provocatorie e paradossali, ridicolizzando una concezione della società ai suoi occhi del tutto inadeguata a riconoscere la vera natura dell'uomo; ma la sua opera è il coerente svolgimento di un progetto di analisi veritiera e spregiudicata della natura umana, su basi empiriche; sviluppata attraverso l'identificazione delle passioni motivanti della natura umana e il ruolo che tali passioni – e soprattutto gli sforzi compiuti per nasconderle, controllarle, incanalarle, soddisfarle – giocano nella costruzione, nello sviluppo e nella conservazione dell'ordine sociale. Per Mandeville le istituzioni umane, morale compresa, sono il risultato dell'azione indipendente di individui che perseguono il loro interesse personale per un lungo periodo di tempo senza che sia stato precedentemente concordato un piano. Un processo evolutivo,

⁴ J.H. FICHTER, *Roots of Change*, New York, D. Appleton-Century Co., 1939, pp. 25-43; N. ROSENBERG, *Mandeville and Laissez-Faire*, «Journal of the History of Ideas», 24, 1963, pp. 183-196; M.M. GOLDSMITH, *Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness*, in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. by A. Pagden, Cambridge, C.U.P., 1987, pp. 225-251. Cfr. M. SIMONAZZI, *Mandeville*, Roma, Carocci, 2011, pp. 109-112

⁵ A. RONCAGLIA, *La ricchezza delle idee. Storia del Pensiero Economico*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 100. Cfr. *Favola*, p. 267 (I, 369).

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

per selezione naturale, di comportamenti socialmente approvati e funzionali al benessere collettivo, e dove l'interesse personale non è inteso in termini esclusivamente economici. Mandeville non è un teorico dell'armonia degli interessi, piuttosto avanza una elaborata teoria sulla evoluzione delle istituzioni e delle regole sociali. L'eredità di Mandeville sull'Illuminismo scozzese ed oltre è nella sua ricostruzione delle disposizioni naturali che sottendono al processo evolutivo che conduce alla realizzazione di un sistema in grado di "socializzare" le passioni individuali e di volgerle a pubblico vantaggio. È questo aspetto, sovente rimasto in ombra a causa della dominanza delle interpretazioni "economiche" di Mandeville, a costituire uno degli elementi più significativi, più profondi dell'influenza di Mandeville sull'Illuminismo britannico ed europeo, alla luce delle ricerche più importanti sul medico anglo-olandese degli ultimi anni⁶.

Obiettivo di questo saggio è sviluppare alcune considerazioni sul ruolo svolto, nell'antropologia filosofica di Mandeville, dal potere politico nella costituzione e regolamentazione della società. Una volta riconosciuta la centralità della teoria dello sviluppo evolutivistico delle istituzioni umane e disinnescata l'esclusività dell'interpretazione "economica", la domanda diventa: se l'ordine sociale è spontaneo ci sono margini per controllarlo? Per intervenire? Per affrontare la questione della corruzione in

⁶ K. HAAKONSEN, *The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, C.U.P., 1981, p. 21 ss.; R. HAMOWY, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Carbondale, Southern Illinois U.P., 1987; M. JACK, *Corruption and Progress: the Eighteenth-Century Debate*, New York, AMS Press, 1989, pp. 19-62; E. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, C.U.P., 1994; A. BRANCHI, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari, Laterza, 2004; SIMONAZZI, *Mandeville*, cit.; M. TOLONEN, *Mandeville and Hume, anatomists of civil society*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013. Cfr. anche D. CASTIGLIONE, *La fortuna di Mandeville*, «Il pensiero politico», XXI, 1989, pp. 366-375 e, dello stesso autore, *Excess, Frugality and the Spirit of Capitalism. Readings of Mandeville on commercial Society, in Culture in History. Production, Consumption and Values in historical perspective*, ed. by J. Melling & J. Barry, Exeter, University of Exeter Pr., 1992. Tra i primi a notare la questione dell'«ordine spontaneo» – ma all'interno di una lettura complessiva funzionale alla sua teoria economica – è stato F.A. HAYEK, *Dr. Bernard Mandeville: Lecture on a Master Mind*, «Proceedings of the British Academy» 52, 1966, pp. 125-141 (= *Il dottor Bernard Mandeville*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, trad. it. di G. Minotti, Roma, Armando, 1978, pp. 271-288).

i castelli di yale • online

Mandeville, al di sotto della superficie, della sovrastruttura dei paradossi polemici, è quindi fondamentale verificare se e come sia possibile “amministrare” il progresso, districarlo dalla “corruzione”. Dato il processo spontaneo e, per definizione, refrattario a qualunque controllo razionale, attraverso il quale la società, la socievolezza stessa si sono sviluppate, come è possibile quella “accorta amministrazione”? Su quali valori è imperniata? Dov'è lo spazio di intervento?

2. *Il paradosso dello skilful politician.*

Tra gli scritti che Mandeville associa all'originario poema a partire dall'edizione 1714, la *Ricerca sull'Origine della Virtù Morale* è particolarmente interessante ed ha sollevato notevoli questioni interpretative intorno alla sua teoria della società. In questo breve saggio Mandeville argomenta come da quelle stesse passioni egoistiche che lo caratterizzano, l'uomo possa sviluppare un sistema condiviso di sentimenti di approvazione e disapprovazione. Alcuni «astuti politici» lodando la razionalità della specie umana ed esaltando l'autocontrollo e il dominio di sé, hanno introdotto i concetti di orgoglio e vergogna e hanno ottenuto che gli uomini agissero contro la propria originaria tendenza egoistica, ricevendo come ricompensa per lo sforzo esercitato su se stessi, l'approvazione altrui. Gli uomini sono comunque dominati dalle passioni. Gli abili politici li convincono a considerarsi animali razionali. Riconoscendo in un comportamento secondo i dettami della ragione un oggetto appropriato d'orgoglio, gli individui sono spinti da quella stessa passione ad accogliere i principi che rendono possibili la vita sociale, e – al contempo – sono dominati dall'orgoglio e dalla vanità al punto da non saper riconoscere le loro stesse motivazioni. In breve, come recita uno dei passi più citati e discussi di tutti gli scritti del pensatore olandese: «Le virtù morali sono la prole politica che l'adulazione ha fatto generare all'orgoglio»⁷. Agendo sull'adulazione, gli abili politici hanno imposto una scala di valori per la quale è ammirevole l'autocontrollo e glorioso il dominio dei propri appetiti a favore dell'interesse pubblico. Questa operazione ha successo per via della straordinaria sensibilità alla lode negli uomini, i quali arrivano a

⁷ *Favola* I 51, p. 30.

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

chiamare “vizio” qualunque azione volta a soddisfare una passione (senza considerazione per l’interesse pubblico), e “virtù” ogni atto in cui l’uomo «andando contro l’impulso della natura, ricercasse il vantaggio degli altri, o la vittoria sulle sue passioni, per un’ambizione razionale di essere buono»⁸.

