

# **La lettura contemporanea del cosiddetto dibattito fra Hobbes e Hume**

Stefania Ravazzi

**Department of Public Policy and Public Choice “Polis”**

University of Eastern Piedmont “Amedeo Avogadro”

Alessandria - Italy

Phone: +39.0131.283.735

FAX: +39.0131.263.030

<http://polis.unipmn.it>

**Abstract:** Il presente lavoro fornisce una panoramica e una lettura interpretativa delle principali correnti del pensiero economico che studiano il comportamento umano, e che prendono le mosse dal virtuale dibattito fra Hobbes e Hume circa l'uomo allo stato di natura. Nel dibattito contemporaneo si confrontano due visioni contrapposte : l'uomo come animale volto all'esclusiva soddisfazione del vantaggio personale e naturalmente teso alla sopraffazione e allo sfruttamento dei propri simili, e l'uomo come essere per natura cooperativo, che spontaneamente si accorda con gli altri per il raggiungimento degli obiettivi personali e collettivi, senza bisogno dell'intervento di alcuna autorità superiore. Al presente dibattito vengono poi affiancate le ultime ricerche compiute nel campo della sociobiologia, scienza neonata che studia le correlazioni fra mondo biologico e mondo culturale e comportamentale.

**Jel classification:** D00

Tesi di laurea in Scienze Politiche (indirizzo politico-economico).

Relatore: Prof. Guido Ortona

Correlatori: Dott.ssa Gianna Lotito, Prof. Silvano Belligni

Discussa il 23 marzo 2001 con votazione di 110 lode e dignità di stampa.

# Indice

<b>Introduzione</b>	pag.	3
<b>Capitolo 1 - Hobbes e lo stato di natura</b>	"	5
1.1. Il contesto storico	"	5
1.2. Hobbes	"	7
<b>Capitolo 2 - La lettura contemporanea del pensiero di Hobbes</b>	"	19
2.1. Buchanan	"	19
2.2. Lo stato di natura hobbesiano nel dibattito contemporaneo	"	26
2.3. Il Leviatano	"	31
<b>Capitolo 3 - Hume e la società</b>	"	41
3.1. Il contesto storico	"	41
3.2. Hume	"	43
<b>Capitolo 4 - Le teorie sulla cooperazione spontanea</b>	"	52
4.1. Sugden	"	52
4.2. Il dibattito sulla cooperazione e gli esperimenti computerizzati	"	61
<b>Capitolo 5 - La sociobiologia</b>	"	71
5.1. Evoluzione biologica ed evoluzione culturale	"	71
5.2. Aggressività o cooperazione?	"	75
5.3. F.A. von Hayek e l'evoluzione umana	"	83
<b>Conclusioni</b>	"	88
<b>Appendice 1</b>	"	96
<b>Appendice 2</b>	"	100
<b>Appendice 3</b>	"	104
<b>Appendice 4</b>	"	106
<b>Appendice 5</b>	"	108
<b>Appendice 6</b>	"	109
<b>Bibliografia</b>	"	113

## Introduzione

Il presente lavoro vuol essere un confronto tra le principali visioni dell'uomo che si contrappongono ai giorni nostri nel dibattito fra gli economisti.

Poiché le teorie che si fronteggiano nel dibattito prendono le mosse dal pensiero di Hobbes e dal pensiero di Hume, ho ritenuto opportuno dedicare a ciascuno dei due filosofi un intero capitolo. In ognuno di questi capitoli, l'esposizione delle idee è preceduta da un breve inquadramento storico. Credo infatti sia doveroso, per chi si avvicina al pensiero politico ed economico di qualsiasi epoca, conoscere il contesto in cui le idee nascono e prendono forma, perché le radici del pensiero di chi affronta uno studio sul comportamento degli esseri umani, e su tutto ciò che da esso deriva, affondano sempre nell'osservazione della realtà contingente.

La prima parte (capitoli primo e secondo) comprende, oltre alla descrizione del pensiero di Hobbes sulla natura umana, il resoconto delle teorie contemporanee sullo stato di natura hobbesiano e delle loro implicazioni al livello di organizzazione della società.

La seconda parte (capitoli terzo e quarto) tratta invece delle teorie sulla cooperazione spontanea, che negli ultimi anni hanno riscosso un forte consenso all'interno della comunità scientifica.

Per l'esposizione di questi quattro capitoli mi sono servita della teoria dei giochi, che gran parte degli economisti citati nella tesi usano per sintetizzare in modo matematico le interazioni fra soggetti. Per evitare di appesantire il discorso, ho riservato le dimostrazioni specifiche alle sei appendici finali, in cui vengono appunto riportati alcuni modelli matematici.

Ho ritenuto inoltre importante rileggere il dibattito attuale alla luce delle scoperte compiute dalla sociobiologia, scienza che studia l'uomo in quanto prodotto dell'evoluzione, non solo biologica ma anche culturale. L'ultimo capitolo vuole dunque essere un approccio alla sociobiologia e descrive le considerazioni sulla natura umana a cui sono giunti gli studiosi osservando la storia evolutiva dell'uomo. Hayek rientra in questo capitolo perché, sebbene si discosti in parte dalle teorie dei capitoli precedenti, conserva tuttavia dei legami con l'idea di emergenza spontanea delle convenzioni e soprattutto può fungere da anello di congiunzione fra Hume, le teorie della cooperazione spontanea e la teoria dell'evoluzione.

Nelle conclusioni l'intento è stato duplice: da un lato, quello di mostrare i punti di opposizione e di convergenza fra le teorie esposte nella tesi, dall'altro, quello di chiarire l'importantissimo contributo della sociobiologia nella riflessione dell'uomo sulla propria natura.

# 1. Hobbes e lo stato di natura

## 1.1 Il contesto storico

Il diciassettesimo secolo, che la vita di Hobbes (1588-1679) abbraccia quasi per intero, vede nel volgere dei suoi anni una profonda trasformazione che investe l'Europa occidentale in tutti i campi della vita sociale, ma in particolar modo nell'organizzazione economica, che presenta una grave crisi dopo l'enorme sviluppo del secolo precedente.

In Inghilterra, patria del filosofo, l'espansione commerciale, lo sviluppo manifatturiero e le trasformazioni agricole hanno creato una consistente classe borghese. Le distinzioni religiose corrispondono nettamente, pur non coincidendo con esse, alle divisioni dei gruppi sociali e addirittura alle tendenze politiche: tra i puritani l'antiautoritarismo politico è diffuso, mentre gli anglicani sono generalmente schierati tra i fautori dell'assolutismo.

Già nei primi decenni del secolo, con Giacomo I Stuart, la monarchia si dimostra incline ad appoggiarsi al clero anglicano e alla nobiltà, attaccando dall'altra parte i privilegi del parlamento e riprendendo le persecuzioni contro puritani e cattolici. Come risultato il re ottiene di coalizzare nell'opposizione contro la monarchia la borghesia e la piccola nobiltà agraria.

Con l'avvento di Carlo I il contrasto tra parlamento e corona si fa più aperto e raggiunge il suo culmine con lo scioglimento del parlamento nel 1629 e una pesante repressione dell'opposizione ad opera di ministri fidati del re. Ma questa svolta assolutistica non fa altro che alimentare il crescente malcontento, che esplode in una violenta rivolta in Scozia nel 1638. Il parlamento reagisce duramente all'ennesima repressione che il monarca fa eseguire contro i ribelli, tanto che nel 1640 viene convocato un nuovo parlamento assai più radicale che, di fronte all'intransigenza del re, fa appello alla solidarietà popolare, giungendo fino a creare una propria forza militare. Si costituisce così un nuovo centro di potere, che si contrappone a quello del re.

Carlo I cerca di rovesciare la situazione con un colpo di stato, ma il tentativo fallisce e il re è costretto alla fuga. Ha inizio la guerra civile. I due partiti in lotta, i cavalieri e le teste rotonde, assumono un carattere marcatamente classista: con il re, oltre alle forze decisamente conservatrici (l'alta nobiltà, una parte della gentry e le correnti religiose conservatrici), si schierano anche coloro che, pur essendo contrari all'assolutismo, non hanno intenzione di praticare un'opposizione estrema; dalla parte del parlamento si schierano invece i piccoli proprietari terrieri, la borghesia cittadina e i puritani.

Dopo le prime difficoltà dovute alla mancanza di organizzazione, i rivoluzionari riescono, sotto la guida di Cromwell, a creare un esercito che sconfigge le truppe di Carlo I. Il re cade nelle mani dei nemici. Intanto, anche tra le file dei rivoluzionari nascono conflitti e divergenze: estremisti e moderati, ognuno dei quali cerca di affermare e imporre i propri ideali, si scontrano nell'esercito e in parlamento. Ma Cromwell, prima che il re possa approfittare della situazione e sfruttare i dissidi interni, epura il parlamento della maggioranza presbiteriana e reprime le tendenze estremistiche dell'esercito. Il gruppo residuo di parlamentari istituisce una corte di giustizia che deve giudicare il re e decidere della sua sorte. Nel 1649 il monarca viene condannato a morte. È la prima volta nella storia europea che un tribunale rivoluzionario pronuncia la condanna di un re.

Con l'aiuto del gruppo di parlamentari Cromwell governa fino al 1653, quando dà vita ad un governo personale, che manterrà fino alla sua morte (1658). Durante questo periodo vengono varate numerose riforme che prevedono l'abolizione di diversi privilegi nobiliari, viene dato impulso al commercio interno e internazionale e si investe nella politica di alleanze con altri paesi europei in vista di un'espansione coloniale.

Dopo la morte di Cromwell, l'esercito di Carlo II, figlio del re decapitato, restaura la monarchia, ristabilendo parzialmente un orientamento assolutistico. Ma l'esperienza rivoluzionaria ha comunque inciso profondamente sulla cultura e sulla mentalità inglese, basti pensare all'emergere nel panorama politico di nuove forme di radicalismo, come le fazioni dei *diggers* e dei *quacqueri*.

## 1.2 Hobbes

Hobbes vive dunque in un clima di grande crisi e di profondi cambiamenti, in tutta Europa e in particolare nella sua patria, e vive in modo drammatico questa situazione. Il suo paese è dilaniato dalla guerra civile ed egli vede in essa l'emergere dello spirito anarchico, che è per lui la causa di ogni male. In un'epoca di rivolgimenti e di lotte per l'affermazione dei diritti dei nuovi ceti borghesi emergenti, per l'abolizione dei privilegi feudali e del potere assoluto del monarca, Hobbes scorge uomini guidati dagli istinti e dalle passioni, uomini che combattono fino ad uccidersi. Vede una realtà senza leggi, senza autorità, in cui la sopravvivenza stessa è messa costantemente in pericolo. La sua riflessione filosofica scaturisce quindi da un problema di carattere teorico-pratico: la perdita della pace e quindi la minaccia alla vita. La paura della guerra civile e la volontà di uscire dal disordine diventano di conseguenza l'elemento determinante del suo pensiero.

Hobbes deduce che la condizione di insicurezza e pericolo che sconvolge il paese durante la guerra civile non sia il prodotto di una situazione contingente, di una congiuntura di eventi storici, ma che invece le ragioni di tutto stiano a monte. È una condizione che scaturisce come risultato delle caratteristiche stesse dell'uomo, quando esso non è costretto in qualche modo a sottostare a leggi che impongano il rispetto della pace e dei principi di convivenza civile.

Hobbes ipotizza di analizzare il genere umano in uno "stato di natura", senza istituzioni né leggi, in cui per sopravvivere ognuno disponga esclusivamente delle proprie capacità fisiche e mentali. L'uomo, in un ambiente privo di condizionamenti culturali, storici e sociali, può così essere virtualmente studiato e compreso nella sua essenza, in quelle caratteristiche che lo rendono diverso da tutti gli altri esseri viventi.

L'uomo è per molti aspetti un animale, perché in lui convivono passioni e istinti, ma possiede qualcosa che lo contraddistingue, qualcosa che lo rende superiore: la ragione. In realtà non è l'esistenza in sé della ragione che rende l'uomo tale, ma la capacità che egli ha di usarla, cioè l'«essere in grado di indagare le conseguenze e prevedere tutti i possibili effetti derivati da un evento qualsiasi, o in altri termini di progettare a lunga scadenza la propria condotta e il raggiungimento dei propri fini» (Hobbes, 1996, pag. 37). C'è quindi nell'uomo una compresenza di passioni e ragione, di istinti incontrollabili e capacità razionali.

Numerose sono le passioni che agiscono sull'animo umano, ma una soprattutto guida le azioni di ogni uomo: la *cupiditas naturalis*, la bramosia naturale che spinge a un continuo desiderio da un oggetto a un altro e che fa quindi attribuire a se stessi l'uso delle cose comuni. La felicità è per Hobbes un continuo progresso del desiderio da un oggetto ad un altro, dove il raggiungimento del primo non è altro che la via per il conseguimento del secondo. La causa di questo è che l'oggetto del desiderio umano non consiste nel goderne una sola volta e per un singolo istante, ma nell'assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro. Perciò le azioni volontarie e le inclinazioni di tutti gli uomini non tendono soltanto a procurarsi ma anche ad assicurarsi una vita ricca di soddisfazioni e differiscono soltanto nella strada che viene scelta. Ciò che consente all'uomo di soddisfare i suoi continui bisogni verso gli oggetti che lo circondano è il potere. Il potere di un uomo secondo Hobbes consiste nei mezzi, naturali (le facoltà del corpo e della mente) e strumentali (poteri già acquisiti, che diventano strumenti per acquisirne in misura maggiore), di cui dispone per ottenere un bene futuro. Per questo l'inclinazione generale di tutta l'umanità è un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro.

Il potere non è però il semplice mezzo attraverso cui gli uomini ottengono il necessario per la sopravvivenza, è un meccanismo più complesso, che ha origine in parte dalla vanità, passione negativa comune all'intero genere umano, in parte dalla competizione che sorge tra individui che vogliono raggiungere uno stesso obiettivo e che quindi agiscono in modo da respingere i rivali, sottometterli, primeggiare. Gli uomini non sono solo spinti dal desiderio di avere di più, agiscono soprattutto per avere di più rispetto agli altri. In una condizione di estrema e incontrollata competizione gli uomini

sentono il bisogno di sicurezza ed essa è concepita come strettamente legata al potere: quanto più l'uomo ritiene di essere potente, tanto più ritiene di essere al sicuro.

Mentre la cupiditas naturalis spinge l'uomo verso il potere, la *ratio naturalis*, la ragione naturale, porta l'uomo a fuggire la morte come il più grande fra tutti i mali. La ragione naturale ha in sé quello che viene chiamato desiderio di autoconservazione.

Nello stato di natura gli uomini sono tutti sostanzialmente uguali per facoltà mentali e fisiche e tutti hanno quindi le stesse speranze di raggiungere i propri fini, ma i beni in natura non soddisfano i continui desideri degli uomini e questa situazione li mette in competizione fra di loro. L'uomo non è altruista e pensa al proprio benessere e alla propria felicità. Per ottenere ciò che vuole ogni uomo è disposto a ricorrere a qualsiasi mezzo e sa che questa libertà è concessa dalla natura anche a tutti gli altri: nello stato di natura ogni individuo è totalmente libero. Il concetto di libertà per Hobbes può essere riferito solo a qualcosa di fisico, inteso cioè come assenza di impedimenti esterni: ognuno può avere e fare qualsiasi cosa, ciascuno ha il diritto su tutto.

Secondo Bobbio (1959) l'uomo hobbesiano, anche se libero, possiede delle regole che guidano il suo comportamento. La regola di condotta principale, quella con cui ogni individuo giudica le azioni da compiere, è l'utilità: ciascuno sentirà di avere diritto su tutte le cose nella misura in cui giudicherà che l'esercizio di tale diritto gli sarà utile. E sarà la ragione ad operare un tale giudizio.

Poiché dunque i desideri degli uomini si dirigono verso gli stessi oggetti e ognuno è libero di utilizzare i mezzi che ritiene più efficaci per il raggiungimento dei propri obiettivi, la situazione che viene a crearsi è profondamente instabile e pericolosa. Le tre cause principali di contesa sono per Hobbes la rivalità, che porta gli uomini ad aggredire per trarne un vantaggio, la diffidenza, che conduce all'aggressione per il bisogno di maggiore sicurezza, e l'orgoglio, che fa aggredire per la propria reputazione. In questa condizione non esiste per alcun uomo mezzo di difesa così ragionevole quanto l'agire d'anticipo, l'assoggettare, con la violenza o con l'inganno, i propri simili.

Hobbes delinea un quadro veramente tragico della miserabile vita dell'uomo nello stato di natura: il desiderio di potere in una situazione in cui tutti sono uguali nel potere di nuocersi, i beni sono insufficienti per soddisfare i bisogni di ciascuno e ognuno ha il diritto naturale su tutto. Ogni uomo vede negli altri dei potenziali nemici.

Unica e ineluttabile conseguenza è la guerra di ogni uomo contro ogni altro, la cui natura non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui non vi è assicurazione del contrario. In uno stato di guerra permanente viene immancabilmente compromesso l'obiettivo cui tende la ragione naturale: l'autoconservazione. La sola sicurezza che si possiede è quella derivante dalla propria forza e dalla propria ingegnosità. Le nozioni di giusto e ingiusto non hanno modo di esistere: non esiste la legge e come conseguenza non esistono la giustizia e l'ingiustizia, perché non sono facoltà del corpo e della mente, ma qualità relative all'uomo che vive in società. Da ciò, secondo Hobbes, consegue che non sono possibili né la proprietà né il dominio, ma «appartiene ad ogni uomo tutto ciò che riesce a prendersi e per tutto il tempo che riesce a tenerlo» (Hobbes, 1996, pag. 103).

Questa situazione di timore reciproco e guerra permanente è intollerabile e l'uomo deve uscirne se vuol salvare ciò che ha di più prezioso, la vita. La possibilità di uscire da questa condizione risiede in parte nelle passioni in parte nella ragione. La paura della morte, il desiderio delle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità sono le passioni che inducono a fuggire lo stato di guerra, mentre la ragione, intesa come capacità di operare calcoli razionali, suggerisce delle clausole di pace, le "leggi di natura", che possono portare alla stipulazione di un accordo fra gli uomini.

L'uomo compie per così dire una razionalizzazione di quegli istinti che sono necessari a garantire la sua sicurezza. Non si tratta, come invece sostiene Vincieri (1984), di una netta contrapposizione tra il lato passionale e quello razionale; le leggi naturali non vengono elaborate dalla ragione in contrasto con le passioni «cosicché l'uomo per sopravvivere deve

lottare oltre che con il mondo esterno anche con se stesso» (Vinciari, 1984, pag. 41). Hobbes non intende accusare la natura dell'uomo in quanto tale, non esprime un giudizio negativo delle passioni umane, perché sono proprio le passioni che spingono l'uomo a lottare per la sopravvivenza e a perpetuare la specie. Le passioni e i desideri non sono un peccato, e neppure le azioni che da esse derivano, finché l'uomo non conosca una legge che le vieti, una legge che allo stato di natura non esiste (Negri, 1988). Tuttavia lasciare liberi gli istinti senza limiti e senza guida porta certamente all'anarchia. La ragione quindi è necessaria per guidare le passioni e non per sopprimerle.

Il risultato di questo processo razionale è l'esplicazione delle leggi di natura. Una legge di natura (*Lex Naturalis*) è «un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che proibisce ad un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita o che gli toglierebbe i mezzi per conservarla, e di non fare ciò che egli considera meglio per conservarla» (Hobbes, 1996, pag. 105).

L'autoconservazione è l'obiettivo a cui tende la ragione naturale e poiché essa appare compromessa dallo stato generale di guerra, il primo e fondamentale dettame della ragione naturale, cioè la prima e fondamentale legge naturale, è la ricerca della pace.

Da essa deriva la seconda legge: «che si sia disposti, quando anche altri lo siano, a rinunciare, nella misura in cui lo si ritenga necessario alla pace e alla propria difesa, al diritto su tutto e ci si accontenti di avere tanta libertà nei confronti degli altri quanta se ne concede agli altri nei confronti di se stessi. Abbandonare un diritto su qualcosa significa privarsi della libertà di impedire ad altri di giovare del proprio diritto sulla stessa cosa» (Hobbes, 1996, pag. 106). Il motivo per cui si compie la rinuncia non è altro che la sicurezza personale relativa alla propria vita e ai mezzi per conservarla, perciò rimarrà un diritto che non potrà mai essere trasferito: il diritto di resistere ai propri assalitori.

La terza legge di natura stabilisce che gli uomini devono mantenere i patti che hanno stretto fra loro. Questa legge è all'origine dei concetti di giusto e ingiusto: l'ingiustizia corrisponde al non adempimento del patto, mentre la giustizia è definita come tutto ciò che non è ingiusto.

Le altre leggi di natura definiscono le virtù morali necessarie per la vita in società, come la gratitudine, la disponibilità, il perdono, il rispetto, e le passioni negative che devono essere frenate e guidate nella giusta direzione, come il desiderio di vendetta, la superbia, l'arroganza.

Hobbes afferma che l'intero contenuto delle diciannove leggi naturali si può riassumere in una frase: non fare a un altro ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso. L'uomo, per conoscere le leggi di natura, non deve fare altro che questo: «quando, pesando le azioni degli altri con le proprie, gli sembrano troppo pesanti, le ponga sull'altro piatto della bilancia e ponga le proprie al loro posto, affinché le sue passioni e il suo egoismo non possano aggiungere nulla al peso. Non vi sarà allora nessuna legge di natura che non gli apparirà molto ragionevole» (Hobbes, 1996, pag. 128).

Le leggi di natura sono immutabili ed eterne, non sono quindi soggette a evoluzione, perché tutti gli uomini, come riconosceranno sempre la pace come un bene e la guerra come un male, così riconosceranno come buoni i mezzi per conseguire la prima e cattivi i mezzi che portano alla seconda.

L'accordo che viene stipulato sulla base di queste leggi è artificiale: non è il risultato di una naturale tendenza associativa, ma appunto il mezzo necessario per uscire dalla situazione di insicurezza e timore reciproco. Gli individui compiono quindi un calcolo razionale che si conclude con la scelta associativa.

Le leggi di natura però, sebbene obblighino *in foro interno*, cioè vincolino a desiderare la loro attuazione, non hanno il potere di obbligare *in foro esterno*, cioè non obbligano a porle in atto. «Se però gli altri non rinunceranno al loro diritto, non c'è allora ragione che qualcuno si privi del suo, perché significherebbe esporsi come preda piuttosto che disporsi alla pace» (Hobbes, 1996, pag. 106). Hobbes delinea in questo passo il problema fondamentale della convivenza fra gli esseri umani: ognuno è disposto ad accettare delle regole, dei limiti, dei doveri, ma solo se c'è la garanzia che anche tutti gli altri li rispetteranno. Un contratto fondato semplicemente sulla fiducia reciproca sarà nullo nella pura condizione naturale,

perché non esiste la certezza che gli altri manterranno i patti, non esistendo vincoli morali o etici che obbligano l'uomo a rispettare le regole ed essendo ogni individuo totalmente libero.

Il timore del non adempimento permane tra i contraenti che si accordano basandosi sulla sola fiducia nelle leggi di natura e nella conformità ad esse degli uomini, e non può esservi effettivamente nessuna ingiustizia finché non sia eliminata la causa di tale timore. Inoltre esse sono contrarie ad alcune passioni naturali, come la parzialità, l'orgoglio, lo spirito di vendetta.

Affinché l'accordo sia durevole, non basta quindi il riconoscimento del vantaggio da parte di tutti: occorre un potere che tenga gli uomini in soggezione e ne diriga le azioni verso il bene comune, che faccia cioè rispettare le leggi di natura, un potere coercitivo che costringa gli uomini all'adempimento dei loro patti col terrore di punizioni più grandi del beneficio che si ripromettono dalla rottura dei patti medesimi. Il patto di unione si identifica perciò in un patto di soggezione: l'uomo può per Hobbes associarsi solo attraverso la subordinazione.

L'autorità coercitiva è lo Stato, il grande Leviatano, «quel dio mortale al quale dobbiamo la nostra pace e la nostra difesa. È una persona unica, dei cui atti i membri di una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune» (Hobbes, 1996, pag. 143). Lo Stato rende quindi vincolanti le leggi di natura attraverso le leggi civili, che vengono introdotte per limitare la libertà naturale dei singoli uomini affinché essi non si rechino offese reciproche ma piuttosto si aiutino e si uniscano, e possiede la forza e i mezzi per farle rispettare, cioè per mantenere la pace e provvedere alla difesa comune. «Gli uomini, per raggiungere la pace e, con ciò, la propria conservazione, hanno fatto un uomo artificiale, che chiamiamo Stato: e così hanno fatto anche catene artificiali, chiamate leggi civili, che essi stessi, con patti reciproci, hanno fissato, per una estremità, alle labbra di quell'uomo, o di quell'assemblea, cui hanno dato il potere sovrano e, per l'altra, alle proprie orecchie» (Hobbes, 1996, pag. 177). Senza un ente superiore che possa applicare la forza per costringere e punire, quelle leggi espressione dell'accordo fra gli uomini sarebbero legami troppo deboli che verrebbero ignorati.

L'autorità a cui tutti gli uomini si sottomettono non deve necessariamente essere scelta con decisione unanime dell'intera moltitudine, è sufficiente che la proclami con voce concorde una maggioranza di individui. «Se infatti [un uomo] è entrato volontariamente nella comunità di coloro che stavano riuniti, ha con ciò manifestato sufficientemente la propria volontà (e quindi tacitamente convenuto) di stare a ciò che avrebbe ordinato la maggioranza; sicché se rifiutasse di farlo, o ne contestasse qualche decreto, agirebbe in contrasto col suo patto e, pertanto, ingiustamente» (Hobbes, 1996, pag. 148).

La stessa persona che incarna il potere sovrano non deve necessariamente essere un singolo individuo. Le forme di governo possono infatti essere diverse: quando la sovranità risiede in un solo uomo lo stato è una monarchia, ma se la sovranità è assegnata ad un'assemblea, allora lo stato diventa una democrazia. E se siamo in presenza di uno stato organizzato come una democrazia, sarà il sistema a maggioranza quello migliore per prendere le decisioni.

