

Democrazia, fallibilismo e riduzione dell'incertezza

Democracy, Fallibilism and Uncertainties Reduction

Mario De Benedetti*

Dalla provocazione de *La favola delle api* di Bernard De Mandeville è possibile desumere che la ricerca del bene possa derivare da atteggiamenti egoistici e non etici? Il benessere economico e la sicurezza politica che un regime democratico garantisce ai suoi partecipanti devono derivare da azioni moralmente orientate oppure da contrappesi plurimi alla condotta degli esseri umani? Infine, quale ruolo ha la religione in una società aperta: legge inflessibile o codice etico non scritto? Lo scopo di questo articolo è di evidenziare la trasformazione dell'antropologia umana dalla dimensione tribale a quella più avanzata della società moderna.

Is it possible to infer, from Bernard De Mandeville's Fable of Bees, the pursuit of good through selfish and unethical attitudes? Could moral actions or multiple balances of human actions guarantee wealth and political safety in a democratic regime? Which is the role of religion in an open society: hard law or unwritten ethical law? The aim of this paper is to draw the transformation of human actions from tribal communities to modern societies.

Keywords: democracy, fallibilism, uncertainties reduction, liberal personalism.

1. Introduzione: *La favola delle api* e la nascita di una nuova moralità nella fondazione della grande società

Cessate dunque di brontolare: soltanto i pazzi si sforzano (X) di far diventare onesto un grande alveare. (Y) Godere dei piaceri del mondo, essere famosi in guerra, e pure vivere in pace, senza grandi vizi, è una vana UTOPIA dell'intelletto. Frode, lusso e superbia debbono esistere fino a quando ne cogliamo i benefici. La fame è una piaga spaventosa, non c'è dubbio, ma senza d'essa, chi digerisce e gode buona salute? Non dobbiamo il vino alla vite misera e contorta che, fin quando cresceva liberamente, soffocava le altre piante e dava solo legna, ma ci allietò del suo nobile frutto quando fu legata e potata? Così il vizio diventa benefico quando è sfrondato e

* Dottorando in Scienze giuridiche e politiche, Università degli Studi Guglielmo Marconi, Roma.

corretto dalla giustizia. Anzi, se un popolo aspira a essere grande, il vizio è necessario allo Stato quanto la fame per mangiare. La virtù da sola non può far vivere le nazioni nello splendore; coloro che vorrebbero far tornare l'età dell'oro insieme con l'onestà debbono accettare le ghiande¹.

Cosa c'è in queste parole che ha scatenato così tanto scandalo all'epoca della sua pubblicazione? Nella transizione della società da una realtà relativamente chiusa alle innovazioni intervenute durante la Rivoluzione industriale, si è cominciato a percepire che anche i costumi morali e civili stessero cambiando in favore di una concezione del rapporto con l'altro tutta nuova e fino ad allora sconosciuta. L'insegnamento weberiano relativo alla differenziazione tra rapporti di comunità e rapporti di associazione si è rivelato il più lucido esempio di classificazione della qualità dei reticoli sociali che costituivano la struttura portante delle due maggiori formazioni sociali sperimentate dall'uomo.

Con le grandi scoperte scaturite dall'apertura del commercio ai grandi spazi internazionali, l'uomo ha cominciato a rendersi conto che la natura tribale dei rapporti economici e politici non aveva nessuna possibilità di sopravvivenza al cospetto del futuro imminente, in quanto si è fatta sempre più spazio la comprensione che i rapporti sociali non possono iniziare e finire nell'alveo della conoscenza diretta dell'altro, ma ci sono delle dinamiche centrifughe che pongono necessariamente l'individuo dinanzi a ciò che è nuovo e sconosciuto, dovendo quindi apprendere celermente che

se noi dobbiamo giudicare dall'analogia dello sviluppo infantile e di molti fenomeni psicologici dei popoli primitivi, la dimostrazione tra l'anima soggettiva e il mondo degli oggetti che le sta a fronte deve appartenere a uno stadio relativamente tardo della storia dell'umanità [...]. Il dato dei sensi, della vista o dell'udito, esiste come contenuto, come mondo; ma solo un lungo lavoro spirituale può far sì che il vedente e l'ascoltante sia un soggetto, e che il mondo così appreso sia un interno e che l'essere esistente, astrazione fatta da tal carattere soggettivo, posseda anche un carattere d'autonomia².

