

# LA LEGGE DI NATURA IN LOCKE: UNA QUESTIONE TEOLOGICO- POLITICA

BRUNELLO LOTTI

*Dipartimento di Studi Umanistici e del Patrimonio Culturale  
Università di Udine  
brunello.lotti@uniud.it*

## ABSTRACT

It is well known that Locke's political theory with regard to the concepts of the law of nature, the state of nature and the transition from it to the commonwealth is at best highly problematic, if not inconsistent. Locke's incoherence has often been related to the combination of different approaches; he accepted the traditional metaphysical doctrine of natural law (which he found restated in Richard Hooker's *Ecclesiastical Polity*), but combined it with naturalistic ethics of Epicurean origin centred on the ideas of self-preservation and of the search for pleasure and avoidance of pain as the basic motivations of human behaviour. In my essay I examine the notion of natural law and try to show the inadequacy of this theory to account for the transition from the state of nature to political society. I focus particularly on theologico-political issues related to the transgression of natural law, which is conceived both as an ideal rational norm and as a natural, practical principle. Locke's texts conceal a dilemma which he never discussed, but which undermines his political theory: either natural law's obligation is effective, and in this case rational human agents should live in a self-regulating natural society without need of building the commonwealth and its repressive apparatus; or natural law is no more than a postulated set of ideal values, unable to regulate the dominant forces of human actions, and in this case it is difficult to understand how the positive laws of the commonwealth should respect its supposed prescriptions. I conclude my essay arguing that the shaky theological foundation of Locke's political theory is not merely related to Locke's inconsistencies, but reveals the deficiency of the traditional notion of natural law when faced with the elements of realism which Locke includes in his theory and which he shares with modern political thought.

## KEYWORD

John Locke, state of nature, law of nature, moral obligation, theologico-political views, political realism.

La legge di natura, che è legge divina, è il principio filosofico sul quale si impernia la teoria politica esposta nei *Due Trattati sul Governo* (1690) perché è la regola fondamentale alla quale tutti devono attenersi e che le leggi umane non devono violare:

La legge di natura sussiste come una norma eterna per tutti gli uomini, sia per i legislatori che per gli altri. Le norme che i legislatori fanno per le azioni degli altri debbono, non meno che le loro proprie azioni e quelle degli altri, esser conformi alla legge di natura, cioè a dire alla volontà di Dio di cui quella è manifestazione, e, poiché la fondamentale legge di natura è la conservazione del genere umano, non c'è sanzione umana che possa esser buona o valida contro di essa<sup>1</sup>.

La legge di natura vale per lo stato di natura e per lo stato civile che in Locke sono correlati sia per contrasto sia per continuità. La questione della osservanza della legge naturale entra in gioco nella transizione dallo stato di natura allo stato civile o *commonwealth*, descritta nel *Secondo Trattato sul governo*. Comunque si voglia considerare lo stato di natura, sia come finzione concettuale sia come ipotesi storica reale o, più plausibilmente, come un intreccio dei due punti di vista, è innegabile l'importanza del passaggio tra stato di natura e *commonwealth*, perché quel passaggio costituisce la genesi della società politica e quindi anche la giustificazione delle sue strutture di potere: “Per ben intendere il potere politico e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare in quale stato si trovino naturalmente tutti gli uomini”<sup>2</sup>. La ragione della transizione dall'uno all'altro stato è la

<sup>1</sup> John Locke, *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, a c. di L. Pareyson, Utet, Torino 1982, p. 329: *Secondo Trattato* (d'ora in poi sempre *II T*) § 135. Per il testo inglese si veda *Two Treatises of Government*, ed. with an Introduction and Notes by P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1988. (I *Due Trattati*, composti in parte già nei primi anni '80, comparvero anonimi nel 1690 e Locke non volle mai ammettere pubblicamente di esserne l'autore, benché il fatto fosse ben noto ai suoi amici. Ne riconobbe la paternità solo nel testamento scritto nel 1704 poco prima di morire.) Sulla legge di natura in Locke mi limito a rimandare per una esposizione riassuntiva delle questioni storiografiche e relativa bibliografia al recente saggio di S. Adam Seagrave, *Locke on the Law of Nature and Natural Rights*, in *A Companion to Locke*, ed. by M. Stuart, Wiley Blackwell, Chichester (West Sussex), 2016, pp. 373-393.

<sup>2</sup> Locke, *Due Trattati*, cit., p. 229 (*II T* § 4). “Locke mantiene la sua credenza in uno stato naturale preistorico, poiché, sulla base delle sue premesse, l'esistenza e la forza obbligatoria di ogni autorità politica devono essere convalidate da certi motivi genetici” (W. von Leyden, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 146).

mancata attuazione della legge di natura nello stato di natura cui segue il tentativo di realizzarla nello stato civile. Il mio proposito è di esaminare dal punto di vista teologico-politico la funzione della legge di natura con particolare riguardo allo snodo tra stato di natura e stato civile e alla trasgressione della legge naturale che conduce dall'uno all'altro. Analizzando soprattutto i testi dei *Due Trattati sul Governo*, cercherò di mostrare che Locke non ha una teoria plausibile e coerente della legge di natura, che appare piuttosto come una postulazione, ereditata dalla tradizione, impiegata con lo scopo di negare l'assolutismo politico. I contenuti che Locke ascrive alla legge di natura creano paradossi e difficoltà che non vengono affrontati in maniera soddisfacente. L'aspetto più interessante è che non siamo soltanto in presenza di un limite o di una scelta dell'autore, ma è lo statuto stesso della legge naturale, a prescindere dalla formulazione lockiana, che si mostra inadeguato nel contrasto tra proclamata absolutezza ideale e sostanziale inefficacia empirica. La esposizione lockiana, proprio perché in essa la tradizione classica e cristiana del giusnaturalismo entra in frizione con elementi di realismo, di naturalismo e di costruttivismo tipici del pensiero moderno, permette di cogliere le difficoltà teoriche che inficiano la nozione di legge di natura e che Locke non problematizza fino in fondo perché non vuole rinunciare a questo concetto. Dalla sua esposizione si ricava la contraddizione teologico-politica dell'idea di legge di natura, alla quale egli affida in linea di principio un compito fondamentale, ma in maniera soltanto postulativa, intrecciando contenuti descrittivi e prescrittivi, per poi comunque dover constatare lo scarto sistematico tra obbligazione ideale e motivazione effettiva della condotta. Nel pensiero di Locke la proclamazione della legge di natura di origine divina manifesta il suo carattere strumentale e residuale nel confronto con la riflessione antropologica naturalistica (che valorizza il primato dell'individuo e la sua ricerca della felicità), con il realismo politico (che pensa la questione del conflitto) e con la teoria del governo (impernata sulla sovranità popolare e sulla separazione dei poteri).