Con lo Stato si ha così la piena attuazione della giustizia, perché se essa consiste nel rispettare i patti validi, la validità dei patti non ha principio se non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli. «Il giusto e l'ingiusto non esistevano prima che fosse istituita la sovranità; la loro natura dipende da ciò che è comandato; e ogni azione, per se stessa, è indifferente: che sia giusta o ingiusta, questo dipende dal diritto del sovrano. Pertanto i re legittimi, ordinando una cosa la rendono giusta per il solo fatto che la ordinano e, vietandola, la rendono ingiusta appunto perché la proibiscono» (De Cive, 1970, pag. 233). Il Leviatano è dunque la fonte del diritto e come tale non è soggetto alle leggi: il diritto è solo quello posto, dichiarato e reso coercibile dall'autorità. Sarebbe un'opinione inconciliabile con la natura stessa dello Stato quella di credere che esso sia soggetto alle leggi, perché porre le leggi al di



sopra del sovrano vorrebbe dire porre un giudice sopra di lui, e un potere di punirlo. Ma questo equivarrebbe a fare un nuovo sovrano, poi un altro giudice, e così via fino a provocare la confusione e la dissoluzione dello stato.

Le leggi civili formulate dall'autorità non sono altro che l'esplicazione di quelle naturali. Come afferma Hobbes, la legge naturale e la legge civile non sono differenti specie di legge, ma differenti parti della legge, di cui la parte scritta è chiamata civile e quella non scritta naturale.

Affinché il Leviatano possa adempiere ai suoi doveri, cioè assicurare agli uomini una vita dignitosa e non solo la sopravvivenza, i suoi diritti devono essere intrasmissibili e inseparabili e il suo potere deve essere assoluto e indivisibile. Assoluto perché non deve essere trasferito ad altri in misura maggiore che al sovrano. Indivisibile perché la divisione del potere implicherebbe l'esistenza di altre autorità poste allo stesso livello del sovrano, il che riporterebbe ad una situazione di incertezza e conflitto che finirebbe con la distruzione dello Stato stesso.

Di fronte a un tale scenario gli uomini sembrerebbero versati in una miserabile condizione di schiavitù e oppressione, così esposti all'arbitrio e alle passioni del o dei governanti. Nessuna forma di governo, per quanto assolutamente necessaria, è perfetta; lo stato dell'uomo non può mai essere del tutto esente da qualche molestia, ma per Hobbes la più grande che possa capitare al genere umano in qualsiasi forma di governo è quasi insignificante in confronto alle disgrazie e ai danni che può recare la guerra.

Il potere assoluto non annulla la libertà dei singoli, perché per libertà Hobbes intende l'assenza di impedimenti esterni e non già l'assenza di limiti o costrizioni verso qualcosa che non sia legato al corpo. «Tutte le volte che le parole libero e libertà sono riferite a qualcos'altro che non sia corpo, si compie un abuso; poiché ciò che non è soggetto al movimento non è soggetto a impedimento» (Hobbes, 1996, pag. 175). È assurdo, secondo Hobbes, che gli uomini rivendichino la libertà come esenzione dalle leggi, perché sarebbe una libertà per la quale le loro vite cadrebbero in balia di tutti gli altri uomini. Le leggi sono prive del potere di proteggere, senza una spada nelle mani di un sovrano o di un'assemblea per farle applicare.

Le leggi devono esistere e devono essere fatte rispettare, ma la libertà di ogni individuo non viene lesa, perché rimane comunque la possibilità di trasgredire. Ogni individuo, anche se sa che alla violazione di una legge seguirà una punizione, ha comunque la libertà di andare contro i dettami del sovrano. Libertà e timore sono quindi compatibili: se anche gli uomini rispettano le leggi solo per timore di essere puniti, a loro non viene tolta la possibilità di disubbidire.

Vi è un caso però in cui il rifiuto del consenso al potere costituito è legittimo e non può essere punito: l'atto estremo di ribellione all'autorità che non è più in grado di conservare la sicurezza e mantenere la pace e che di conseguenza viola il diritto supremo di ogni uomo a proteggere se stesso quando nessun altro può farlo.

La sostanza del pensiero di Hobbes, da cui egli fa derivare la legittimità di uno stato assoluto che sia al di sopra delle leggi e che riunisca in sé tutti i diritti e i poteri, si riassume quindi nell'idea che la vicinanza dell'uomo all'altro uomo non implica solidarietà, reciproche garanzie e non crea criteri normativi autoregolativi: le "leggi di natura", sebbene siano precetti interiori comuni a tutti gli uomini perché raggiungibili per mezzo della ragione, non sono autosufficienti e autostabili, capaci di fondare l'ordine sociale solo perché riconosciute da tutti; l'associarsi non avviene per necessità naturale, ma è determinato da circostanze contingenti e l'uomo ha bisogno di un'autorità che detenga il potere di imporre punizioni e costrizioni al fine di fare osservare le leggi e di regolare la vita in società.

## 2. La lettura contemporanea del pensiero di Hobbes

Nel corso degli ultimi decenni, numerosi studiosi hanno cercato di interpretare e di esprimere sotto forma di modelli la condizione dell'uomo hobbesiano nello stato di natura, e nella maggior parte dei casi lo scopo premeditato, o il logico risultato di ricerche imparziali, è stato la critica e la confutazione delle conclusioni di Hobbes circa gli elementi fondanti dello stato di natura e le basi di una società ordinata.

Lo studioso contemporaneo che ha elaborato nel modo più esaustivo la propria visione dell'uomo hobbesiano è James Buchanan, che nel 1975 delineò i fondamenti filosofici del suo pensiero riguardo allo stato di natura e al sorgere di un ordine sociale (Buchanan, 1998).

### 2.1 Buchanan

Buchanan accetta come punto di partenza lo stato di natura quale Hobbes lo aveva immaginato: un mondo di diffidenza e incertezza che inevitabilmente porta alla guerra di tutti contro tutti. L'assenza totale di conflitto sembrerebbe possibile per Buchanan solo in un sistema nel quale gli individui siano completamente isolati gli uni dagli altri. Ma se si considera un sistema in cui le risorse sono scarse, le leggi sono inesistenti o comunque prive di potere coercitivo e gli uomini per sopravvivere si trovano nella necessità di interagire fra di loro, allora la situazione naturale non può che essere una condizione di tensione e di conflitto. «Una distribuzione naturale scaturisce da un conflitto reale o potenziale. Questa distribuzione sarà influenzata dalla disposizione iniziale dei beni e dalle caratteristiche personali e dai modelli di comportamento di ciascun soggetto. Per ottenere la propria quota in questa distribuzione naturale, ciascun soggetto trova necessario investire sforzi (tempo ed energia) in attività predatorie e/o di difesa» (Buchanan, 1998, pag. 78).

Per uscire dall'anarchia hobbesiana l'unica possibilità è quella di trovare un accordo che permetta di vivere in pace, in modo che la riduzione degli sforzi impiegati nella rapina e nella difesa garantisca guadagni per tutti. Il contratto è per Buchanan la base più semplice dalla quale emergono i diritti di proprietà, diritti che riflettono la condizione precedente di distribuzione delle risorse naturali.

La condizione naturale dell'uomo non può essere di uguaglianza. Le disuguaglianze fra persone, che possono osservarsi nella distribuzione naturale, risulteranno dalle differenze che ineriscono alle capacità individuali e ai tipi di comportamento effettivamente adottati. Per Buchanan non esiste alcun fondamento per predire uguaglianza in un'allocatione o distribuzione di diritti condivisa per accordo nell'ambito dell'ordinamento iniziale che consegue al contratto. Non c'è niente che suggerisca l'ipotesi che gli uomini debbano entrare come uguali nel processo iniziale di negoziazione; gli uomini vi entrano come sono in un qualche stato naturale, che potrebbe comprendere al suo interno differenze significative.

Il problema che sorge una volta stipulato il contratto di base è che ogni individuo trae beneficio dalla conduzione di una vita pacifica solo se anche tutti gli altri si comportano allo stesso modo. Tuttavia, se il singolo sa che tutti agiranno nel rispetto delle regole del contratto, troverà ancora più vantaggioso violare lui solo queste regole. Coloro che prendono parte all'interazione sociale si trovano perciò in un autentico dilemma, che Buchanan formalizza, servendosi della teoria dei giochi, con il "dilemma del prigioniero".

Possiamo facilmente notare l'analogia che esiste tra il dilemma del prigioniero richiamato da Buchanan e la situazione di instabilità permanente nello stato di natura hobbesiano, in cui gli uomini sono ormai consapevoli della loro condizione, hanno scoperto le leggi di natura che sono la base per una convivenza pacifica, ma non riescono a vivere secondo queste leggi, perché non hanno incentivi, né interni né esterni, che li obblighino a rispettarle.

Consideriamo un esempio di dilemma del prigioniero (per semplicità grafica e espositiva il gioco è a due giocatori). Ogni giocatore ha a disposizione due strategie: agire secondo le leggi di natura (nella rappresentazione grafica "rispettare i

diritti”), che portano la pace, oppure agire in modo non cooperativo (“non rispettare i diritti”), e quindi scatenare il conflitto.

Ogni giocatore trae vantaggio o svantaggio a seconda della combinazione di strategie che emerge dalle scelte d’azione di entrambi i soggetti. Ogni individuo, secondo la concezione hobbesiana, preferisce razionalmente la pace alla guerra e all’insicurezza, ma è anche egoista e soprattutto attratto dal potere. Se esprimiamo il vantaggio che si ottiene dalle proprie azioni in termini di utilità, avremo allora che per ogni giocatore l’utilità massima,  $a$ , sarà quella che ottiene agendo in modo egoistico sottomettendo l’altro, utilità che sarà però diminuita di un costo  $c$  qualora entrambi decidano di non cooperare e si trovino quindi in conflitto. Il comportamento pacifico offre comunque un’utilità positiva  $b$  che è maggiore di  $(a - c)$ , l’utilità individuale nella condizione di anarchia hobbesiana, ma che rimane inferiore ad  $a$  e che diventa nulla (o anche negativa) se l’altro giocatore adotta contemporaneamente la strategia non cooperativa.

Ricapitolando:  $a > b > (a - c) > 0$ .

	<b>Rispetta i diritti</b>	<b>Non rispetta i diritti</b>
<b>Rispetta i diritti</b>	$b, b$	$0, a$
<b>Non rispetta i diritti</b>	$a, 0$	$(a - c), (a - c)$

All'interno di ciascuna casella i pay-offs di sinistra si riferiscono all'utilità del soggetto 1, quelli di destra all'utilità del soggetto 2, utilità che possono avere diverso valore numerico a seconda delle preferenze dei due individui (ma il valore relativo rimane quello esposto sopra).

Come si può vedere dalla tabella, nessun giocatore può garantirsi un risultato migliore di quello che può assicurarsi quando c'è un'adesione universale alle leggi di natura. Tuttavia, come mostrano i pay-offs, ogni giocatore non è incentivato a scegliere la strategia cooperativa, che è sempre dominata da quella non cooperativa. La condizione di conflitto permanente è un equilibrio di Nash, cioè la situazione da cui a nessun giocatore conviene spostarsi. L'equilibrio di Nash nel dilemma del prigioniero non è però un ottimo paretiano, perché tutti starebbero meglio in una condizione di pace piuttosto che di conflitto permanente.

Il riconoscimento di leggi e diritti vantaggiosi per tutti i membri della collettività e la stipulazione di un contratto per la loro attuazione non implicano perciò una loro accettazione e un'adesione spontanea e universale. «Ogni struttura positiva dei diritti è estremamente vulnerabile dalla defezione, se l'adesione costante ai fondamenti contrattuali dipende dall'attitudine spontanea e autonoma ad "osservare la legge"» (Buchanan, 1998, pag. 141). Il contratto tra gli uomini è inutile se ognuno ha l'incentivo a violarlo.

Riconoscendo quindi la motivazione individuale che spinge alla defezione, qualsiasi struttura legale includerà regole per l'osservanza e la punizione di coloro che le violano e un'autorità che abbia il potere esecutivo. L'ideale di autorità elaborato da Buchanan non è però il Leviatano di Hobbes, un ente superiore e detentore di un potere assoluto, che allunga i propri tentacoli in tutti i campi della vita sociale, ma un'istituzione che dovrebbe essere limitata dai termini dell'accordo iniziale, dalla legge o meglio dalla costituzione. «Il governo è tenuto a rimanere strettamente nei limiti stabiliti dalla legge del contratto costituzionale. I diritti che legittimamente formano una parte delle aspettative di una persona o di un gruppo possono essere modificati solo per accordo, se il contratto costituzionale non ne risulti esso stesso violato. Se "il governo", che è concepito come un'autorità preposta a far rispettare i diritti individuali, si arroga esso stesso poteri per modificare la struttura legale, gli individui risultano privati dei diritti e la loro esistenza diviene equivalente a quella descritta nell'anarchia hobbesiana» (Buchanan, 1998, pag. 173).

Tuttavia, anche all'interno dello stato, una volta stabilite le leggi e le misure necessarie per farle rispettare, permane il pericolo che l'uomo si trovi in situazioni di dilemma del prigioniero. Il caso più eclatante è quello dei beni pubblici, che incentivano l'uomo ad adottare comportamenti da free rider, in modo da assicurarsi i profitti del bene o del servizio di consumo collettivo senza partecipare alla condivisione dei costi. È per questo che per Buchanan lo stato dovrebbe avere in sé due anime: una "protettiva", che controlla e impone il rispetto dei termini dell'accordo contrattuale, l'altra "produttiva", che assicura ai cittadini il consumo di beni pubblici, quei beni che in assenza di un'azione collettiva verrebbero forniti in modo subottimale.

L'incentivo a violare la legge c'è secondo Buchanan anche nella persona i cui diritti definiti nello status quo sembrano essere più favorevoli di quanto essa possa ragionevolmente pretendere di assicurarsi in un'autentica situazione di

rinegoziazione, purché tale persona si aspetti di essere in grado di realizzare questo unilateralmente e di sottrarsi alle sanzioni previste. E, secondo un calcolo strettamente economico, che una persona violi le clausole del contratto vigente o che si conformi al complesso di regole, istituzioni e diritti legali esistenti, questo dipenderà dalla sua valutazione circa la probabilità e la severità della sanzione posta dall'autorità coercitiva.

Un aspetto importante del pensiero di Buchanan è la considerazione dell'uomo come essere eminentemente razionale, che può prevedere le proprie reazioni, entro certi limiti, e capire che certi modelli comportamentali sono migliori di altri se analizzati sotto una prospettiva a lungo termine. Tuttavia, come argomentato fin'ora, all'uomo non basta riconoscere come migliore una certa condizione, perché la semplice consapevolezza non lo obbliga a rendere reale la condizione desiderata. È per questo che secondo lui è necessario non solo che esista un'autorità coercitiva che imponga l'osservanza dei precetti accettati da tutti, ma anche che l'autorità stessa, per poter esercitare un controllo efficace, debba essere esterna ai governati. I cittadini, una volta scelti i termini dell'accordo, non dovrebbero più avere voce in capitolo sulle decisioni dell'istituzione coercitiva. Esiste una base logica e razionale per pensare ad una *élite* coercitiva di "esperti", "scienziati" a cui delegare il potere esecutivo.

Tuttavia, se da un lato, per essere efficace, il controllo del rispetto dei termini contrattuali dovrebbe essere svolto da responsabili indipendenti e incontestabili, il dilemma della società umana è che gli stessi esperti sarebbero esseri umani come i loro governati, con debolezze e desideri egoistici spesso in conflitto con il bene della comunità. «Se l'uomo potesse concepire una divinità che fosse in grado di punire le violazioni delle leggi umane e che, nel contempo, limitasse la sua sete di potere, la stabilità e il progresso nell'ordine sociale sarebbero assicurati. Soltanto in uno schema del genere l'ente esecutore del contratto costituzionale di base sarebbe autenticamente estraneo alle parti in modo da proteggere i loro rispettivi interessi senza peraltro acquisire un potere da sfruttare per i propri interessi. Solamente in queste circostanze potremmo concepire l'ordine sociale come un gioco in cui l'arbitro non è né un giocatore né una persona potenzialmente interessata alla vincita. [...] Come è possibile che la funzione dello stato protettivo sia svolta da coloro che devono essere essi stessi tutelati? Come è possibile delegare il potere coercitivo ad un ente interno alla collettività?» (Buchanan, 1998, pag. 249).

Per questo lo stato democratico tende per sua natura, o meglio per la natura stessa degli uomini che lo governano, a diventare il proprio Leviatano senza garanzie sulla giustizia e sull'efficienza del suo operato. In una democrazia i cittadini eleggono i propri rappresentanti e questi ultimi sono coloro che operano le scelte dirette e finali riguardo alla quantità di beni e servizi pubblici e al bilancio globale. Essi avranno naturalmente preferenze personali sulle fonti di reddito del settore pubblico e sulla composizione delle spese pubbliche. Nonostante i politici siano indirettamente vincolati dagli elettori in prospettiva di una rielezione, essi conservano una certa libertà di scelta circa le questioni politiche e nelle decisioni scelgono l'alternativa che massimizza la loro utilità personale, non quella dei loro elettori. Questa situazione porta, secondo Buchanan e molti altri economisti contemporanei, alla generazione di bilanci pubblici esageratamente ampi, non solo perché i politici, per accontentare il maggior numero di persone e ottenere consenso (aumentando quindi la propria utilità), intraprendono azioni a favore di progetti di spesa che comportano benefici differenziati, ma anche perché la corruzione è una realtà di fatto: la prospettiva di compensi, appoggi o vantaggi è direttamente collegata alle dimensioni e alla complessità dei bilanci statali (paragrafo seguente). L'espansione del bilancio pubblico viene inoltre alimentata dal processo di *logrolling*, procedura piuttosto usuale in caso di decisioni prese seguendo la regola della maggioranza.

La conclusione di Buchanan è che, anche se lo stato ideale dovrebbe essere uno stato protettivo e quindi coercitivo ma non un Leviatano, quest'ultima è tuttavia la direzione verso cui tende ogni tipo di governo, perché esso non è un'autorità esterna e neutrale, superiore agli uomini, ma è costituito e formato dagli uomini stessi, esseri razionali che massimizzano il benessere personale e non collettivo. Ma nonostante questa tendenza, Buchanan non smentisce le ragioni

di Hobbes: l'autorità statale è comunque fondamentale per la convivenza umana, per creare e mantenere una società pacifica, è un male necessario per rendere stabili i diritti di proprietà e garantire una distribuzione certa delle risorse.

## **2.2 Lo stato di natura hobbesiano nel dibattito contemporaneo**

Tornando all'idea di stato di natura e alla concezione dell'uomo come essere vivente non ancora inserito in una società, una sfumatura interpretativa interessante ci viene fornita da Moss (1977, 1991) nella sua analisi della causa principale del dilemma del prigioniero. Ciò che spinge gli uomini a non cooperare, a non rispettare le norme che sarebbero vantaggiose per tutti, impedendo così la formazione di una società permanentemente ordinata, è il problema dell'indipendenza della scelta dell'azione collettiva, «the choice-independence problem of collective action» (Moss, 1977, pag. 261): ogni uomo crede che le sue decisioni non abbiano influenza sulle scelte degli altri. Così l'essere incerto su come agiranno gli altri induce l'individuo a compiere scelte che, se fatte da tutti, ostacolano la sopravvivenza della società. Questa situazione non si verifica tanto nei casi in cui gli uomini devono interagire in tempi brevi (ossia quando il tempo tra l'inizio della transazione e il suo completamento è trascurabile), quanto piuttosto per quella categoria di scambi in cui le parti devono mettersi d'accordo per stabilire delle azioni specifiche da svolgersi in futuro. Il successo di questi patti dipende dalla fiducia nel mantenimento delle promesse. È questo tipo di transazioni che comporta il rischio e incentiva il comportamento strategico che porta al fallimento dei contratti.

D'accordo con Hobbes, l'unico modo per ovviare agli inconvenienti provocati dal comportamento strategico è quello di creare un corpo coercitivo che renda le norme contrattuali vincolanti punendo quelli che non tengono fede ai propri impegni.

Sturn (1993) mette invece in primo piano il problema dell'appropriazione della proprietà privata: allo stato di natura non esistono diritti predefiniti e ognuno si appropria di ciò che riesce a conquistare lottando e difendendosi dagli altri. Il problema che sorge da questa condizione di guerra è che l'attività di appropriazione è molto costosa se non addirittura impossibile. I costi da transazione, intesi come costi di esclusione per difendere ciò che si è conquistato, eccedono spesso il valore dei benefici che derivano dall'usufruire dei beni ottenuti.

La soluzione ovvia anche per Sturn è l'instaurazione di un potere superiore che imponga un'arbitraria struttura dei diritti di proprietà. Egli però va oltre affermando che uno stato dovrebbe non solo occuparsi della sicurezza della vita dei suoi cittadini, ma anche allontanare gli stessi da qualsiasi condizione che possa indurli nuovamente nella guerra per l'appropriazione dei beni. Lo stato potrebbe eliminare alla base la questione fornendo a tutti le stesse risorse, e l'unico modo per realizzare una tale organizzazione della società sarebbe abolire il mercato competitivo che, se riduce i costi di transazione, tuttavia non li cancella del tutto.

Secondo Zaratiegui (2000), invece, l'origine dei conflitti nello stato di natura hobbesiano non è da attribuire esclusivamente alla concorrenza per l'impossessamento delle risorse e all'incertezza circa i diritti di proprietà, ma piuttosto al desiderio di potere e di gloria insito negli esseri umani. Nella sua interpretazione particolare, ma certamente non priva di fondamenti storici, egli evidenzia una profonda vicinanza tra i quattro principi che stanno alla base dell'uomo hobbesiano (la paura, il bisogno di sicurezza, l'egoismo e il desiderio di potere) e gli elementi costituenti dello spirito capitalista: i rapporti fra gli uomini sono rapporti di forza, non esistono patti senza violenza. Così il sistema richiede un governo, uno stato che favorisca l'accumulazione della ricchezza e mantenga le tensioni ad un livello inoffensivo per la società, in modo da allontanare la paura di un conflitto. Le stesse componenti che Hobbes richiama per descrivere lo stato di natura sono per Zaratiegui gli ingranaggi che mandano avanti il sistema capitalista: competizione, diffidenza, potere.

Rapoport (1960, 1982) vede all'origine del comportamento umano la semplice contrapposizione fra *razionalità individuale* e *razionalità collettiva*: la prima «prescrive ad ogni giocatore il corso d'azione più vantaggioso per lui in determinate circostanze», la seconda «prescrive un corso d'azione a tutti i giocatori simultaneamente» (Rapoport, 1982,

pag. 72). È il conflitto tra i due tipi di razionalità che genera situazioni in cui i soggetti sono spinti ad adottare la scelta non cooperativa.

Anche Gauthier (1993) identifica come causa principale del dilemma del prigioniero l'opposizione fra razionalità individuale, che coincide con la massimizzazione dell'utilità del singolo, e razionalità collettiva, che egli chiama *razionalità interdipendente*. Egli ritiene che la razionalità interdipendente sia impossibile allo stato di natura, perché essa implica la possibilità di stipulare accordi che, per assicurare un'utilità maggiore a tutte le parti, richiedono la rinuncia alla massimizzazione dell'utilità individuale, senza garanzie sull'osservanza universale dell'accordo. Per questo motivo non è la ragione ma la forza che permette la costituzione della società. La società stessa, inoltre, non produce le condizioni adatte a far sì che l'uomo interiorizzi il principio di subordinazione del desiderio di benessere individuale alla condizione ottimale che assicura il benessere ad ogni individuo. L'uomo hobbesiano non cambia una volta entrato in società, è la razionalità individuale e non quella interdipendente a guidare le sue azioni anche in società.

Nozick (1975), considerando lo stato di natura hobbesiano come l'unico possibile punto di partenza per l'evoluzione della società umana, ritiene che dalla iniziale condizione di conflitto generale gli uomini usciranno creando associazioni protettive per risolvere le dispute tra i membri e proteggere gli stessi dagli esterni. Da queste associazioni se ne creerà una più grande e stabile, che è ciò che Nozick chiama "minimal state". L'emergere dello stato non è necessariamente la conseguenza di un disegno ragionato della collettività, può anzi essere creato non intenzionalmente ed essere semplicemente l'equilibrio prodotto dall'insieme dei comportamenti individuali protettivi. In sostanza, lo stato può essere visto come un'istituzione efficiente che permette agli agenti di raggiungere una situazione pareto-ottimale assicurando il rispetto del diritto di proprietà, un'istituzione creata dalle azioni umane ma non necessariamente da un loro progetto (nell'Appendice 1 una spiegazione più dettagliata del modello di Nozick).

Altri studiosi sono invece propensi a credere che il dilemma del prigioniero, per quanto sia un meccanismo ricorrente in alcune situazioni, non può però essere elevato a modello esplicatore della generalità dei rapporti umani allo stato di natura.

Olson (1965) considera necessario compiere una distinzione fra due tipi di gruppi, all'interno dei quali le interazioni tra individui possono portare a situazioni di dilemma del prigioniero: i piccoli gruppi e i grandi gruppi. Nei gruppi formati da nuclei ridotti di soggetti è molto più facile conciliare gli interessi comuni e riscontrare comportamenti cooperativi che vanno a beneficio di tutta la collettività, mentre nella moltitudine di persone i rapporti risultano più complessi e difficili da gestire, per una serie di cause che vanno dalla conoscenza reciproca alla fiducia, alla reputazione. In particolare egli propone quattro cause fondamentali che stanno alla base della diffusione del comportamento del free rider nei grandi gruppi:

1. se il beneficio in questione implica una rivalità nel consumo, la quota di beneficio pro capite diminuisce all'ingrandirsi della collettività;
2. dal lato della produzione, il contributo di ogni individuo diventa meno importante al crescere della collettività;
3. problemi di comunicazione, organizzazione, decisione, cioè i costi di transazione, si intensificano passando a gruppi più numerosi;
4. gli incentivi sociali come la reputazione, la solidarietà, la vergogna, sono molto più deboli e inaffidabili nei grandi gruppi.