In sintesi, nella *Ricerca sull’Origine della Virtù Morale* individui fondamentalmente caratterizzati da egoismo e orgoglio sono riuniti in società attraverso una dinamica di bisogni e desideri, tra i quali la ricerca dell’approvazione altrui gioca un ruolo predominante. E il compito palesemente sovrumano di civilizzare i selvaggi è assolto da singoli eroi, che anziché operare come pubblici benefattori, come fondatori di stati o di religioni, come vuole la tradizione dell’umanesimo civico, sono esperti manipolatori di caratteristiche psicologiche. Che si tratti di una elaborata satira alle spese di quella versione dell’umanesimo civico proposta da Richard Steele e Joseph Addison, (non a caso Richard Steele è l’unico autore citato e sbeffeggiato nel testo di Mandeville), oppure se su questo punto sia da misurare un ripensamento delle proprie tesi da parte di Mandeville, è una questione non immediatamente rilevante per la ricostruzione che qui si vuole proporre⁹. Già nelle collaborazioni al periodico «The Female Tatler» Mandeville aveva formulato e difeso una teoria dello sviluppo graduale della socievolezza e delle istituzioni umane che riprenderà nei suoi lavori successivi. Mandeville ridicolizza l’atteggiamento dei moralisti e di coloro che esaltano la natura umana e mostra allo stesso tempo la forza esplicativa delle proprie teorie: il lavoro dei politici può anch’esso essere spiegato con il motivo egoistico dell’interesse per il dominio e il suo successo trova le sue ragioni nell’orgoglio e nella sensibilità alla lode, nel fatto che gli uomini si autoingannano al punto di accettare credenze false sulla loro stessa natura e sulle loro motivazioni.

Nella teoria degli «abili politici» due aspetti sono rilevanti ai fini dell’analisi che qui si intende svolgere. Il primo è la definizione “rigoristica” di virtù come comportamento razionale, dunque di fatto

⁸ Ivi I 48, p. 29.

⁹ Cfr. Ivi I 52, p. 31. Sulla questione degli «abili politici» si veda M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville’s Social and Political Thought*, Cambridge, C.U.P., 1985; per una lettura (in parte) diversa, M. SIMONAZZI, *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Milano, Franco Angeli, 2008. Cfr. anche TOLONEN, *Mandeville and Hume*, cit.

impossibile per l'uomo. L'istituzione della morale viene spiegata sulla base di disposizioni naturali che sono comunque inadeguate a soddisfare i criteri di merito imposti dalla morale stessa. Questo rigoroso standard di merito morale, ovvero la definizione di virtù come controllo totale delle passioni, è lo strumento che Mandeville utilizza per espandere enormemente la gamma della "corruzione", mostrando poi che ha effetti positivi, e per denunciare la diffusione del vizio illustrandone al contempo la necessità. (Adam Smith ha ben presente questa operazione)¹⁰. Il secondo aspetto rilevante: le passioni in gioco, le caratteristiche della natura umana sulle quali l'operazione dei politici si esercita; l'interazione delle passioni auto-interessate come "motore" del progresso. L'agire umano, nella sua apparente varietà di motivazioni, è riconducibile alla passione dell'amor di sé, ed è a questa passione ed alle sue modificazioni, e non a un originario istinto di benevolenza, che l'uomo deve lo sviluppo delle sue abilità e delle sue istituzioni.

3. *L'origine della società: una storia senza progetto.*

Se nella prima parte della *Favola delle Api* l'accento cade sui meccanismi sincronici di funzionamento della società e delle istituzioni umane, nelle opere successive Mandeville articola il tentativo di ricostruirne la genesi storica, mostrando come la sua concezione della natura umana sia perfettamente adeguata per spiegare lo sviluppo della civilizzazione. Nei sei dialoghi tra Cleomene ed Orazio pubblicati nel 1729 come seconda parte della *Favola delle Api* Mandeville sviluppa una vera e propria 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,

¹⁰ Cfr. A. SMITH, *Teoria dei Sentimenti Morali* (1759), trad. it. di S. Di Pietro, Milano, Rizzoli, 1995, p. 589. Cfr anche L. COLLETTI, *Ideologia e Società*, Roma-Bari, Laterza, 1969, pp. 263-292.

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

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 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»¹¹.

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?¹²

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 artificieri 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:

¹¹ L'unica versione italiana – spesso riveduta, per mantenere una traduzione costante di una serie di termini chiave – del vol. II della *Fable* è apparsa nel 1978 con il titolo *Dialoghi tra Cleomene ed Orazio*, a c. di G. Belgioioso, Bari, Milella: p. 126 (II, p. 185) (d'ora innanzi *Dialoghi*: i numeri in parentesi indicano il vol. e la pag. dell'ed. critica curata da Kaye: vd. *supra*, n. 1).

¹² *Dialoghi*, p. 127 (II, p. 186 s.).

«l'uomo è divenuto socievole vivendo in società». ¹³

L'analisi di Mandeville prende le mosse dal nucleo familiare isolato, formatosi a partire dall'istinto di autoconservazione e dal desiderio di procreare. Qui si instaurano dei rapporti di sottomissione e di reverenza, frutto non tanto di un atteggiamento di saggezza e amore dei genitori verso i figli, che presupporrebbe un grado di conoscenza e raziocinio che è inverosimile congetturare, ma di quella miscela di amore e paura che si sviluppa davanti al comportamento instabile e capriccioso degli adulti. Questa argomentazione è sviluppata per commentare – e confutare – la teoria di Sir William Temple sull'origine patriarcale del governo, e suggerire al contempo che una prima abitudine al rapporto con gli altri si sviluppa nella famiglia, escludendo però un passaggio diretto a forme sociali più allargate ¹⁴. Nei rapporti tra nuclei familiari, ma anche all'interno della famiglia stessa, gli individui sono comunque dominati dalle loro inclinazioni egoistiche e parziali, e sono del tutto privi di nozioni del giusto e dell'ingiusto. Nella ricostruzione di Mandeville il primo passo verso la società è dovuto alla debolezza e alla vulnerabilità di fronte alla minaccia degli animali feroci che spinge i nuclei familiari, disuniti e profondamente conflittuali, a unirsi per comune difesa. Una volta che gli uomini sono in relazione, hanno gioco le passioni dell'invidia, dell'avarizia, dell'ambizione, l'innata ricerca di superiorità e di dominio sugli altri. Il terzo passaggio è l'invenzione della scrittura, attraverso la quale vengono fissate regole e leggi che altrimenti perderebbero di efficacia: «Il terzo e ultimo passo verso la società è l'invenzione delle lettere. Nessuna moltitudine potrebbe vivere pacificamente senza governo, e nessun governo può esistere senza leggi; e nessuna legge può essere a lungo efficace se non è scritta» ¹⁵.

¹³ Ivi, p. 128 (II, p. 189). Cfr. M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva: studio su Mandeville*, Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 109-117; T. MAGRI, Introd. a *La Favola delle Api*, cit., pp. XVIII-XIX; D. FRANCESCONI, *Mandeville sull'origine della società*, «Il Pensiero Politico», XXVIII, 1996, pp. 407-433.

¹⁴ *Dialoghi*, p. 156 (II, p. 231). Cleomene cita ampi stralci da William Temple, *An Essay upon the Original and Nature of Government* (1672).

¹⁵ *Dialoghi*, p. 183 (II, p. 269).