Va da sé che questo ci porta a intendere che le rispettive identità nascono necessariamente sulla base della condivisione di comportamenti reciproci basati sulla condotta altrui i quali, se nella dimensione comunitaria assumono un significato modulabile sulla base dei legami personali che collegano i suoi componenti, nell'ambito del mondo successivo alla scoperta delle Americhe hanno cominciato a perdere la loro forza coercitiva di fronte alla necessaria formazione di legami sociali con soggetti totalmente

slegati dalla dimensione pseudo-affettiva della comunità ristretta, trovando conforto tuttavia nelle reti di comunicazione che sono sorte grazie all'intensificazione dei commerci e alla conseguente apertura di nuovi mercati. Il passaggio dalla comunità alla società, quindi l'apertura a nuovi modelli di interazione con individui a noi completamente estranei e non legati da nessun tipo di vincolo, ha posto la necessità di reinterpretare la funzione dei rapporti interindividuali, rimodulando anche l'idea stessa di società. Non più piccola e angusta, ma grande e aperta alla condivisione di nuovi capitali assiologici³, di nuove idee di giustizia.

La Storia è nota: in un alveare industrioso e florido, le api stufe dei comportamenti riprovevoli delle altre api implorano insistentemente Giove di cambiare la natura delle api reprobe; il padre degli dei, stufo di queste continue lamentazioni, risponde a queste suppliche facendo diventare di colpo l'alveare un esempio di virtù. In questa società perfetta però, accade qualcosa che le api più sagge non avevano previsto: il cambiamento della natura dei consociati ha portato la fine dell'indotto economico ruotante intorno alle attività connesse con le azioni viziose, compresa la scomparsa della differenziazione tra buoni e cattivi che ha fatto evaporare il valore delle norme morali espresse sia dal diritto che dalla religione. In poco tempo, tutto questo ha portato alla decadenza e alla morte di tutte le api dell'alveare.

Osserva Friedrich von Hayek che

considerando come viziosa qualunque cosa fosse fatta per scopi egoistici, e riconoscendo come virtuoso solo ciò che veniva fatto per obbedire a comandamenti morali, egli [Mandeville] non aveva molta difficoltà nel dimostrare che dobbiamo la maggior parte dei benefici dalla società a ciò che, secondo un criterio così rigoroso, deve essere chiamato vizioso. Non si trattava certamente di una nuova scoperta, ma di una considerazione non meno antica di qualsiasi altra riflessione su questi problemi. Non aveva dovuto ammettere persino S. Tommaso d'Aquino che *multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur*, cioè si impedirebbe molto di ciò che è utile se tutti i peccati fossero severamente vietati⁴?

Una parziale risposta a questa domanda arriva direttamente dallo stesso Mandeville, il quale afferma che

scopo principale della favola è... quello di dimostrare l'impossibilità di conciliare il godimento dei più eleganti conforti della vita, che una nazione industriosa, ricca e potente offre, con il possesso della virtù e dell'innocenza, desiderabili forse nell'età dell'oro; e di dedurre da ciò l'irragionevolezza e la

follia di coloro che, pur desiderosi di appartenere a un popolo ricco e prospero, e straordinariamente avidi di tutti i benefici che da tale condizione possono ricevere, si lamentano sempre, tuttavia, e protestano contro quei vizi e quegli inconvenienti che, in ogni tempo, sono sempre stati inscindibili da tutti i regni e gli Stati famosi per potenza, ricchezza e civiltà [...]. Se mi si domandasse che cosa ci si debba attendere da questi versi, risponderei che, in primo luogo, la gente che trova sempre difetti negli altri, leggendoli, imparerebbe a guardare in casa propria, e, esaminando la propria coscienza, si vergognerebbe di rimproverare agli altri vizi di cui anch'essa è, più o meno, colpevole, e che, inoltre, tutti coloro che sono così amanti degli agi e dei conforti e colgono tutti i benefici che sono la diretta conseguenza del vivere in una grande e fiorente nazione, imparerebbero a sopportare con più pazienza quegli inconvenienti ai quali nessun governo sulla terra può porre rimedio, quando comprendessero che è impossibile godere di qualche parte dei primi senza parimenti partecipare dei secondi⁵.

Contestualizzando all'oggi è possibile interpretare il monito del filosofo anglo-olandese come una descrizione della caducità delle pretese di coloro che aspirano a una società perfetta, ovvero perseguire un progetto politico mediante un riferimento spasmodico all'etica del dover essere. La politica non può seguire un'impostazione utopica, ma dovrebbe dirigere la sua azione alla realtà della precarietà della quotidianità umana, realizzando che la platonica ricerca del miglior regime politico non è altro che un errore in termini, in quanto il vero obiettivo è la ricerca del miglior modo per limitare la degenerazione delle passioni umane, allo scopo di tutelare la libertà individuale all'interno del contesto sociale.

Allo stesso modo la democrazia non va intesa come ideale ispirato dalla ricerca di una qualche perfezione etica da realizzare a tutti i costi⁶, ma come un insieme di vincoli all'azione coercitiva delle istituzioni giuridiche, economiche e politiche delle società umane⁷.