Schotter (1981) e Bendor e Mookherjee (1987) sostengono che le situazioni di dilemma del prigioniero non si verificano sempre allo stato di natura. La soluzione risulta quella non cooperativa solo se il gioco ha luogo una volta per tutte, mentre la strategia non cooperativa non è dominante se il gioco è ripetuto nel tempo. Secondo i tre studiosi, le cui teorie si avvicinano a quelle della cooperazione spontanea, la maggior parte delle interazioni tra individui si può rappresentare come una serie di giochi ripetuti. «Most real-world situations of any interest are repeated situations in which

a set of players repeatedly face each other in the same situation» (Schotter, 1981, pag. 39). Nel dilemma del prigioniero ripetuto o iterato sono possibili più equilibri strategici, incluso quello cooperativo. Le ragioni addotte alla base di questa ipotesi sono le seguenti:

1. in un gioco ripetuto bisogna tenere conto di un futuro in cui le azioni devianti possono essere punite;
2. in un gioco ripetuto c'è anche un passato che offre informazioni grazie alle quali i giocatori possono imparare a fidarsi l'uno dell'altro e norme di cooperazione possono essere instaurate.

Se si considera come situazione normale il ripetersi delle interazioni tra gli stessi soggetti, il possibile equilibrio cooperativo può nascere anche in presenza di interazioni individuali in gruppi enormi.

Binmore (1993, 1998), adducendo le stesse dimostrazioni, fornisce una definizione più accurata dello stato di natura come dilemma del prigioniero iterato. Allo stato di natura tutti gli individui interagiscono fra di loro finché qualche evento casuale non interviene a interrompere le loro relazioni. Alla fine di ogni gioco esisterà per ognuno dei giocatori una probabilità  $p$  di non giocare mai più contro lo stesso avversario. Se la probabilità  $p$  è molto piccola, i giocatori avranno ragione di credere che la relazione con il loro avversario avrà lunga durata e saranno interessati a preservarla ottenendo il maggior beneficio possibile.

### **2.3 Il Leviatano**

Gli studi sul pensiero di Hobbes hanno portato anche alla formulazione di teorie che analizzano lo stato contemporaneo e il suo comportamento, oltre a quelle incentrate sull'individuo nella sua essenza, già illustrate nei capitoli precedenti.

Non esporrò una trattazione accurata dell'argomento, ma cercherò comunque di fornire una esposizione dei principali elementi concettuali su cui si basano le teorie dello stato leviatano che, se non parlano dell'uomo hobbesiano come soggetto di studio, tuttavia rivelano le implicazioni della visione hobbesiana al livello dell'organizzazione reale della società.

Questo nuovo filone di ricerca ha origine con il lavoro pionieristico di Buchanan e Brennan (1980), in cui vengono esposte le linee teoriche che descrivono il comportamento dello stato nell'ottica economica. Il loro libro dà inizio negli anni '80 ad una serie di studi sulla natura e le caratteristiche dello stato, portando all'elaborazione di modelli economici che analizzano la tendenza dello stato a comportarsi da Leviatano, abbinando all'analisi interpretativa anche la riflessione su quali strumenti potrebbero essere utilizzati per contrastare questa tendenza.

Brennan e Buchanan elaborano così un'analisi dello stato contemporaneo: uno stato che detiene il monopolio dell'uso del potere coercitivo. Secondo i due economisti, il modo più comune che lo stato usa per imporre il proprio potere è tassare i cittadini.

Le tasse sono, sotto questo punto di vista, strumenti coercitivi che permettono ai governi di imporre oneri alle persone senza alcuna espressione corrispondente di disponibilità a pagare. Inoltre, anche se i governi possono usare le entrate fiscali per finanziare beni pubblici o per compiere trasferimenti ai cittadini, il potere di tassare non implica in sé alcuna obbligazione a usare i proventi delle tasse in qualche modo particolare, cioè non comprende logicamente il concetto di spesa. «The power to tax is simply the power to take» (Brennan e Buchanan, 1980, pag. 8).

Di fronte a questo potere le leggi normali, cioè quelle non costituzionali, non possono nulla, non sono in grado di limitare il potere dello stato. Le ragioni di questi limiti sono due:

1. alcune decisioni sono inadatte in relazione all'uso delle risorse e per essere vincolanti dovrebbero essere prese a livello costituzionale (per esempio le leggi contro l'interferenza con i diritti di proprietà). Le cause di tale inadeguatezza sono diverse e tra esse le più rilevanti sono la possibile differenza tra preferenze attuali e preferenze future e l'insufficienza di informazioni in possesso degli individui;



2. spesso il sistema di governo ha insita nella propria struttura una fisiologica incapacità a limitare il potere (per esempio, i casi di ciclicità delle preferenze nel sistema a maggioranza, il potere discrezionale che possiede la burocrazia).

L'evidenza empirica, secondo i due studiosi, sembra dare conferma a questa ipotesi, perché nelle democrazie occidentali i procedimenti elettorali non sono stati sufficienti a limitare il potere del governo.

Nella loro analisi, Brennan e Buchanan, così come molti altri che hanno elaborato modelli sullo stato Leviatano (Wilson J.D., 1989; Findlay, 1993; Wrede, 2000, Musgrave, 1986), considerano il governo come un'unica entità, un blocco monolitico, prescindendo dagli obiettivi di massimizzazione dell'utilità personale dei singoli individui. Questa ipotesi viene assunta solo per semplicità, per evitare di perdersi nelle complessità dell'analisi delle interazioni personali. Anche se il governo non è qualcosa che esiste separatamente e indipendentemente dalle persone che agiscono al suo interno, l'analisi in questione consiste esclusivamente nell'osservare il risultato complessivo dell'esercizio del potere, senza considerare i rapporti tra politici e burocrati all'interno della struttura stessa del governo, rapporti che vengono peraltro ampiamente analizzati da altri economisti come variabili che influenzano comunque l'azione finale del governo.

Il modello di Leviatano elaborato presume che i governi massimizzino le entrate da qualsiasi fonte di tassazione (che non vada però contro i principi costituzionali) esse derivino. Se non esistessero limiti ai possibili utilizzi delle entrate, esse finirebbero con il risultare equivalenti al reddito privato degli uomini di governo, ma poiché nelle società democratiche contemporanee questi limiti esistono, i politici non possono usufruire totalmente dei proventi fiscali. Tuttavia, verosimilmente nel modello si suppone che i limiti siano indipendenti dalle leggi fiscali e che quindi i governanti entrino comunque in possesso di una parte delle entrate. Questo ci permette di continuare a supporre che il governo cerchi di massimizzare le entrate, in modo da assicurarsi un certo livello di "surplus".

Se per esempio si suppone che i limiti costituzionali richiedano che una percentuale fissa, che chiamiamo  $\alpha$ , del totale delle entrate venga spesa per la fornitura di beni pubblici e servizi, allora il surplus, cioè quella parte di introiti di cui il governo può disporre per uso discrezionale e che cercherà di massimizzare, sarà dato dall'ammontare di entrate che eccede le spese. Se chiamiamo con  $S$  il surplus di cui il governo si vuole appropriare, esso sarà dato dalla differenza fra l'ammontare complessivo delle entrate,  $R$ , e il totale della spesa per beni e servizi pubblici,  $G$ .

$$S = R - G$$

$$G = \alpha R \quad 0 < \alpha < 1$$

$$S = (1 - \alpha)R$$

Il governo dovrà considerare i diversi tipi di imposte, dall'imposta in somma fissa fino a quella progressiva, dall'imposta sul reddito a quella sul capitale, le varie basi imponibili e le aliquote da applicare, e valutare quale combinazione di queste consente di massimizzare le entrate.

L'operazione di massimizzazione schematizzata sopra è molto semplificata e per renderla più realistica si potrebbe pensare ad una variante, in cui il valore del termine  $\alpha$  non sia fisso ma variabile. In questo caso, se  $R$  e  $\alpha$  non sono correlate, il governo adotterà imposte che contemporaneamente massimizzino le entrate e minimizzino  $\alpha$ . Se invece, come può succedere in alcuni casi,  $\alpha$  è positivamente correlata con  $R$ , la massimizzazione del surplus può non implicare la minimizzazione di  $\alpha$ .

Sebbene l'imposizione fiscale sia il maggior strumento di cui il Leviatano si serve per esercitare il proprio potere di coazione sui cittadini, esso possiede altri due modi per aumentare questo potere: ricorrere al debito pubblico e creare moneta.

Il potere di assumere debiti è il potere di creare dei titoli (buoni del governo) che obbligheranno i governi dei periodi futuri a pagare ai detentori di questi titoli delle somme di denaro, che saranno presumibilmente finanziate con le entrate fiscali riscosse in quei periodi futuri. Questo permette al governo di appropriarsi nel periodo attuale del valore capitalizzato dei flussi di entrate futuri (Brennan e Buchanan, 1980; Buchanan, 1997).

I cittadini possono contrastare in parte l'azione del governo aumentando i consumi correnti e riducendo di conseguenza il livello di risparmio. Questo però sarebbe possibile se lo stato potesse ricorrere solamente all'indebitamento interno, ma lo stato può invece indebitarsi anche con i cittadini stranieri e perciò la possibilità di limitare il fenomeno tende a diventare nulla: ricorrere all'indebitamento estero teoricamente permette al governo di appropriarsi dell'intero valore dei redditi futuri.

L'ultimo strumento di cui il Leviatano può far uso per aumentare le entrate, e che i governi utilizzano in effetti frequentemente, è la creazione di moneta. Parlando di creazione di moneta come mezzo nelle mani dello stato per influenzare il livello delle entrate, non ci si riferisce esclusivamente agli effetti che possono essere provocati dall'inflazione. Anche in un ipotetico regime senza inflazione, il monopolio della creazione di moneta rende il governo libero di creare, a costi sostanzialmente nulli, un bene a cui gli individui assegnano valore economico. Se ipotizziamo poi un'economia chiusa, il governo può ignorare i limiti che sarebbero imposti al suo comportamento dalla presenza di altre monete (Brennan e Buchanan, 1980).

La moneta è, sotto un certo punto di vista, una forma di debito. Creare moneta permette al governo di riallocare i frutti dell'attività di tassazione nei vari periodi: come tassare, creare moneta consente di trasferire le entrate derivanti dalle imposte dei periodi futuri al periodo attuale. Inoltre, poiché lo stato non ha bisogno di pagare interessi sul suo "debito implicito", ottiene in aggiunta l'equivalente degli interessi sullo stock di moneta. In un semplice modello a due periodi, si ipotizzi che nel primo periodo il governo, che crea un nuovo stock di moneta, acquisti un ammontare di beni pari allo stock di moneta. Il governo può investire le risorse che ha ottenuto nel primo periodo in cambio di denaro e ripagare nel secondo periodo un ammontare eguale allo stesso valore assoluto di quelle risorse, tenendosi gli interessi (Brennan e Buchanan, 1980).

Sebbene l'analisi più articolata e approfondita del comportamento dello stato visto come grande Leviatano, con un'insaziabile sete di potere e di espansione, sia stata compiuta dai due economisti citati in queste pagine, tuttavia una folta schiera di studiosi ha dedicato numerose ricerche all'argomento, sia in una prospettiva teorica che in una esperienziale e storica (Tullock, 1987; Forbes, 1989; Wilson J.D., 1989; Oates, 1991; Ferris e West, 1996).

Findlay e Wilson J.D. (1993) in particolare, partendo dalle medesime ipotesi di base di Buchanan riguardo l'uomo nello stato di natura e lo stato come istituzione coercitiva e potenzialmente predatoria, pongono poi l'accento sulla funzione produttiva del Leviatano. Esiste ovunque una forte interdipendenza tra settore pubblico e settore privato e l'azione benefica data dalla presenza del primo si riscontra in modo evidente perché proprio il settore privato ne trae giovamento: lo stato accresce la produttività del settore privato provvedendo all'indispensabile struttura della legge e dell'ordine, senza i quali l'imposizione e il rispetto dei contratti sarebbe difficile se non impossibile.

L'obiettivo dello stato è sempre quello di massimizzare il proprio surplus e quindi la propria funzione di utilità. Tuttavia, all'interno di questa funzione sono presenti come argomenti anche le utilità dei cittadini, anche se con un peso inferiore. Questa situazione non implica dunque necessariamente che la collettività venga penalizzata dall'operazione di massimizzazione del governo, perché se la condizione della collettività risulta in questo caso migliore di come sarebbe in assenza dell'autorità statale, allora i cittadini beneficiano delle regole dello stato e hanno quindi l'obbligo di sottostare a questa autorità.

Se chiamiamo con  $Y$  le entrate totali (che dovrebbero essere uguali alla spesa totale per beni e servizi pubblici, se lo stato non si comportasse da Leviatano) e con  $S$  il surplus di cui si appropria il governo e che viene da esso massimizzato, avremo come risultato della differenza di questi due termini l'equivalente di ciò che i cittadini possono effettivamente consumare. Se questo livello è superiore ad un ipotetico livello  $Y^0$  (che possiamo immaginare come la quantità che gli individui sono in grado di consumare allo stato di natura), cioè se  $(Y - S) > Y^0$ , l'operato dello stato deve essere accettato.

Ciò che caratterizza il modello di Findlay e Wilson J.D. rispetto a quello di Buchanan e Brennan è la considerazione che lo stato, sebbene sia un Leviatano che massimizza la propria utilità, può volontariamente o involontariamente recare beneficio alla società.

C'è un ultimo fattore, trattato in buona parte della letteratura economica contemporanea sul Leviatano (in particolare Niskanen, 1994; Miguè e Belanger; Wilson J.D. e Findlay, 1993; Musgrave, 1973), che viene rilevato come una delle manifestazioni della natura "assoluta" e incontrollabile dello stato: la burocrazia.

La burocrazia può essere definita come l'insieme degli enti pubblici che offrono servizi ai cittadini al di fuori del mercato, fornendoli cioè senza un corrispettivo in denaro oppure ad un prezzo inferiore a quello necessario per coprirne i costi.

In una democrazia i burocrati sono scelti dai politici per svolgere compiti da funzionari, cioè per eseguire esclusivamente le direttive assegnate dai politici stessi. In realtà questo è il quadro di come il rapporto fra politici e burocrati dovrebbe essere, ma come visto fin'ora, ogni individuo cerca di massimizzare la propria utilità personale, e tale sarà anche l'obiettivo dei funzionari pubblici, che anteporranno il beneficio personale al dovere di obbedienza alle direttive dei politici.

Niskanen (1994) elabora nei primi anni settanta un modello economico che cerca di spiegare il comportamento dei burocrati partendo da alcuni assunti di base, fondati su riflessioni teoriche e avvalorati dall'osservazione empirica.

La prima ipotesi è che i burocrati in posizione dirigente ricevono dei benefici, che sono in funzione crescente delle dimensioni dell'ente pubblico e quindi del suo bilancio. I benefici sono di varia natura e vanno dallo stipendio alla posizione, dallo status al potere e alla possibilità di elargire favori. Tutti questi fattori crescono con le dimensioni del bilancio.

A questa prima ipotesi ne viene accostata una seconda: i costi effettivamente sostenuti dall'ente pubblico non sono direttamente conoscibili dai politici responsabili del finanziamento dell'attività dell'ente, per cui i politici devono basarsi esclusivamente sulle informazioni fornite loro dai burocrati.

Infine, si suppone che i burocrati siano un gruppo di interesse che ai politici conviene beneficiare, perché essendo un gruppo a loro molto vicino, non solo è facile comprarne il consenso, ma è anche svantaggioso per i politici trovarsi in conflitto con i propri funzionari, dato che è sui primi che ricade la responsabilità dell'operato finale. Inoltre spesso il politico è anche un burocrate, perché il suo potere è tanto più elevato quanto maggiore è il bilancio che manovra e gestisce con i propri funzionari.

Queste considerazioni portano ad un'unica conseguenza: l'espansione del bilancio pubblico, che accentua la tendenza dello stato a diventare un Leviatano sfuggente a qualsiasi controllo. «Burocracies have evolved into monolithic institution in their own right, Frankenstein monster that have somehow got out of control» (Wilson J.D. e Findlay, 1993).

Nel modello di Niskanen gli enti pubblici producono e offrono servizi in quantità superiore a quella effettivamente richiesta. Naturalmente, anche se la produzione di beni e servizi risulta sovradimensionata, il politico è comunque disposto a concedere un bilancio che non superi un limite massimo. Questo limite è dato dalla disponibilità a pagare: il bilancio massimo possibile concesso dal politico è quello che non supera la disponibilità a pagare dei cittadini, perché oltre quel livello il politico rischierebbe di perdere i propri elettori. Questa è la situazione estrema; nella realtà solitamente agiscono dei vincoli legali e istituzionali che limitano il bilancio ad un livello inferiore a quello estremo.

Nel modello esposto da Migué e Belanger, invece, non è la produzione degli enti pubblici a essere sovradimensionata, bensì il costo dichiarato ai politici dai burocrati: questi ultimi mostrano una funzione dei costi falsa, più elevata di quella vera.

Qualunque sia il modello di interpretazione della teoria della burocrazia, il risultato a cui si giunge è comunque un bilancio eccessivamente elevato e con esso il conseguente aumento del potere dello stato.

«Lo stato moderno è veramente questa potenza mostruosa e questa macchina smisurata che Hobbes descrive e a cui diede un nome. È veramente, come lo vide Hobbes, da un lato il Leviatano da cui gli uomini sono divorati, dall'altro "l'homo artificialis" di fronte al quale sono ingranaggi senz'anima» (Bobbio, 1959, pag. 33).

Per gli hobbesiani contemporanei lo stato è dunque un rimedio che comporta delle inefficienze, ma che comunque, come già sostenuto da Buchanan, non può essere evitato: l'assenza di un autorità superiore provoca certamente la dissoluzione dell'ordine sociale, che rimane stabile solo grazie alle leggi fissate razionalmente dagli uomini e fatte rispettare con l'uso della coercizione.

### **3. Hume e la società**

#### **3.1 Il contesto storico**

Hume nasce nel 1711 e muore nel 1776, nel pieno svolgimento di quello che si suole chiamare “il secolo dell’Illuminismo”. Il XVIII secolo riserva infatti profondi cambiamenti che non solo danno slancio all’economia, ma pongono le basi ad un nuovo modo di considerare il mondo e il rapporto dell’uomo con esso.

I limiti allo sviluppo che si erano costantemente presentati in passato e che sembravano invalicabili, vengono lentamente superati. In primo luogo comincia un movimento ascensionale della popolazione, dovuto soprattutto all’aumento del tasso di natalità. L’aumento demografico cambia anche la struttura della popolazione stessa, poiché la percentuale di giovani diventa più elevata rispetto al passato. Si riscontra inoltre un progresso generale nelle condizioni di vita, in particolare un miglioramento nel regime alimentare, reso possibile dalla trasformazione dell’agricoltura e dallo sviluppo del commercio internazionale.

Con l’introduzione di nuovi sistemi produttivi volti all’intensificazione delle colture, diventa necessario superare i limiti che l’antica organizzazione dei rapporti sociali nelle campagne impone alla libertà di iniziativa dei proprietari. Per questo motivo ovunque si cerca di dividere i grandi fondi privati e privatizzare i demani pubblici. Proprietà privata e sviluppo agrario divengono sinonimi. Il problema non è però solo quello di eliminare gli ostacoli al commercio della terra, ma anche di sollecitarne la redistribuzione. Il parziale trasferimento dei beni fondiari di determinate categorie (clero e, in parte, la nobiltà feudale) a forze sociali più attive e intraprendenti viene considerato da molti studiosi e politici illuminati come una premessa indispensabile per il progresso dell’economia.

In questo modo, in Inghilterra, in Olanda e nella pianura padana prende piede in poco tempo il modello della moderna azienda agraria di tipo capitalistico.

All’ampiezza e alla profondità delle ripercussioni provocate dai mutamenti dell’agricoltura si aggiunge anche il più forte impulso che viene dall’espansione del commercio internazionale, che vede come primo e più attivo paese l’Inghilterra, per i suoi scambi con le Indie orientali e con le Americhe, ma anche per la redditizia tratta degli schiavi.

Il Settecento, con l’avanzata dei ceti mercantili e delle oligarchie finanziarie, si presenta quindi come il secolo dell’ascesa della borghesia, di quella classe che deriva il proprio benessere dalle proprie attività, dal proprio ingegno, e che grazie ad essi riesce ad accumulare ingenti capitali da investire nella produzione.

In un’epoca di dinamismo economico e di progresso della scienza, si sviluppa quel movimento politico-culturale che va sotto il nome di Illuminismo, un movimento di pensiero che applica lo spirito razionalistico all’analisi critica delle istituzioni sociali e politiche. Gli illuministi elaborano una concezione del mondo che mira a emancipare l’individuo dall’ignoranza, dai pregiudizi e dalle superstizioni. Essi dichiarano la loro fiducia nell’operosità e nello spirito di iniziativa, caratteristiche che sono proprie della classe borghese che si avvia verso il capitalismo.

Ai filosofi e ai pensatori politici si affiancano gli economisti, che formulano una nuova dottrina in aperta opposizione con quelle del passato: il liberismo, di cui si farà banditore Adam Smith. Essi rivendicano all’attività economica una piena autonomia, rifiutando come indebita qualsiasi ingerenza dello stato. L’economia ha le sue leggi e ogni tentativo di regolazione e deviazione da esse non fa altro che danneggiare la collettività, che è in grado di ordinarsi spontaneamente e liberamente. Una dottrina perfetta per i nuovi ceti emergenti, che mal sopportano la protezione e l’intervento dello stato e che invece aspirano all’assoluta libertà di scambi e di contrattazioni.

#### **3.2 Hume**

In questo clima nasce e cresce Hume, figlio di magistrati, a Edimburgo. Ed è in quest'epoca di fermento che prende forma nella mente del giovane filosofo la considerazione dell'uomo come essere lungimirante, spinto dalle passioni e aiutato dal libero arbitrio, che costruisce una società in accordo con i suoi simili.

In un mondo in espansione, in cui il progresso economico dà nuova fiducia nelle capacità umane, in cui il commercio e i rapporti internazionali diventano eventi all'ordine del giorno, così come diventa reale la possibilità di arricchirsi e assurgere alle classi più elevate, Hume assegna agli accordi spontanei un ruolo essenziale nella spiegazione del funzionamento della società.

Il pensiero di Hume è in realtà molto complesso e io cercherò di esporre solo le linee fondamentali che ci permettano di avere una visione sintetica ma sufficientemente esauriente della sua concezione di uomo e di società.

Nell'animo dell'uomo, come in tutti gli esseri viventi, convivono passioni "buone" e passioni negative: di fianco alla generosità e all'amore troviamo sentimenti come il desiderio di potere, l'invidia, l'odio. Ma non è questa una ragione sufficiente, secondo Hume, per considerare l'uomo un essere naturalmente cattivo, egoista e in perenne conflitto con i suoi simili. L'uomo è semplicemente una creatura imperfetta, le cui azioni sono il frutto dell'alternarsi delle passioni. E le passioni sono l'unico principio che sta all'origine della volontà: la ragione non può contrapporsi né imporsi ad esse, può solo guidare la loro direzione.

«Quando prevediamo che un certo oggetto ci darà dolore o piacere, noi avvertiamo una conseguente emozione di avversione o propensione e siamo portati a evitare o a ricercare ciò che ci dà questo dolore o questa soddisfazione. È anche ovvio che questa emozione non si ferma qui, ma facendo volgere il nostro sguardo in tutte le direzioni, si estende a tutti quegli oggetti che sono collegati con quello mediante la relazione di causa ed effetto. Proprio qui interviene il ragionamento per scoprire tale relazione, e, a seconda del variare del nostro ragionamento, varieranno anche le nostre azioni. In questo caso però risulta evidente che l'impulso non nasce dalla ragione ma è solo guidato da essa» (Hume, 1999, pag. 435).

Per addentrarsi nella vera natura dell'uomo, Hume parte da riflessioni sulle caratteristiche fisiche e biologiche: il cibo necessario al sostentamento sfugge spesso ai tentativi di raggiungerlo, o comunque la sua produzione richiede lavoro, per difendersi dalle intemperie si ha necessità di vestirsi e possedere una casa. L'uomo si differenzia quindi dagli altri esseri viventi per avere nella sua natura una compresenza di debolezza e di bisogni, debolezza perché egli non è fornito né di forza né di altre capacità naturali in grado di soddisfare tutte le sue necessità.

L'unica soluzione per rimediare a questa situazione è di riunirsi in società. Solo la società può compensare tutte le debolezze dell'uomo: infatti, sebbene in essa si moltiplichino continuamente i bisogni, tuttavia le capacità umane aumentano in misura ancora maggiore, così da rendere la vita di ogni uomo più semplice e piacevole di quanto potrebbe mai esserlo allo stato di natura, in una condizione solitaria. L'uomo è naturalmente, o istintivamente, portato a vivere in società e la solitudine è il peggior castigo che gli possa essere inflitto. I vantaggi che la società offre agli uomini sono per Hume sostanzialmente dovuti ad un accrescimento di *forza*, in quanto il potere di ogni individuo risulta maggiore, di *capacità*, che aumentano in ognuno con la divisione dei compiti, e infine di *sicurezza*, perché con l'aiuto reciproco diminuisce l'esposizione alle disgrazie.

Per formare la società non basta però che essa procuri dei vantaggi, occorre anche che gli uomini diventino consapevoli di ciò ed è impossibile che questo avvenga allo stato di natura, perché l'uomo, se anche possiede virtù e passioni positive che lo inducono talvolta ad agire benevolmente nei confronti dei simili, tuttavia non possiede passioni o principi naturali che lo spingano ad agire per il bene della collettività in generale: l'uomo non possiede in sé quello che Hume chiama *interesse pubblico*. Né è possibile che gli uomini raggiungano la consapevolezza con un semplice atto di riflessione. È invece probabile per Hume che il primo passo si compia grazie ad un bisogno proprio della specie umana, che Hume definisce come il principio primo e originario della società: «il naturale appetito tra i sessi, che li unisce insieme e

mantiene la loro unione, fino a quando tra di essi nascerà un nuovo legame: la sollecitudine per la loro prole comune» (Hume, 1999, pag. 514). Non è quindi il ragionamento e il calcolo razionale che porta l'uomo alla vita in società, ma una percezione istintiva. Questo legame, che unisce genitori e figli fra loro, dà forma a una società più numerosa, in cui i genitori governano perché dotati di superiore forza e saggezza e nello stesso tempo l'esercizio dell'autorità è in loro limitato dall'affetto naturale che provano per i figli.