4. *La legge.*

Le leggi hanno lo scopo di correggere e limitare quelle caratteristiche della natura umana che potrebbero produrre delle conseguenze nefaste per la società, creando l'abitudine a incanalare le passioni originariamente aggressive in forme di competitività conciliabili con la vita associata¹⁶. Anche il decalogo della tradizione religiosa cristiana può valere come controprova della presenza delle tendenze egoistiche nella natura umana. I dieci comandamenti, come tutte le altre leggi, sottolinea Cleomene, portavoce di Mandeville, sono stati escogitati per porre rimedio alle debolezze umane; sono essi stessi una testimonianza della forza dell'amore di sé, che i legislatori si sono sempre impegnati a contrastare. Ci viene comandato di amare il nostro prossimo come noi stessi, appunto perché l'amore per se stessi è la passione dominante nella natura umana¹⁷. Ogni saggia politica e tutta l'arte del governo, scrive Mandeville, sono interamente costruite sulla conoscenza della natura umana, che è essa stessa frutto del tempo¹⁸. Anche qui non c'è spazio per padri nobili, eroi fondatori o individui esemplari sommamente benevolenti: Solone, Licurgo, Socrate, Platone non sono stati dei geni isolati, ma piuttosto pazienti studiosi, ricercatori che hanno viaggiato, che hanno saputo utilizzare la saggezza accumulata dai loro predecessori. Ci sono voluti secoli prima che i meccanismi della natura umana fossero sufficientemente chiari, prima della «scoperta del vero uso delle passioni», prima del «sorgere di un politico che delle debolezze dei singoli membri possa fare la forza del corpo intero, e con un'abile guida volgere i vizi privati in pubblici benefici»¹⁹. Le leggi sono un distillato di conoscenze e saggezze umane, dove l'opera è collettiva, analogamente al linguaggio, quindi tale da essere indifferente all'impegno del singolo. Le leggi, le istituzioni politiche sono quindi esse stesse il risultato di un processo evolutivo, di selezione per tentativi ed errori, ed anche qui sono i «vili ingredienti» a forgiare i sistemi di regole più efficaci per una società florida e prospera. Il maggiore contributo all'evoluzione, al miglioramento delle leggi viene proprio da coloro che hanno tentato di aggirarle, stimolando così ulteriori aggiustamenti. «Le leggi più sagge, inventate dagli

¹⁶ Ivi, p. 192 (II, p. 283).

¹⁷ Ivi, pp. 185-188 (II, pp. 272-275).

¹⁸ Ivi, p. 213 ss. (II, p. 320 s.).

¹⁹ Ivi, p. 216 (II, p. 319).

uomini sono comunemente dovute ai sotterfugi degli scellerati che si sono sottratti alla forza di ordinanze già esistenti fatte con poca precauzione»²⁰. Non è il politico che inventa la legge, ma la legge che crea il politico. Ogni massima politica è frutto del lavoro accumulato di varie epoche. Mandeville sviluppa una serie di analogie tra l'arte della politica ed altre macchine, altre costruzioni umane complesse, risultato della cooperazione umana sul lungo termine, quali gli orologi o i telai da tessitura. E come non occorre particolare intelligenza, abilità o esperienza per tessere un paio di calze o caricare un orologio, così i magistrati non hanno che «da seguire il proprio fiuto» per amministrare una città come Londra, dove un numero prodigioso di ordinanze e di regolamenti si sono stratificati ed evoluti nel tempo. Apparentemente la “macchina” è intricata ed inintelligibile, ma una volta in moto, si può guidare un artificio umano così complesso con la stessa facilità con la quale si carica un orologio o si tessono un paio di calzini²¹. La migliore garanzia per gli interessi della collettività sono costituzioni, leggi scritte raffinate dal tempo, opere collettive di saggezza accumulata. «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»²². Mandeville è molto chiaro: se la costituzione è ben scritta, il politico può essere anche un uomo di limitate capacità, anche un idiota, comunque non potrà mai produrre grossi danni. E le migliori costituzioni, come quella inglese, sono quelle che 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»²³; o, come

²⁰ Ibid.

²¹ Ivi, p. 220 (II, p. 323).

²² Ivi, p. 228 (II, p. 335).

²³ B. MANDEVILLE, *Liberi Pensieri sulla Religione, la Chiesa, ed il felice stato della*

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

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»²⁴.

Detto questo, per Mandeville non c'è capacità umana più alta, più degna di rispetto che quella di essere un esperto statista, un vero politico, perché questi sono innanzitutto profondi conoscitori della natura umana, e del «vero uso delle passioni»²⁵.

Lasciando da parte la complessa questione della collocazione di Mandeville nel panorama politico inglese del primo Settecento, e le sue dirette connessioni con figure di spicco del partito *whig*, certo Mandeville è consapevole che (oggi come allora) la critica più diffusa sul conto di ministri e politici è quella di abusare del loro ufficio, o del favore del re²⁶. Sovente si arricchiscono troppo in fretta, si accaparrano incarichi e prebende, soldi ed onori per sé, per la famiglia, per gli amici, non hanno considerazione per meriti e capacità, antepongono il loro interesse privato a quello pubblico²⁷. Appunto per questo una buona costituzione prevede leggi rigorose, un sistema di controlli incrociati, di divisione del lavoro all'interno della pubblica amministrazione, ecc.; ma oltre a regole accurate, accumulate e filtrate nei secoli – ed alla certezza delle leggi – c'è un'altra dimensione fondamentale di cui tenere conto, e che marca più di altri aspetti le distanze con il mondo del secolo XXI: l'onore.

Nazione (1720), trad. it. a c. di A. Sabetti, Napoli, Liguori, 1985, p. 232.

²⁴ «The Female Tatler», nr. 92 («Friday, Dec. 2, 1709»: mia la trad. it.).

²⁵ *Dialoghi*, p. 224 s. (II, p. 330).

²⁶ Tra le scarsissime informazioni certe sulla vita di Mandeville, è documentata la sua frequentazione, e un rapporto di intimità, con Thomas Parker, un potente e favolosamente ricco uomo politico del partito *whig*, primo Earl di Macclesfield. Parker è stato Lord Chief of Justice, e reggente di Gran Bretagna, dalla morte della regina Anna all'accessione al trono di Giorgio I (1° ag.-18 sett. 1714), prima di essere messo in stato d'accusa dalla Camera dei Lord e unanimemente condannato per corruzione nel 1725. Si calcola che abbia accumulato più di 100.000 sterline (equivalenti a oltre 11 milioni di sterline di oggi) in tangenti. Cfr. J. RUDOLPH, *Common Law and Enlightenment in England 1689-1750*, Woodbridge, Boydell Pr., 2013; e SIMONAZZI, *Le favole della filosofia*, cit., p. 342 ss.

²⁷ *Liberi Pensieri*, p. 233; *Free Thoughts*, p. 191. Cfr. anche *Dialoghi*, p. 227 (II, p. 335).