## I.

L'origine divina della legge di natura nel pensiero lockiano è fuori discussione, qualunque interpretazione si voglia dare della relazione tra

Locke e la tradizione giusnaturalistica classica e moderna. Nei giovanili *Saggi sulla Legge di Natura* (1664) Locke aveva ricavato la legge di natura dall'argomento fisico-teologico nella maniera più tradizionale<sup>3</sup>. L'esistenza di Dio è ovvia e indiscutibile; le distinzioni morali tra bene e male, virtù e vizio, lo sono altrettanto. "Una volta stabilito questo", poiché "una qualche natura divina governa il mondo" secondo leggi che regolano ogni essere, anche l'uomo non può non aver ricevuto "una qualche norma direttiva per la propria vita". Essa è data dalla retta ragione che contiene "alcuni principi pratici sicuri" i quali ci indicano il bene morale<sup>4</sup>. Questa è la legge naturale, riconoscibile usando l'intelletto che è il lume insito in noi per natura. La legge di natura è un comando divino ed è la fonte del nostro dovere. La ragione non la prescrive, ma la scopre, perché non ne è l'autrice, ma l'interprete. Il legislatore supremo è Dio e gli uomini ricevono la legge, perché la ragione umana, essendo una nostra facoltà, una parte di noi, "non può dare leggi a noi stessi". La legge di natura è dunque "dichiarazione di una volontà superiore"<sup>5</sup>. In breve, Locke ripropone "le identità tra legge naturale, legge divina e legge razionale, tipiche di ogni dottrina del diritto naturale"<sup>6</sup>. Questo radicamento teologico convenzionale della legge di natura resta inalterato nei *Due Trattati sul governo*, nei quali l'esposizione

<sup>3</sup> I *Saggi sulla legge naturale* furono composti tra il 1660 e il 1664 e non furono mai pubblicati da Locke. Sono stati editi solo nel 1954 da W. von Leyden: J. Locke, *Essays on the Law of Nature*. The Latin text with a Translation. Introduction and Notes, ed. by W. Von Leyden, Clarendon press, Oxford 1954. Per la versione italiana vedi Id., *Saggi sulla legge naturale*, a cura di Marta Cristiani, Introd. di Giuseppe Bedeschi, Laterza, Roma-Bari 1973. Una più recente edizione con titolo modificato (il manoscritto originale ne è privo) interpreta il testo come una serie di *quaestiones* universitarie che Locke presentava agli studenti di Christ Church a Oxford nel 1663-64 nella veste di *cursor* di filosofia morale: Id., *Questions concerning the Law of Nature*, with an Introduction, Text, and Translation by R. Horwitz, J. Strauss Clay and D. Clay, Cornell University Press, Ithaca and London 1990.

<sup>4</sup> Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 3 s. Vedi anche p. 23: si stabilisce con il tipico argomento a posteriori che Dio è l'artefice delle cose e da ciò "segue di necessità l'affermazione di una legge di natura universale che governa l'umanità". Sulla argomentazione di teologia naturale che porta alla legge di natura vedi anche p. 39 s.

<sup>5</sup> Ivi, cit., p. 5. Sulla esposizione della legge di natura nei *Saggi* vedi W. von Leyden, *John Locke and Natural Law*, "Philosophy", vol. 31, n. 116, Jan. 1956, pp. 23-35 (trad. it. *John Locke e la legge naturale*, in *Locke negli scritti di W. von Leyden, J.W. Yolton, P. Laslett, R. Polin, E.J. Hundert, M. Mandelbaum, R.L. Armstrong, N. Kretzmann, R. Ashcraft, a c. di F. Pintacuda De Michelis*, Isedi, Milano 1978, pp. 13-29).

<sup>6</sup> C.A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960, p. 111.

filosofica e la dimostrazione della legge di natura non vengono più riprese e la legge di natura funge ormai soltanto da premessa, che non viene più posta in discussione.

Già nel *Primo Trattato sul governo* si presentano i lineamenti essenziali della legge di natura in quanto istituita da Dio: “tutto ciò che la provvidenza ordina o la legge di natura comanda o la rivelazione positiva dichiara può essere considerato come designazione di Dio [by God’s appointment]”<sup>7</sup>. Locke riconosce con Filmer la regola generale che ciò che proviene originariamente da Dio e dalla Natura non può essere limitato dal potere inferiore dell’uomo, che non può emanare leggi o regole contro i principi divini e naturali (*I T* § 63). Un contenuto essenziale della legge di natura è l’autoconservazione insieme con la cura della prole: l’una e l’altra sono dettami di Dio, della Natura e della ragione che valgono per ogni essere vivente, uomini e animali. Dio regola ogni parte della creazione con il fine della propagazione e conservazione delle specie delle creature al punto che persino la “legge generale dell’autoconservazione, che la natura insegna a ogni cosa” cede il passo nei genitori dinanzi alla cura della prole<sup>8</sup>. Un altro contenuto essenziale della legge di natura, dichiarato ‘evidentissimo’ (*very evident*), è quello della libertà connessa all’eguaglianza:

l’uomo ha la libertà naturale, nonostante tutto ciò che il nostro autore [sc. Filmer] con tanta sicurezza afferma in contrario; poiché tutti coloro che partecipano della stessa comune natura, delle stesse facoltà e poteri comuni, sono eguali in natura, e devono partecipare degli stessi comuni diritti e privilegi [...]<sup>9</sup>.

Contro Filmer, Locke proclama la libertà ed eguaglianza naturali degli uomini, una dottrina tradizionale accettata persino da sostenitori del diritto divino dei re, come John Hayward, Adam Blackwood e William Barclay.