Un concetto fondamentale su cui Hume basa la propria interpretazione delle relazioni fra gli individui è il termine di *simpatia*, un sentimento che lega gli uomini e li fa sentire più vicini. Non esiste per Hume qualità più notevole, sia in sé e per sé sia per le sue conseguenze, della propensione a provare simpatia per gli altri e a ricevere le inclinazioni e i sentimenti altrui, anche se diversi o addirittura contrari ai propri. La simpatia deriva dai principi dell'immaginazione, che creano nella mente dell'uomo la convinzione dell'esistenza di esseri simili a sé, con passioni comuni. Se poi alla somiglianza generale si aggiunge una somiglianza di carattere, di maniere, di lingua e paese, allora la simpatia si manifesta ancora più apertamente ed è sentita come un legame più forte.

Tuttavia, la simpatia è limitata, perché raramente si estende al di là del legame con gli amici e la famiglia. Come già accennato prima, vi sono infatti diversi aspetti della natura umana che sono svantaggiosi e addirittura contrari all'unione necessaria alla società. Sebbene la maggior parte di essi, secondo Hume, siano facilmente frenabili o comportino conseguenze non così dannose, l'egoismo è invece una caratteristica pericolosa dell'animo umano. «Infatti, fino a che ognuno ama se stesso più di qualunque altra persona e, nel suo amore per gli altri, rivolge il suo affetto soprattutto ai suoi parenti e amici, ciò dovrà necessariamente produrre un contrasto di passioni e un conseguente contrasto di azioni, che non potrà non essere pericoloso» (Hume, 1999, pag. 515). La contrarietà di passioni comporterebbe però solo un lieve pericolo se l'egoismo non fosse accompagnato da una particolarità delle condizioni esterne. Questa particolarità è che gli uomini possono possedere tre tipi di beni: la soddisfazione intima della propria mente, i vantaggi esterni del corpo e il godimento dei beni che si sono acquisiti con il proprio lavoro e la fortuna. Si può essere perfettamente sicuri della prima specie di beni; i beni del secondo tipo possono venirci sottratti, ma non giovano a colui che ce li toglie; i beni del terzo tipo sono invece soggetti alla violenza altrui e alla possibilità di passare da una persona a un'altra senza subire perdite o alterazioni. Il problema è che di questi beni non esiste una quantità sufficiente a soddisfare i bisogni e i desideri di tutti. «Quindi, come l'aumento di questi beni costituisce il vantaggio principale della società, così l'instabilità del loro possesso, insieme con la loro scarsità, ne costituisce l'ostacolo principale» (Hume, 1999, pag. 515).

Per uscire da questa condizione, la natura fornisce con il giudizio e l'intelletto, quindi attraverso un artificio, il rimedio a ciò che di irregolare e svantaggioso c'è nelle affezioni. Il giudizio e l'intelletto non devono però essere confusi con la ragione, perché essi hanno a che fare più con l'immaginazione che con il calcolo razionale. Attraverso l'intelletto, dunque, l'uomo corregge i propri limiti. L'operazione non è però così ovvia, poiché essa implica un distacco dell'uomo dalle sue inclinazioni affettive: per poter aderire ad un ordine generale che tutela il suo interesse egli deve colpire la parzialità dell'interesse stesso. L'interesse personale non si modifica *naturalmente* e cioè ricorrendo alle virtù e agli affetti naturali. L'assuefazione al vantaggio offerto dall'ordinamento sociale non è sufficiente a garantire che la particolarità dell'interesse sia superata. Controllare l'interesse significa cambiare la sua direzione, e questo per Hume non può essere fatto se non dall'interesse stesso (Corsi, 1953).

La correzione dell'interesse personale è il secondo passo che gli uomini devono compiere per dare vita ad una società ordinata, perché la correzione dell'interesse corrisponde all'instaurazione del *senso della giustizia*, che non è fondato sulla ragione o sulla scoperta di certe connessioni e relazioni di idee che sono eterne, immutabili e universalmente obbligatorie, ma piuttosto su quelle che Hume chiama impressioni, che comprendono tutte le emozioni, le passioni e i sentimenti. La modificazione avviene nella relazione tra l'interesse personale e l'interesse pubblico. Per questo le regole della giustizia non possono essere naturali: perché gli uomini non perseguono naturalmente l'interesse pubblico.

La modificazione è possibile perché l'interesse non è una normale passione: è una passione il cui appagamento è legato alla stabilità del possesso, e se non c'è società non c'è possesso. Ne consegue quindi che l'interesse è disposto a correggersi perché nella correzione sta la sua soddisfazione. In questo modo l'interesse personale converge con l'interesse collettivo (Magri, 1994). Come si sviluppi questa trasformazione Hume lo spiega in questi termini: «quando gli uomini, in seguito alla prima educazione nella società, siano giunti a rendersi conto dei vantaggi che ne derivano e abbiano inoltre acquisito una nuova tendenza alla compagnia e alla conversazione; e una volta che si siano accorti come il principale motivo di turbamento nella società sorga da quei beni che chiamiamo esterni e dal continuo e instabile passare da una persona all'altra, dovranno cercare un rimedio ponendo questi beni, per quanto è possibile, sullo stesso piano dei vantaggi fissi e costanti della mente e del corpo» (Hume, 1999, pag. 517). E ancora: «affinché il cambiamento dell'interesse personale avvenga, basterà soltanto un minimo di riflessione; sarà infatti evidente che la passione viene soddisfatta molto meglio se viene frenata che lasciandola pienamente libera, e che conservando la società facciamo dei progressi molto maggiori nell'acquisire beni di quanti ne faremmo nello stato di solitudine e di abbandono che segue necessariamente la violenza e una licenza universale» (Hume, 1999, pag. 520).

Tutto ciò non può essere fatto altrimenti che mediante una *convenzione* tra tutti i membri della società. La convenzione consisterà nella regola di conferire stabilità al possesso dei beni esterni e lasciare libertà nel godimento di tutto ciò che si riesce ad acquisire casualmente o con il proprio lavoro. Questa convenzione non è altro che «una consapevolezza generale per l'interesse comune, consapevolezza che tutti i membri della società esprimono l'un l'altro, e che li induce a regolare la loro condotta in base a certe regole» (Hume, 1999, pag. 517).

A sostenere la correzione dell'interesse personale e la sua convergenza con l'interesse collettivo, e quindi a permettere il sorgere del concetto di giustizia e di proprietà, interviene anche la simpatia, perché è l'unico strumento che consenta all'uomo di rivivere emotivamente e far proprio il bene e male altrui. Essa non influisce attivamente sull'interesse personale, ma è la fonte dell'approvazione morale. «Così l'interesse egoistico rappresenta il motivo originario che determina l'istituzione della giustizia, mentre una simpatia col pubblico interesse costituisce la fonte dell'approvazione morale che accompagna questa virtù» (Hume, 1999, pag. 612).

La simpatia ha poi un ruolo fondamentale nel passaggio da una società ristretta ad una più allargata. In una società ristretta la disposizione dell'interesse a modificarsi ha maggiore possibilità di realizzarsi, per la maggiore "immediatezza" di rapporto fra interesse personale e interesse comune. In una società allargata, invece, c'è più distanza fra i due interessi e sappiamo che le passioni non tollerano un'astratta e rigida correzione. La simpatia interviene allora a dare una stabilità almeno all'approvazione morale (Baroncelli, 1975).

L'uomo si trova quindi a interagire con i suoi simili e ad agire nel rispetto della regola del possesso solo se anche gli altri agiranno come lui. A differenza dell'uomo hobbesiano, che in una tale situazione non riesce a rispettare le regole, per l'uomo humeano è la consapevolezza del vantaggio reciproco che provvede a risolvere tutto: la coscienza dell'interesse comune, quando nota a tutti, produce un comportamento adeguato senza bisogno di un potere superiore che lo imponga con la forza.

La regola della stabilità del possesso, che sorge appunto come convenzione, si instaura e acquista forza attraverso un lento progresso, e in virtù di una reiterata esperienza degli inconvenienti che sorgono quando la si trasgredisce. L'esperienza dà inoltre ulteriori garanzie che la consapevolezza del reciproco interesse è divenuta comune a tutti e dà fiducia sulla futura regolarità della condotta degli altri. Ed è su questa aspettativa che si fondano la moderazione e l'astensione dai beni altrui.

Accanto a questa convenzione se ne instaurano altre due, sempre relative alla proprietà: il suo trasferimento per consenso e il mantenimento delle promesse. Se queste tre convenzioni, che Hume ricollegandosi a Hobbes chiama leggi di



natura, vengono trascurate, nessuna società potrà mai nascere. Qualsiasi freno possano imporre alle passioni degli uomini, queste tre leggi sono pur tuttavia il frutto reale di queste passioni e costituiscono solo un modo più artificioso di soddisfarle.

Per concludere, i concetti di giustizia e ingiustizia, di proprietà e di obbligo, e le relative leggi, sono fondati su due basi differenti: l'interesse, quando gli uomini si rendono conto che è impossibile vivere in società senza porsi come freno delle regole, e la morale, quando, resisi conto di questo interesse, gli uomini provano piacere alla vista di azioni che tendono alla pace della società e dolore per quelle che le sono contrarie. Una volta instaurate le convenzioni, dunque, l'armonia e la concordia perfetta nascono spontaneamente. In seguito, vivendo in società, gli uomini, attraverso un processo di abitudine, cioè attraverso abiti che portano a considerare i vantaggi di una relazione associativa, diventano progressivamente più adatti alla società, smussando i lati che in natura ostacolerebbero la convivenza. L'abitudine è quindi una componente essenziale nell'evoluzione della convivenza. Ad essa si aggiunge un altro fattore, che riveste per Hume un'importanza fondamentale per la stabilità della società: l'educazione. Per mezzo dell'educazione si può contribuire notevolmente a garantire rapporti di coesistenza pacifici e ordinati, e soprattutto grazie ad essa si può dare ai sentimenti un'impronta più pubblica e sociale. L'educazione può essere vista come lo strumento che prosegue il lavoro di avvicinamento dell'interesse personale all'interesse collettivo, iniziato nella fase di istituzione della società dall'interesse stesso mediante un cambiamento della propria direzione.

Tornando alle convenzioni, si comprende come per la loro stessa natura esse siano antecedenti ai governi, che invece non sempre sono necessari agli uomini. È anzi naturale supporre che il governo, al suo primo stabilirsi, derivi la sua obbligatorietà dalle leggi di natura e, in particolare, secondo Hume, da quella che riguarda il mantenimento delle promesse. «Una volta che gli uomini si siano accorti della necessità di un governo per mantenere la pace e far rispettare la giustizia, si riuniranno spontaneamente, sceglieranno i magistrati, stabiliranno i loro poteri e prometteranno loro obbedienza» (Hume, 1999, pag. 574). Il governo, se deve esistere, non è la fonte dei diritti e delle leggi: il suo unico compito è quello di completare e aiutare il loro spontaneo e automatico sviluppo. Una teoria che lo avvicina al pensiero illuminista degli economisti a lui contemporanei, e che rivela i desideri delle nuove classi borghesi in ascesa.

Riassumendo, a Hume non interessa stabilire se la natura umana sia buona o cattiva, se l'interesse personale sia un vizio o una virtù. Ciò che è importante è sapere che anche se l'egoismo non può essere né frenato né controllato, può però dirigersi verso la giusta direzione, ed è proprio partendo da questo lato del carattere umano che è possibile porre le basi per la costruzione di una società.

## 4. Le teorie sulla cooperazione spontanea

The central tradition of economic reasoning emphasizes the harmony of interests among men. Under the guidance of the Invisible Hand, even entirely self-interested individuals are led to cooperate so as to achieve the mutual gains of trade.

J.Hirshleifer

Negli ultimi cinquant'anni, le idee di Hume sono state le radici che hanno dato vita nel campo dell'economia ad un nuovo filone di studi, che analizza l'emergere della cooperazione spontanea tra gli individui e quindi l'instaurarsi di un ordine sociale senza il supporto di un'autorità coercitiva.

Tra i numerosi studiosi che hanno dato il loro apporto a questa nuova branca, mi soffermerò in particolare su Robert Sugden, che ha esposto nel suo libro più conosciuto (1986) i principi fondamentali su cui la teoria della cooperazione spontanea fonda le proprie argomentazioni.

### 4.1 Sugden

Sugden (1986) rifiuta il presupposto hobbesiano dell'egoismo individuale: gli uomini non sono egoisti, hanno esclusivamente interessi contrastanti, per cui spesso la soddisfazione di alcuni può impedire o ostacolare la realizzazione di altri. Gli uomini spesso pensano e agiscono preoccupandosi della propria famiglia, dei propri figli, ma questo non significa che il loro comportamento sia dettato da egoismo. Tutto ciò che suscita nell'uomo attenzione e attaccamento è semplicemente qualcosa che rientra nei suoi interessi.

Lo stato di natura è quindi secondo Sugden una situazione in cui ogni uomo si trova a dover compiere questa riflessione: 'come soddisfare il mio interesse in un mondo in cui anche gli altri cercano di promuovere il loro?'. In questo stato di natura esistono casi, e non sono solo un'eccezione alla normalità, in cui il comportamento dei soggetti crea automaticamente un ordine spontaneo, senza il bisogno di un'autorità formale che imponga la legge e la faccia rispettare. Ed anche le situazioni tipiche che vengono riconosciute da tutti come giochi risolvibili solo con la scelta non cooperativa, hanno in realtà molto spesso una soluzione cooperativa. Inoltre, quando i giochi si risolvono spontaneamente è difficile, se non impossibile, contrastare o imporre dall'esterno una diversa soluzione. In definitiva, il governo può veramente poco contro le forze dell'ordine spontaneo.

Tutto il pensiero di Sugden sulla cooperazione umana potrebbe essere riassunto con le sue parole in queste brevi ma significative frasi: «Individuals living in a state of anarchy tend to evolve conventions or codes of conduct that reduce the extent of interpersonal conflict: this is spontaneous order. The origin of these conventions is in the interest that each individual has in living his own life without coming into conflict with others. But such conventions can become a basic component of our sense of morality. We become to believe that we are entitled to expect that other people respect these conventions in their dealings with us; when we suffer from other people's breaches of conventions we complain of injustice. So, some of our ideas of rights, entitlements and justice may be rooted in convention that have never been consciously designed by anyone. They have merely evolved.» (Sugden, 1986, pag. 8).

Procedendo con ordine, Sugden spiega in modo chiaro i passaggi logici e i fondamenti filosofici che lo hanno portato alle sue considerazioni.

In primo luogo, un'aspetto che Hobbes non ha tenuto in sufficiente considerazione è il fatto che i giochi in cui si trovano coinvolti gli esseri umani sono per la maggior parte ripetuti, reiterati. E nelle interazioni ripetute i giocatori, che sono sempre razionali, tendono ad adottare quelle strategie che hanno più successo nel lungo termine. Tuttavia, anche per Sugden le cose non sono così semplici come appaiono a prima vista, perché la strategia adottata da un individuo dipende a sua volta da quella del soggetto con cui interagisce e la scelta migliore per un giocatore può comportare un peggioramento

nella scelta dell'altro. Inoltre non sempre esiste un set stabile di strategie semplici, anzi spesso la soluzione migliore consiste in una combinazione di strategie adottate dai giocatori con diverse probabilità.

Allo stato di natura l'interazione fra i vari soggetti porterà prima o poi a una condizione di equilibrio. Per dare una definizione del concetto di equilibrio consideriamo la strategia come un vettore di probabilità, costituito dalle probabilità di ciascun individuo di giocare una strategia pura in un gioco. Poiché gli individui sono razionali calcoliamo la loro soddisfazione facendo riferimento all'utilità che si attendono da una determinata strategia.  $E(I, J)$  è l'utilità attesa di un giocatore che usa la strategia  $I$  contro un altro giocatore che agisce invece seguendo la strategia  $J$ . Se chiamiamo  $K$  qualsiasi altra strategia,  $I$  sarà la migliore risposta a  $J$  se, per tutte le strategie  $K$ ,  $E(I, J) \geq E(K, J)$ , cioè se non esistono altre strategie che hanno maggior successo di quanto ne abbia  $I$  contro la strategia  $J$ . La strategia che soddisfa questa condizione è un equilibrio. Ma un equilibrio può non essere stabile. Così Sugden (1986, 1993), rifacendosi alle scoperte nel campo dell'etologia, enuclea le ulteriori condizioni che devono essere soddisfatte affinché un equilibrio sia anche stabile, o detto in altri termini, la strategia in questione sia *evolutiveamente stabile*.

La condizione necessaria è che la strategia  $I$  sia la migliore risposta a se stessa, anche se non l'unica:  $E(I, I) \geq E(J, I)$ . Se  $E(I, I) > E(J, I)$ , una popolazione di persone che adotta la strategia  $I$  non può essere invasa da individui che giocano usando la strategia  $J$ . Se invece  $E(I, I) = E(J, I)$ , affinché la strategia  $I$  sia considerata evolutiveamente stabile, deve soddisfare anche un'altra condizione:  $E(I, J) > E(J, J)$ . In questo modo, è vero che una popolazione in cui venga giocata la strategia  $I$  può essere invasa da individui che giocano  $J$ , ma quando inizierà a diffondersi la strategia  $J$ , alcuni individui che giocano  $J$  si troveranno a dover interagire fra loro, e poiché in questi casi la migliore risposta a  $J$  sarà  $I$ , nel lungo termine sarà proprio  $I$  l'equilibrio stabile.

Naturalmente possono esistere innumerevoli equilibri stabili e quale tra tutti si instaurerà può dipendere da diversi fattori. Partendo da questa considerazione Sugden elabora la sua concezione di convenzione: «any stable equilibrium in a game that has two or more stable equilibria» (Sugden, 1986, pag. 32). Il punto centrale è l'esistenza di più equilibri stabili in un gioco, il cui numero può teoricamente essere infinito. La convenzione deve essere una strategia tra le tante, ma una volta che essa si instaura, ogni individuo è incentivato a seguirla.

La caratteristica fondamentale delle convenzioni è che esse emergono spontaneamente dalle interazioni ripetute di individui in conflitto di interessi. In questo senso possiamo dire che Sugden considera le leggi di natura diverse dalle leggi del diritto positivo, che sono invece il prodotto di un disegno ragionato e consapevole. Egli si posiziona dunque in linea con il pensiero di Hume e in contrasto con quello di Hobbes, che sosteneva, invece dell'emergenza spontanea, l'apprendimento delle leggi di natura per mezzo di un calcolo razionale. Un esempio classico di convenzione sarà allora guidare tenendo la destra o la sinistra, oppure il linguaggio, o ancora l'uso della moneta, che sono accordi arbitrari perché variano da comunità a comunità, ma una volta instaurati nessuno ha interesse a spezzarli.

La domanda che sorge spontanea a questo punto è se esistano convenzioni che hanno una probabilità maggiore di emergere rispetto ad altre. Per rispondere alla questione, Sugden (1993) adduce come elementi fortemente condizionanti i seguenti fattori:

1. le condizioni iniziali in cui si trova la comunità;
2. la capacità degli individui di imparare dall'esperienza e quindi di riconoscere e saper scegliere tra strategie vincenti a seconda dei ruoli e delle situazioni;
3. componenti non razionali che rendono alcune convenzioni *prominenti*, salienti rispetto ad altre. La prominentezza dipende dal tempo, dal luogo e dalle persone che sono coinvolte nel gioco. L'idea di prominentezza risale a Schelling (1960), ma presenta anche un forte legame con il concetto di immaginazione richiamato da Hume. Per Hume, ad

esempio, la legge che favorisce i possessori ha una prominenza naturale, perché è la stessa mente umana che ha una naturale tendenza a trovare relazioni tra gli oggetti.

Immaginando uno stato di natura, l'idea di Sugden è dunque quella che possano emergere tra gli individui degli accordi spontanei che regolino i comportamenti. Come abbiamo già detto, i giocatori si trovano a interagire più volte con le stesse persone. Questo fatto è importante non solo perché ogni soggetto può imparare osservando il comportamento dell'avversario quando interagisce con altri, ma soprattutto perché il ricordo delle azioni nei conflitti precedenti con lo stesso avversario ha un ruolo decisivo nella risoluzione del conflitto presente.

Le convenzioni che sorgono allo stato di natura, teoricamente infinite, si possono però suddividere secondo Sugden in tre grandi classi, che ne delineano le caratteristiche generali.

Le *convenzioni di coordinamento* evolvono da giochi ripetuti di coordinamento puro, in cui il grado di conflitto di interessi tra giocatori è relativamente basso. Esempi di convenzioni di questo tipo sono quelli già citati in precedenza del linguaggio e della moneta. Un gioco di coordinamento puro può essere schematizzato nel modo seguente:

	<b>Strategia A</b>	<b>Strategia B</b>
<b>Strategia A</b>	$a, a$	$0, 0$
<b>Strategia B</b>	$0, 0$	$a, a$

dove  $a$  è maggiore di  $0$ .

Il secondo gruppo è costituito dalle *convenzioni di proprietà*, che sono effettivamente lo strumento di risoluzione di molti conflitti. In questi casi esiste una reale contrapposizione di interessi tra i giocatori, che si contrastano per ottenere un bene materiale o immateriale che entrambi desiderano ma di cui non possono usufruire contemporaneamente.

Spesso queste convenzioni nascono in giochi che presentano un'asimmetria nella loro struttura, asimmetria che solitamente si traduce in una differenza nella condizione del possesso: un giocatore possiede la risorsa e l'altro no. L'asimmetria non consiste però solamente nell'atto materiale del possesso, perché varia anche il valore stesso assegnato ai beni, che in genere è maggiore per il detentore e minore per lo sfidante. Inoltre, in caso di conflitto il possesso conferisce alcuni vantaggi, che rendono più probabile la vincita da parte di un individuo possessore piuttosto che sfidante. Per queste caratteristiche tali convenzioni tendono quasi sempre a favorire il possessore. Numerosi sono gli esempi di convenzioni di proprietà e per rendersene conto è sufficiente pensare ai diritti di prescrizione che regolano i passaggi di proprietà.

La terza categoria comprende le *convenzioni di reciprocità*. Anche qui ci troviamo di fronte a interessi in conflitto, e il gioco tipico che può essere risolto con questo tipo di convenzioni è il dilemma del prigioniero. Le convenzioni di reciprocità stabiliscono che un individuo cooperi con i soggetti che a loro volta cooperano, ma non con gli altri. Nel dilemma del prigioniero, fra i tanti equilibri stabili vi sono le convenzioni di reciprocità. Alcune convenzioni di questo tipo potrebbero svilupparsi spontaneamente anche all'interno di comunità di individui esclusivamente non cooperativi: un piccolo gruppo che agisse seguendo una determinata strategia di reciprocità avrebbe guadagni superiori a quelli della maggioranza, con la conseguenza di rafforzare la convenzione e far crescere il numero di cooperatori.

Le basi degli accordi possono però essere minate da due problemi: l'ambiguità di una convenzione e la possibilità umana di agire in contrasto con le leggi di natura.

Una convenzione può essere ambigua, poco chiara, e i giocatori possono essere insicuri sul ruolo che avranno nel gioco. Questa situazione può portare alcuni individui a sfruttare l'ambiguità per trarne vantaggio a discapito degli altri,

fingendo per esempio di avere un ruolo diverso da quello reale. Ma il comportamento opportunistico provocherà il collasso della convenzione stessa e questo porterà una perdita di utilità per tutti i giocatori. Si andrà allora spontaneamente verso la scelta di una tra le tante interpretazioni della convenzione ambigua, e saranno così le stesse forze che fanno emergere una convenzione al posto di un'altra a far sì che venga privilegiata una particolare interpretazione rispetto a un'altra. E anche dopo l'instaurazione della convenzione, con il passare del tempo si affermerà una tendenza all'evoluzione in direzione di una sempre maggior precisione. L'aspetto dell'ambiguità dunque, che a prima vista sembrerebbe poter minare la stabilità della convenzione, tenderà ad essere spontaneamente aggirato.

Il secondo e più complesso problema è la presenza di casi in cui le convenzioni vengono spezzate da alcuni individui che agiscono in contrasto con esse. Questo può avvenire per tre motivi:

1. gli esseri umani possono sbagliare, anche se la convenzione non presenta ambiguità;
2. la volontà umana può avere dei momenti di debolezza e gli individui possono così essere tentati ad agire contro i loro interessi di lungo termine. Per esempio, nel dilemma del prigioniero ripetuto è nell'interesse di breve termine di ogni giocatore non cooperare, perché chi non coopera per primo ottiene il maggior vantaggio. Ma se consideriamo le azioni in una prospettiva di lungo termine in un gioco regolato da una convenzione di reciprocità, allora non cooperare non sarà più la migliore strategia. Tuttavia permane comunque una tentazione a privilegiare il beneficio immediato che deriva dalla defezione;
3. a volte andare contro le convenzioni è nell'interesse del singolo.

Nei casi appena citati, per evitare il crollo della convenzione Sugden è costretto, seguendo ancora una volta il pensiero di Hume, a ricorrere ad un elemento non del tutto razionale: la morale. Le convenzioni fanno gradatamente nascere negli uomini una forza che li spinge a "credere" in esse fino a considerare il loro rispetto come un dovere in sé. Come sosteneva Hume, le leggi di natura vengono ad avere una forza morale. Quando qualcuno spezza una convenzione, il gesto provoca risentimento nelle altre persone. Questo avviene perché l'esperienza di un comportamento universalmente adottato genera in ognuno un "giudizio morale" che autorizza ad avere un'aspettativa nei confronti degli altri. Tutti si aspettano che gli altri agiscano in conformità alla convenzione e chi disattende questa aspettativa subisce la riprovazione generale, che gli provoca un senso di preoccupazione e di disagio.