5. *L'onore ed il self-liking.*

In tutti gli ambienti, come in quello della pubblica amministrazione, non c'è uomo, nota Mandeville, provvisto d'un minimo d'orgoglio che non tenga in considerazione la propria reputazione, ed è sufficiente un minimo di prudenza per astenersi dal rubare, se non ci sono garanzie di impunità²⁸. Reputazione, onore: sono questi gli aspetti centrali e caratterizzanti dell'antropologia filosofica di Mandeville, troppo spesso adombrati da interpretazioni viziate da una prospettiva che riserva un ruolo centrale all'interesse economico, a discapito di una più ampia considerazione della gamma delle motivazioni della condotta umana. Ci sono modelli di approvazione condivisa a cui fare riferimento, e sentimenti di orgoglio e vergogna che stimolano ad adeguarci a tali modelli. In tutti gli scritti di Mandeville c'è una grande attenzione ai rituali sociali, ai codici di comportamento "onorevole". Nelle sue opere Mandeville usa il termine onore con due significati ben distinti. Nella sua accezione più ampia, generale, *onore* è un «termine tecnico dell'arte del comportamento» utilizzato per riferirsi al mezzo che gli uomini, frequentandosi, hanno trovato per compiacersi e gratificarsi reciprocamente²⁹. L'onore «è un complimento che noi facciamo a coloro che fanno, hanno o sono qualcosa che noi approviamo. È un termine appropriato per esprimere il nostro consenso agli altri, la nostra concordanza con le loro opinioni circa la stima ed il valore che essi si attribuiscono»³⁰. Dall'onore in senso generale, come meccanismo di relazione tra individui, Mandeville distingue accuratamente le forme specifiche nelle quali si è realizzato, riferendosi all'onore in senso specifico, relativo ai sentimenti di orgoglio e vergogna condivisi da diversi ambienti e gruppi sociali in differenti epoche: l'onore tra gruppi di bambini, in una banda di borseggiatori, l'onore dell'ideale cavalleresco e l'onore "moderno", ovvero il modello di pubblica rispettabilità più diffuso tra i suoi contemporanei, il modello sociale del *polite gentleman*, come veniva

²⁸ *Dialoghi*, p. 226 (II, p. 333). Cfr. A. BRANCHI, *Mandeville e l'onore*, in *Filosofia e cultura nel Settecento Britannico*, a c. di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 2000, II, pp. 29-52.

²⁹ *Favola*, p. 39 (I, p. 63).

³⁰ B. MANDEVILLE, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del Cristianesimo in guerra* (1732), trad. it. con testo orig. a fronte a c. di A. Branchi, Firenze, La Nuova Italia, 1998, p. 22 s.

inteso in Inghilterra e nell'Europa del primo Settecento.

L'antropologia filosofica di Mandeville si sviluppa a partire da due assunti fondamentali: il primo: l'uomo è un animale egoista, comunque dominato dalle passioni auto-interessate. Anche quando crede di condursi razionalmente, è in realtà guidato da un'ulteriore passione che non riconosce come tale. Il secondo: siamo consapevoli che un'esibizione pubblica di orgoglio e di predilezione per se stessi è sgradevole; impariamo a tenere a freno il nostro orgoglio, il nostro auto-interesse, perché siamo disturbati dall'esibizione di simili sentimenti negli altri³¹. La società è il risultato di un lento e 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 associata ed evolvono con il mutare delle dimensioni e delle forme di sistema economico che sostengono le società. Venti anni prima, sulle pagine del «Female Tatler», Mandeville aveva distinto tra due passioni dominanti nella natura umana, scrivendo che gli uomini sono «inclinati all'autoconservazione» (*Lovers of Self-Preservation*) e allo stesso tempo «grandi appassionati della lode» (*great Admirers of Praise*), dunque in grado di imparare a vivere insieme semplicemente perché la componente dominante della loro passione egoistica è il desiderio dell'approvazione altrui. Nel corso dei dialoghi della seconda parte della *Favola delle Api* Cleomene formalizza la distinzione, identificando due passioni diverse: l'«amore di sé» (*self-love*) e la «predilezione per se stessi» (*self-liking*)³². È la differenza tra l'istinto animale di conservazione – l'amore per il proprio essere fisico che spinge le creature viventi a rifornirsi di tutto ciò che è necessario alla sopravvivenza – e il sentimento di sopravvalutazione del proprio io che nell'uomo è continuamente dipendente dall'approvazione altrui per essere confermato e rassicurato. Il *self-liking* è la passione che spinge ad istituire paragoni con gli altri, motiva a cercare le occasioni di mostrare con i gesti, gli sguardi e i discorsi, una stima per se stessi superiore a quella nei confronti degli altri³³. Attraverso questa coppia di concetti Mandeville mette in luce il ruolo sociale e pacifico delle passioni egoiste, in esplicita polemica con la ricostruzione

³¹ «The Female Tatler», nr. 80 («January 9, 1710»).

³² Cfr. M.E. SCRIBANO, *Amour de soi et amour propre nel secondo Discours di Rousseau*, «Rivista di filosofia», 12, 1978, pp. 487-498.

³³ *Dialoghi*, p. 89 s. (II, p. 130).

i castelli di yale • online

hobbesiana. La «predilezione per se stessi» è il movente della ricerca del confronto con gli altri uomini. In questo modo l'orgoglio può diventare la radice di tutte le virtù sociali, e quindi il protagonista dello sviluppo civile attraverso un processo di sublimazione dell'aggressività e alla trasformazione nell'emulazione, nell'ipocrisia, in forme di competizione compatibili con la vita associata³⁴.

6. La politeness, l'onore moderno e la questione del duello.

Quelle stesse buone maniere, la *politeness*, che i teorici della benevolenza, Shaftesbury in primis, considerano espressione dell'innata socievolezza caratterizzante la natura umana, non sono altro che metodi per renderci accettabili agli altri, per controllare il nostro *self-liking*³⁵. Le buone maniere offrono diversi insegnamenti contro i sintomi della passione dell'orgoglio, argomenta Mandeville, ma non contro la passione in sé, che viene anzi stimolata nello stesso momento in cui si apprende a celarla e a sublimarla nei rituali sociali. Nell'educazione di un nobiluomo, il più elevato modello sociale di rispettabilità nella società europea dell'epoca, non ci si propone di reprimere il *self-liking*, ma al contrario, è convinzione diffusa che un gentiluomo debba essere sempre ispirato e infiammato dal principio dell'onore, che nella «predilezione per se stessi» trova fondamento. Nella cultura europea dei secoli XVII e XVIII, onore e virtù sono due concetti strettamente correlati, seppure in modo ambiguo e paradossale. L'autore della *Favola delle Api* aveva più volte denunciato l'incompatibilità di onore e virtù nell'ideale del gentiluomo, segnato dalla difficoltà di tenere insieme un codice che da un lato esalta il coraggio, l'orgoglio ed il libero indulgere agli appetiti; dall'altro, si fonda sull'umiltà, sul controllo e sulla mortificazione delle passioni. Seguendo la tradizione dei moralisti francesi Mandeville argomenta che le buone maniere riguardano esclusivamente le apparenze esteriori, né v'è alcuna diretta relazione tra il comportamento in pubblico e l'interna attitudine morale: «Virtù è un termine molto alla moda, e alcuni dei più eleganti sono estremamente appassionati del suo amabile suono [...] sembrano

³⁴ *Favola*, p. 30 (II, p. 51) Cfr. M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva*, cit., p. 155 s.