<sup>7</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 90: *Primo Trattato* (d’ora in poi sempre *I T*) § 16. Anche nel *Saggio sull’intelligenza umana*, pubblicato nello stesso anno dei *Due Trattati sul governo*, la legge di natura è identificata come legge divina: John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1979, II 28 § 8, p. 352; § 11, p. 356 (tr. it. *Saggio sull’intelligenza umana*, Introd. di C.A. Viano, Roma-Bari, Laterza 2011, pp. 392, 396 s.).

<sup>8</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 130 (*I T* § 56).

<sup>9</sup> Ivi, p. 140 (*I T* § 67).

Dal principio di autoconservazione deriva un originario diritto egualitario alla proprietà. Contro il primato filmeriano di Adamo proto-monarca, Locke afferma che i figli di Adamo hanno tutti “un eguale diritto a servirsi delle creature inferiori per la migliore conservazione della propria esistenza”; ogni uomo ha sul creato lo stesso diritto di Adamo che è “il diritto che ognuno ha di pensare e provvedere alla propria sussistenza, e così gli uomini ebbero un diritto in comune, e i figli di Adamo un diritto in comune con lui”<sup>10</sup>. Dalla legge di natura scaturisce anche il diritto naturale all’eredità, che dipende dal principio di conservazione della prole e della specie:

Essendo l’autoconservazione il primo e più forte desiderio che Dio ha introdotto [*planted*] negli uomini, inserendolo fra i principi stessi della loro natura, è il fondamento del diritto che ogni singola persona ha sulle creature per il proprio particolare uso e sostentamento. Ma, oltre a questo, Dio ha introdotto negli uomini anche il forte desiderio di propagare il loro genere e perpetuarsi nella propria discendenza, il che conferisce ai figli il diritto di partecipare alla proprietà dei genitori e di ereditare i loro possessi<sup>11</sup>.

Il diritto di eredità è la prosecuzione del diritto di essere nutriti e mantenuti dai genitori, che Dio e la natura hanno dato ai figli, il quale, a sua volta, dipende dall’ordinamento che Dio ha voluto dare alla natura, ossia, nel caso specifico, dal fatto che i bambini sono deboli e non possono provvedere a se stessi (*I T* §§ 89-90). Si può invece escludere come contenuto della legge naturale il diritto di primogenitura sul quale si fondava la dottrina monarchica di Filmer: Locke concede che un padre possa avere un diritto naturale a una qualche forma di potere sui figli, ma nega che questo diritto possa estendersi al primogenito rispetto ai fratelli: né Dio, né la natura, né la ragione hanno conferito questa giurisdizione al primogenito (*I T* § 111). Locke afferma che “la legge di natura” è “la legge della ragione” e in base a questa identità confuta, perché contraddittoria, la tesi di Filmer che il potere paterno sui figli, derivato dalla generazione, possa appartenere anche al primogenito rispetto ai fratelli minori, in assenza però di rapporto generativo (*I T* § 101).

<sup>10</sup>Ivi, p. 159 (*I T* § 87).

<sup>11</sup>Ivi, p. 160, trad. modificata (*I T* § 88).

## II.

Prima di esporre in che consista lo stato di natura nel *Secondo Trattato*, Locke ha già enunciato nel *Primo Trattato* i tratti essenziali della legge di natura (e i diritti che ne discendono) che Dio ha inserito nell'uomo come principi naturali e desideri primari. La descrizione dello stato di natura nel secondo capitolo del *Secondo Trattato* riconferma che è uno stato di libertà ed eguaglianza. Con una lunga citazione da Richard Hooker, Locke indica che l'eguaglianza naturale è il fondamento dell'obbligazione all'amore reciproco tra gli uomini. Di che 'obbligazione' si tratta? Coinvolgendo tutti i membri della egualitaria comunità naturale, questa obbligazione parrebbe la più universale, perché dovrebbe stringere l'amore di sé all'amore per gli altri secondo un ragionamento che Hooker svolge in questi termini: amo me stesso e quindi desidero ricevere ogni bene dagli altri; ma so di essere eguale agli altri per la comune natura e dunque so che gli altri hanno il mio stesso desiderio; perciò, se amo gli altri ne sarò riamato, mentre se li danneggio, dovrò aspettarmi da loro lo stesso trattamento. Lo stato di natura sembra dunque una condizione di perfetta armonia perché una semplice evidenza razionale spinge gli uomini alla reciprocità fraterna<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Ivi, p. 230 s. (*II T* § 5). Vedi R. Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* (1594) Bk. I, § 8: *The works of that learned and judicious divine, Mr. Richard Hooker: in eight books of Ecclesiastical polity*, print. by R. White, London 1676, p. 82. Cfr. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, cit., I 3 § § 4 e 7, pp. 68, 70, dove il precetto "non fate ad altri ciò che non vorreste fosse fatto a voi" è definito "la più salda regola di morale, che è la fonte e il fondamento di tutte le virtù sociali" (Id., *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 51), ma si ammette che questo grande principio della morale "è molto più raccomandato che non praticato" (p. 53). Su Locke e Hooker vedi I.L. Campbell, *Locke and Hooker: an analysis of their political doctrines with particular reference to Locke's debt to Hooker*, Thesis (M. Sc.), University of London, London School of Economics, 1954. Vedi anche Alice M. Justice, *Richard Hooker and John Locke: political theory in perspective* (1969). Honors Theses. Paper 598, University of Richmond (online: <http://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1544&context=honors-theses>) Sull'uso da parte di Locke del testo di Hooker vedi anche P. Laslett, Introduction a Locke, *Two Treatises of Government*, cit., p. 56 s. Sull'importanza della presenza di Hooker per quanto riguarda la legge di natura nel pensiero di Locke, vedi C.A. Viano, *Il pensiero politico di Locke*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 21 s., 81.