L'aspettativa non riguarda solamente l'individuo che sta interagendo con il deviante, ma anche tutti coloro che rimangono spettatori esterni, e che nei giochi futuri potrebbero trovarsi nella condizione di avversari dello stesso deviante.

Ricapitolando, una legge stabilita nell'interesse di tutti è una convenzione, e quindi acquisisce forza morale, se soddisfa due condizioni:

1. tutti, o quasi, nella comunità seguono la legge. In questo modo ognuno si aspetta che gli altri si conformino alla convenzione;
2. se ognuno segue la legge è nell'interesse del singolo che gli altri giocatori facciano altrettanto.

Se queste due condizioni sono soddisfatte, automaticamente lo sarà anche una terza:

3. visto che gli altri seguono la legge, è nell'interesse di ogni individuo rispettarla.

Dagli argomenti suddetti Sugden enuncia il *principio della cooperazione*: «Let R be any strategy that could be chosen in a game that is played repeatedly in some community. Let this strategy be such that if any individual follows R, it's in his interest that his opponents should do so too. Then each individual has a moral obligation to follow R, provided that everyone else does the same» (Sugden, 1986, pag. 172).

La morale che sorge dalle convenzioni è dunque una morale della cooperazione, e cresce indipendentemente dalle relazioni di un soggetto con gli altri individui: il soggetto è obbligato a beneficiare gli altri perché essi a loro volta lo beneficiano, e di fronte al dovere del singolo di seguire la convenzione sta il diritto di ogni altro ad esigerlo.

Sugden tiene a precisare che in tutte le sue argomentazioni non vi è alcuna traccia di un giudizio di valore. Non è detto infatti che la convenzione che viene instaurata sia la migliore possibile, né è provato che le leggi di natura in quanto tali contribuiscano a migliorare il benessere sociale. L'unica cosa di cui si può essere certi è che l'assenza di convenzioni renderebbe l'esistenza peggiore per tutti. La consapevolezza di ciò dà all'umanità la garanzia di un ordine spontaneo.

## 4.2 Il dibattito sulla cooperazione e gli esperimenti computerizzati

Buona parte del dibattito sulla cooperazione spontanea verte intorno alla soluzione cooperativa del dilemma del prigioniero, che sembra essere l'ostacolo più difficile da superare per i sostenitori di un'ordine sociale spontaneo.

L'interpretazione più comune risolve il problema giustificando la soluzione non cooperativa come risultato nei giochi ad una mossa, ritenendo invece non solo possibile ma molto più probabile un comportamento di cooperazione nei giochi ripetuti infinite volte, giochi che secondo i teorici della cooperazione sono i più ricorrenti nella vita degli uomini.

Witt (1986, 1989, 1994) cerca invece di dimostrare la fattibilità di un comportamento cooperativo anche nei casi di dilemma del prigioniero non reiterato. Il suo modello prevede che venga affiancata un'attività di rappresaglia come risposta al comportamento non cooperativo, influenzando sui pay-offs in modo tale da rendere sconveniente la scelta non cooperativa. Ma sorge subito la prima questione, che riguarda il costo della rappresaglia: poiché esso dovrà essere sostenuto dal giocatore che nella mossa ha cooperato, anche i pay-offs del cooperante verranno modificati ed esiste il rischio che essi scendano fino a raggiungere un valore più basso di quello che avrebbero in assenza di rappresaglia. In questo caso sarebbe irrazionale per il giocatore punire colui che ha defezionato. Se però il cooperante adottasse la tattica di cooperare con punizione indipendentemente dalla scelta dell'altro, e se la sua promessa fosse credibile, allora all'altro giocatore non rimarrebbe che scegliere razionalmente di cooperare.

Se sintetizziamo il ragionamento di Witt in un gioco in forma normale, lo schema potrebbe essere quello seguente:

	<b>Coopera e punisce</b>	<b>Non coopera</b>
<b>Coopera e punisce</b>	$a, a$	$(a - b), (c - d)$
<b>Non coopera</b>	$(c - d), (a - b)$	$0, 0$

dove  $a$  è il guadagno che ognuno ottiene dalla cooperazione reciproca,  $b$  è il costo che deve sostenere chi decide di punire l'avversario nel caso non cooperi,  $c$  è il guadagno che ciascuno otterrebbe tradendo l'altro in assenza di una promessa credibile di punizione,  $d$  è il danno che subisce il defezionante se il cooperante si impegna nell'attività di rappresaglia. Secondo le ipotesi di Witt il valore di  $a$  sarà maggiore di  $0$ , mentre  $(a - b)$  e  $(c - d)$  avranno valori inferiori a  $0$ , in particolare  $(c - d)$  sarà minore di  $(a - b)$ . Ricapitolando:  $(c - d) < (a - b) < 0 < a$ .

In questo modo, il giocatore che in assenza di minaccia credibile sarebbe stato tentato di non cooperare sceglierà ora razionalmente di non violare gli accordi.

Tuttavia, oltre ad una certa instabilità e incertezza insita in un gioco che dipende dalla credibilità di un giocatore, rimane un interrogativo fondamentale: come conciliare il concetto di cooperazione spontanea con quello di minaccia? La risposta a questa apparente contraddizione si trova, secondo Witt, nella natura stessa delle relazioni umane: in ogni essere umano è innato l'impulso alla rappresaglia, cosicché è tacitamente presupposta da tutti l'esistenza di una probabilità sufficientemente alta di incorrere in una punizione qualora non si rispettino gli accordi e le convenzioni vigenti.

Un elemento che per Witt rafforza l'emergere di comportamenti cooperativi è l'incapacità dell'uomo di raccogliere una quantità infinita di informazioni e quindi la necessità di selezionarle e scegliere razionalmente quelle più utili con il

minor costo possibile. Lo sviluppo cognitivo selettivo di ogni individuo non avviene isolatamente, bensì viene modellato in processi sociali di comunicazione con gli altri agenti. Così nel processo di comunicazione gli uomini tendono a sviluppare interpretazioni simili dei comportamenti, il che fa emergere nelle attitudini mentali delle persone delle caratteristiche comuni che implicano una tacita inclinazione stabilita collettivamente, una “comunità cognitiva” che è inoltre rafforzata dalla capacità degli esseri umani di imparare dall’esperienza.

Anche Ullmann-Margalit giudica il dilemma del prigioniero risolvibile con la strategia della cooperazione seguita dall’eventuale punizione dell’avversario che ha violato i termini dell’accordo. Ciò che invece distingue il pensiero di Ullmann-Margalit dalla tradizione è la sua concezione di *convenzione*, che si allontana parzialmente da quella classica, esposta trattando il pensiero di Sugden. Le convenzioni sono regolarità del comportamento che permettono la soluzione di problemi di coordinamento, e che con il passare del tempo divengono vere e proprie norme (Ullmann-Margalit, 1977, pag. 96). Le convenzioni sono perciò il prodotto della capacità dell’uomo di regolare le relazioni con i propri simili, ma solamente nei giochi di coordinamento puro, mentre nelle altre situazioni l’unica soluzione è ricorrere a quelli che Ullmann-Margalit chiama *decrees*, cioè norme che vengono stabilite esternamente per la risoluzione dei conflitti.

Diverse caratteristiche differenziano le convenzioni dai *decrees*, che in sostanza non sono altro che le leggi del diritto positivo. Le convenzioni sono:

1. non stabilite per legge, quindi non formulate e promulgate;
2. non elaborate da un’autorità identificabile, sono infatti abitualmente chiamate norme anonime o impersonali;
3. norme la cui trasgressione comporta sanzioni non istituzionalizzate, non organizzate e informali.

Al contrario, i *decrees* sono:

1. statutari;
2. formulati e promulgati da un’autorità preposta, che non necessariamente deve essere lo stato;
3. tali per cui le sanzioni previste in caso di violazione sono organizzate, istituzionalizzate e formali, oltre a poter essere fisiche.

Per entrambi i tipi di norme, le leggi e le convenzioni, non è presupposto che la risoluzione dei problemi di interrelazione tra gli individui soddisfi tutte le parti interagenti o i bisogni della società: la soluzione dei problemi può beneficiare tutti, ma può anche comportare un vantaggio per alcuni soggetti e non per altri. I concetti di convenzione e di legge non implicano per Ullmann-Margalit, così come per Sugden, un riferimento al concetto di eguaglianza o di giustizia.

La posizione di Hirshleifer nel dibattito è forse l’unica che può essere definita centrale, la sola che accoglie e mostra un mondo guidato dal potere e dalla coercizione, ma anche dall’accordo e dalla cooperazione reciproca. Se osserviamo l’uomo e il suo cammino evolutivo non potremo che giungere all’accettazione della principale legge di natura, che afferma che tutte le forme di vita sono in competizione, e che questa competizione non ostacola nessuno nell’esercizio del proprio potere e nell’uso di tutti i mezzi possibili per raggiungere i propri fini. Tuttavia è anche vero che in molti casi e nelle più diverse circostanze gli esseri umani hanno trovato vantaggioso unirsi in associazioni cooperative. Questa è la seconda legge di natura.

Il pensiero di Hirshleifer (1982, 1987, 1995) segue in tutte le ipotesi di base il pensiero economico contemporaneo, adottando l’assunto di razionalità dell’uomo e del perseguimento dell’interesse personale, ma le sue conclusioni non sembrano raggiungere un “verdetto” finale che lo schieri dalla parte dei sostenitori di un ordine spontaneo o dalla parte degli hobbesiani che ritengono necessaria un’autorità superiore. Le sue dimostrazioni si avvicinano più a degli spunti, a dei punti di partenza per comprendere la complessità delle situazioni in cui gli uomini si trovano a interagire e soprattutto per capire che in ogni situazione è necessario considerare i problemi sotto diverse prospettive. Esistono casi tipici che vengono presi ad esempio come fallimenti della cooperazione e che possono invece essere risolti facilmente con una convenzione tra i giocatori. Nel dilemma del prigioniero, se i giocatori stabiliscono una punizione sufficientemente elevata e sicura per i

trasgressori, nessuno avrà incentivo a violare gli accordi e non occorrerà un'autorità superiore per far rispettare la convenzione (per una trattazione più dettagliata dell'argomento: Appendice 2).

Anche il gioco del falco e della colomba, che ricorre spesso quando si fronteggiano due giocatori di cui uno possiede la risorsa e l'altro no, può essere risolto senza ricorrere ad un'autorità esterna.

La tabella che segue rappresenta in forma normale un tipico gioco del falco e della colomba:

	<b>Aggredisce</b>	<b>Soccombe</b>
<b>Aggredisce</b>	$a, a$	$c, 0$
<b>Soccombe</b>	$0, c$	$b, b$

dove  $c > b > 0 > a$ .

Il gioco è facilmente risolvibile adottando una terza strategia, che prevede il comportamento aggressivo di chi è in possesso della risorsa e il comportamento remissivo di chi invece non la possiede. In sostanza, quando si è proprietari agire in difesa della proprietà, quando non lo si è rispettare la proprietà altrui. La probabilità che emerga tale strategia, secondo Hirshleifer, tende a 1 e soprattutto, una volta instaurata, sarà evolutivamente stabile, cioè diventerà una convenzione (la dimostrazione di Hirshleifer in Appendice 3). Dunque i problemi che si mostrano apparentemente senza soluzioni sono invece risolvibili molto spesso senza ricorrere a poteri coercitivi esterni.

Tuttavia, anche i giochi che a prima vista potrebbero essere considerati di pura cooperazione, e sui quali sembrerebbe superfluo soffermarsi, nascondono caratteristiche che li allontanano dall'apparente idillio. Sono principalmente tre le condizioni che rendono la cooperazione o non propriamente tale o non sufficiente a mantenere un ordine sociale:

1. spesso la cooperazione all'interno di un gruppo è finalizzata ad una migliore competizione con l'esterno, che può comportare svantaggi ad altri gruppi. In questa considerazione Hirshleifer sembra avvicinarsi al pensiero di Nozick (pag. 27 e Appendice 1);
2. non esiste mai un perfetto parallelismo di interessi tra i membri di un gruppo, per questo la cooperazione deve in molti casi essere supportata da sanzioni che puniscano i comportamenti antisociali;
3. gli individui che hanno le migliori opportunità di impegnarsi nell'aiuto reciproco, perché sono più vicini in termini di affinità o relazioni, sono in genere in condizione di maggiore competitività per l'impossessamento delle risorse.

In conclusione, ciò che Hirshleifer ritiene assodato è che il comportamento umano sia enormemente variabile e per questo non adatto ad essere spiegato ricorrendo ad un'unica teoria. «That man is a social animal, often capable of great heroism and self sacrifice, is true for some and perhaps true in part of all men. It is also true of other men, or perhaps the same men at other times, that they will help others only to the extent that they thereby serve themselves» (Hirshleifer, 1982, pag. 53).

Nel corso degli anni, alcuni teorici della cooperazione spontanea hanno cercato di avallare le loro ipotesi servendosi di programmi che simulassero al computer le interazioni degli individui. Per mezzo di tali simulazioni gli studiosi hanno cercato di riprodurre le condizioni tipiche in cui interagiscono gli agenti, soffermandosi in particolare sull'ostacolo più minaccioso che contrasta l'emergere naturale della cooperazione: il dilemma del prigioniero.

Il pioniere di questo nuovo modo di analizzare l'evoluzione delle convenzioni con la teoria dei giochi è stato Axelrod (1984), che organizzò nel 1980 un torneo computerizzato in cui i partecipanti dovevano proporre la strategia che secondo loro dava al giocatore del dilemma del prigioniero il maggior guadagno atteso in termini di utilità.

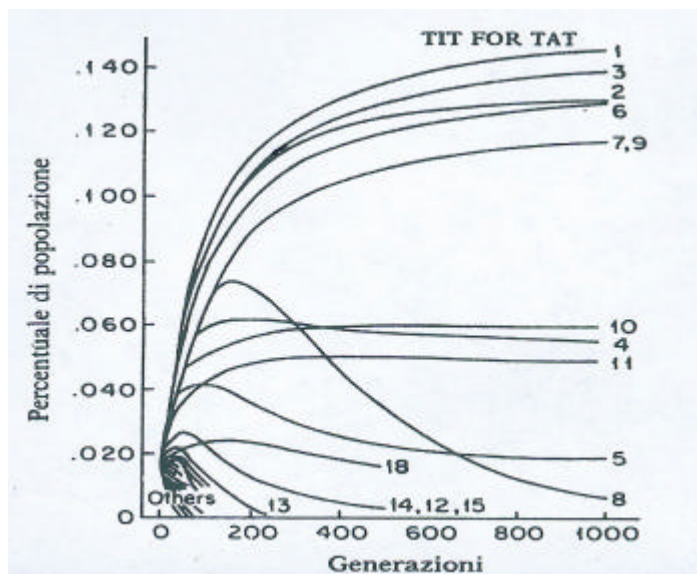


La strategia doveva prevedere una regola per scegliere ad ogni mossa tra la cooperazione e la defezione.

Ogni strategia venne confrontata dal computer con ognuna delle altre e poi con RANDOM, un programma che collaborava e tradiva con andamento casuale, per accertare quale strategia fosse la migliore in assoluto. Ogni partita consisteva di duecento mosse.

Risultò vincitrice la strategia del “colpo su colpo”, cioè quella strategia che prevede la cooperazione iniziale, la reazione di fronte a una defezione ingiustificata dell’avversario, e la clemenza dopo aver reagito alla provocazione.

Il grafico seguente (tratto da Axelrod, 1984) mostra i risultati del torneo. Dal grafico si vede come la strategia del colpo su colpo (TIT FOR TAT) si diffonda, col passare delle generazioni, in una percentuale maggiore rispetto alle altre strategie.



L’evoluzione della cooperazione era così dimostrata, ma affinché il risultato fosse tale il programma di simulazione richiedeva due requisiti necessari:

1. i soggetti devono avere una probabilità sufficientemente alta di incontrarsi almeno una seconda volta;
2. il futuro deve rivestire nella mente dei giocatori una certa importanza.

Accettate queste due condizioni come ragionevoli, secondo Axelrod non può esistere una dimostrazione che confuti l’emergenza della cooperazione anche in un mondo di egoisti in assenza di un’ autorità centrale.

Il torneo metteva inoltre in luce come le strategie a punteggio relativamente alto si distinguessero da quelle a punteggio relativamente basso per la caratteristica di essere “buone”, cioè di non essere mai le prime a defezionare. Ciò che però rese vincente la strategia del colpo su colpo rispetto alle altre fu la clemenza: il giocatore tradito cooperava dopo aver punito il giocatore che aveva defezionato.

Dall’analisi di Axelrod (1984, 1986) emerge anche la considerazione che la strategia vincitrice del torneo possa essere una strategia evolutivamente stabile, ma solamente se il peso assegnato alle mosse future dai soggetti è sufficientemente grande, cioè se supera un valore critico, che è in funzione dei pay-offs del gioco. Se ogni individuo di una popolazione collabora con ciascun altro perché ognuno adotta la strategia del colpo su colpo, nessuno potrà mai ottenere un’utilità maggiore con una diversa strategia, purché però il futuro proietti sul presente un’ombra abbastanza grande. Se invece la “variabile di sconto” assegnata al futuro non supera il valore critico, ad un estraneo in una popolazione di giocatori di colpo su colpo converrebbe defezionare a mosse alterne o addirittura, se il valore della variabile è molto basso, defezionare sempre (per la dimostrazione matematica di questa proposizione: Appendice 4).

Se consideriamo ora una popolazione di individui che interagiscono fra di loro adottando la strategia della defezione continua, questa strategia sembra essere evolutivamente stabile. In effetti, non essendo i giocatori disposti a cooperare, al

singolo intruso non converrà scegliere la cooperazione, perché otterrà il punteggio minore senza alcuna possibilità di recupero futuro.

Ma se gli invasori si presentano a piccoli gruppi, la possibilità di innescare la cooperazione sarà sempre presente, rendendo la strategia della defezione continua invadibile da quella del colpo su colpo. Le strategie cooperative, invece, non hanno la debolezza strutturale della strategia non cooperativa, perché se non sono invadibili da un singolo individuo non lo sono neanche da un gruppo di defezionanti ( la dimostrazione in Appendice 5).

Axelrod giunge quindi a due conclusioni:

1. la cooperazione può essere innescata anche in un mondo di defezione incondizionata. Tale sviluppo non può verificarsi se viene sperimentato solo da alcuni soggetti sparsi che non hanno praticamente alcuna occasione di interagire tra loro, mentre la cooperazione può evolvere da piccoli gruppi di soggetti che fondano la cooperazione sul principio di reciprocità e abbiano almeno un'occasione minima di interagire tra loro;
2. la cooperazione, una volta affermata sulla base della reciprocità, riesce a proteggersi da sola dall'invasione di strategie meno cooperative.

Uno studio analogo a quello svolto da Axelrod è quello di Martinez Coll (1986), che ipotizza uno stato di natura in cui i soggetti sono in continua competizione per il possesso di beni o risorse. Egli parte dunque da uno stato di natura hobbesiano, in cui la quasi totalità degli agenti, potendo adottare la strategia dell'aggressione o quella del comportamento pacifico, agisce inizialmente aggredendo gli altri.

Nella sua simulazione computerizzata Martinez Coll dimostra che in una prospettiva evuzionistica sarà una terza strategia, che egli chiama "Law-Abiding", ad instaurarsi spontaneamente come la migliore, cioè evolutivamente stabile.

Questa strategia non è altro che la tattica proposta da Hirschleifer per risolvere il gioco del falco e della colomba. Essa consiste nel giocare sia la strategia aggressiva sia quella pacifica a seconda della condizione in cui versano i giocatori: scegliere la strategia aggressiva se si è in possesso delle risorse, scegliere la strategia pacifica se il rivale è il possessore.

La strategia del Law-Abiding verrà trasmessa con successo alle generazioni future, per mezzo dell'indottrinamento o del processo di imitazione, mentre le altre strategie tenderanno a scomparire.

Lo stato di natura descritto da Hobbes non è perciò una condizione stabile nel processo dell'evoluzione, ma solo una condizione temporanea, che evolverà necessariamente verso una strategia di reciprocità. Per una trattazione più dettagliata del modello e della simulazione di Martinez Coll si rimanda all'Appendice 6.

## **5. La sociobiologia**

La sociobiologia è una scienza relativamente recente, generata dalla fusione tra discipline unite dai principi della genetica e della moderna biologia della popolazione, discipline che includono tra le altre etologia, ecologia evolutiva, biologia cellulare, genetica del comportamento, neurofisiologia e primatologia.

Il maggiore e più immediato impulso verso la sociobiologia è stato fornito dalla etologia o biologia comportamentale che, studiando determinati modelli di comportamento animale, ha incoraggiato il sorgere dell'ipotesi che vi sia una stretta correlazione fra struttura e comportamento: quanto più simili sono i repertori comportamentali degli animali e quindi anche dell'uomo, tanto maggiore è la probabilità che queste similitudini siano omologhe, cioè abbiano una comune origine genetica.

Così come una dotazione genetica spiega l'anatomia e la fisiologia, essa può spiegare anche, in qualche misura ancora da determinare, il comportamento sociale.

E. O. Wilson, il maggior esponente della sociobiologia, ha dato una definizione chiara e sintetica di questa nuova scienza: «lo studio sistematico delle basi biologiche di tutte le forme di comportamento sociale in tutti i tipi di organismi, uomo compreso» (E. O. Wilson, 1980, pag. 10).

## 5.1 Evoluzione biologica ed evoluzione culturale

La sociobiologia è una scienza basata ampiamente su confronti di specie sociali. Ciascuna forma vivente può essere considerata un esperimento evolutivo, un prodotto dell'interazione tra geni e ambiente durata milioni d'anni. Esaminando da vicino molti di questi esperimenti abbiamo cominciato a costruire e a verificare i primi principi generali dell'evoluzione sociale genetica. Rientra ora nelle nostre possibilità applicare questa ampia conoscenza allo studio dell'uomo.

E.O.Wilson

I sociobiologi sono giunti a elaborare le loro teorie dopo innumerevoli osservazioni ed esperimenti compiuti nel campo dell'etologia e dell'antropologia (Badcock, 1991) e servendosi di comparazioni tra il mondo umano e il mondo animale. Per quanto fondamentale sia la conoscenza di questi esperimenti per la comprensione di una scienza così articolata, il mio intento è esclusivamente quello di analizzare il profilo della natura umana che è emerso dagli studi comparati.

L'evoluzione culturale è in notevole misura di natura lamarckiana, cioè la trasmissione culturale ha luogo attraverso un complesso processo di socializzazione, mentre l'evoluzione genetica, come teorizzato da Darwin, procede per mutazioni: i caratteri della natura umana sono adattivi, nel senso che nella popolazione si diffondono quei geni che predispongono i loro portatori a sviluppare tali caratteri. Questo significa che un individuo, se manifesta determinati caratteri, ha una maggiore probabilità che i suoi geni siano presenti nella successiva generazione. Il vantaggio differenziale fra gli individui in questo senso rappresenta la *fitness* (idoneità) genetica. Tre sono le componenti fondamentali della *fitness* genetica: aumento della sopravvivenza personale, aumento della riproduzione personale, aumento della sopravvivenza e della riproduzione dei parenti stretti che condividono gli stessi geni grazie alla discendenza da un comune progenitore.

Gran parte dell'evoluzione genetica ha avuto luogo probabilmente nel corso dei cinque milioni di anni che hanno preceduto l'inizio della civiltà, quando la specie era costituita da popolazioni sparse e relativamente fisse di cacciatori-raccoglitori. Gran parte dell'evoluzione socioculturale, invece, ha avuto luogo negli ultimi diecimila anni, a partire dalle origini dell'agricoltura e delle città. Sebbene qualche tipo di evoluzione genetica sia continuato durante quest'ultimo arco di tempo storico, essa non può aver provocato modificazioni di grande portata nei caratteri della natura umana. Tuttavia questo non vuol dire che i geni abbiano perduto in questo periodo la loro forza di condizionamento. Anzi, il fulcro della sociobiologia è la convinzione che il comportamento socioculturale sia, in una certa misura, geneticamente condizionato. Questa ipotesi ha preso forma dalla scoperta che esiste non solo una certa similarità tra alcune classi fondamentali di comportamento umano e quelle di altre specie animali, ma soprattutto che queste classi di comportamento seguono linee comuni nelle diverse società umane. Vi sono cioè organizzazioni e comportamenti socioculturali che gravitano intorno a determinati modelli ricorrenti nel tempo e nello spazio.

Per quanto dunque siano ampi e numerosi i livelli di libertà culturale, i valori culturali rimangono comunque legati a dei binari, la cui direzione è stabilita dai geni. Vale a dire che le culture e la socializzazione si sviluppano lungo certe direttive (che la sociobiologia chiama "universali culturali"), sotto la parziale influenza delle "predisposizioni comportamentali", le unità causali attorno alle quali si verificano le uniformità comportamentali. Queste predisposizioni comportamentali obbediscono al principio di massimizzazione. Dire che la cultura è adattiva significa quindi dire che essa viene considerata come un meccanismo attraverso il quale ha luogo, in una popolazione, la lotta per la fitness.

E. O. Wilson (1979) parla di un modello di funzionamento cultural-genetico a tre livelli, paragonandolo all'immagine di un albero: al livello più basso, le radici dell'albero sono le predisposizioni, necessità comportamentali che sfociano in premesse o in canali di sviluppo comportamentale di formazione socioculturale più importante, gli *universali*, che costituiscono il secondo livello, cioè la parte bassa dell'arbusto. Lungo questi canali ha luogo di generazione in generazione l'apprendimento o la socializzazione. La mente umana, però, non viene soddisfatta dalle premesse basilari del comportamento, né dall'attuazione di queste premesse; necessita anche di una spiegazione di queste e di un ricco repertorio di significati e di pratiche con le quali accompagnare l'attuazione. Questa tendenza produce le *varianti*, i rami e le foglie dell'albero, che a loro volta aiutano ad organizzare e sostenere l'organizzazione di complessi sistemi morali, filosofici, teologici, e naturalmente anche la scienza stessa.