Nella tradizione liberale, l'economia di mercato e il diritto ispirato all'evoluzionismo giuridico romano pre-giustiniano sono i baluardi principali per ridurre l'incertezza della condizione sociale; è possibile considerare anche la religione come un contrappeso alla collettivizzazione delle libertà personali e un argine al totalitarismo? E soprattutto, possono convivere i precetti religiosi con i principi liberali della società aperta, temperando le passioni umane?

Scopriremo, nel corso delle pagine che seguono, che tanto Mandeville, quanto uomini come Alexis de Tocqueville o Antonio Rosmini (che superano l'idiosincrasia del suddetto verso qualsiasi intervento esterno sulla società, compreso quello divino) si sono fatti interpreti di un nuovo modello di co-

munità. L'attualità da loro vissuta e descritta è in completa antitesi con quella antica e primitiva fondata su di un *ethos* familistico, legato alla solidarietà tra consanguinei e alla vicinanza fisica. La moderna società commerciale ha trasformato i legami emotivi in legami pseudo-utilitaristici basati su un agire orientato a uno scopo. Tale agire non deve essere necessariamente ispirato a precetti morali, pur tuttavia esso realizza una comunanza di finalità da contribuire alla nascita di un nuovo *ethos*, ispirato ai principi di responsabilità, associazione e collaborazione, volontariamente accettato, al quale liberamente si aderisce e dal quale, altrettanto liberamente, si esce. In questo modo nasce quella che è stata definita la «comunità di colleghi», al cui centro si muove il c.d. «individuo comunitario»⁸, lontano dalle dinamiche collettivistiche, ma inevitabilmente legato ai destini dei suoi simili.

2. La società aperta contro la tribù. La funzione sociale dei vizi e l'anti-perfettismo cristiano

Le grandi ricchezze e i beni degli stranieri sdegheranno di venire tra gli uomini, se non si ammettono anche i loro inseparabili compagni, avarizia e lusso; dove prospera il commercio, si introduce anche la frode. Pretendere di poter essere ben educati e, insieme, sinceri è una pura e semplice contraddizione e, quindi, quanto più l'uomo progredisce nel sapere e quanto più le sue maniere si fanno raffinate, tanto più i suoi desideri si accrescono, le sue tendenze si raffinano e i suoi vizi aumentano⁹.

Mandeville insegna che la ricerca della massima virtù è un percorso impossibile da portare a compimento, in quanto l'essere umano non è soggetto alla stessa "razionalità" osservabile nei fenomeni naturali; è la stessa legge di Hume che ci mette sulla strada del non confondere valori e norme etiche con proposizioni descrittive, in quanto

letica non de-scrive; essa pre-scrive. Letica non spiega; essa valuta. Difatti: non esistono spiegazioni etiche, esistono solo spiegazioni scientifiche. Esistono spiegazioni scientifiche e valutazioni etiche... letica non sa. Letica non è scienza. Letica è senza verità [...]. Se la scienza è senza certezza, letica è senza verità¹⁰.

Mandeville tenta quindi di introdurre in modo provocatorio un grande tema della sociologia e della politologia contemporanee: il ruolo della ragione nella composizione delle strutture sociali che caratterizzano la cornice istituzionale entro cui gli individui compiono le loro azioni. In grande anticipo su quella che sarà la "prasseologia" della scuola austriaca dell'economia, egli strutturerà una teoria basata non sulla bontà o sulla cattiveria

che ispira le azioni degli individui, ma determinerà la convinzione che a un'azione intenzionale segue sempre un esito inintenzionale correlato a un «ordine spontaneo» o «esteso» non premeditato¹¹. Di conseguenza, le passioni naturali e immutabili sono sempre e comunque da tenere in considerazione nello studio delle prassi politiche, perché connaturate allo spirito umano. Spirito inquieto e mai soddisfatto, instabile e alla continua ricerca di condizioni migliori di vita. È questa la caratteristica principale che Alexis de Tocqueville osserva nel suo famoso viaggio nelle colonie statunitensi nella prima metà del 1800 e dal quale è scaturita una nuova scienza politica, basata non tanto sull'osservazione comparativa delle istituzioni che distinguevano la democrazia americana da quella francese post-rivoluzionaria, ma soprattutto una nuova antropologia democratica.

In Europa, siamo abituati a considerare come un grande pericolo sociale l'inquietudine dello spirito, il desiderio smodato delle ricchezze, l'amore estremo per l'indipendenza. Sono precisamente queste le cose che garantiscono alle repubbliche americane un lungo e pacifico avvenire¹².