³⁵ *Dialoghi*, p. 98 (II, p. 147).

immaginare che essa consista essenzialmente in una stretta osservanza delle regole della cortesia (*Politeness*) e di tutte le leggi dell'onore»³⁶. Mandeville non solo ridicolizza lo sforzo di riformulare l'ideale di gentiluomo intrapreso da autori quali Richard Steele e Joseph Addison, ma argomenta provocatoriamente che il senso dell'onore e i rituali delle buone maniere, basati sulla passione dell'orgoglio, sono degli effettivi sostituti del senso morale nelle motivazioni dei suoi contemporanei. Mandeville afferma che – *de facto* – il vizio della vanità è una motivazione più forte, diffusa e praticata per un comportamento «virtuoso» della virtù stessa o dell'interesse personale, economicamente inteso. Nel terzo dialogo, ad Orazio che aveva interpretato la questione del *self-love* e del *self-liking* come una digressione, Cleomene replica che quella è una nozione del tutto sufficiente a spiegare la *politeness* e la sua storia: «Tutti i precetti delle buone maniere hanno ovunque nel mondo lo stesso scopo: non sono altro che i diversi metodi di rendere noi stessi accettabili agli altri» o in altre parole: «le buone maniere consistono nell'adulare l'orgoglio degli altri e nel celare il nostro»³⁷.

Uomini e donne non sono dotati di una naturale socievolezza. La motivazione dominante nel loro comportamento è la ricerca dell'approvazione altrui, che li conduce a nascondere la loro costante e onnicomprensiva attenzione per se stessi, e mostrare un (apparente) riguardo per il bene pubblico. Possono imparare a vivere in società allargate semplicemente perché il desiderio di approvazione ha la meglio sull'interesse personale, perché il loro interesse è di ricevere il pubblico plauso. Ci viene insegnato fin dall'infanzia, prima ancora di comprenderne il significato, a controllare i nostri impulsi e ad essere ripagati dalla pubblica approvazione. Apprendiamo «fin dalla culla» a celare anche ai nostri stessi occhi la forza del nostro amore per noi stessi, a vergognarcene, in una maniera così efficace da farci pensare che sia un sentimento del tutto naturale e spontaneo³⁸. L'educazione al vivere sociale comporta lo stimolare l'orgoglio dei giovani, letteralmente far crescere in loro la paura della vergogna³⁹. Le tradizionali virtù

³⁶ Ivi, p. 7 (II, p. 12).

³⁷ Ivi, p. 93 (II, p. 138). Cfr. ivi, pp. 89, 99 (II, pp. 133, 147).

³⁸ Ivi, pp. 39, 52 (I, pp. 63, 80).

³⁹ *Dialoghi*, p. 81 (II, p. 124) Cfr. L. DICKEY, *Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory*, «Critical Review», 4, 1990, pp. 387-

dell'onore maschile e femminile, coraggio e castità, non sono tendenze naturali ed originarie, ma piuttosto il risultato di educazione e socializzazione, effetti sociali a lungo termine di orgoglio e vergogna nel dar forma ad una virtù artificiale. In questo senso, castità e coraggio diventano per Mandeville terreno di analisi privilegiata, per mettere a nudo l'incongruenza di antropologie che non tengono conto delle passioni come reali forze vitali. La questione dell'onore femminile del controllo esercitato dagli uomini sul corpo e sulle possibilità di educazione delle donne, e il doppio standard relativo alla reputazione di castità di un uomo e quello di una donna, è un tema che appassiona Mandeville nel corso degli anni⁴⁰. Analogamente, il dibattito sul duello è un altro terreno per misurare la forza esplicativa della sua antropologia filosofica. Mandeville scrive nell'età d'oro della pratica del duello in Inghilterra. Un'epoca in cui la spada al fianco è un elemento irrinunciabile dell'abbigliamento dei maschi adulti delle élites, e la pratica della scherma uno dei capisaldi della loro educazione. Per un periodo non breve della storia europea, partecipare a questa forma ritualizzata di omicidio-suicidio era ritenuto conveniente per acquistare, e soprattutto mantenere, una reputazione di rispettabilità. Nel corso del Cinquecento il duello d'onore – uno scontro combinato secondo regole prestabilite, con

431; HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, cit.; E. HEATH, *Mandeville's Bewitching Engine of Praise*, «History of Philosophy Quarterly», 15, 1998, pp. 205-226; SIMONAZZI, *Le Favole della Filosofia*, cit., pp. 201-216 in partic.

⁴⁰ Cfr. M.M. GOLDSMITH, *The treacherous art of mankind; Bernard Mandeville and female virtue*, «History of Political Thought», VII, 1986, pp. 94-114; G.S. VICHERT, *Bernard Mandeville's The Virgin Unmask'd*, in *Mandeville Studies: New Exploration in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*, ed. by I. Primer, The Hague, M. Nijhoff, 1975, pp. 1-2; D.F. FOXON, *Libertine Literature in England, 1660-1745*, New Hyde Park (NY), University Books, 1965. Cfr. also D. CASTIGLIONE, *Mandeville Moralized*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XVII, 1983, pp. 339-390: p. 250 e n. 38; A. BRANCHI, *Onore, virtù e buone maniere nella società inglese del primo Settecento*, Introd. a B. MANDEVILLE, *Ricerca sull'Onore e sull'Utilità del Cristianesimo in guerra (1732)*, trad. it. di A. Branchi, Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp. VII-XXXIII; Th. LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard, Harvard Univ. Pr., 1990, pp. 64-68 in part.; E. COHEN, "What the Women at All Times Would Laugh At": *Redefining Equality and Difference, Circa 1660-1760*, «Osiris», 2nd s., 12, 1997 («Women, Gender, and Science: New Directions»), pp. 121-142; A. SNIDER, *Cartesian Bodies*, «Modern Philology», 98, 2000, pp. 299-319; K. HARVEY, *The Century of Sex? Gender, Bodies, and Sexuality in the Long Eighteenth Century*, «The Historical Journal», 45, 2002, pp. 899-916.

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

armi mortali, tra due individui, con lo scopo di risolvere una questione privata – si diffonde dall'Italia in tutta Europa, tanto più che nella seconda metà del secolo lo stocco, una spada corta ed appuntita, diventa un elemento caratteristico dell'abbigliamento dei maschi adulti di rango elevato. È di fatto una reazione alla crescita del potere dello Stato che consolida il monopolio delle funzioni che per secoli hanno caratterizzato la nobiltà: la giustizia e l'arte della guerra. Con l'accesso alle armi e il diritto alla violenza privata l'aristocrazia conserva, almeno formalmente, il suo carattere di forza militare indipendente, arrogandosi una sorta di legittimità, un legame fittizio di discendenza con la nobiltà guerriera. I teorici dell'onore come indipendenza aristocratica trovano nelle interpretazioni di Aristotele sviluppate dai trattatisti italiani del secolo XVI una formidabile base teorica per una ideologia riservata ai maschi adulti delle élites, che esalta l'individuo, le virtù eroiche e un'orgogliosa consapevolezza di superiorità. La capacità di condurre una civile conversazione, ovvero sapere come comportarsi nella vita sociale e nella frequentazione dei veri gentiluomini, implica un controllo ed una consapevolezza della propria *performance* in pubblico di cui fa parte anche un'accentuata sensibilità alle offese. Il saper riconoscere un possibile oltraggio, il saper rispondere a tono, anche con una sfida a duello, la conoscenza delle regole e delle formalità di questi ultimi; tutti questi atti sono parti integranti della definizione stessa di gentiluomo. Tollerato in una prima fase come forma di violenza circoscritta e regolamentata, da preferire a forme di scontro più allargate, già all'inizio del secolo XVII il duello è proibito in tutte le legislazioni europee. Ma benché tale, e condannato come peccato mortale già dal concilio di Trento, sfidarsi per un malinteso o per una questione di precedenza e comportarsi cortesemente con chi si stava per ammazzare è rimasto per secoli un rituale di grande prestigio sociale⁴¹.