Se torniamo al pensiero di Hobbes e Hume, emerge come il secondo fu l'unico a comprendere una nascita delle convenzioni (che secondo l'ottica evolutiva della sociobiologia sono il prodotto dell'interazione dei comportamenti umani guidati dalle predisposizioni innate) non totalmente dovuta alla razionalità, ma anzi in gran parte risultato di un'evoluzione indipendente dalla ragione umana. Hobbes invece credeva nell'atto razionale dell'estremo rimedio che portava l'uomo a formulare le leggi di natura, cioè quelle convenzioni che stabilivano come unica via d'uscita dall'anarchia l'assoggettamento allo stato.

La sociobiologia non considera però solo la probabile connessione causale della storia filogenetica con il comportamento socioculturale, bensì anche l'influenza di quest'ultimo sul patrimonio genetico in quanto ambiente in cui si svolge il processo di adattamento e di riproduzione dei geni. Il processo di adattamento biologico non determina le forme precise assunte dal comportamento, ma solo i limiti specifici che esse non possono oltrepassare. Le predisposizioni comportamentali di ogni specie costituiscono un potenziale differenzialmente sfruttato dai processi di apprendimento nell'affrontare condizioni ambientali mutevoli. In altre parole, le forze comportamentali predispongono i canali preferenziali di apprendimento e di manifestazione dei comportamenti, ma tali canali hanno comunque molteplici sbocchi. La variabilità culturale che caratterizza le società umane è anzi un'ulteriore riprova del legame gene-cultura (Lopreato, 1990; E. O. Wilson, 1975, 1979; Lumsden e E. O. Wilson, 1981): se la cultura e l'apprendimento sono strumenti del principio di massimizzazione non del tutto passivi, e gli uomini, come portatori, sono programmati a comportarsi secondo questa disposizione, è evolutivamente sensata l'esistenza di un legame gene-cultura "lungo". Tale strategia offre agli esseri umani il massimo spazio per esplorare, scoprire e adottare le variazioni più adattive; cioè il legame gene-cultura è lungo proprio perché un nesso esteso consente una ricchezza di variazioni e di selezioni adattive.

La relazione fra i due tipi di evoluzione è perciò un'interazione, è uno stato di mutua dipendenza. Per questo ormai si parla di fenomeno coevolutivo o bioculturale e l'opposizione fra l'innato e l'appreso non è più scientificamente corretta: le predisposizioni inducono il comportamento, ma la duttilità di quest'ultimo muta insieme alla varietà delle condizioni ambientali a cui si deve far fronte.

«I comportamenti socioculturali che aumentano o salvaguardano la fitness sono favorevolmente selezionati e poi reagiscono sulla selezione naturale influenzando la distribuzione del materiale genetico e la distribuzione dei comportamenti socioculturali ad esso associati» (Lopreato, 1990, pag. 135).

## **5.2 Aggressività o cooperazione?**

La sociobiologia è giunta a riconoscere come comuni a tutti gli esseri umani una serie di predisposizioni comportamentali.

La tendenza basilare dell'uomo sembra essere quella egoistica. L'uomo si trova a dover acquisire delle risorse utili alla propria sopravvivenza, e per fare questo ha a disposizione due mezzi principali:

1. produrle direttamente attraverso il proprio lavoro, oppure

2. appropriarsi delle risorse prodotte da altri.

Il primo modo è spesso molto oneroso, mentre lo sfruttamento delle risorse altrui è molte volte facile da realizzare. Tuttavia, sebbene la caratteristica fondamentale e necessaria all'uomo per la sua sopravvivenza sia l'egoismo, la natura umana è estremamente complessa e presenta innumerevoli sfaccettature, che richiedono di essere trattate in modo specifico.

Una prima categoria di predisposizioni comportamentali è costituita dalle *predisposizioni all'automiglioramento*, che sono le forze associate alla ricerca del vantaggio e del benessere individuale. La spiegazione evolutiva della loro esistenza è naturalmente il fatto che esse siano state selezionate perché aumentano o comunque non danneggiano la fitness. Le predisposizioni all'automiglioramento sono diverse:

1. aggressività, che da un lato viene appresa, ma dall'altro è sicuramente una predisposizione a cui è soggetto l'essere umano. «Durante tutta la storia, la guerra, che rappresenta unicamente la più organizzata tecnica di aggressione, è stata endemica in qualsiasi forma di società, dalle bande di cacciatori-raccoglitori agli stati industriali» (E. O. Wilson, 1980, pag. 71). Gli uomini sono dunque predisposti a reagire aggressivamente alle minacce esterne, e in particolare ad accrescere la propria ostilità quanto basta per sopraffare l'origine della minaccia con un ragionevole margine di sicurezza. È molto probabile che queste regole di apprendimento si siano evolute nel corso della storia millenaria dell'uomo, e che abbiano conferito un vantaggio biologico a coloro che si sono adeguati ad esse nella maniera più fedele. Tuttavia, anche se il comportamento aggressivo permane, secondo E. O. Wilson (1977, 1980) le regole per apprendere l'aggressione violenta sono oggi in gran parte sorpassate, perché gli vivono in un ambiente totalmente diverso da quello di migliaia di anni fa. La tendenza all'aggressività potrebbe allora essere una caratteristica genetica prodotta dall'evoluzione biologica (che sappiamo avere tempi molto più lunghi di quella culturale) che non sarebbe più necessaria in un ambiente costituito dalla cultura odierna, ma che non ha ancora avuto il tempo di essere selezionata e abbandonata;
2. tendenza alla "scalata sociale", ossia a massimizzare le possibilità di portarsi da una posizione sociale più bassa a una più alta, una tendenza che contrasta con qualsiasi idea di eguaglianza e che anzi promuove l'ineguaglianza con il desiderio di emergere ed esser superiori agli altri;
3. territorialità o "senso di proprietà", definita come una predisposizione a conquistare e difendere uno spazio contenente delle risorse che, direttamente o indirettamente, aumentano la fitness. La territorialità è strettamente correlata al comportamento aggressivo o agonistico. Anch'essa, come tutte le predisposizioni comportamentali, è soggetta ad una intensità variabile, dovuta all'influenza dei fattori ambientali, quali per esempio la prevedibilità delle risorse, la loro densità e difendibilità, le esigenze di movimento nello spazio e le caratteristiche dei vicini;
4. impulso a vittimizzare, cioè l'impulso a sacrificare il benessere, la libertà o addirittura la vita di altri per accrescere le opportunità della propria vita. Quest'impulso favorisce i più forti, che interferiscono col godimento e la continuità genetica dei soggetti più deboli. Il fenomeno dello sfruttamento, ricorrente nella storia delle società umane, può essere ricondotto a questa predisposizione;
5. bisogno di vendetta, che non è altro che «l'istinto della conservazione esasperato dal pericolo» (Lopreato, 1990, pag.171). La predisposizione alla vendetta è in relazione di stretta dipendenza reciproca con la predisposizione alla territorialità;
6. bisogno di riconoscimento, che spesso è associato ad altre predisposizioni, quali la territorialità, la tendenza alla scalata sociale e la predisposizione al dominio, di cui parlerò in seguito.

Accanto a questa categoria di predisposizioni, che sono la manifestazione di quell'aspetto preponderante dell'essere umano che è l'egoismo, esistono naturalmente le predisposizioni che spingono l'uomo alla convivenza e alla socialità. Le predisposizioni che rientrano in questa categoria vengono infatti chiamate *predisposizioni alla socialità*. Esse motivano appunto un comportamento concorde con le richieste della vita con altri simili. Le richieste del gruppo in cui il singolo

individuo è inserito sono sempre sia un riflesso culturale della socialità innata negli uomini sia strumenti che stimolano a vari livelli le predisposizioni alla socialità. Si parla perciò sempre di coevoluzione. Le predisposizioni alla socialità possono essere suddivise nelle seguenti classi:

1. predisposizione alla “reciprocazione”, che fa sorgere quei tipi di accordi e di convenzioni di cui abbiamo parlato nel capitolo sulla cooperazione spontanea. I sociobiologi ritengono che questa predisposizione comportamentale sia strettamente connessa con i rapporti di parentela. La selezione della cooperazione reciproca nell’evoluzione delle specie, inclusa quella umana, è considerata funzione di tre condizioni principali: un grande numero di situazioni in cui determinati individui possono essere di aiuto reciproco; una ripetuta interazione in un piccolo gruppo; una esposizione piuttosto simmetrica a situazioni che invitano all’aiuto reciproco (per una trattazione degli studi e degli esperimenti che hanno portato a queste considerazioni, vedere Trivers, 1971). Si può affermare che esista una tensione dialettica tra le forze di automiglioramento e la tendenza umana latente nel principio di reciprocità. Tuttavia, osservando la storia evolutiva dell’uomo, i sociobiologi hanno riscontrato che questa tensione ha avuto quasi sempre come implicazione una ingiustizia distributiva, in cui i più forti e i più potenti sono stati beneficiati in misura maggiore rispetto agli altri;
2. predisposizione alla dominazione (o dominio) e alla deferenza, che ha come risultato una distribuzione di potere in base a cui individui o gruppi hanno maggiori o minori opportunità rispetto ad altri, senza riguardo per il loro contributo alla società e per la fedeltà alle regole del comportamento di reciprocità. Sono gli ordini di dominio che consentono di risolvere il problema hobbesiano della lotta continua, e questo perché essi sono tenuti insieme e garantiti non solo dalla coercizione, ma anche dal consenso. Un ordine di dominio, infatti, regola i rapporti e tende a stabilire un ordine conveniente di accesso alle risorse, economizzando sull’impiego di energie. In breve, le gerarchie tendono ad ottenere un consenso interno in quanto ognuno sa quale è il proprio posto nel gruppo. I rapporti di dominio rimangono comunque anche conflittuali, perché la loro tendenza contrasta con altre, come per esempio quella all’ascesa sociale: gli uomini sono costantemente all’erta verso quei segnali che indicano la possibilità di trasformare la struttura di dominio a proprio vantaggio, mettendo così sempre in discussione la gerarchia e nello stesso tempo difendendola. Naturalmente possono esistere diversi modi di manifestare un ordine di dominio, perché anche la predisposizione a dominare è variabile, come tutte le altre predisposizioni comportamentali;
3. bisogno di conformità, il cui grado in un aggregato sociale è la misura della vitalità del contratto sociale e della relativa distribuzione delle risorse. L’evoluzione del bisogno di conformità è quindi molto probabilmente legata in modo sistematico all’evoluzione delle predisposizioni alla reciprocazione e al dominio-deferenza. La predisposizione a conformarsi si manifesta più direttamente attraverso l’imitazione o l’apprendimento osservazionale, e facilita il processo di socializzazione;
4. bisogno di approvazione sociale, che è diverso dal bisogno di riconoscimento e che va inteso come interesse dell’individuo per quello che pensano gli altri di lui;
5. bisogno di “autopurificazione”, collegato al bisogno di approvazione, è la sensazione di aver fatto del male, combinata con l’esigenza di rimediare al danno e di ripristinare il proprio senso di integrità sociale e morale. Questa predisposizione è strettamente associata ad emozioni quali la colpa, il rimorso, la paura dell’indegnità e, nel caso estremo, anche con il timore di espulsione dal gruppo. Essa è anche collegata con l’esigenza di reciprocità. La presenza di questa predisposizione salvaguarda gli individui e i gruppi da ambiguità e dissonanze rispetto ai limiti che costituiscono gli ordini sociali e morali. Pertanto sostengono l’adattamento di gruppo e, frequentemente attraverso questo, la fitness individuale, rinforzando i comportamenti socialmente adeguati e ricompensabili;
6. altruismo. Quando si parla di altruismo la teoria dell’evoluzione viene messa a dura prova. Secondo E.O.Wilson (1979) l’altruismo, quando viene inteso come comportamento che riduce la fitness genetica dell’io a beneficio dell’altro, è il problema teorico centrale della sociobiologia. L’altruismo viene infatti generalmente inteso come

comportamento autodistruttivo tenuto per il beneficio degli altri. Esso deve essere considerato con riferimento al principio di massimizzazione, cioè alla tendenza degli organismi a comportarsi in modo da massimizzare la propria fitness inclusiva. La fitness inclusiva fa riferimento alla somma dei propri contributi di geni alle generazioni future attraverso la propria progenie e/o attraverso la progenie dei consanguinei. Per questo consegue che l'altruismo va contro la logica del principio di massimizzazione. Tuttavia, gli studi sul comportamento animale e umano conducono tutti alla stessa conclusione: esiste nell'uomo una parte che lo spinge ad agire in favore degli altri. Alcuni scienziati hanno tentato di dimostrare la compatibilità di questo aspetto con la teoria dell'evoluzione, soprattutto attraverso lo studio di quelle specie animali che vengono spesso accostate a quella umana per l'organizzazione della vita in società organizzate (per esempio, le termiti, le formiche, le api, le vespe). In particolare Hamilton (1964) è giunto a sostenere l'*ineguaglianza sull'altruismo*:  $K > 1/r$ , secondo cui la probabilità di comportamenti altruistici aumenta quando aumenta il coefficiente di parentela o ( $r$ ) tra dispensatore e ricevitore, oppure quando il beneficio derivante al beneficiario eccede il costo sostenuto dal benefattore (il rapporto  $K$ ).

Possiamo facilmente constatare che queste predisposizioni sono di natura molto diversa e a volte addirittura opposta. Sembra difficile, o addirittura impossibile, poter conciliare aspetti fra loro così contraddittori. Tuttavia, un'idea abbastanza precisa della natura umana ha preso forma anche grazie alle scoperte fatte nel campo dell'antropologia. Poiché il nucleo centrale della sociobiologia è l'evoluzione, la via obbligata per comprendere come le predisposizioni e l'ambiente esercitano la loro influenza sul comportamento umano è stata quella di studiare l'evoluzione dell'organizzazione sociale dalle società primitive fino ai giorni nostri.

Le popolazioni primitive del paleolitico superiore (che inizia circa 40000 anni fa e coincide con la comparsa dell'*homo sapiens sapiens*), che vivevano di caccia, erano raggruppate in bande di un centinaio o meno di individui e si muovevano all'interno di territori vastissimi. La banda era una sorta di famiglia estesa, regolata dalla divisione del lavoro tra i sessi e caratterizzata da un'«atmosfera informale ed egualitaria» (E.O. Wilson, 1980, pag. 60). Al suo interno esisteva un elevato livello di cooperazione e l'aggressività era limitata.

Ma lo sviluppo dell'agricoltura, che è iniziato circa 10000 anni fa (Harris, 1980), ebbe due conseguenze fondamentali:

1. l'occupazione di territori e in essi l'insediamento permanente dei gruppi;
2. l'aumento progressivo della densità di popolazione nel territorio.

Così l'agricoltura portò cambiamenti di enorme portata, in un mondo popolato da cacciatori-raccoglitori: la maggiore densità di popolazione comportò una diminuzione delle risorse disponibili alla popolazione e diede inizio alla concorrenza per il loro impossessamento, mentre lo stanziamento stabile degli uomini sul territorio fece nascere per la prima volta un senso di «identità territoriale» (Harris, 1980, pag. 50). Le guerre tra gruppi divennero più frequenti, e anche se inizialmente la cooperazione all'interno del gruppo continuò a prevalere, l'intensificazione della produzione agricola produsse uno squilibrio tra popolazione e risorse tale da rendere necessaria la formazione di stati primitivi per mantenere la pace. I primi «stati» sorsero intorno al 3000 a.C. in Mesopotamia e in Egitto (Harris, 1980), ma prima ancora cominciò a delinearsi all'interno del gruppo la figura del «capo», un uomo che aveva più potere degli altri e prendeva le decisioni più importanti. Il potere effettivo del «capo» era però limitato, in quanto dipendeva dai legami matrimoniali e di parentela più che dal controllo di armi e risorse. Poi, col passare del tempo, i «capi» cominciarono ad organizzare il lavoro all'interno della comunità e a creare un sistema redistributivo delle risorse (Harris, 1980). «Quanto più larga e densa è la popolazione, tanto più larga è la rete distributiva e più potente il capo guerriero redistributore. In alcune circostanze, l'esercizio del potere da parte del redistributore e dei suoi più stretti seguaci, da un lato, e dei comuni produttori di cibo, dall'altro, divenne talmente squilibrato che i capi redistributori costituivano, a tutti gli effetti, la principale forza coercitiva nella vita sociale. Dove ciò accadeva, i contributi al magazzino centrale cessavano di essere contributi volontari e diventavano delle

tasse. L'accesso a terreni agricoli e risorse naturali non era più libero. Diventava una concessione. E i redistributori cessavano di essere capi, per diventare re» (Harris, 1980, pag. 89).

Nel corso dei millenni si evolsero infine le condizioni che dallo stato primitivo condussero allo stato feudale e in seguito allo stato moderno, ma come si sia modificata la figura dello stato e quali siano state le linee guida della sua evoluzione non interessano in questa sede.

L'uomo ha dunque vissuto la sua storia in condizioni molto diverse e il suo comportamento è stato la risultante di forze innate e di adattamenti all'ambiente che lo circondava. Il comportamento cooperativo è esistito ed è stato preponderante in quel mondo popolato da piccoli gruppi sparsi di cacciatori-raccoglitori, migliaia di anni fa. Ma con la diffusione dell'agricoltura il comportamento aggressivo ed egoista ha cominciato a prevalere su quello cooperativo, richiedendo così l'instaurazione di un potere superiore in grado di imporre l'ordine con i mezzi necessari.

### **5.3 F.A. von Hayek e l'evoluzione umana**

Ho creduto opportuno inserire Hayek in questo capitolo perché i continui riferimenti e richiami che egli fa alla storia evolutiva dell'uomo, e nello stesso tempo la sua convinzione dell'esistenza di un ordine spontaneo, mi hanno indotto a considerare il suo pensiero come anello di passaggio tra le teorie filosofiche ed economiche sulla natura umana e la teoria dell'evoluzione bioculturale che ha preso forma negli ultimi decenni.

Secondo Hayek, il comportamento umano è guidato da una serie di regole, tra le quali solo alcune sono il prodotto di un atto razionale e consapevole della mente umana, mentre altre sono semplicemente la risposta dell'uomo all'ambiente che lo circonda. È quest'ultimo tipo di regole che ha governato le azioni umane allo stato primitivo.

Il concetto fondamentale è che queste regole si sono sviluppate perché aumentavano le possibilità di sopravvivenza del gruppo, e non perché l'uomo si era reso conto che esse avrebbero condotto ad effetti desiderati. «Non è tanto che la mente produca delle regole, quanto piuttosto che essa consiste di regole d'azione, di un complesso di regole cioè che essa non ha fatto, ma che hanno finito per governare le azioni degli individui perché le azioni che seguivano tali regole si sono dimostrate di maggior successo rispetto a quelle di individui o gruppi rivali» (Hayek, 1982, pag. 26). La caratteristica principale di queste regole è quindi che esse sono osservate nella pratica senza essere note all'individuo agente in una forma articolata. Riecheggiano qui le parole di Hume sull'emergenza spontanea e non ragionata delle leggi di natura, che sono piuttosto la naturale risposta dell'uomo all'ambiente in cui è costretto a vivere, con l'ausilio di quelle caratteristiche innate che sono l'intelletto e l'immaginazione.

Studiare la natura umana significa per Hayek osservare il suo cammino evolutivo, ma non trasportare meccanicamente le leggi dell'evoluzione biologica al livello sociale dando origine ad una teoria della selezione degli individui. Il compito dello studioso umanista è quello di scoprire il processo di selezione che opera alla base delle trasmissioni culturali che conducono alla formazione di un ordine sociale.

Questo è il secondo importante concetto: l'evoluzione umana conduce all'instaurazione di un ordine spontaneo, e la forma in cui esso si manifesta è la generale corrispondenza tra aspettative e intenzioni che determinano le azioni degli individui. L'ordine spontaneo è dunque il risultato delle azioni di molti individui, che coordinano i loro comportamenti, spesso in modo inconsapevole.

Una frase di Hayek sembra dare una risposta al dilemma del prigioniero, risolto involontariamente da quell'ordine che si instaura anche se contrario agli interessi particolari dei soggetti: esistono regole «che gli individui possono essere costretti a seguire perché, sebbene sia interesse di ciascuno di loro il trasgredirle, l'ordine complessivo da cui dipende il successo delle loro azioni può sorgere solo se queste regole vengono generalmente seguite» (Hayek, 1982, pag. 60).

L'ordine spontaneo per eccellenza è l'ordine di mercato. Nella storia evolutiva dell'uomo, il passo decisivo che secondo Hayek rese possibile una collaborazione pacifica tra gli individui, in assenza di scopi comuni, fu l'adozione del



baratto o scambio. Si intuì semplicemente che persone diverse facevano usi diversi della stessa cosa, e che spesso entrambi ne traevano beneficio, ottenendo il bene che l'altro possedeva e dando in cambio ciò di cui l'altro aveva bisogno. La caratteristica propria degli scambi è che essi servono i propositi diversi e indipendenti che le parti hanno nelle transazioni. Proprio il fatto che si collabori alla realizzazione degli scopi degli altri senza dividerli o senza neppure esserne a conoscenza, ma solamente per poter raggiungere i propri fini, è alla base della forza dell'ordine generale. Inoltre, maggiore è la diversità tra i fini, maggiore è il beneficio che le parti possono trarre dallo scambio.

Non è detto però che l'emergere spontaneo di regole di comportamento soddisfi la condizione di ottimo paretiano o alcun concetto di giustizia sociale. Il prezzo di questo ordine è anzi l'accettazione che esista un rischio per tutti gli individui di ottenere meno di ciò che si era desiderato, a meno di non intervenire esogenamente nel sistema. Ma un intervento esterno è solo un rimedio peggiore del male: esso non farà altro che provocare il crollo e la dissoluzione dell'ordine stesso.

La condizione naturale dell'uomo di Hayek potrebbe allora essere raffigurata come una "battaglia dei sessi" o addirittura come un gioco falco-colomba. In ognuno dei possibili equilibri vi sarà qualche individuo che avrà un guadagno inferiore a quello degli altri. Tuttavia, la condizione di tutti sarà sempre migliore, perché nonostante la delusione costante di alcune aspettative, l'ordine di mercato assicura comunque dei benefici: non solo esso crea corrispondenza fra le aspettative di buona parte dei soggetti, ma incrementa anche le prospettive o le possibilità individuali di controllo sui diversi beni, controllo che risulta maggiore rispetto a quello che si otterrebbe in qualsiasi altro modo.

Lo stesso sistema di mercato, che porta dunque non soltanto alla creazione di un ordine, ma anche ad un incremento dei vantaggi che gli uomini ottengono in cambio dei loro sforzi, può essere visto come un gioco. Esso è un gioco «generatore di ricchezza e non a somma zero, ovvero un gioco che porta ad un aumento del flusso dei beni e delle prospettive di tutti i partecipanti di soddisfare i propri bisogni» (Hayek, 1982, pag. 324), e il cui risultato dipende da tre fattori: abilità, forza e fortuna. È un gioco generatore di ricchezza perché fornisce ad ogni giocatore informazioni e mezzi che gli permettono di soddisfare bisogni di cui non è direttamente a conoscenza.

Ma se anche Hayek si ricollega alla teoria dei giochi, il suo pensiero si discosta in parte da essa per la sua concezione della razionalità umana: la razionalità dell'uomo non è una razionalità strategica, bensì limitata, perché ogni individuo possiede solo qualche piccolo frammento dell'intera conoscenza umana, e questo frammento consente un controllo limitato solo sulle più immediate conseguenze delle proprie azioni. Se le azioni dei soggetti sono intenzionali, le loro decisioni sono indipendenti da quelle degli altri, cosicché l'equilibrio che si produce non è il risultato delle strategie dei giocatori, ma un effetto cumulativo non intenzionale di azioni progettate indipendentemente le une dalle altre (Radnitzky, 1986). Data la condizione umana di parziale ignoranza, i fatti sociali di larga scala non possono quindi essere concepiti come emergenze spontanee: la cooperazione umana nasce non da un progetto consapevole, ma semplicemente come reazione ad un ambiente in cui gli esseri umani devono sopravvivere. Col passare del tempo, ciò che ha permesso un'evoluzione delle convenzioni e della cultura è stata la capacità umana di imitare e trasmettere le cose imparate nelle diverse circostanze. In queste parole Hayek sembra riecheggiare l'idea humeana di abitudine, anche se con un più spiccato accento sull'inconsapevolezza umana del fenomeno. Infatti, una volta che una convenzione si è stabilita, la conformità ad essa da parte degli individui non avviene per un calcolo della ragione, ma esclusivamente grazie ai comportamenti tradizionali, che consentono una riduzione di costi alla limitata razionalità umana. Ciascun individuo, nella fase di socializzazione, eredita un bagaglio di abitudini, costumi, tradizioni che rappresentano problemi risolti dalle generazioni precedenti e sui quali il singolo non esercita più la riflessione.

«In altre parole, l'uomo ha certamente più spesso imparato a fare le cose giuste senza capire perché lo erano, ed ancora oggi è meglio servito dalle sue abitudini che dalla sua capacità di comprensione. [...] Fu un repertorio di regole apprese che disse all'uomo quale era il modo giusto o sbagliato di agire in diverse circostanze, e che gli diede una crescente capacità di adattarsi a condizioni mutevoli – e in particolare di cooperare con gli altri membri del suo gruppo. Di

conseguenza una tradizione di regole di comportamento cominciò a regolare la vita umana, regole che esistevano indipendentemente dagli individui che le avevano apprese. Ciò che viene detto ragione apparve quando queste regole apprese, che comportavano la classificazione di diversi tipi di oggetti, incominciarono ad includere una specie di modello dell'ambiente che permetteva all'uomo di predire e anticipare nell'azione eventi esterni» (Hayek, 1982, pag. 534).

## Conclusioni

Da sempre l'uomo ha cercato di comprendere la propria natura, di scandagliare il proprio essere per dare una spiegazione e trovare un'origine alle proprie azioni, e per risalire poi alle dinamiche di quel complesso sistema di interazioni che è la società.