Accanto all'eguaglianza si deve però considerare la libertà ed è qui che il quadro si complica. Locke dichiara subito che lo stato di perfetta libertà, ossia la "libertà incontrollabile di disporre della propria persona e dei propri averi", non è uno stato di licenza perché è regolato dalla legge di natura, che impone una serie di limiti presentati come proibizioni normative: non si ha "la libertà di distruggere né se stessi né qualsiasi creatura in proprio possesso, se non quando lo richieda un qualche uso più nobile, che quello della sua pura e semplice conservazione"; nessuno deve danneggiare la vita, la salute, la libertà o i beni altrui. Il fondamento di queste proibizioni è teologico: siamo tutti "fattura di un solo creatore onnipotente e infinitamente saggio, tutti servitori di un unico padrone sovrano", al quale e non a noi spetta disporre della nostra vita. Il principio di eguaglianza naturale, fondato teologicamente, proibisce ogni subordinazione e quindi non conferisce a nessuno il potere di distruggere un altro, adoperando l'altro come mezzo o come creatura inferiore. Ognuno ha il diritto e il dovere di preservare se stesso in vita e "quando non sia in gioco la sua stessa conservazione, deve, per quanto può, conservare gli altri"<sup>13</sup>.

Si affaccia così subito l'aspetto critico della trasgredibilità della legge nello stato di natura. La legge naturale prescrive "la pace e la conservazione di tutti gli uomini", ma occorre farla rispettare per impedire che gli uomini prevarichino i diritti altrui e si procurino danno reciprocamente. Nello stato di eguaglianza naturale, in assenza di autorità costituita, ognuno è giudice ed esecutore della legge, ognuno ha il potere di farla rispettare, proteggendo gli innocenti e punendo i colpevoli per il male compiuto. Anche la legge di natura, come ogni altra legge, esige che sia fatta eseguire e che siano sanzionati i trasgressori, pena la sua vanificazione<sup>14</sup>. La legge prescrive di non uccidere e di non nuocere alla libertà, alla salute, al corpo o ai beni di un altro uomo, ma con una eccezione, quella di rendere giustizia contro chi ha commesso un'offesa alla legge stessa. Il potere di far eseguire la legge e

<sup>13</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 231: *II T* § 6 (vedi ivi, p. 229, § 4). Sia la libertà naturale sia quella sociale hanno dei limiti: la prima è soggetta alla legge di natura, la seconda alla legge emanata dal potere legislativo stabilito per consenso nel *commonwealth* (p. 244, § 22).

<sup>14</sup> "...perché la legge di natura, come ogni altra legge che riguardi gli uomini in questo mondo, sarebbe inutile, se non ci fosse nessuno che nello stato di natura avesse il potere di farla eseguire e così proteggere gli innocenti e reprimere gli offensori" (ivi, p. 232: *II T* § 7).



di punire il criminale non deve essere esercitato arbitrariamente e in eccesso, ma in ottemperanza a ciò che “dettano la ragione tranquilla e la coscienza”, e dev’essere proporzionato all’offesa a scopo di riparazione e di deterrenza. Il diritto di punire il trasgressore deriva dal comportamento di quest’ultimo che dichiara, con la sua condotta, di agire secondo una regola innaturale e quindi empia (non rispettosa della legge naturale istituita da Dio): “Nel trasgredire la legge di natura, l’offensore dichiara lui stesso di vivere secondo una norma diversa da quella della ragione e della comune equità, ch’è la misura che Dio ha imposto alle azioni degli uomini, per loro comune garanzia”<sup>15</sup>. Il trasgressore agisce irrazionalmente, offende Dio e offende tutto il genere umano perché rompe il legame armonioso teorizzato da Hooker, quell’amore universale che dovrebbe preservare gli uomini dalla ingiustizia e dalla violenza.

In base al principio della proporzionalità della pena alla colpa si giustifica la pena di morte comminata nello stato di natura (*II T* § 11). Uccidere l’assassino ha uno scopo deterrente, anche perché la perdita inflitta dal trasgressore omicida non può essere riparata in alcun modo; inoltre ha lo scopo di garantire la sicurezza della società contro un criminale che con la sua azione delittuosa ha rinunciato alla ragione, ossia alla regola e misura comuni che Dio ha assegnato all’umanità, e quindi si è reso una bestia selvaggia dal quale la società può aspettarsi soltanto ulteriori offese. La pena di morte obbedisce alla legge di natura o *lex talionis*, attestata in *Genesi* 9, 6: “Chi sparge il sangue dell’uomo, dall’uomo il suo sangue sarà sparso”.

La condizione paradossale degli uomini nello stato di natura è dunque questa: Dio ha concesso agli uomini a tutela della loro sicurezza la legge naturale che però risulta inefficace perché trasgredita e che, per diventare efficace, deve essere violata una seconda volta sia pure con moderazione e a fin di bene. Nella funzione di giustiziere l’uomo che fa eseguire la legge di natura non è più tenuto a rispettare la vita altrui, la salute e il corpo dell’altro, i suoi beni, la sua libertà. In breve: vi sono trasgressori di prima istanza (i criminali) e vi sono trasgressori di seconda istanza, i giustizieri,

<sup>15</sup> Ivi, p. 233 (*II T* § 8). Vedi anche ivi, p. 234, § 10: chi viola la legge e devia “dalla retta norma della ragione” è un degenerato che dichiara con il suo comportamento “di abbandonare i principi della natura umana e d’essere una creatura nociva”. Locke adotta toni molto forti per giustificare il diritto di punizione.

che per far rispettare la legge di natura, devono a loro volta trasgredirla, punendo i trasgressori di prima istanza. Il problema della giustificazione della pena di morte inflitta dal magistrato sorgeva per qualunque teologo cristiano in quanto violazione del comandamento di ‘non uccidere’, ma l’inserzione nella legge di natura della conservazione della vita come suo contenuto primario e l’assenza di un’autorità superiore rendevano più stridente il paradosso della teoria lockiana dello stato di natura<sup>16</sup>.