L'*homo novus* americano era caratterizzato dalla propensione alla fede nel progresso sociale delle forze individuali e, differentemente dalla cultura europeo-continentale, questa idea di progresso non era stata innalzata a filosofia della Storia, non aveva reificato la ragione e i suoi metodi di indagine. Aveva invece riconosciuto la fallibilità della ragione umana e la necessità dei rapporti di scambio con altri individui per la crescita del benessere generalizzato. Fondamentale quindi era lo spirito di iniziativa privata, non la devozione a una fantomatica pretesa di onniscienza razionale. La persona democratica è consapevole dei limiti della sua conoscenza ed è aperta al dialogo con il prossimo. L'uomo democratico non pretende di avere ragione, ma ha l'umiltà di imparare dagli errori¹³. In quanto essere agente, l'individuo democratico conosce il valore dell'azione, in quanto è attraverso il dinamismo attivo dell'operare che l'essere umano capisce e svela se stesso¹⁴. È l'azione che rende l'individuo una persona, ossia

un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene in sé un principio attivo, supremo e incomunicabile. Appare così chiaramente che vi è differenza tra un individuo e l'elemento che ne costituisce la personalità: l'individuo di una data natura viene chiamato persona per un elemento sublime che è in lui, quell'elemento, cioè, per il quale "intendendo opera", sebbene nulla poi vieta che in quel medesimo individuo ci siano degli altri elementi costitutivi della sua natura e non della persona; elementi perciò che non sono personali per se stessi, ma che si dicono personali a causa

dell'elemento a cui aderiscono e dal quale sono dominati. In una parola l'elemento *personale* che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente*, per cui egli diventa autore delle sue proprie azioni¹⁵.

L'unico sistema sociale che ha dato prova di saper impiegare in modo ottimale il dinamismo dell'agire umano è storicamente provato essere stata l'economia libera di mercato: senza di essa, senza la proprietà privata dei mezzi di produzione è impossibile garantire qualsiasi libertà personale; è quindi impossibile l'esistenza di una società realmente democratica. Essa è il sistema con cui è possibile garantire la produzione del maggior livello di benessere per tutti, in quanto oltre a stimolare la produzione di ricchezza generalizzata è anche garanzia di pace duratura¹⁶.

È grazie all'effetto benefico dell'azione umana che in un sistema di economia di mercato i successi individuali hanno ripercussioni positive sull'intera comunità, dato che la libera iniziativa economica è

un diritto importante non solo per il singolo individuo, ma anche per il bene comune. L'esperienza ci dimostra che la negazione di un tale diritto, o la sua limitazione in nome di una pretesa "eguaglianza" di tutti nella società, riduce, o addirittura distrugge di fatto lo spirito d'iniziativa, cioè la soggettività creativa del cittadino. Di conseguenza sorge, in questo modo, non tanto una vera eguaglianza, quanto un "livellamento in basso". Al posto dell'iniziativa creativa nasce la passività, la dipendenza e la sottomissione all'apparato burocratico che, come unico organo "disponente" e "decisionale" – se non addirittura "possessore" – della totalità dei beni e mezzi di produzione, mette tutti in una posizione di dipendenza quasi assoluta, che è simile alla tradizionale dipendenza dell'operaio-proletario dal capitalismo. Ciò provoca un senso di frustrazione o disperazione e predispone al disimpegno dalla vita nazionale, spingendo molti all'emigrazione e favorendo, altresì, una forma di emigrazione "psicologica" [...]. A questo punto conviene aggiungere che nel mondo d'oggi ci sono molte altre forme di povertà. In effetti, certe carenze o privazioni non meritano forse questa qualifica? La negazione o la limitazione dei diritti umani – quali, ad esempio, il diritto alla libertà religiosa, il diritto di partecipare alla costruzione della società, la libertà di associarsi, o di costituire sindacati, o di prendere iniziative in materia economica – non impoveriscono forse la persona umana altrettanto, se non maggiormente della privazione dei beni materiali? E uno sviluppo, che non tenga conto della piena affermazione di questi diritti, è davvero sviluppo a dimensione umana? In breve, il sottosviluppo dei nostri giorni non è soltanto economico, ma anche culturale, politico e semplicemente umano¹⁷.

Il binomio economia di mercato e libertà ha permesso la nascita di società inclusive e rispettose del pluralismo etico e morale, permettendo all'uomo di uscire dagli spazi angusti dei meccanismi della lealtà personale a un leader o un capo famiglia. Dinamiche tipiche di quelle comunità tradizionali di cui parla Weber, ossia le tribù. Il ruolo dell'individuo, nelle società aperte, acquista una funzione fondamentale per l'affermazione di un nuovo concetto di libertà e di giustizia basata sul principio della *property* in senso lockeano, ossia di proprietà privata intesa sia in senso giuridico, sia in senso personalistico¹⁸, la quale esorbita dalla dimensione collettiva delle civiltà antiche. In esse, infatti, la dimensione soggettiva dell'essere umano era assorbita dalla partecipazione alla vita pubblica, quindi vi era una totale immedesimazione tra l'uomo e lo Stato. La libertà era tale solo se si poteva partecipare alla vita politica della comunità e l'idea di giustizia era compresa entro gli stessi limiti. L'economia di mercato ha quindi aperto nuovi spazi d'azione entro cui la lealtà personale e la giustizia sociale cessano di avere il valore assoluto che dalle società tribali si è poi riversato nelle società socialiste. È sempre Hayek che ci ammonisce sul fatto che