⁴¹ Il duello è stato celebrato, condannato, difeso, raccontato, ridicolizzato, in un acceso dibattito che non conosce confini di genere, né di lingua. Per più di tre secoli, il duello e tutto ciò che esso incarna e rappresenta – l'onore, il coraggio, la cavalleria, le buone maniere; ma anche il privilegio, l'arroganza, l'amor proprio, il peccato – è stato oggetto di attenzione da parte di legislatori, saggisti, commediografi, romanzieri, poeti e giornalisti, oltre ad essere un argomento familiare di conversazione per qualunque cittadino europeo. Cfr. J. CARO BAROJA, *A Historical Account of Several Conflicts*, in *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, ed. by J.G. Peristiany, London, Weidenfeld &

Quando negli *Elements of Law* (1640) Thomas Hobbes elenca i segni di onorabilità, ossia quegli aspetti che sanzionano il riconoscimento pubblico del potere di un individuo, tra i primi appare l'espressione francese «à avoir tué son homme»⁴². Nel capitolo X del *Leviathan* (1651) la pratica del duello viene associata a diverse azioni «grandi, ma ingiuste ed immonde». Hobbes lamenta l'ambiguità di una pratica illegale ed insieme onorevole, caso lampante del peso eccessivo accordato alle consuetudini nella legislazione. Hobbes formula un esplicito invito per l'autorità a superare le ambiguità in questa materia, auspicando la «massima accortezza dei governati a non tollerare indirettamente quello che proibiscono esplicitamente»⁴³. John Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* (1689) offre una definizione di duello che ne sintetizza esemplarmente le paradossali tensioni: «Lo sfidare un uomo e battersi con lui [...] è chiamato duello; il quale considerato in rapporto con le leggi di Dio meriterà il nome di peccato; con la legge del costume, in alcuni paesi quello di coraggio e virtù, e con le leggi municipali di alcuni governi, come un delitto capitale»⁴⁴.

Tra i contemporanei di Mandeville è molto diffusa la percezione che i valori dell'onore moderno siano ridotti ad una patina

Nicolson, 1965, pp. 81-137; M. LIDA DE MALKIEL, *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale*, Paris, Klincksiek, 1968; M. KEEN, *Chivalry*, New Haven & London, Yale Univ. Pr., 1984; R. KELSO, *The Doctrine of the English Gentleman*, cit.; M.E. JAMES, *English Politics and the Concept of Honour 1485-1642*, «Past and Present» Suppl. 3, 1978, pp. 1-30; A. JOUANNA, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989. E. SCHALK, *From Valour to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Princeton (NJ), Princeton Univ. Pr., 1986; J. HORDER, *The Duel and the English Law on Homicide*, «Oxford Journal of Legal Studies», XII, 1992, pp. 419-430; S. PÉREZ CORTÉS, *La ofensa, el mentís y el duelo de honor*, «Revista Internacional de Filosofía Política», 8, 1996, pp. 107-119; M. PELTONEN, *Francis Bacon, the Earl of Northampton and the Jacobean Anti-duelling Campaign*, «The Historical Journal», 1, 2001, pp. 1-28; A. BRANCHI, *La virtù puntigliosa. I filosofi e il duello*, «Giornale di Storia Contemporanea», VIII, 2006, pp. 28-51; ID., *Vanity, Virtue & the Duel: the Scottish Response to Mandeville*, «The Journal of Scottish Philosophy» 12, 2014, pp. 71-93.

⁴² TH. HOBBS, *The Elements of Law* I 7, 5, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford Univ. Pr., 1994, p. 49.

⁴³ *Leviatano* X. Cfr anche HOBBS, *The Elements of Law* I 7, 5, ed. cit., p. 49.

⁴⁴ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano* II 18, 15 (1690), trad. it. a. c. di N. Abbagnano, Torino, Utet, 1982.

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

superficiale di buone maniere e soprattutto alla semplice osservanza dei rituali e della pratica del duello; il quale resta comunque un mezzo valido per esibire (o millantare) un certo *status* sociale. Tra il 1663 ed il 1720 ben dieci proposte di legge contro il duello e contro lo spedire e accettare le sfide vengono discussi nei due rami del parlamento inglese. Tutti, senza eccezione sono respinti⁴⁵. Agli occhi di Mandeville, il puntiglioso gentiluomo della Londra del primo Settecento è piuttosto lontano dall'ideale cavalleresco a cui pretende più o meno consapevolmente di richiamarsi. Diversamente dai suoi contemporanei, Mandeville non considera la pratica del duello un assurdo atavismo, un residuo barbarico sopravvissuto nella raffinata civiltà inglese del Settecento. Il suo tentativo di spiegare la popolarità dell'"onore moderno" tra i sentimenti morali dei suoi contemporanei, gioca un ruolo significativo nel suo più vasto progetto filosofico. La vitalità della pratica del duello, soprattutto tra quei gentiluomini eleganti che dovrebbero essere i più dotati di virtù morali e civili, è la prova per Mandeville che le vere motivazioni del comportamento umano sono da ritrovarsi nell'orgoglio, nella vanità, nel *self-liking*. Collocando la storia dell'"onore moderno" nella prospettiva della sua antropologia filosofica, Mandeville è in grado di mostrare come i rituali di quell'"onore" sono un'espressione esemplare di quello spontaneo ordine artificiale che deriva da una disposizione naturale delle passioni umane. Quando nella seconda parte della *Favola delle Api* Mandeville esercita la sua anatomia della natura umana sulla figura idealizzata del *polite gentleman*, il test decisivo è quello di esaminare l'atteggiamento dell'affabile gentiluomo di fronte ad una sfida a duello. Non si può negare che il duello sia un crimine e un peccato mortale, ma sottrarvisi è fuori discussione. La società trae beneficio dal desiderio degli uomini di essere stimati, ma quello che i gentiluomini sentono in loro stessi come «onore» non è altro che orgoglio. I moderni duellanti ingannano se stessi (e gli altri) con la retorica dell'onore, ma sono motivati dalle medesime dinamiche di tutti gli esseri umani. Il conflitto interiore che un uomo sfidato a duello si trova a dover affrontare coinvolge esclusivamente le due passioni fondamentali che dominano la natura umana, l'istinto di conservazione, il *self-love* e l'amore per la lode, il *self-liking*, o in altri termini la paura della

⁴⁵ Cfr. *Failed Legislation 1660-1880. Extracted from the Commons and Lord Journals*, ed. by J. Hoppit, London, Hambledon Pr., 1997.

i castelli di yale • online

morte e la paura della vergogna⁴⁶. In questo senso, «i vizi di pochi» sono «descrittivi dell'intera specie» ed hanno valore paradigmatico per gli scienziati della natura umana⁴⁷. Le diverse forme di adulazione reciproca che si sono succedute nella storia dei processi di civilizzazione hanno la loro forza motivante in una passione costante della natura umana: sono diversi modi ed espressioni dell'originario *self-liking* che si sono evoluti nel tempo, in un continuo e spontaneo processo di modificazione del codice dei gesti, e delle espressioni linguistiche di deferenza appropriate⁴⁸. È questa per Mandeville la «spiegazione filosofica» dei mutamenti avvenuti nella condotta degli uomini via via che essi si sono civilizzati: «l'arte delle buone maniere non ha alcun rapporto, anche se raramente è in contraddizione, con virtù o religione. Si tratta di una scienza fondata su un principio fermo della nostra natura, quale che sia l'epoca o il clima nel quale viene praticata»⁴⁹.