Il tema si ripresenta nella teoria del diritto di autodifesa individuale, che deriva anch’esso dall’assenza nello stato di guerra di un’autorità superiore in grado di tutelare la mia vita, i miei beni e la mia libertà. “La mancanza di un giudice comune fornito di autorità pone tutti gli uomini in stato di natura” e l’esercizio della forza senza diritto conferisce alla vittima il diritto di difendersi fino a sopprimere l’aggressore, sia nello stato di natura sia nella società civile. Anche in società chi subisce un’aggressione non può rivolgersi sul momento all’autorità superiore per essere tutelato e deve dunque proteggersi da solo<sup>17</sup>. Il diritto di autodifesa vale anche in maniera preventiva, quando esiste per un uomo una minaccia di distruzione per la propria vita perché è intenzione del suo nemico sopprimerla. Chi manifesta con atti o con parole l’intenzione bellicosa si espone per ciò stesso a una ritorsione di pari entità ossia mette la propria vita in pericolo, perché “è ragionevole e giusto ch’io abbia il diritto di distruggere chi mi minaccia di distruzione”<sup>18</sup>. Locke deriva il diritto all’autodifesa dal principio generale che nello stato di natura si debba conservare la vita di tutti per quanto possibile. Quando il principio è comunque violato dall’aggressore, allora si deve privilegiare la salvezza dell’innocente. La vita di chi viola la legge di natura non ha più il valore sacro che invece avrebbe se il soggetto rispettasse la legge stessa: questa perdita del valore della vita, derivante

<sup>16</sup> Per una più semplice soluzione del dilemma della pena di morte, perché argomentata al di fuori del giusnaturalismo e in ossequio alla tesi paolina che l’autorità civile deriva direttamente da Dio, si veda Giovanni Calvino, *Istituzione della Religione Cristiana*, a c. di G. Tourn, Utet, Torino 1971, 2 voll., vol. 2, p. 1724 (l. IV cap. XX, § 10): per Calvino i magistrati che comminano la pena di morte “non sono sottoposti alla legge comune e, quantunque il Signore vincoli con essa le azioni di tutti gli uomini, non vincola la sua giustizia, che esercita per mano loro”. I magistrati vendicano “per ordine di Dio, le offese patite dai buoni”.

<sup>17</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 242 (*II T* § 19).

<sup>18</sup> Ivi, p. 240 (*II T* § 16).

dalla scelta soggettiva di violare la legge, giustifica la pena di morte inflitta a chi viola la legge naturale. Anche se Locke nella sua critica alla schiavitù insiste nell'affermare che “nessun uomo può con un accordo trasmettere a un altro ciò che non ha in proprio, cioè a dire il potere sulla propria vita”<sup>19</sup>, essendo Dio solo il padrone della vita, l'uomo può tuttavia con la sua azione, con la sua scelta criminosa, deprezzare il valore della propria vita e concedere agli altri il potere di togliergliela<sup>20</sup>. Il supremo valore non è quello di preservare ogni vita a ogni costo, ma di preservare la vita nella pace e in condizioni di libertà; non ogni vita individuale è sacra, assolutamente, ma solo la vita che si accompagna all'obbedienza alla legge di natura, perché solo questa obbedienza offre le migliori garanzie per la protezione della vita di tutti gli individui. La teoria lockiana assume sì il valore teologico primario della conservazione della vita di tutti, ma constata con realismo la violenza che sopprime o minaccia di sopprimere la vita nei rapporti tra individui. Ne scaturisce, come già si è detto, il paradosso della legge di natura: poiché solo l'osservanza della legge di natura permette di conservare il maggior numero di vite, per ottenere questo fine, è necessario sopprimere la vita di chi trasgredisce la legge. Ma il paradosso è ancora più profondo, perché, neppure violando la legge di natura per affermarla, si potrà preservare lo stato di natura, che dovrà essere superato a motivo dei comportamenti violenti e aggressivi che rendono impossibile la coesistenza sotto l'unico dominio, ideale e inefficace, della legge divina ed eterna.

### III.

In queste prime sezioni del *Secondo Trattato* non mancano i luoghi che rivelano quanto Locke fosse consapevole delle difficoltà della sua concezione. All'inizio di § 9 riconosce che qualche lettore troverà davvero “strana” la tesi che nello stato di natura ciascun individuo ha il diritto e il dovere di fare eseguire la legge<sup>21</sup>. Per rendere quest'idea plausibile, svolge

<sup>19</sup> Ivi, p. 246 (*II T* § 24), trad. lievemente modificata.

<sup>20</sup> Vedi anche *II T* §§ 172 e 181.

<sup>21</sup> Locke usa due volte l'aggettivo ‘strange’ per definire la dottrina che ogni uomo nello stato di natura ha il potere di far eseguire la legge di natura (§§ 9 e 13). Secondo Laslett, *Two Treatises of Government*, cit., l'uso di questo aggettivo “seems to be Locke's way of announcing that his doctrine of punishment was, or was intended by him to be, a novelty” (p. 272, nota). Diversa la interpretazione di von Leyden, *Hobbes e Locke*, cit., p. 164, per il

una considerazione ancor più paradossale della tesi che dovrebbe illustrare: con che diritto, si domanda Locke, un sovrano, poniamo inglese, punisce un cittadino straniero, un indiano, che ha violato la legge su suolo inglese? Le leggi inglesi non possono giustificare tale atto punitivo, perché non valgono per il forestiero; dunque l'unica legittimazione dell'atto punitivo dell'autorità sovrana inglese sullo straniero trasgressore è il richiamo all'esercizio di una giustizia naturale. Locke non considera in questo passo che lo straniero, entrando nel paese dove vigono leggi e sovranità proprie, perciò stesso si assoggetta all'esercizio di quelle leggi e di quelle sovranità. Più avanti (*II T* § 119) si contraddirà, affermando la dottrina del 'consenso tacito' che si applica a chiunque goda dei benefici di un territorio soggetto a un governo, anche soltanto con l'usufruire di un alloggio temporaneo o percorrendo le strade di quel territorio<sup>22</sup>.