il socialismo è semplicemente la riaffermazione di quell'etica tribale il cui graduale indebolimento aveva reso possibile la società aperta¹⁹ [e che] bisogna rendersi conto, tuttavia, che gli ideali del socialismo (o della giustizia sociale) che... appaiono così allettanti, non offrono veramente una nuova morale ma fanno unicamente appello a istinti ereditati da un tipo di società più antico. Essi rappresentano un atavismo, un tentativo vano di imporre alla società aperta la morale della società tribale²⁰; [di fatto] proprio il concetto di giustizia sociale è stato il cavallo di Troia tramite il quale ha fatto il suo ingresso il totalitarismo²¹.

L'influenza del cristianesimo è stata fondamentale nell'affermazione dei principi guida della società aperta, in quanto unica fede che abbia saputo mettere in evidenza come non vi sia uomo più importante di un altro uomo²². Rosmini precisa che

molti commettono un gravissimo errore pensando di modellare le società moderne sulla forma di quelle greche e romane, poiché non sono capaci di concepire altro tipo di società civile se non quello delle antiche, morte per sempre. Costoro sono lontanissimi dal conoscere la natura profonda delle società antiche e moderne: sono ingiusti verso queste ultime, vagheggiando la falsa gloria della altre, viste attraverso l'immensa lente deformante del tempo che le divide da noi. D'altra parte, che il Cristianesimo potesse riformare le società civili solo rivolgendosi agli individui, è evidente anche

da questo: il guasto radicale di quelle civiltà consisteva nella mancanza del loro fine ultimo e principale, che è individuale. Per cui si doveva fissare in modo immutabile questo fine dell'individuo, o meglio, darlo agli uomini che non l'avevano, e allora soltanto gli individui risanati avrebbero potuto risanare la società²³.

3. Conclusione. L'anti-perfettismo contro lo Stato e la presunzione laica di onniscienza. L'impossibilità dell'assolutezza della politica

Carl Schmitt sosteneva che «tutti i concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»²⁴. Se con la Rivoluzione francese si è assistito al trionfo degli ideali illuministici della ragione, immediatamente si è pensato che si potesse sostituire il misticismo religioso con l'autorità dell'oggettività scientifica. Tuttavia l'esito di questo calcolo è stata la nascita di una religione civile basata sulla presunzione di poter ricreare una società perfetta grazie alla grande mistificazione politica della volontà popolare. La laicità rivoluzionaria, intesa come assenza dell'influenza della sfera spirituale sui fatti mondani, ha portato con sé quell'utopismo collettivistico che trae spunto, come nota Marcello Pera²⁵, dalla convinzione che studiando le presunte leggi biologiche immutabili che regolano l'evoluzione umana si possa arrivare a elaborare un modello politico ottimale per costruire la società migliore. Tuttavia, la scienza si è rivelata non essere in grado di rispondere alle domande realmente importanti per gli esseri umani, ossia quelle afferenti a eventi che nessuna scienza è in grado di spiegare. Ed ecco che

proprio perché le grandi risposte non sono alla portata della nostra mente, l'uomo rimane un essere religioso, nonostante tutti i processi di demitizzazione, di secolarizzazione, tutte le affermazioni della morte di Dio che caratterizzano l'età moderna e ancor più quella contemporanea²⁶.

Non esiste scienza in grado di sostituire la coscienza individuale nell'approccio alla realtà fattuale. *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Nessuna autorità può reclamare a sé la supremazia sull'individuo che la costituisce in nome di una scienza che di per sé ha dimostrato la sua imperfezione. Anche la fede nella scienza può assumere dei caratteri affini alla fede religiosa, e la fede in una sovranità assoluta devoluta da una maggioranza a un costrutto artificiale come i governi rende gli uomini simili ad automi²⁷. Che cosa è lo Stato se non l'incontro delle volontà individuali a garanzia dei diritti dei singoli attraverso la difesa della proprietà privata²⁸? Tocqueville ci

consegna una fondamentale testimonianza: l'esempio americano sottolinea quanto l'esigenza di Dio sia radicata nei cuori degli uomini. Non è necessario che si tratti di un dio confessionale, ma comunque di un ente metafisico superiore che non si identifichi con un costrutto deliberato della mente umana. Solo in questo modo esso sarà in grado di indirizzare le azioni umane verso la tolleranza e il rispetto del pluralismo delle identità individuali.