7. La storia dell'onore.

Nella *Ricerca sull'Origine dell'Onore e sull'Utilità del Cristianesimo in Guerra*, di fatto il terzo volume della *Favola delle Api*, Cleomene approfondisce la storia congetturale dei comportamenti che hanno suscitato sentimenti di approvazione, fino a dar vita a un codice di comportamento. Il portavoce di Mandeville offre un'articolata spiegazione sulla diffusione degli ideali cavallereschi nell'età moderna. La nozione di onore è stata essenziale per educare un'aristocrazia dedita all'uso delle armi, per stimolare in loro quel coraggio artificiale che rendeva gli uomini valorosi combattenti. Le autorità, in particolare quelle ecclesiastiche, avevano tutto l'interesse a mantenere vivo l'ideale dell'onore, per consolidare il loro dominio⁵⁰. La storia del problema giuridico del duello fornisce a

⁴⁶ *Dialoghi*, p. 62 (II, p. 92).

⁴⁷ *Ivi*, p. 187 (II, p. 275).

⁴⁸ *Ivi*, p. 103 (II, p. 151). Cfr. N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 485-513 in partic.; e A. BRYSON, *From Courtesy to Civility, Changing Codes of Conduct in Early Modern England*, Oxford, Clarendon Pr., 1998, p. 273 ss.

⁴⁹ *Dialoghi*, p. 98 (II, p. 146).

⁵⁰ *Ricerca sull'Origine dell'Onore*, cit., p. 75 (*Honour*, cit., p. 61 s.). Cfr. A. BRANCHI, *The Usefulness of Duelling: Mandeville and the History of Honour*, in

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

Mandeville altri elementi per confermare la sua lettura sulla forza motivante della «predilezione per se stessi» e della paura della vergogna. Osservare la legislazione sul duello, la sua storia, le ragioni dei suoi fallimenti e dei suoi successi nel regolarne o estirparne la pratica è sufficiente per individuare le passioni della natura umana sulle quali tale pratica e il codice stesso dell'onore sono basati⁵¹. Mandeville nota che le leggi dell'onore operano all'inverso di tutte le altre, poiché piuttosto che reprimere le passioni che spingono al conflitto, si sforzano di prevenirlo assecondandole, e questo particolare rapporto tra le leggi dell'onore e le passioni su cui si basa lo hanno reso particolarmente attraente e facile da seguire. Che in molti atti legislativi le pene previste per gli offensori consistessero sostanzialmente nell'umiliazione e nelle pubbliche scuse è per Mandeville un'ulteriore conferma che le passioni a cui quelle leggi facevano riferimento erano il *self-liking* e l'istinto di sovranità. Tanto più in guerra, la nuova religione dell'onore moderno si è dimostrata decisamente più utile del Cristianesimo. I governanti, i capi militari, gli uomini di chiesa, come nel caso delle guerre religiose del secolo XVII, hanno convenientemente predicato la dottrina di Cristo per suscitare entusiasmo e occultarne la palese incompatibilità con le leggi dell'onore. I predicatori negli eserciti ne hanno fatto un «uso politico», distorto il messaggio evangelico per ispirare coraggio in battaglia e convincere i soldati della giustezza della propria causa.⁵² Olivier Cromwell è un esempio significativo di «abile politico»: non solo un conoscitore della natura umana, ma altresì capace di tenere conto degli umori e delle circostanze del tempo in cui è vissuto. «Il più disinteressato patriota non avrebbe saputo vegliare meglio sul bene pubblico, con maggior cura, di questo usurpatore», scrive Mandeville. Cromwell ha saputo magistralmente sfruttare la religione per i suoi scopi, ma come è accaduto secoli prima con gli ideali cavallereschi, l'onore “moderno” ha progressivamente rimpiazzato la religione anche sui campi di battaglia. La *politeness*

Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna, a c. di P. Broglio e M.P. Paoli, Roma, Viella, 2011.

⁵¹ Mandeville, come avevano già fatto Defoe nel 1704 e Steele nel 1720, descrive il sistema francese delle Corti d'onore, create nel 1653 da re Luigi XIV, nelle quali le contese tra nobili erano risolte da loro pari, per evitargli l'umiliazione di presentarsi davanti ad un magistrato di rango sociale inferiore. Cfr. D. DEFOE, «The Review», nrr. 16, 19, 21-23, London 1704.

⁵² *Ricerca sull'Origine dell'Onore*, cit., pp. 143-152 (*Honour*, cit., pp. 130-142).

non è altro che l'ultimo stadio del processo di civilizzazione: «Ciò che ai tempi Cromwell ci si prefiggeva con la parvenza religiosa e l'esibizione di santità, oggi ci si propone con il massimo della cortesia (*politeness*) e un solido attaccamento al principio moderno dell'onore. Uno spirito di signorilità (*gentility*) [...] si è introdotto tra i militari, sia ufficiali che soldati, e ora emerge da tutti i loro vizi e dissolutezze»⁵³. Virtù e onore hanno la medesima origine: l'ipersensibilità degli uomini al giudizio dei propri simili. Sono entrambi il risultato di forme di controllo delle proprie passioni motivate dall'ulteriore passione della ricerca dell'approvazione altrui. Provocatoriamente mostrando l'incompatibilità dell'onore con la virtù e la religione, Mandeville ne valorizza al contempo la funzione di principio gerarchico e di collante sociale: «L'onore ha la stessa origine della virtù [...]. Ma l'invenzione dell'onore, come principio è molto più tarda ed io la considero di gran lunga come la più grande conquista»⁵⁴. È un aspetto che non sfugge ai contemporanei del filosofo. Una recensione pubblicata a Roma nel 1743 ricorda come gli inglesi abbiano scritto opere teologiche «le più temerarie e pericolose, siccome anche in qualche materia le più profonde ed erudite». Fra tutti, «il fu dottor Mandeville va più lungi [...] nella *Favola delle Api* e nelle *Ricerche su 'l punto d'onore e sull'utilità del Cristianesimo in guerra*, s'impegna scioccamente a provare che i vizj sieno machine necessarie, ed utilissime per governare, e far fiorire gli Stati: che 'l punto d'onore sia un'invenzione la più ingegnosa della Politica»⁵⁵.

8. Conclusioni.

Nell'ottica di coloro che hanno visto in Adam Smith un teorico del più completo *laissez-faire*, isolando le sue analisi sulla ricchezza delle nazioni dal più ampio contesto della sua concezione complessiva della natura umana, Mandeville è stato considerato da molti interpreti come un pioniere dell'individualismo economico, e il primo teorico di quella spontanea armonia degli interessi individuali che è

⁵³ Ivi, p. 243 (ivi, p. 232).