Un altro passo in cui traspaiono le difficoltà è quando, discutendo delle punizioni applicate nello stato di natura, che sono le stesse che devono essere inflitte anche nel *commonwealth*, Locke dichiara di non volerne dare una precisa elencazione e di non volere entrare nei dettagli della legge di natura: nonostante o forse proprio in ragione della riconosciuta vaghezza della sua esposizione della legge naturale, assicura che "è certo che vi è questa legge, e che essa è anche altrettanto intelligibile e chiara a una creatura ragionevole e a chi la studi quanto le leggi positive delle società politiche, anzi forse ancor più evidente (*plainer*)"<sup>23</sup>. La legge di natura funge

quale Locke utilizza la parola 'strana' "per indicare che ciò che egli considera come un diritto può generalmente non parere tale ad altri". Mi spingerei anche oltre rispetto a von Leyden, perché dai testi si evince senza equivoci che Locke non si riferisce alla semplice novità, bensì a quello che potrebbe apparire ai lettori il carattere paradossale della sua tesi, tale da renderla inaccettabile, e perciò si prodiga in spiegazioni per difenderla.

<sup>22</sup> Cfr. A. John Simmons, *Locke's State of Nature*, "Political Theory", vol. 17, n. 3, August 1989, pp. 449-470: 454 e 467 n. 20: "It is, of course, an embarrassment for Locke that after saying visiting aliens have not joined the community (§ 9), he goes on to say that they have consented to the laws of their host countries in as full a sense as have most permanent residents (§ 119)".

<sup>23</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 236 (*II T* § 12). Cfr. Simmons, *Locke's State of Nature*, cit., p. 456 che riassume la forma generale di doveri dello stato di natura nel preservare se stesso e gli altri ossia non recare danno alla vita, libertà, salute, corpo o beni altrui; ai doveri corrispondono i diritti naturali – nella descrizione dei quali Locke si rivela di nuovo "sketchy" – che includono "rights to freely pursue harmless activities, to do what is necessary to preserve oneself and others, and to 'execute' the law of nature (§§ 4, 129)".

da criterio di valutazione delle leggi positive, che sono giuste solo perché fondate e interpretate su di essa, mentre in tutti gli altri casi sono irrazionali e legalizzano soltanto interessi privati e nascosti, spesso contrastanti tra loro, che vengono codificati con escogitazioni fantasiose, arbitrarie e verbalistiche. La legge di natura è il criterio ideale razionale di ogni legislazione: il fatto che non se ne posseda una trattazione dettagliata, per esaminare alla luce di essa le leggi positive, e soprattutto che non si possa realizzarla nello stato di natura, al punto che la sua mancata attuazione richiede il superamento dello stato di natura nel *commonwealth*, sembrano agli occhi di Locke aspetti trascurabili che non incidono sul suo valore e sulla sua suprema funzione regolatrice. Ma, poiché si esce dallo stato di natura, ciò dovrà accadere, come vedremo, perché, nonostante la limpida intelligibilità che Locke attribuisce alla legge, questa non riesce a imporsi, non riesce a costituire una comunità autoregolata. E le ragioni di questo fallimento della legge di natura consisteranno sia nel fatto che la sua intelligibilità non è così evidente sia nel fatto che gli uomini, creature dotate da Dio della legge della ragione, agiscono in maniera irrazionale fino al punto da generare un disordine irreparabile che provoca l'abbandono dello stato di natura.

Locke ammette in § 13 quelli che definisce eufemisticamente gli 'inconvenienti' dello stato di natura e riconosce che occorre porvi rimedio con il governo civile; ma questa ammissione non lo induce a mettere in questione la sua 'strana dottrina', bensì gli serve soltanto per delimitare le funzioni del potere civile ossia per criticare l'idea della monarchia assoluta che incapperebbe negli stessi inconvenienti che si ravvisano nello stato di natura. L'uso strumentale della dottrina dello stato di natura si rende ora palese e si comprende che la legge naturale è postulata allo scopo di elevare un criterio supremamente nobile (perché 'razionale', 'naturale' e 'divino') per giudicare l'operato dei governi civili<sup>24</sup>. L'inizio della sezione 13 manifesta per la seconda volta la consapevolezza che l'autore ha della stranezza della concezione fin qui esposta:

<sup>24</sup> Che la descrizione dello stato di natura sia funzionale alla teoria dell'obbligazione politica e dei limiti da porre al potere politico (compresa la legittimazione del diritto di resistenza) è acclarato: Simmons, *Locke's State of Nature*, cit., p. 449. L'impiego della nozione giusnaturalistica di 'stato di natura' rientra nel progetto lockiano "di "escogitare un criterio fuori della storia, in base al quale giudicare lo statuto morale della struttura politica presente" (John Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, il Mulino, Bologna 1992, p. 122).

A questa strana dottrina, cioè a dire che nello stato di natura ognuno ha il potere esecutivo della legge di natura, non dubito che si obietterà ch'è irragionevole che si sia giudice nella propria causa, che l'amor proprio renderà gli uomini parziali verso se stessi e i propri amici, e che, d'altra parte, un'indole cattiva, le passioni e la vendetta li porteranno troppo oltre nel punire gli altri, e non ne seguirà se non confusione e disordine, e ch'è certamente per questo che Dio ha stabilito il governo onde reprimere la parzialità e la violenza degli uomini. Concedo facilmente che il governo civile sia il rimedio adatto agli inconvenienti dello stato di natura, che debbono certamente esser gravi quando gli uomini siano giudici nella propria causa [...]<sup>25</sup>.

Locke riconosce la validità dell'obiezione e dunque ammette che tratti essenziali della natura umana, che dipendono dalla sfera passionale e soprattutto dalla individualità, impediscono alle creature razionali di autoregolarsi: l'amor di sé, la parzialità, la passione, il desiderio di vendetta, l'indole cattiva spingeranno gli esecutori della legge a eccedere nelle punizioni. Al contempo il trasgressore, se ha dimostrato di avere un tale sprezzo della legge, certo non giudicherà sé stesso negativamente e – ciò che Locke non dice, ma che discende con evidenza dal suo ragionamento – non accetterà il giudizio di condanna emesso da altri suoi pari. Si delinea insomma un quadro antropologico che non sembra compatibile con la legge di natura. Ma Locke, nell'accogliere l'obiezione, non è indotto a mettere in dubbio la caratterizzazione ambigua che ha dato dello stato di natura: quel che gli preme è piuttosto trasformare la validità dell'obiezione in un'arma critica contro l'assolutismo. I monarchi assoluti, aggiunge Locke, sono uomini e la monarchia assoluta non è migliore dello stato di natura perché in essa un solo uomo è libero di essere giudice unico in causa propria; di conseguenza il governo civile, nel caso della monarchia assoluta, non funge più da rimedio dello stato di natura. Il monarca assoluto potrebbe anche agire da creatura razionale, capace di giudicare se stesso e gli altri secondo i dettami della legge di natura, ma nella valutazione del governo assoluto Locke fa prevalere il dato antropologico negativo sull'apprezzamento della razionalità delle creature. La monarchia assoluta presenta inoltre un altro inconveniente rispetto allo stato di natura: i sudditi sono costretti a obbedire sempre al sovrano, mentre nello stato di natura