La favola delle api ci porta a considerare che la società aperta è nata nel momento in cui ci si è resi conto che essa non è un ente morale staccato dai soggetti che la compongono, ma anzi, come tutte le istituzioni, compreso lo Stato,

è una situazione di potere o, se più piace, una costellazione, sovente assai complessa, di poteri, i quali, cosa estremamente degna di nota, *non si esercitano mai in una sola direzione*, poiché coloro che obbediscono ottengono, o finiscono per ottenere, a loro volta obbedienza” e quindi essa è contenuta “*in nuce* nella prima coppia di individui che si scambiano, se così possiamo dire, il potere di farsi rispettare, e in particolare di far rispettare alcuni beni che essi considerano fondamentali, e senza la tutela dei quali gli individui stessi non potrebbero raggiungere alcuno dei loro scopi, e neppure sopravvivere²⁹.

Dagli insegnamenti del Mandeville possiamo perciò concludere che nella società aperta all'economia di mercato gli esseri umani non sono trattati come macchine che alimentano i meccanismi di un ente superiore come il governo burocratico, che possiede tutti i mezzi e il cui unico fine è la pianificazione dall'alto dei comportamenti individuali, allo scopo di eliminare l'imperfezione della condizione umana³⁰. La società non può essere perfetta, perché imperfetto è il processo del cercare insieme (*cum petere*) la soluzione migliore che possa mettere d'accordo due o più soggetti. L'importanza dell'economia di mercato va oltre il meccanismo della domanda e dell'offerta; essa rappresenta un processo di scoperta dell'ignoto che non può avvenire se non attraverso un incontro di “sani egoismi”, un incontro di interessi soggettivi che rappresentano tanti piccoli frammenti di conoscenza dispersa che nessun potere politico, giuridico o economico può avere la presunzione di detenere in assoluto³¹.

Non esiste potere del popolo (*demos e kratos*) che si possa arrogare il diritto di sostituire una mitica volontà collettiva a un libero concorso di opinioni individuali nel determinare la funzione dell'azione di governo³². La funzione primaria della politica in una grande società, è quella di limitare l'incertezza derivante dalle passioni che guidano le azioni umane³³.

Il grande limite di Mandeville è stato quello di non considerare appieno l'importanza dell'elemento religioso nel contesto di una società più libera dai legami tribali delle comunità antiche. Il cristianesimo ha introdotto un elemento di fondamentale novità nel mondo antico: ossia che è la coscienza individuale che giudica il potere politico³⁴ e che se assoluto è solo Dio, allora non vi può essere imperatore, Stato o volontà popolare che possa ammantarsi del crisma dell'assolutezza e al quale non va accordata nessuna lealtà personale. Semmai una lealtà critica fondata sul principio della responsabilità individuale³⁵.

L'azione decisiva del cristianesimo sullo Stato e sulla società occidentale non è soltanto un caso di fortuna storica. La causa ultima e più profonda sta invece nella stessa dottrina cristiana che, contrariamente alla concezione sociale dell'antichità pagana, pone al centro il singolo individuo con la sua anima immortale desiderosa di raggiungere la salvezza. D'avanti allo Stato c'è ora la persona e sopra lo Stato il Dio universale, il suo amore e la sua giustizia. Guglielmo Ferrero non ha dunque torto quando afferma che l'azione rivoluzionaria del cristianesimo fu di frantumare l'*«esprit pharaonique de l'Etat ancien»*³⁶.

¹ B. DE MANDEVILLE, *La favola delle api. Ovvero vizi privati, benefizi pubblici*, Editore Boringhieri, Torino 1961, pp. 35-36.

² In L. INFANTINO, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 8.

³ G. SARTORI, *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, Sugar Edizioni, Milano 1979, pp. 145-150.

⁴ In F. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica e storia delle idee*, Armando Editore, Roma 1988, p. 274.

⁵ B. DE MANDEVILLE, *op. cit.*, p. 17.

⁶ Il governo di angeli di cui ci parla Alexander Hamilton nelle colonne dei *Federalist Papers*.

⁷ Sartori rifuggiva la distinzione di Isahia Berlin in libertà negativa e positiva, vedendo nella seconda lo «sdoganamento del perfettismo democratico», preferendo utilizzare le definizioni di «democrazia e/o libertà difensiva» e di «democrazia e/o libertà protettiva», contrapposte a «democrazia e/o libertà distributiva». Si veda G. SARTORI, *La corsa verso il nulla*, Mondadori, Milano 2015, pp. 7-8 (versione ebook).

⁸ Sul punto, si veda M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Ed. Studium, Roma 1987, pp. 163-183 e pp. 185-202.

⁹ B. DE MANDEVILLE, *op. cit.*, p. 182.

¹⁰ D. ANTISERI, *Europa avvelenata*, in D. ANTISERI, E. DI NUOSCO, F. FELICE, *op. cit.*, pp. 28-29. Corsivo del testo.