Le immagini di essere umano emerse nel corso della storia per opera di filosofi, storici, scienziati, economisti sono innumerevoli, ma il dibattito si è incentrato in particolare sul confronto fra due idee: l'uomo come animale naturalmente sociale e l'uomo come potenziale nemico dei suoi simili, un immaginario dibattito tra Hobbes e Hume che ha dato inizio a secoli di studi. Ho analizzato il periodo più recente di questo dibattito, e in particolare le discussioni che sono nate e si svolgono tuttora fra quegli economisti che si interrogano su quale sia il comportamento umano prevalente nella realtà: uomo aggressivo o pacifico, naturalmente teso verso la cooperazione o soggetto alla diffidenza e allo sfruttamento?

Se osserviamo l'uomo di Hobbes e di Hume, esso è un coacervo di passioni e ragione, costretto a vivere a contatto con i suoi simili per sopravvivere in un ambiente difficile, per poter ottenere ciò che da solo non potrebbe mai raggiungere: il controllo delle risorse. I due filosofi hanno immaginato come possa sorgere una società ordinata di uomini, quali siano le basi necessarie che la rendono possibile. Da un lato c'è l'uomo hobbesiano: egoista, che tenta in ogni modo di sopraffare gli altri, di emergere, di sottomettere; dall'altro c'è l'uomo humeano, che rimane in parte egoista, ma con la facoltà di indirizzare il proprio interesse verso quei binari che consentono anche la soddisfazione del desiderio altrui. Entrambi gli uomini sono consapevoli della necessità di una vita a contatto con gli altri, ma mentre l'uno adopera la ragione per capire che la sua natura, senza garanzie di sicurezza, rimane diffidente e tesa a privilegiare l'interesse personale a discapito di quello altrui, per l'altro è proprio l'interesse personale che, percependo la stabilità del possesso come mezzo per la propria soddisfazione, costruisce le basi della convivenza sociale. L'uno, mediante un atto razionale, comprende che senza un'autorità che lo obblighi non potrà mai esistere una vita sicura; l'altro, guidato dall'interesse personale e aiutato dalla simpatia, possiede come unica e sufficiente garanzia la convenzione della stabilità del possesso, stipulata liberamente e pacificamente.

L'uomo di Hume, che sembra essere meno razionale di quello di Hobbes, è però caratterizzato da una natura più complessa. Infatti, mentre per Hobbes non esistono vincoli morali o etici che obblighino o influenzino l'uomo, per Hume la natura umana è invece in parte modellabile, plasmabile da due processi: l'abitudine e l'educazione. L'abitudine opera sull'uomo un'azione lenta ma continua di smussamento di quei lati del carattere che contrastano con i principi di convivenza, mentre l'educazione imprime col tempo all'interesse personale un'impronta più pubblica.

L'uomo della maggior parte degli economisti contemporanei è un uomo totalmente razionale, non solo perché la sua mente compie dei calcoli in vista dell'appropriazione delle risorse, ma anche perché considera le azioni e le reazioni degli altri come variabili che influenzano le sue scelte: la sua è una razionalità strategica, che tiene conto delle azioni e delle aspettative degli altri soggetti e reagisce di conseguenza, calcolando i costi e i benefici di ogni possibile risposta. Ma l'ipotesi di razionalità consente ugualmente un ampio dibattito sugli esiti a cui essa può condurre.

Gli economisti del filone hobbesiano considerano il dilemma del prigioniero come la situazione più ricorrente in cui interagiscono gli esseri umani allo stato di natura: in un mondo in cui si è in continua concorrenza con gli altri per l'impossessamento delle risorse, la razionalità umana non conduce ad un accordo spontaneo, ma ad un equilibrio inefficiente. Anche se non si parla di cattività umana o di istinto di conservazione, ma semplicemente dell'interazione di calcoli razionali, questa interazione conduce comunque ad un esito indesiderato da parte di tutti gli individui. L'esito è la condizione hobbesiana di guerra potenziale (potenziale perché intesa come situazione di diffidenza e conflitto permanenti, in cui non può esservi certezza di pace). Ma è nuovamente la razionalità che può sollevare l'uomo dall'insicurezza: resosi conto che lasciato a se stesso è spinto alla defezione, l'uomo provvede a creare una struttura coercitiva che stabilisca delle

regole e preveda delle sanzioni per chi trasgredisce: una struttura che risolve con l'imposizione le situazioni di dilemma del prigioniero. Lo stato sarà dunque il rimedio a quella razionalità che, per quanto renda l'uomo consapevole delle proprie possibilità e della propria condizione, non riesce però ad allontanarlo dagli equilibri inefficienti.

Tuttavia lo stato stesso, che nell'ottica contemporanea non deve essere un'autorità assoluta bensì sottoposta alle medesime regole che governano la società civile, non è esente da inefficienze. Questo perché i suoi ingranaggi non girano autonomamente, ma vengono mossi dagli uomini, esseri egoisti che cercano di massimizzare il proprio benessere a prescindere da qualsiasi ideale di bene collettivo. Lo stato si serve allora degli strumenti a sua disposizione (i principali sono il potere di tassare e di creare moneta) per aumentare il benessere dei dirigenti e dei burocrati, benessere che è direttamente proporzionale alle dimensioni dell'ente, cioè alle sue entrate.

Proprio osservando gli stati contemporanei, sostengono gli hobbesiani, non si può fare a meno di riconoscere le loro inefficienze e di osservare che esse non sono altro che il riflesso della natura umana razionale ed egoista volta all'esclusiva soddisfazione del proprio interesse. Nello stesso tempo, però, si dovrà anche riconoscere che gli stati sono comunque il male minore che consente di assicurare un'organizzazione pacifica della società.

Sul versante opposto si schierano quegli economisti che non solo giudicano l'uomo capace di cooperare con i propri simili anche in assenza di coercizione, ma considerano molto frequenti nella realtà le situazioni risolte mediante accordi spontanei. I giochi che intraprendono gli individui sono diversi, ma possono essere suddivisi in giochi di coordinazione pura e giochi in cui gli interessi dei soggetti sono in contrasto. Nei giochi di pura coordinazione gli individui si accordano spontaneamente e instaurano le convenzioni che regoleranno i loro rapporti senza alcun bisogno di un'autorità superiore. Nei casi in cui invece esiste una reale contrapposizione di interessi tra i giocatori (il più grave è il dilemma del prigioniero), apparentemente c'è il rischio che le scelte dei singoli portino ad un equilibrio che non è un ottimo paretiano. Ma questo pericolo sussiste quando il gioco prevede una sola mossa, cioè quando i soggetti devono interagire con gli stessi "avversari" una sola volta nella vita; poiché secondo gli humeani gli individui si devono misurare solitamente in situazioni che si ripetono nel tempo un numero indefinito di volte, l'incentivo a violare gli accordi viene meno. Si instaurano così delle convenzioni che prevedono la cooperazione reciproca, anche se non incondizionata: ognuno coopera con coloro che fanno altrettanto, mentre punisce chi non rispetta i patti.

Alla stabilità delle convenzioni darà un supporto la morale, che ricorda l'idea di abitudine di Hume: essa nascerà dall'esperienza di comportamenti universalmente adottati e creerà negli individui delle aspettative nei confronti delle azioni degli altri (Sugden, 1986).

Perché la cooperazione sia garantita e stabile è necessario però non solo condividere l'idea che le interazioni umane si ripresentino nel tempo un numero di volte sconosciuto ai giocatori, ma anche presupporre che le mosse future abbiano per gli individui un peso abbastanza grande da influenzare le loro scelte presenti (Axelrod, 1984). Supposti questi elementi, per gli humeani è impossibile che tra gli uomini non si instaurino convenzioni che rendono la vita in società sicura senza costrizioni, anche se il concetto di convenzione può non implicare un aumento di benessere sociale, né alcun riferimento alle idee di eguaglianza e di giustizia.

F.A. von Hayek, sebbene sia agli antipodi rispetto ai sostenitori dello stato, si discosta in parte anche dal filone della cooperazione, per la sua concezione di ordine spontaneo. L'ordine della società non nasce da un accordo consapevole e riconosciuto da tutti: è la naturale evoluzione umana a instaurare una determinata cultura e determinate convenzioni, seguendo un proprio corso indipendente dalla volontà dei singoli, che accettano ciò che sorge spontaneamente e lo trasmettono alle generazioni future. L'ordine spontaneo, che si avvicina molto all'idea di stato di natura di Hume, sorge dunque come effetto non intenzionale dell'interazione delle azioni umane, che non sono guidate da una razionalità perfetta ma da una razionalità limitata: gli uomini prendono le loro decisioni servendosi di una quantità minima di informazioni e senza considerare le azioni degli altri soggetti come variabili che influenzano le proprie scelte. Il punto più importante del

pensiero di Hayek è non solo la totale assenza di qualsiasi principio di giustizia o eguaglianza, ma la naturale esistenza di condizioni svantaggiose per alcuni soggetti. Più che di cooperazione si può allora parlare di ordine imposto dall'evoluzione, qualcosa che trascende dagli accordi volontari e consapevoli dei soggetti.

Qual è dunque la condizione naturale dell'umanità? La lotta per il benessere personale condotta cercando di sopraffare e sottomettere i propri simili o l'accordo generalizzato che consente a ciascuno un vantaggio, o ancora un ordine spontaneo che avvantaggia alcuni a discapito di altri ma che non può essere modificato? Quale gioco è prevalente nei rapporti umani? il dilemma del prigioniero, il gioco di coordinazione pura, la battaglia dei sessi o il gioco falco-colomba?

La sociobiologia sembra dare, se non una risposta definitiva, una ragionevole spiegazione di ciò che realmente è stata la vita dell'uomo in società, a partire dalla preistoria fino ai tempi moderni. Attraverso lo studio dell'evoluzione i sociobiologi hanno scoperto che l'uomo possiede delle caratteristiche geneticamente innate (le "predisposizioni") che influenzano e guidano entro certi limiti il suo comportamento. Queste predisposizioni sono molto diverse fra loro e alcune addirittura opposte: l'aggressività, il senso di proprietà, l'impulso alla vendetta, il desiderio di dominio sugli altri sembrano inconciliabili con la predisposizione alla "reciprocazione", il bisogno di autopurificazione, l'altruismo. Eppure sono tratti della stessa figura, e convivono in tensione.

Nel dibattito sulla natura umana si è sempre cercato di trovare un unico principio esplicatore, un aspetto che fosse preponderante su tutti gli altri e che governasse le azioni in modo stabile e prevedibile. La sociobiologia ha invece suggerito due considerazioni fondamentali: che l'essere umano non è costituito da un unico carattere, ma è un insieme di pulsioni e razionalità che interagiscono ininterrottamente; che le predisposizioni influenzano il comportamento e quindi l'evoluzione dei costumi e della cultura, ma sono anche soggette e plasmabili dalle pressioni culturali e ambientali prodotte dalla società.

Osservando la storia umana dai suoi primordi, i sociobiologi hanno dimostrato che all'epoca in cui gli uomini vivevano di sola caccia, divisi in bande poco numerose, ognuna delle quali aveva a disposizione un enorme territorio per la propria caccia, la condizione prevalente era la cooperazione diffusa all'interno dei gruppi e la quasi assenza di conflitti tra le bande. Quando invece si diffuse l'agricoltura la situazione si modificò: la popolazione aumentò e si stanziò in modo stabile sul territorio, si sviluppò il senso di proprietà, e la progressiva diminuzione del rapporto risorse-popolazione portò gli uomini a combattersi fra loro per il possesso. Quando la situazione divenne insostenibile essi sentirono la necessità di dare il potere a qualcuno (generalmente il più forte) che ristabilisse un ordine e consentisse a ciascuno un minimo godimento delle risorse. Dai primi "capi" si passò poi alle primitive forme di stato e da esse agli stati che si evolsero negli ultimi 1500 anni.

Naturalmente questi cambiamenti si verificarono nell'arco di decine di migliaia di anni, e le conseguenze che essi hanno avuto sulle predisposizioni umane e sul comportamento sono emerse ancora più lentamente. Le condizioni fisiche, sociali e culturali in cui viviamo oggi sono molto diverse da quelle dei cacciatori-raccoglitori del paleolitico superiore, e in parte si sono modificate anche rispetto all'epoca in cui l'agricoltura rivoluzionò la terra. La natura umana, che non è qualcosa di fisso e immutabile ed è il risultato dell'interazione fra evoluzione sociale ed evoluzione biologica, si è adattata all'ambiente, ma più lentamente rispetto alla velocità con cui l'ambiente stesso si è modificato, per cui è possibile che caratteri non ottimali per l'uomo della società attuale siano rimasti nel tempo come residui di un precedente adattamento all'ambiente.

Concludendo, possiamo affermare che la sociobiologia ha dato una svolta agli studi sulla natura dell'uomo, e questo per tre ragioni:

1. la comprensione della natura umana si è spostata dal terreno della pura immaginazione, o meglio della riflessione astratta fondata sull'osservazione della realtà contingente, al terreno della scienza, studiando le relazioni tra storia sociale e biologica e delineandone gli effetti sul comportamento e sulle predisposizioni;

2. il dibattito futuro, già alla luce delle poche scoperte raggiunte finora, non potrà più vertere sulla contrapposizione fra le teorie dell'egoismo negativo e quelle della cooperazione spontanea esente da fallimenti. Si dovrà invece riconoscere la presenza nell'uomo di diversi caratteri, razionali e non razionali, egoistici ed altruistici;
3. la natura umana, complessa e molteplice, non può essere considerata qualcosa di fisso e statico, come tutti i pensatori hanno invece sostenuto fino ai giorni nostri, da Hobbes e Hume agli economisti contemporanei. Essa al contrario si modifica nel tempo sotto le pressioni dell'evoluzione biologica e culturale, anche se molto lentamente. La domanda che lascia aperta la sociobiologia e la cui risposta rimane ancora sconosciuta, non sarà allora 'quale sia la vera natura dell'uomo', ma piuttosto 'come essa si evolverà in futuro alla luce dell'organizzazione attuale delle società'.

## Appendice 1

### L'emergere di associazioni protettive in una popolazione allo stato di natura.

Nozick (1975) assume uno stato di natura in cui esistano  $N$  individui identici, ciascuno in possesso di  $M$  unità di una determinata risorsa o bene. Ogni persona, poiché vive allo stato di natura in cui non esistono diritti di proprietà, deve decidere se consumare esclusivamente la propria quantità di risorsa o cercare di rubare quella di un altro e consumare così  $2M$  unità del bene, sostenendo un piccolo costo  $c$ . Si assume che ognuno abbia tempo sufficiente per tentare il furto ad un solo individuo. Inoltre, poiché tutti i soggetti sono uguali, la probabilità di portare a termine con successo il furto del bene di un altro è pari a  $0,5$  se l'altro agente si prepara a contrattaccare, oppure a  $1$  se l'altro non si difende. La difesa ha anch'essa un costo, che chiameremo  $d$ . Si ipotizza che  $d$  sia maggiore di  $c$ . In definitiva, se un soggetto cerca di rubare e il suo tentativo si risolve con successo, ottiene  $(2M - c)$ ; se invece nel contempo viene anche attaccato da un altro e prepara la difesa, i casi sono due: o porta a termine con successo entrambe le imprese, e allora il suo guadagno è pari a  $(2M - c - d)$ , oppure non riesce a impossessarsi del bene altrì e rimane con  $(M - c - d)$ . Se il soggetto non ha intenzione di rubare i suoi possibili scenari di guadagno sono i seguenti: ottiene  $M$  se non prepara la difesa contro un attacco estraneo e non viene aggredito; non ottiene nulla se non si prepara a difendersi ma viene attaccato, perdendo così le sue unità di risorsa; guadagna  $(M - d)$  se prepara un'attività di difesa e non viene aggredito o se aggredito risolve il conflitto a proprio favore. La matrice seguente mostra tutti i possibili pay-offs che un giocatore può guadagnare nelle varie situazioni.

	Rubare e vincere	Rubare e perdere	Non rubare
Preparare la difesa e vincere o non essere attaccati	$2M - c - d$	$M - c - d$	$M - d$
Non preparare la difesa e non essere attaccati	$2M - c$	$M - c$	$M$
Non preparare la difesa ed essere attaccati	$M - c$	$-c$	$0$
Preparare la difesa e perdere	$M - c - d$	$-c - d$	$-d$

Conoscendo i pay-offs e le probabilità siamo in grado di sapere qual è l'utilità attesa di ciascun giocatore. Per farlo Nozick considera come parti in conflitto da un lato il singolo giocatore, dall'altro i rimanenti  $(N - 1)$  agenti che decidono se derubare uno e se si quale tra i giocatori. Quindi assumiamo che per ogni giocatore il 'nemico' sia la massa di individui  $(N - 1)$  intesi come coalizione e che egli si debba di conseguenza preparare alla difesa contro l'intera coalizione. Ora si dovrà calcolare se la coalizione di persone deciderà di attaccarlo. Innanzitutto, poiché il tempo è sufficiente per un'unica attività di furto, alla massa  $(N - 1)$  converrà mandare uno solo dei suoi giocatori e sostenere così un piccolo costo equivalente a  $c$ . Se dunque essi attaccano, la probabilità di vittoria sarà uguale a  $0,5$  se il singolo si prepara per la difesa e uguale a  $1$  se l'individuo attaccato non prepara il contrattacco. Il guadagno minimo garantito dal furto per la massa sarà allora:  $\min [(0,5(M - c) + 0,5(-c); M - c)] = 0,5(M - c) + 0,5(-c)$ , che risulta positivo se  $M/2 > c$ , che noi assumiamo per vero. Di

conseguenza, la coalizione tenderà di attaccare l'individuo rimasto se è da solo. Inoltre anche al singolo giocatore converrà sempre cercare di derubare un componente della coalizione ( $N - 1$ ), perché le sue probabilità di vincere e di perdere saranno le stesse di un giocatore della massa e perciò la sua vincita minima garantita sarà  $\min [(0,5(M - c) + 0,5(-c)); M - c] = 0,5(M - c) + 0,5(-c)$ , che abbiamo appena detto essere positiva. Ogni giocatore sa dunque che attaccherà e sarà attaccato da un membro della coalizione. Nella matrice seguente sono rappresentati i pay-offs che ciascun giocatore può guadagnare, date le premesse esposte finora. Ad ogni guadagno è naturalmente associata una probabilità di 0,25.

	<b>Rubare e vincere</b>	<b>Rubare e perdere</b>
<b>Essere attaccato e vincere</b>	$2M - c - d$	$M - c - d$
<b>Essere attaccato e perdere</b>	$M - c - d$	$-c - d$

Con questi quattro possibili eventi e le corrispondenti probabilità, l'utilità attesa di un giocatore che gioca da solo è  $v(i) = 0,25(2M - c - d) + 0,25(M - c - d) + 0,25(M - c - d) + 0,25(-c - d) = M - c - d$ . Da questo risultato emerge come l'utilità attesa di un individuo che gioca in uno stato di natura sia inferiore a quella che egli otterrebbe in uno stato, in cui ogni persona ha diritto di consumare  $M$  e di essere protetta dallo stato.  $M$  è infatti maggiore di  $(M - c - d)$ . Ma un tale stato in natura non esiste, cosicché ci aspetteremo che un gruppo di individui si riunisca e formi quella che Nozick chiama "associazione protettiva", i cui membri si impegnano a non derubarsi a vicenda, a dividere i costi della comune protezione e a coordinare i loro attacchi contro i soggetti esterni.

Assumendo come presupposto che all'interno dell'associazione il costo per provvedere alla protezione di un individuo in più sia decrescente [se  $D_S = g(S)$  è il costo totale della protezione per una coalizione con  $S$  membri e  $g(1) = d$ , avremo che  $g(S + 1) - g(S) > 0$ , e che  $g(S + 2) - g(S + 1) - [g(S + 1) - g(S)] < 0$ ], possiamo definire l'utilità totale di ogni associazione protettiva. Considerando un'associazione protettiva con  $S$  membri, dove  $S < N/2$  ( $N$  è il numero totale di agenti nella popolazione), sappiamo dai calcoli precedenti che sia per i soggetti esterni sia per la coalizione sarà sempre conveniente attaccare e cercare di derubare. L'utilità attesa dell'intera coalizione sarà allora  $v(S) = S(M - c) - g(S)$ , ma poiché  $g(S)$  è una funzione concava  $v(S)/S > M - c - d$ ; ma  $v(S)/S = [S(M - c) - g(S)]/S = (M - c) - g(S)/S$ , cosicché  $g(S)/S < d$ . Quest'ultima condizione dimostra che è razionale per ogni individuo in  $S$  creare un'agenzia di protezione.

Ma cosa succede se  $S > N/2$ ? La situazione muta perché l'associazione protettiva possiede più membri di quanti siano i soggetti esterni. L'utilità attesa totale dell'associazione sarà allora  $v(S) = (N - S)(M - c) + [S - (N - S)]M - g(S)$ . In definitiva, esiste una grandezza  $S$  della coalizione ( $S > N/2$ ) tale per cui le perdite che sono subite a causa dei furti degli esterni sono così piccole da rendere poco vantaggiosa l'attività di protezione dell'agenzia e da rendere conveniente solo l'attacco e il furto verso il resto della popolazione ( $N - S$ ).

Concludendo, ad ogni individuo converrà comunque far parte di un'associazione protettiva, cioè vivere all'interno di uno stato, anche qualora i diritti di proprietà garantiti non siano egualitari ed esista un'asimmetria nella distribuzione dei consumi.



## Appendice 2

### Soluzione del dilemma del prigioniero con l'uso della rappresaglia.

Hirshleifer (1982) traduce la situazione del dilemma del prigioniero in una matrice in formato costi-benefici, secondo la logica per cui ogni atto di collaborazione con l'altro giocatore comporta un costo  $c$  per chi compie l'azione e un beneficio  $b$  per chi la riceve. Si presuppone che  $b$  sia maggiore di  $c$ .

	<b>(Coopera) C1</b>	<b>(Non coopera) C2</b>
<b>(Coopera) R1</b>	$(-c + b), (-c + b)$	$-c, b$
<b>(Non coopera) R2</b>	$b, -c$	$0, 0$

Anche se non espresso nei termini tradizionali, questo è un normale dilemma del prigioniero, in cui la collaborazione reciproca è efficiente, ma ogni giocatore sarà portato a non collaborare, ottenendo come risultato una condizione peggiore per tutti. E non esiste una massa critica che fa sì che, se in una popolazione una certa percentuale di persone coopera, i non cooperanti avranno incentivo ad abbandonare la loro strategia: anche se il 99 per cento dei soggetti adottasse la strategia della cooperazione, al singolo converrebbe comunque defezionare. Non cooperare è la strategia dominante.

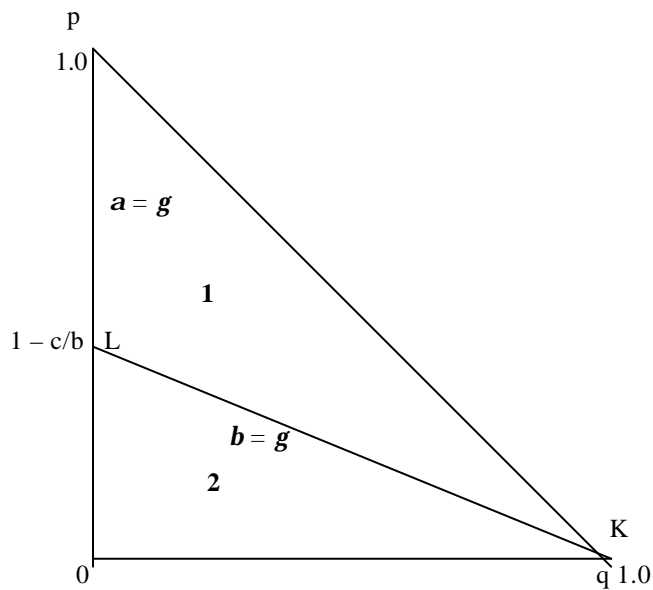
Ma una soluzione molto semplice alla questione esiste, senza dover ricorrere ad interventi esterni: la strategia della rappresaglia, che consiste nel cooperare se l'altro coopera e nel defezionare se anche l'altro fa altrettanto.

La matrice seguente mostra il nuovo dilemma del prigioniero:

	<b>(Coopera) C1</b>	<b>(Non coopera) C2</b>	<b>(Attua la rappresaglia) C3</b>
<b>(Coopera) R1</b>	$(-c + b), (-c + b)$	$-c, b$	$(-c + b), (-c + b)$
<b>(Non coopera) R2</b>	$b, -c$	$0, 0$	$0, 0$
<b>(Attua la rappresaglia) R3</b>	$(-c + b), (-c + b)$	$0, 0$	$(-c + b), (-c + b)$

Il gioco ha due equilibri di Nash simmetrici: R2C2 e R3C3. Ma entrambi gli equilibri sono instabili, perché esisterà sempre una seconda strategia ugualmente attrattiva per tutti i giocatori. Di conseguenza, in un modello evolutivistico ci aspetteremo un allontanamento casuale da ciascuno degli equilibri. Per ottenere un equilibrio evolutivistico, e quindi capire se esiste una strategia evolutivamente stabile, Hirshleifer elabora un modello prendendo in considerazione i guadagni attesi di tutte e tre le strategie:  $\alpha$  come utilità attesa derivante dalla strategia cooperativa,  $\beta$  come guadagno atteso che si ottiene seguendo la strategia non cooperativa, e infine  $\gamma$  come utilità attesa per la strategia che prevede la rappresaglia.

Non esporrò i passaggi della sua dimostrazione, ma solo i risultati del modello, che sono visibili nel grafico seguente.



dove 'p' è la percentuale di popolazione che gioca la strategia cooperativa e 'q' è la percentuale di popolazione che gioca la strategia non cooperativa, mentre 'r' sarà la percentuale di popolazione che adotta la strategia con rappresaglia ( $r = 1 - p - q$ ).

Nella zona 1 (sopra la linea dove  $b = g$ ) vi sarà una forte convergenza verso il punto K ( $q = 1$ ) che corrisponde ad una popolazione di soli non cooperanti. Sebbene a questo punto la strategia non cooperativa sembri essere l'equilibrio ultimo, essa non è un equilibrio stabile rispetto alla zona 2. Si verificherà una convergenza verso l'origine 0, dove  $r = 1$ : la popolazione sarà costituita da soggetti che giocano usando la strategia della rappresaglia. Se una porzione di popolazione sufficientemente grande gioca usando la tattica della rappresaglia, ogni individuo può comportarsi da cooperante puro ottenendo lo stesso guadagno; ma se la percentuale di cooperanti puri eccede il valore di  $(1 - c/b)$  si entrerà nella zona 1, dove sarà conveniente entrare per i non cooperanti. Nel punto L tutte le strategie ottengono lo stesso guadagno atteso. In questo punto si ha la massima instabilità.