<sup>25</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 236 (*II T* § 13).

questa sottomissione non c'è: “Molto meglio, lo stato di natura, in cui gli uomini non sono costretti a sottomettersi all'ingiusta volontà di un altro, e colui che giudica, se giudica male nella causa propria o altrui, ne è responsabile davanti a tutti gli altri”<sup>26</sup>. Ma, com'è ovvio, l'imputabilità *erga omnes* è tale soltanto in linea di principio, perché, se fosse efficace, lo stato di natura sarebbe un sistema autoregolato e non sarebbe necessario porvi rimedio istituendo il governo civile.

La conclusione del capitolo secondo (*II T*, §§ 14 e 15) è un'altra prova di come Locke non intenda discutere il presupposto giusnaturalistico tradizionale. Affrontando l'obiezione più diretta, che nega che siano mai esistiti uomini allo stato di natura, Locke risponde con l'esempio dei rapporti internazionali tra gli stati e dei rapporti tra individui nelle terre selvagge del nuovo mondo, che vivono nello stato di natura e riconoscono la legge naturale, “perché la sincerità e il mantenimento della parola data si convengono agli uomini in quanto uomini e non in quanto membri di una società”. Per avvalorare la sua tesi, ricorre ancora una volta a Hooker, per il quale la legge naturale vincola gli uomini “assolutamente”, ossia li vincola come uomini anche al di fuori delle istituzioni sociali: la società sorge tuttavia perché gli uomini materialmente non sono in condizioni di vivere da soli. Locke rafforza la citazione da Hooker con l'idea del contratto: sono gli uomini che decidono di abbandonare lo stato di natura e acconsentono a diventare membri della società politica<sup>27</sup>. Si apre così la strada alla origine pattizia del governo civile, che è il punto centrale del suo discorso politico anti-assolutistico. Locke non sembra nutrire alcun dubbio sulla condizione umana ‘naturale’ che preesiste alla società politica e idealmente la condiziona con le sue norme morali universali e che però non può continuare a esistere per la condotta immorale generalizzata che rende lo stato di natura impraticabile.

#### IV.

<sup>26</sup> Ivi, p. 237. Sulla critica all'assolutismo, cui Locke oppone il concetto del consenso volontario, vedi Viano, *John Locke*. cit., pp. 209-218.

<sup>27</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., pp. 237-39 (*II T* §§ 14-15).

Questa analisi introduttiva ha fatto emergere la questione della trasgressione della legge di natura che impone la transizione dallo stato di natura allo stato civile. Locke esamina i motivi della trasgressione, ma non considera mai nei *Due Trattati* le implicazioni che la violazione della legge naturale potrebbe avere per la credibilità dell'idea di legge naturale che aveva accolto dalla tradizione stoico-cristiana nella versione tomistica dell'anglicano Hooker. Locke aveva affrontato filosoficamente la questione molti anni prima nei *Saggi sulla legge naturale*, dove aveva osservato che la legge viene disattesa o resta sconosciuta a un numero anche grande di persone:

Per quanto mi concerne, comincio con l'ammettere che la ragione è stata dalla natura attribuita a tutti, e che la legge naturale risulta conoscibile per mezzo della ragione; dal che non segue però necessariamente che essa debba essere nota ad ognuno, chiunque esso sia<sup>28</sup>.

I motivi che rendono la legge sconosciuta o inapplicata si compendiano nella immoralità e ignoranza che affliggono buona parte del genere umano. Pochi conoscono bene le leggi civili, che pure sono scritte e affisse nei luoghi pubblici. “Quanto inferiore il numero di coloro che conoscono le segrete e recondite leggi della natura? Su questa materia non si deve dare credito alla maggioranza degli uomini, bensì alla parte più sana e ragionevole”<sup>29</sup>. Peraltro, neppure la ristretta cerchia dei saggi concorda sui contenuti della legge di natura, ma questa constatazione non induce Locke a metterne in dubbio l'esistenza:

per quanto questa stessa parte più ragionevole del genere umano non si trovi certo d'accordo su che cosa sia la legge di natura, e quali siano i suoi decreti definiti e riconosciuti, non se ne può per questo dedurre che non esiste affatto una legge di natura; anzi, al contrario, risulta con maggior evidenza che una tale legge esiste, dal momento che tutti ne discutono con tanto impegno<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 7 s. Sul problema della conoscibilità della legge di natura in Locke vedi *infra* nota 53.

<sup>29</sup> Ivi, p. 8.

<sup>30</sup> Ivi, p. 8 s.



La oscillazione è evidente: da un lato Locke si rende conto dell'assenza di un sapere univoco e diffuso sulla legge di natura, dall'altro non vuole sollevare il dubbio scettico sul principio fondamentale della condotta umana. Nel dibattito sulla legge naturale l'unico punto di accordo è che tutti riconoscono "che esistono per natura il bene e il male, mentre differiscono unicamente le loro interpretazioni"<sup>31</sup>. Ma se questa osservazione poteva essere fatta valere contro il convenzionalismo di Hobbes, non poteva bastare per gli intenti di Locke, che alla legge di natura assegnava la funzione di suprema regolatrice dei fini della società politica; sotto questo profilo non potevano non incidere le divergenti interpretazioni. Anche nei *Saggi sulla legge naturale* Locke arresta il suo impulso zetetico dinanzi al sacrario della morale, senza interrogarsi sul senso teologico e antropologico di come possa darsi una legge naturale, offerta da Dio agli uomini mediante la ragione, che però la maggior parte del genere umano non riesce a conoscere, sulla quale neppure i più saggi trovano l'accordo e che viene sistematicamente violata<sup>32</sup>.