¹¹ Scrive Hayek di Mandeville: «La sua tesi principale divenne semplicemente che nel complesso ordine della società i risultati delle azioni degli uomini erano molto differenti da quelli che essi avevano inteso raggiungere, e che gli individui, nel perseguire i propri fini, egoistici o altruistici, producevano risultati utili ad altri che essi non avevano previsto o forse neppure conoscono. Egli sosteneva, infine, che l'intero ordinamento della società, ed anche tutto ciò che chiamiamo cultura, era il risultato di sforzi compiuti dai singoli che non tendevano a questo fine, ma che venivano incanalati per servire a questi fini da istituzioni, abitudini e regole che non erano formate per il permanere di ciò che si era mostrato valido. Proprio nell'elaborare questa tesi più ampia Mandeville sviluppò per la prima volta tutti i paradigmi classici della crescita spontanea delle strutture sociali ordinate: del diritto e della morale, del linguaggio, del mercato e della moneta, ed anche della crescita delle conoscenze tecnologiche», in F. VON HAYEK, *Nuovi studi di*

filosofia, cit., p. 274-275; «Questo libro sostiene che la nostra civiltà dipende, non soltanto nella sua origine, ma anche per la sua conservazione, da quello che può essere esattamente descritto come l'«ordine esteso» della cooperazione umana, un ordine più comunemente e forse non correttamente conosciuto come capitalismo. Per capire la nostra civiltà si deve comprendere che questo ordine esteso non è derivato da un disegno o da un'intenzione umana ma è un risultato spontaneo», in ID., *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1997, p. 33

¹² In N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, il Mulino, Bologna 1984, p. 199.

¹³ Parafrasando l'aforisma di Karl Popper, secondo cui l'uomo irrazionale pretende di avere ragione, all'uomo razionale interessa imparare. È dalla lezione popperiana che noi abbiamo appreso che il metodo scientifico non è altro che un processo di apprendimento che procede per congetture e confutazioni, ossia per prove, errori e correzioni, da cui è possibile comprendere come «tutta la nostra conoscenza rimanga fallibile, congetturale. Non esiste nessuna giustificazione, compresa, beninteso, nessuna giustificazione definitiva di una confutazione. Tuttavia, noi impariamo attraverso confutazioni, cioè attraverso l'eliminazione degli errori», in K. POPPER, *Proscritto alla logica della scoperta scientifica. I: il realismo e lo scopo della scienza*, il Saggiatore, Milano 1984, p. 24

¹⁴ «Secondo la mia opinione, fondata in S. Tommaso d'Aquino, l'operare umano, cioè l'atto, è contemporaneamente «transitivo» («transiens») e «non transitivo» («non transiens»). È transitivo in tanto in quanto va «al di là» del soggetto cercando una espressione o un effetto nel mondo esterno e così si obiettivizza in qualche prodotto. È non transitivo nella misura in cui «rimane nel soggetto», ne determina la qualità e il valore, e stabilisce il suo «fieri» essenzialmente umano. Quindi, l'uomo, operando, non solo compie qualche azione, ma in qualche modo realizza sé stesso e diventa sé stesso. La priorità dell'uomo quale soggetto dell'azione ha un fondamentale significato per il costituirsi della cultura attraverso la *praxis* umana [...]. Qualunque cosa l'uomo faccia nel suo atto... egli nello stesso tempo «produce» sempre sé stesso, esprime sé stesso, forma sé stesso, in qualche modo, «crea sé stesso». L'uomo nel suo operare si «attualizza»

cioè si realizza arrivando ad una certa completezza, naturalmente *solo in maniera parziale*», in K. WOJTYLA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 69, n. 3, 1977, pp. 516-517. Corsivo mio.

¹⁵ In A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Edizioni Cantagalli, Siena 2021, p. 19 (versione ebook).

¹⁶ Albert Hirschman riprende e cita il pensiero di Montesquieu come punto di riferimento sul rapporto tra pace e libero commercio, in quanto è attraverso la più ampia liberalizzazione delle merci (principio su cui si fonda l'assetto dell'Unione Europea) che i costumi degli uomini si ingentiliscono e addolciscono, cancellando le rivalità e animosità tra le nazioni. Si veda A. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 49-50. Celebre anche l'affermazione di Frédéric Bastiat, secondo cui dove non passano le merci, passano gli eserciti.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, n. 15. Le parole del Santo Padre risuonano molto simili a quelle di Ludwig von Mises, il quale afferma che «l'economia di mercato è il sistema sociale della divisione del lavoro e della proprietà privata dei mezzi di produzione. Ognuno agisce per proprio conto; ma le azioni di ognuno tendono tanto alla soddisfazione dei bisogni degli altri che dei propri. Agendo, ognuno serve i suoi concittadini. D'altra parte, ognuno è servito dai suoi concittadini. Ognuno è in sé stesso mezzo e fine; fine ultimo per sé stesso e mezzo per gli altri nei loro tentativi di raggiungere i propri fini. Questo sistema è retto dal mercato. Il mercato instrada le attività degli individui nella direzione in cui serve meglio i bisogni dei propri simili. Il mercato funziona senza coercizione né costrizione. Lo Stato, apparato sociale coercitivo, non interferisce col mercato e con le attività civili dirette dal mercato. Esso impiega il suo potere coercitivo solo per prevenire azioni distruttive e preservare il funzionamento regolare dell'economia di mercato. Protegge la vita, la salute e la proprietà dell'individuo contro l'aggressione violenta e fraudolenta dei malviventi interni e dei nemici esterni. Così lo Stato crea e preserva l'ambiente in cui l'economia di mercato può funzionare con sicurezza», in L. VON MISES, *Lazione umana*, trad. it. T. Bagioti, UTET, Torino 1954, p. 251.