Dalle osservazioni precedenti Hirshleifer deduce che nella popolazione in questione si arriverà ad un misto di giocatori che adottano la rappresaglia e giocatori che cooperano sempre.

## Appendice 3

### Soluzione del gioco falco-colomba con l'utilizzo della strategia del "borghese".

Hirshleifer (1982) estende il gioco del falco e della colomba aggiungendo una terza strategia, la strategia del "borghese": giocare 'falco' (cioè la strategia aggressiva) se si è in possesso della risorsa o del bene, giocare 'colomba' (cioè la strategia pacifica) se non si possiede la risorsa in questione.

La matrice del gioco è riportata di seguito, con i pay-offs ipotizzati da Hirshleifer (1982):

	(Colomba) C1	(Falco) C2	(Borghese) C3
(Colomba) R1	2, 2	0, 10	1, 6
(Falco) R2	10, 0	-5, -5	$2*1/2, -2*1/2$
(Borghese) R3	6, 1	$-2*1/2, 2*1/2$	5, 5

dove i pay-offs della casella R3C1 sono stati assegnati con il seguente ragionamento: in media, metà delle volte il soggetto che gioca la strategia R3 si troverà nella condizione di possessore contro un avversario che gioca la strategia C1, ottenendo così 10 (cioè quanto ottiene R2 contro C1); l'altra metà del tempo, si troverà a dover fronteggiare un avversario possessore che gioca la strategia C2, ottenendo 2 (cioè quanto ottiene R1 contro C1). Calcolando la media della somma dei due pay-offs si giunge al valore 6. Con un ragionamento analogo si deduce che il secondo soggetto, che gioca la strategia C1, otterrà 1. Gli elementi nelle altre celle possono essere calcolati nello stesso modo.

In questo gioco sono presenti tre equilibri di Nash: R1C2, R2C1 e R3C3. Ma uno solo di essi è anche una strategia evolutivamente stabile: la strategia del borghese.

La strategia del borghese richiede però una maggiore complessità mentale dei giocatori: il soggetto deve infatti essere in grado di distinguere tra situazioni in cui è il possessore e situazioni in cui lo è il suo avversario, e deve essere capace di adottare la strategia appropriata alla situazione. Sembra ragionevole, secondo Hirshleifer, accettare questa complessità imponendo un danno all'utilità dei giocatori. La casella R3C3 avrà per esempio come pay-offs (4, 4) invece di (5, 5).

## Appendice 4

### Il peso del futuro nella strategia di ‘colpo su colpo’.

Nel modello di Axelrod (1984) la strategia di colpo su colpo è evolutivamente stabile se, e solo se, il peso del futuro  $w$  è grande almeno quanto il maggiore tra  $(T - R)/(T - P)$  e  $(T - R)/(R - S)$ .  $T$ ,  $R$ ,  $P$  e  $S$  sono i pay-offs che Axelrod utilizza nel dilemma del prigioniero:

	Cooperazione	Defezione
Cooperazione	R, R	S, T
Defezione	T, S	P, P

dove  $T > R > P > S$  e  $R > (T + S)/2$ .

Per dimostrare la proposizione iniziale Axelrod si serve della dimostrazione di un altro enunciato: la strategia di colpo su colpo è evolutivamente stabile se e solo se non può essere invasa né dalla strategia di defezione incondizionata e costante né dalla strategia che alterni defezione a cooperazione.

Dire che la strategia di defezione incondizionata non può invadere colpo su colpo significa che il valore atteso finale di tutti i guadagni di un giocatore che giochi defezionando sempre contro uno che adotti colpo su colpo sarà inferiore o uguale al valore atteso di ciascuno dei due giocatori che adottino la strategia di colpo su colpo l'uno contro l'altro.  $V(D/CSC) = V(CSC/CSC)$ . Quando D incontra CSC ottiene T alla prima mossa e P a tutte le mosse successive, rendendo  $V(D/CSC) = T + wP + w^2P + w^3P \dots = T + wP(1 + w + w^2 \dots) = T + wP/(1 - w)$ . Poiché CSC collabora sempre con i propri pari,  $V(CSC/CSC) = R + wR + w^2R \dots = R/(1 - w)$ . Quindi D non può invadere CSC quando  $T + wP/(1 - w) = R/(1 - w)$ , ossia  $T(1 - w) + wP = R$ , ossia  $T - R = w(T - P)$ , ossia  $w = (T - R)/(T - P)$ .

Analogamente, dire che l'alternanza di defezione e cooperazione non può invadere CSC significa dire che il punteggio realizzato da un giocatore che usi DC contro uno che usi CSC sarà minore del punteggio che otterranno due giocatori che agiscono entrambi seguendo CSC. Infatti, se  $V(DC/CSC) = T + wS + w^2T + w^3S \dots = (T + wS)(1 + w^2 + w^4 + w^6 \dots) = (T + wS)/(1 - w^2)$ , dovrà essere soddisfatta la condizione  $(T + wS)/(1 - w^2) = R/(1 - w)$ , ossia  $(T - R)/(R - S) = w$ .

Pertanto  $w = (T - R)/(T - P)$  e  $w = (T - R)/(R - S)$  equivale a dire che CSC non può essere invasa né dalla strategia di defezione incondizionata né dalla strategia che alterna defezione e cooperazione.

## Appendice 5

**Una strategia ‘buona’ che non può essere invasa da un unico individuo non può esserlo neanche da un raggruppamento di soggetti.**

Ipotizziamo due diverse strategie, che chiamiamo A e B. Affinché un raggruppamento di strategie A riesca ad invadere una popolazione di strategie B, deve esistere una percentuale  $p = 1$  tale che  $pV(A/A) + (1 - p)V(A/B) > V(B/B)$ .

Ma se B è ‘buona’, allora  $V(A/A) = V(B/B)$ , dato che  $V(B/B) = R + wR + w^2R \dots = R/(1 - w)$ , che è il valore più grande conseguibile quando l’altro giocatore usi la medesima strategia. Ed è il valore più grande in quanto  $R > (S + T)/2$  (dilemma del prigioniero in Appendice 6). Poiché  $V(A/A) = V(B/B)$ , A sarà capace di un’invasione in raggruppamento solo se  $V(A/B) > V(B/B)$ . Ma questo equivale all’invasione di A come individuo. Quindi se la strategia buona non è invadibile da parte di un individuo singolo, non lo sarà neanche da parte di un gruppo.

## Appendice 6

### Un modello bioeconomico dello stato di natura.

Nel modello elaborato da Martinez Coll (1986) gli individui competono fra loro per l'impossessamento delle risorse e le strategie che hanno a disposizione nello stato di natura sono tre: il falco, la colomba e il "rispettoso della legge".

L'individuo che agisce da 'falco' agirà sempre in modo aggressivo. Se il rivale non rinuncia subito alla risorsa desiderata, il giocatore aggressivo cerca di arrecargli il maggior danno possibile, e solo se riceve gravi danni allora rinuncia all'impresa e cede la risorsa. Il valore assegnato alla risorsa è  $V1 = 10$ , il valore del danno cagionato dall'attacco di un giocatore che aggredisce è  $V2 = -20$ .

L'individuo che agisce da 'colomba' avrà sempre un comportamento pacifico: se si trova di fronte un individuo che gioca la strategia aggressiva, abbandona la risorsa e rinuncia al conflitto, ottenendo un guadagno nullo dalla situazione; se interagisce con uno che gioca la sua stessa strategia non subisce né provoca danni, mentre la risorsa viene acquisita da un giocatore per fortuna o per perseveranza. Tuttavia, anche se i giocatori che seguono la strategia della colomba non si danneggiano, devono sostenere un costo per la loro perdita di tempo o per altri fattori. Il valore di questo costo è  $V3 = -3$ .

La strategia del 'rispettoso della legge' consiste invece nell'agire come falco quando si è possessori della risorsa e come colomba quando il possessore è il rivale.

Calcoliamo ora il guadagno medio (in termini di utilità) per ciascun tipo di strategia. Se si scontrano un falco e una colomba, il falco otterrà la risorsa e quindi guadagnerà 10, mentre la colomba desisterà dalla pretesa e il suo guadagno sarà nullo.  $U(A/C) = 10$ ,  $U(C/A) = 0$ . Se entrano in conflitto due giocatori che adottano la medesima strategia aggressiva, entrambi non rinunceranno e non abbandoneranno la risorsa finché non avranno subito un grave danno; a questo punto il giocatore più abile o più fortunato infliggerà il danno all'avversario ed entrerà in possesso della risorsa.

Supponendo che per un aggressivo la probabilità di vincere nel conflitto con un altro aggressivo sia del 50 per cento, il pay-off sarà una media del guadagno e della perdita che il giocatore ottiene vincendo o perdendo:  $(V1*0,5 + V2*0,5) = (10*0,5 - 20*0,5) = -5$ . Se invece i due giocatori interagiscono entrambi pacificamente e la probabilità per ciascuno di loro di battere l'avversario è del 50 per cento, il guadagno medio sarà  $(V1*0,5 - 3) = 2$ .

Ora assumiamo che il soggetto che adotti la strategia del 'rispettoso della legge' sia per il 50 per cento dei casi in possesso della risorsa. Se un giocatore aggressivo incontra un rispettoso ci sarà quindi il 50 per cento di probabilità che quest'ultimo agisca aggredendo e il 50 per cento che agisca in modo pacifico, cosicché il guadagno atteso finale del giocatore aggressivo sarà  $(-5*0,5 + 10*0,5) = 2,5$ , mentre quello del rispettoso sarà  $(-5*0,5 + 0*0,5) = -2,5$ .

Con un ragionamento analogo si possono calcolare tutti gli altri pay-offs della matrice del gioco, raffigurato nella pagina seguente in forma normale.

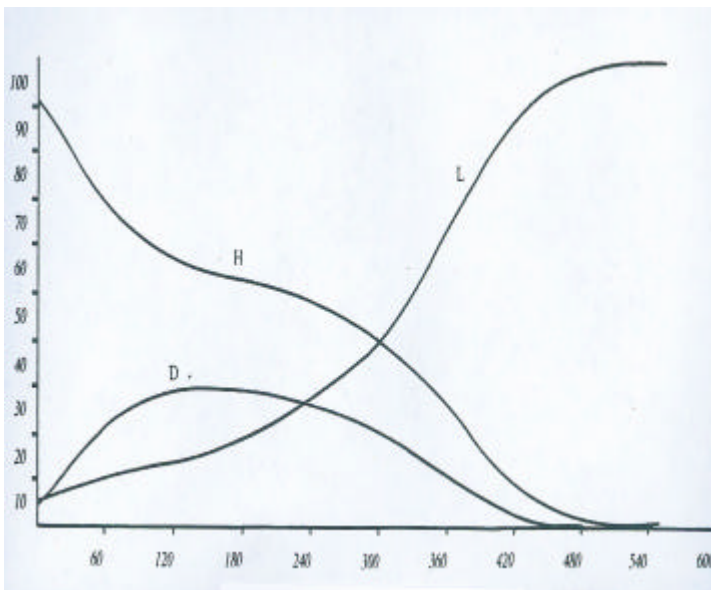
	Falco	Colomba	Rispettoso
Falco	-5; -5	10; 0	2,5; -2,5
Colomba	0; 10	2; 2	1; 6
Rispettoso	-2,5; 2,5	6; 1	5; 5

Nel modello evolutivo di Martinez Coll le strategie possono essere trasmesse da un individuo ad un altro e quelle che assicurano il maggior guadagno atteso sopravvivono e si diffondono (perché gli individui che ottengono il maggior guadagno hanno più discendenti, perché sono imitati da altri individui, o per altre ragioni).

Per dimostrare l'emergere spontaneo della strategia che prevede l'aggressività quando si ha la risorsa e la remissività quando non la si possiede, Martinez Coll si serve di un esperimento di simulazione con un programma per computer che riproduce virtualmente una popolazione di individui allo stato di natura. Il programma simula l'interazione dei soggetti ricorrendo ad un gioco ripetuto che consiste di 600 mosse. In questo ambiente virtuale il 90 per cento dei giocatori agisce in modo aggressivo, cioè gioca la strategia del falco, mentre il 5 per cento gioca la strategia della colomba e il rimanente 5 per cento gioca la strategia del rispettoso.

La simulazione produce il seguente risultato: la percentuale di 'aquile' inizia a diminuire e continua finché la strategia non scompare del tutto, mentre la linea che mostra l'andamento della strategia pacifica ha nelle prime centinaia di mosse una forte crescita. Questo significa che in un ambiente inizialmente aggressivo il conflitto comporta per i giocatori un costo molto alto, così da rendere la strategia pacifica più proficua di quella aggressiva: rinunciare alle risorse senza combattere risulta più vantaggioso che continuare la lotta ad oltranza. Ma andando avanti, la percentuale di soggetti che agiscono adottando la terza strategia cresce finché la strategia non viene seguita da tutta la popolazione. La strategia del rispettoso evolve quindi anche da una popolazione di aggressivi e una volta instaurata non può essere invasa dalle altre strategie.

Qui di seguito è raffigurato il grafico dei risultati ottenuti con l'esperimento di simulazione.



H = falco

D = colomba

L = rispettoso della legge

## Bibliografia

- AA.VV. (18-20 Marzo 1999), Atti del Convegno: 1899-1999 Complessità della società e complessità dei saperi: i sentieri possibili di una rilettura di F.A. von Hayek, Unione Industriale, Alessandria.
- AXELROD, R. (1984), "The Evolution of Cooperation", Basic Books, New York.
- AXELROD, R., KEOHANE, R.O. (1986), "Achieving Cooperation under Anarchy, in Strategies and Institutions, Cooperation under Anarchy", Princeton University Press, Princeton, 226-255.
- BADCOCK, C. (1991), "Evolution and Individual Behavior", Basil Blackwell, Oxford.
- BARONCELLI, F. (1975), Un Inquietante Filosofo per Bene: Saggio su David Hume, La Nuova Italia, Firenze.
- BENDOR, J., MOOKHERJEE (1987), "Institutional Structure and the Logic of Ongoing Collective Action", American Political Science Review, 81, 129-154.
- BINMORE, K. (1998), "Game Theory and the Social Contract", MIT Press, Cambridge Massachussets.
- BINMORE, K. (1993), "Bargaining and Morality: Rationality, Justice and the Social Contract", Harvester Wheatsheaf, Amesbury, 131-156.
- BOBBIO, N., Introduzione e Note a Thomas Hobbes, Opere politiche, 1959.
- BRENNAN, G., BUCHANAN, J.M. (1980), "The Power to Tax: Analitical Foundation of a Fiscal Constitution", Cambridge University Press, Cambridge.
- BUCHANAN, J.M. (1997), "Socialism is Dead but Leviathan Lives On, Post Socialist Political Economy: Selected Essays", Edward Elgar, Lyme.
- BUCHANAN, J.M. (1998), I Limiti della Libertà, Rusconi, Milano.
- CORSI, M. (1953), Natura e Società in David Hume, La Nuova Italia, Firenze.
- FERRIS, J.S., WEST, E.G. (1996), "Testing Theories of Real Government Size: U.S. Experience, 1959-89", Southern Economic Journal, 62, 537-53.
- FINDLAY, R., WILSON, J.D. (1993), "The Political Economy of Leviathan, Trade, Development and Political Economy", Edward Elgar, Aldershot, 289-306.
- FORBES, ZAMPELLI (1989), "Is Leviathan a Mythical Beast ?", American Economic Review, 79, 569-577.
- GAUTHIER, D. (1993), "Between Hobbes and Rawls, Rationality, Justice and the Social Contract", Harvester Wheatsheaf, Amesbury, 24-40.
- HAMILTON, W.D. (1964), "The Genetical Theory of Social Behaviour", Journal of Theoretical Biology, 7, 1-52.
- HARRIS, M. (1980), Cannibali e Re. Le Origini delle Culture, Feltrinelli, Milano.
- HIRSHLEIFER, J. (1982), "Evolutionary Models in Economics and Law", Research in Law and Economics, 4, 1-60.
- HIRSHLEIFER, J. (1987), "Economic Behaviour in Adversity", Wheatsheaf Books, Brighton.
- HIRSHLEIFER, J. (1995), "Anarchy and Its Breakdown", Journal of Political Economy, 103, 26-52.
- HOBBS, T. (1970), De Cive, Le Monnier, Firenze.



- HOBBS, T. (1996), *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari.
- HUME, D. (1999), *Trattato sulla Natura Umana, Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari.
- LOPREATO, J. (1990), *Evoluzione e Natura Umana*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ).
- LUMSDEN, C.J., WILSON, E.O. (1981), "Genes, Mind and Culture: the Coevolutionary Process", Harvard University Press, Cambridge, Mass..
- MAGRI, T. (1994), *Contratto e Convenzione: Razionalità, Obbligo e Imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano.
- MARTINEZ COLL, J.C. (1986), "A Bioeconomic Model of Hobbes' State of Nature", *Social Science Information*, 25, 493-505.
- MOSS, L.S. (1977), "Some Public-Choice Aspects of Hobbes's Political Thought", *History of Political Economy*, 9, 257-272.
- MOSS, L.S. (1991), "Thomas Hobbes's Influence on David Hume: the Emergence of a Public Choice Tradition", *History of Political Economy*, 23, 587-612.
- MUSGRAVE, R.A. (1973), "Public Finance in Theory and Practice", Mc. Graw Hill, New York.
- MUSGRAVE, R.A. (1986), "Leviathan Cometh--or Does He?, Public Finance in a Democratic Society", New York University Press.
- NEGRI, L. (1988), *Persona e Stato nel Pensiero di Hobbes*, Jaca Book.
- NISKANEN, W.A. (1994), "Bureaucracy and Public Economics", Edward Elgar, Aldershot.
- NOZICK, R. (1975), "Anarchy, State and Utopia", Basic Books, New York.
- OATES, W.E. (1991), "Searching for Leviathan: an Empirical Study, Studies in Fiscal Federalism", Edward Elgar, Aldershot.
- OLSON, M. (1965), "The Logic of Collective Action", Harvard University Press, Cambridge.
- RADNITZKY, G. (1986), *Ordine e Evoluzione nella Teoria Sociale di Hayek*, Il Mulino, Bologna.
- RAPOPORT, A. (1960), "Fights, Games and Debates", University of Michigan Press.
- SCHELLING, T. (1960), "The Strategy of Conflict", Harvard University Press, Cambridge, Mass..
- SCHOTTER, A. (1981), "The Economic Theory of Social Institutions", Cambridge University Press, New York.
- STURN, R. (1993), "Postsocialist Privatization and Agency-Related Property: from Coase to Locke", *The European Journal of the History of Economic Thought*, 1, 63-86.
- SUGDEN, R. (1986), "The Economics of Rights, Co-operation and Welfare", Basil Blackwell, Oxford.
- SUGDEN, R. (1993), "Rationality and Impartiality: Is the Contractarian Enterprise Possible?", in "Rationality, Justice and the Social Contract", Harvester Wheatsheaf, Amesbury, 157-176.
- TRIVERS, R.L. (1971), "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology*, 46, 35-47.
- TULLOCK, G. (1987), "Autocracy", Kluwer Academic Publisher.
- ULLMANN-MARGALIT, E. (1977), "The Emergence of Norms", Clarendon Press, Oxford.

- VAN DER DENNEN, J., FALGER, V. (1990), "Sociobiology and Conflict", Chapman and Hall.
- VINCIERI, P. (1984), *Natura Umana e Dominio*, Longo Editore, Ravenna.
- VON HAYEK, F.A. (1982), *Legge, Legislazione e Libertà*, Il Saggiatore, Milano.
- WILSON, E.O. (12 October 1975), "Human Decency is Animal", *The New York Times Magazine*.
- WILSON, E.O. (1979), *Sociobiologia: la Nuova Sintesi*, Zanichelli, Bologna.
- WILSON, E.O. (1980), *Sulla Natura Umana*, Zanichelli, Bologna.
- WILSON, J.D. (1989), "An Optimal Tax Treatment of Leviathan", *Economics and Politics*, 2, 97-117.
- WITT, U. (1986), "Evolution and Stability of Cooperation without Enforceable Contracts", *Kyklos*, 2, 245-266.
- WITT, U. (1989), "The Evolution of Economic Institutions as a Propagation Process", *Public Choice*, 62, 155-172.
- WITT, U. (April 1994), "Moral Norms and Rationality Within Populations - An Evolutionary Theory", Paper prepared for the European Public Choice Society Conference, Valencia.
- WREDE, M. (2000), "Shared Tax Sources and Public Expenditures", *International Tax and Public Finance*, 7, 163-75.
- ZARATIEGUI, J. M. (2000), "A Reading of Hobbes' Leviathan with Economists Glasses", *International Journal of Social Economics*, 2, 134-146.

## Working Papers

The full text of the working papers is downloadable at <http://polis.unipmn.it/>

### \* Economics Series

### \*\*Political Theory Series

- 2001 n. 19\* Stefania Ravazzi, *La lettura contemporanea del cosiddetto dibattito fra Hobbes e Hume*
- 2001 n. 18\* Alberto Cassone e Carla Marchese, *Einaudi e i servizi pubblici, ovvero come contrastare i monopolisti predoni e la burocrazia corrotta*
- 2001 n. 17\* Daniele Bondonio, *Evaluating Decentralized Policies: How to Compare the Performance of Economic Development Programs across Different Regions or States.*
- 2000 n. 16\* Guido Ortona, *On the Xenophobia of non-discriminated Ethnic Minorities*
- 2000 n. 15\* Marilena Locatelli-Biey and Roberto Zanola, *The Market for Sculptures: An Adjacent Year Regression Index*
- 2000 n. 14\* Daniele Bondonio, *Metodi per la valutazione degli aiuti alle imprese con specifico target territoriale*
- 2000 n. 13\* Roberto Zanola, *Public goods versus publicly provided private goods in a two-class economy*
- 2000 n. 12\*\* Gabriella Silvestrini, *Il concetto di <<governo della legge>> nella tradizione repubblicana.*
- 2000 n. 11\*\* Silvano Belligni, *Magistrati e politici nella crisi italiana. Democrazia dei guardiani e neopopulismo*
- 2000 n. 10\* Rosella Levaggi and Roberto Zanola, *The Flypaper Effect: Evidence from the Italian National Health System*
- 1999 n. 9\* Mario Ferrero, *A model of the political enterprise*
- 1999 n. 8\* Claudia Canegallo, *Funzionamento del mercato del lavoro in presenza di informazione asimmetrica*
- 1999 n. 7\*\* Silvano Belligni, *Corruzione, malcostume amministrativo e strategie etiche. Il ruolo dei codici.*
- 1999 n. 6\* Carla Marchese and Fabio Privileggi, *Taxpayers Attitudes Toward Risk and Amnesty Participation: Economic Analysis and Evidence for the Italian Case.*
- 1999 n. 5\* Luigi Montrucchio and Fabio Privileggi, *On Fragility of Bubbles in Equilibrium Asset Pricing Models of Lucas-Type*
- 1999 n. 4\*\* Guido Ortona, *A weighted-voting electoral system that performs quite well.*
- 1999 n. 3\* Mario Poma, *Benefici economici e ambientali dei diritti di inquinamento: il caso della riduzione dell'acido cromico dai reflui industriali.*
- 1999 n. 2\* Guido Ortona, *Una politica di emergenza contro la disoccupazione semplice, efficace equasi efficiente.*

1998 n. 1\*

Fabio Privileggi, Carla Marchese and Alberto Cassone, *Risk Attitudes and the Shift of Liability from the Principal to the Agent*

## **Department of Public Policy and Public Choice “*Polis*”**

The Department develops and encourages research in fields such as:

- theory of individual and collective choice;
- economic approaches to political systems;
- theory of public policy;
- public policy analysis (with reference to environment, health care, work, family, culture, etc.);
- experiments in economics and the social sciences;
- quantitative methods applied to economics and the social sciences;
- game theory;
- studies on social attitudes and preferences;
- political philosophy and political theory;
- history of political thought.

The Department has regular members and off-site collaborators from other private or public organizations.

## **Instructions to Authors**

Please ensure that the final version of your manuscript conforms to the requirements listed below:

The manuscript should be typewritten single-faced and double-spaced with wide margins.

Include an abstract of no more than 100 words.

Classify your article according to the *Journal of Economic Literature* classification system.

Keep footnotes to a minimum and number them consecutively throughout the manuscript with superscript Arabic numerals. Acknowledgements and information on grants received can be given in a first footnote (indicated by an asterisk, not included in the consecutive numbering).

Ensure that references to publications appearing in the text are given as follows:

COASE (1992a; 1992b, ch. 4) has also criticized this bias....

and

“...the market has an even more shadowy role than the firm” (COASE 1988, 7).

List the complete references alphabetically as follows:

**Periodicals:**

KLEIN, B. (1980), "Transaction Cost Determinants of 'Unfair' Contractual Arrangements," *American Economic Review*, 70(2), 356-362.

KLEIN, B., R. G. CRAWFORD and A. A. ALCHIAN (1978), "Vertical Integration, Appropriable Rents, and the Competitive Contracting Process," *Journal of Law and Economics*, 21(2), 297-326.

**Monographs:**

NELSON, R. R. and S. G. WINTER (1982), *An Evolutionary Theory of Economic Change*, 2nd ed., Harvard University Press: Cambridge, MA.

**Contributions to collective works:**

STIGLITZ, J. E. (1989), "Imperfect Information in the Product Market," pp. 769-847, in R. SCHMALENSEE and R. D. WILLIG (eds.), *Handbook of Industrial Organization*, Vol. I, North Holland: Amsterdam-London-New York-Tokyo.

**Working papers:**

WILLIAMSON, O. E. (1993), "Redistribution and Efficiency: The Remediableness Standard," Working paper, Center for the Study of Law and Society, University of California, Berkeley.