⁵⁴ Ivi, p. 55 (ivi, p. 42).

⁵⁵ *Notizie letterarie ultramontane*, «Giornale De' Letterati», II, 1743, pp. 321-322.

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

alla base del liberismo. Se le tensioni tra “progresso” e “corruzione” sono formulate nei termini estremi dell’alternativa tra le vie inconciliabili di “virtù” e “commercio”, è facile collocare Mandeville dal lato di coloro che ottimisticamente registrano la crescita in termini di “benessere temporale” della società (che non implica uguaglianza o pari opportunità, come le osservazioni sulla “massa di poveri laboriosi” necessaria ad una società fiorente, ci ricordano). Non sorprende quindi che Mandeville sia stato considerato (e in qualche modo confinato) tra i fondatori dell’ideologia economica, e celebrato come colui che più di altri ha contribuito ad emancipare l’economia dalla morale⁵⁶.

Mentre nei decenni passati le opere di Mandeville hanno attirato l’attenzione soprattutto degli storici della letteratura, dell’economia e del pensiero politico, studi recenti hanno riconosciuto la statura filosofica di Mandeville, la cui influenza su David Hume, Adam Smith e sull’illuminismo scozzese ed europeo resta ancora da ricostruire in profondità. Per Mandeville l’esito complessivo degli individuali comportamenti auto-interessati degli abitanti di una grande società commerciale può diventare il bene collettivo ma non lo è necessariamente. Mandeville non è un teorico dell’armonia degli interessi. Il suo costante impegno critico nei confronti di una visione provvidenzialistica della natura, e soprattutto della natura umana, vale anche nell’ambito degli equilibri politico-economici. Come si è tentato di ricostruire, il pensiero di Mandeville è caratterizzato dall’idea di un processo impersonale e non-intenzionale di sviluppo delle istituzioni umane, di una selezione naturale di sistemi di sentimenti condivisi di approvazione e disapprovazione che danno origine alla capacità di vivere in società, all’evoluzione e alla stabilizzazione di un linguaggio relativo ai valori riconosciuti: virtù, onore, rispettabilità. La stessa arte politica è frutto di un processo graduale e cumulativo di esperienza. Come l’uomo diventa “governabile” (e non semplicemente “sottomesso”) quando, attraverso un progresso secolare impara a «servirsi della sua servitù a proprio vantaggio ed è soddisfatto dal profitto che trae per se stesso mentre lavora per gli altri», ovvero diventa consapevole dei vantaggi del vivere sociale per la sua stessa “struttura passionale”, così gli stessi governanti ed amministratori sono e restano parte di una rete di relazioni, una gerarchia di reciproche servitù, ingranaggi

⁵⁶ Cfr. SIMONAZZI, *Mandeville*, cit., pp. 109-114 in partic.

i castelli di yale • online

di meccanismi vasti, macchine forgiate dal tempo⁵⁷. Se pure la possibilità e l'utilità di un controllo razionale dei processi sociali in vista del bene pubblico restano limitate, i governanti devono avere la capacità riconoscere le passioni alla base dell'agire umano e, per quanto possibile, indirizzarle nella giusta direzione. L'armonia degli interessi non è dunque indipendente dall'azione dei legislatori. I politici non possono cambiare la natura umana, ma la devono comprendere, in modo da volgere in pubblico vantaggio le singole tendenze auto-interessate, facendo leva su quelle rappresentazioni idealizzate della natura umana che più dominano nelle diverse epoche. L'obbligazione politica, per Mandeville è fondata sull'amor proprio e non sulla ragione, e si può sviluppare solo all'interno di un sistema di valori che non è ridicibile esclusivamente alle leggi scritte, né, tantomeno, 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, vero e verosimile, e sono i guardiani ed i rappresentanti, rispettivamente, di coscienza e onore. Alla Borsa di Londra incontrano Umbra, il genio, lo spirito, l'anima del commercio. Nel momento in cui i tre gentiluomini si affiancano, gli affari vanno a gonfie vele, e l'intera società prospera. La loro alleanza sviluppa una formula imbattibile. È la riprova che hanno bisogno l'uno dell'altro, conclude Richard Steele, autore del saggio: «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»⁵⁸. Diversamente dai suoi contemporanei Mandeville caratterizza in modo del tutto inequivocabile il linguaggio morale come qualcosa di irriducibilmente umano, artificiale, terreno. Per Mandeville coscienza, virtù, onore, credito sono costituenti di un sistema di sentimenti condivisi di approvazione e disapprovazione che fa riferimento ad una rappresentazione idealizzata dell'umanità e di se stessi, che ha il suo fondamento ultimo nella passione dell'orgoglio.

Quel repertorio di passioni che l'antropologia filosofica ha assegnato peculiarmente ai membri delle élites guerriere, per secoli in cima alla scala gerarchica delle società europee – vanagloria, orgoglio, *amour-propre*, *self liking* – e che i moralisti condannano come vizi distruttivi e contrari al pubblico interesse hanno, secondo

⁵⁷ *Dialoghi*, p. 125 (II, p. 184); *Liberi Pensieri*, p. 227; *Free Thoughts*, p. 188.

⁵⁸ «The Tatler», nr. 48 («Saturday, July 30, 1709»).

Andrea Branchi Mandeville e i costi morali della ricchezza

Mandeville una storia complessa e articolata, ma profondamente legata 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, è una passione, una motivazione decisiva anche e soprattutto nelle corporazioni commerciali, basate sullo scambio di beni e servizi, un legame irrinunciabile: «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»⁵⁹.

Cet honneur étranger, parmi nous inconnu,
N'est qu'un fantôme vain qu'on prend pour la vertu
C'est l'amour de la gloire, et non de la justice
la crainte du reproche, et non celle du vice.
(Voltaire, *Alzire* IV, III).

ABSTRACT. – Three hundred years since the publication of *The Fable of the Bees* Bernard Mandeville's selfish system and his challenging observations on the way in which self-interested behaviour shapes social intercourse are remembered almost exclusively as a ground breaking theory on the moral implication of economic development, and its author as a forerunner of economic liberalism. Mandeville's main contribution to the Enlightenment's philosophy, as recent historiography has begun to acknowledge, can be identified in the theory of a spontaneous, progressive development of human institutions – of sociability itself – through a slow process of natural selection of shared system of moral sentiments of approbation and disapprobation. From this perspective, the essay develops an analysis of the origins and functions of politics in Mandeville's evolutionary account of the development of human institutions and in connection with contemporary rituals of polite sociability, of male and female codes of honourable behaviour. Concurring with those Continental writers who stressed the components of hypocrisy and modish deceit implicit in the tradition of civility, Mandeville sees the rules of honour and politeness as the progressive outcome of a spontaneous balance of selfish passions in forms compatible with refined, polite commercial sociability. «Modern honour» is

⁵⁹ *Favola*, p. 147 (I, p. 218).

i castelli di yale • online

a form of spontaneous artificial order resulting from a natural passionate disposition, an inescapable frame for the the practice and the intervention of a «skilful politician».