¹⁸ «Noi bensì possiamo ora dire con sicurezza, che la prima e propria sede della *libertà giuridica* è la persona umana; e che la prima e propria sede della *proprietà* è la natura umana in quan-

to questa considera come attenente e naturalmente sottordinata alla persona, cosa *propria* di questa», in A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Boniardi-Pogliani, Milano 1865, p. 227. E anche: «la proprietà costituisce una *sfera* intorno alla persona, di cui la persona è il *centro*; nella quale sfera niun altro può entrare; niuno potendo staccare dalla persona ciò che gli è congiunto della detta congiunzione; giacché questo distacco cagionerebbe dolore alla persona; e ogni dolore cagionato ad una persona, per sé stesso considerato, è proibito dalla legge morale come un male», *ivi*, p. 190.

¹⁹ In F. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, il Saggiatore, Milano 2010, p. 343.

²⁰ *Ivi*, p. 358.

²¹ *Ivi*, p. 346.

²² K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, Armando Editore, Roma 1996, p. 319.

²³ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., pp. 250-251 (versione ebook).

²⁴ C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in G. MIGLIO, P. SCHIERA (a cura di), *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

²⁵ M. PERA, *I fondamenti epistemologici della società aperta*, in «Mondo Operaio», n. 8, 1981, pp. 1-2.

²⁶ N. BOBBIO, in AA.VV., *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Bompiani, Milano 1988, p. 169.

²⁷ «Il secondo gruppo de' diritti da noi annoverati, cioè la libertà di far uso delle proprie facoltà naturali giusta quello che l'individuo stima a sé più vantaggioso, rimane del pari assorbito dall'attività smisurata del nuovo governo, il quale s'incarica di fare ogni cosa da sé solo, non lasciando altro a fare all'individuo se non quello che egli stesso gli prescrive ed impone esigendo da lui la più cieca e stupida ubbidienza. Né può recare alcuna meraviglia che l'individuo non sia più nulla, quando il governo è tutto. Dee piuttosto cagionare non leggero stupore, che que' filosofi, i quali si credono atti a distruggere prima, e poscia rifabbricare l'edificio della umana società dalle fondamenta in sino al tetto, non considerino, che qualora l'individuo umano così ridotto a condizione di macchina, non desse più impulso a sé stesso, cesserebbe il libero sviluppo delle umane facoltà, mancherebbe ogni progresso, non vi potrebbero aver più né grandi inventori, né arditi imprenditori, né infaticabili lavorato-

ri», in A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Bonardi-Pogliani, Milano 1858, pp. 488-489.

²⁸ D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 77.

²⁹ B. LEONI, *Diritto e politica*, in ID., *Il diritto come pretesa*, Liberilibri, Macerata 2004, pp. 23-24.

³⁰ «Il perfettismo, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose. In certo ragionamento, io parlai del gran principio della limitazione delle cose, e ivi dimostrai, che vi sono de' beni la cui esisten-

za sarebbe al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali», in A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 49.

³¹ L. VON MISES, *op. cit.*, p. 3.

³² R. DE MUCCI, *Micropolitica. Verso una teoria individualistica dell'azione politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 253-254.

³³ R. CUBEDDU, *La natura della politica*, Cantagalli, Milano 2016, pp. 2664-2675 (versione ebook).

³⁴ K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, Armando Editore, Roma 1996, p. 322.

³⁵ Si legga l'intervista rilasciata da papa Benedetto XVI nel 2003, consultabile al sito www.papabenedettoxivitesti.blogspot.com.

³⁶ W. RÖPKE, *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, a cura di Flavio Felice, trad. it. E. Pocar, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 182. Corsivo del testo.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, Sant'Antonio Abate e stemma cardinalizio - sec. XIX - 1840 - 1860 - maiolica dipinta a smalto - cm 21,70 x 21,70 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive proprietà: Fondazione Tercas