Nei *Due Trattati sul governo*, dove la postulazione della legge di natura viene data per acquisita, Locke tende a occultare le difficoltà teoriche che affiorano soltanto quando è costretto a rendere ragione della transizione tra stato di natura e stato civile. Nei termini del discorso lockiano nel *Secondo Trattato*, la difficoltà si presenta in questo modo: la trasgressione della legge non può che scaturire dalla libertà perfetta dello stato di natura; ma allora

<sup>31</sup> Ivi, p. 9.

<sup>32</sup> La dottrina della legge di natura in questo scritto giovanile è irta di contraddizioni ed è palesemente insoddisfacente: vedi S. Adam Seagrave, *Locke on the Law of Nature and Natural Rights*, cit., p. 373 s.; già von Leyden, curatore della prima edizione degli *Essays on the Law of Nature*, aveva rimarcato, nell'articolo *John Locke and Natural Law*, cit., p. 28, le ambiguità della teoria, evidenziando come la trattazione lockiana confonda in un unico significato di razionalità affermazioni descrittive su dati di fatto, definizioni generali, affermazioni sui modi di conoscenza, giudizi di valore e infine verità logiche, "assumendo dal principio alla fine che ogni passaggio è una tappa in un processo inferenziale unico e dello stesso genere" (trad. it. cit., p. 20). Da un punto di vista opposto a quello di von Leyden, L. Strauss, *Locke's Doctrine of Natural Law*, "The American Political Science Review", vol. 52, n. 2, June 1958, pp. 490-501: 493, col. 2, indica una serie di contraddizioni nel testo; N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963, osserva: "Locke stesso non doveva essere molto soddisfatto delle soluzioni raggiunte che oltretutto erano assai poco originali e sapevano d'imparaticcio scolastico" (p. 141). John Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., p. 33, afferma che i *Saggi* lasciano vedere la mente di Locke al lavoro, ma che non sono affatto una penetrante investigazione della moralità.

in che senso quella libertà non è uno stato di licenza (*II T* § 6), perché è limitata entro i confini della legge di natura? Se questa è trasgredibile, quali limiti impone effettivamente alla piena libertà naturale? Per Locke nello stato di natura il potere e la giurisdizione sono distribuiti in maniera eguale perché spettano a tutti e a ciascuno. Anche in quello stato non manca il “lord e master” di tutti, ma egli non dà alcun segno di assegnare la sua preferenza a qualcuno, istituendolo sovrano sopra gli altri. Dio regna soltanto mediante la legge di natura trasgredibile; accanto alla legge, stabilisce anche l’uguaglianza naturale, e quindi la responsabilità di ogni uomo di osservare e far rispettare quella legge. In raffronto al *Patriarcha* di Filmer, Dio è stato allontanato dalla scena politica come attore primario e diretto. Mentre Filmer aveva sostenuto che, conferendo il potere parentale a Adamo, Dio aveva istituito la sovranità assoluta del monarca, in Locke Dio è solo un legislatore che lascia l’esecuzione della legge nelle mani degli uomini nella loro condizione di libertà naturale. Nella teoria di Filmer non c’è stato di natura, ma derivazione diretta da Dio del potere politico; nella teoria lockiana c’è una libertà naturale che la legge divina dovrebbe regolare e che, di fatto, non regola.

Un secondo modo di riproporre la questione è chiedersi perché la legge naturale consta di proibizioni limitative della possibile licenza, se l’eguaglianza nei termini descritti da Hooker e riportati da Locke (*II T* § 5) dovrebbe garantire una piena armoniosa benevolenza tra i membri della comunità naturale. Perché l’obbligazione all’amore reciproco, che dovrebbe scaturire dalla consapevolezza della eguaglianza, non si rende effettiva nello stato di natura?

E ancora: benché Locke ammetta la stranezza di una condizione naturale in cui ciascuno è giudice in causa propria, questa ammissione non lo induce a cogliere una stranezza ancor più fondamentale: Dio concede alle creature razionali la legge senza però concedere loro il metodo efficace per il rispetto della legge, lasciando che ognuno agisca come ‘giudice in causa propria’. Dal punto di vista teologico-politico si potrebbe riflettere – ciò che Locke evita di fare – sulla incongruenza (o sul mistero incomprensibile) di un intervento divino che dapprima conferisce la legge di natura agli uomini come strumento di autoregolazione della loro condotta e poi stabilisce che gli uomini costituiscano il governo politico per rimediare agli inconvenienti dello stato di natura in cui la legge si era

mostrata inefficace<sup>33</sup>. In definitiva chiedersi perché gli uomini trasgrediscano la legge naturale equivale a chiedersi perché agiscono contro ragione e, soprattutto, contro la legge di Dio. Nell'orizzonte cristiano della riflessione di Locke la risposta 'banale' è che gli uomini peccano e sono malvagi; ma, filosoficamente, non sembra un procedimento coerente dedurre la legge di natura dall'ordinamento del mondo per poi constatare che il mondo umano, che quella legge dovrebbe regolare, è talmente disordinato nel suo stato naturale da rendere impossibile il rispetto della legge. La mancata problematizzazione di questo punto rende la legge di natura entro la teoria politica lockiana una postulazione acritica, peraltro motivata da esigenze politiche primarie come la delimitazione del potere in senso liberale.

## V.

Il capitolo III del *Secondo Trattato* presenta una celebre pagina anti-hobbesiana in cui Locke oppone lo stato di guerra allo stato di natura:

E qui abbiamo chiara la differenza fra lo stato di natura e lo stato di guerra, i quali, per quanto taluni li abbiano confusi, sono così distanti come lo sono fra loro uno stato di pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca e uno stato di ostilità, malvagità, violenza e reciproca distruzione. Uomini che vivono insieme secondo ragione, senza un potere superiore comune sulla terra, che abbia autorità a giudicare fra di loro: questo è propriamente lo stato di natura. Ma la

<sup>33</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 236 (II T § 13). Von Leyden, *Hobbes e Locke*, cit., p. 168, osserva che la dottrina della punizione di Locke è 'strana' "per il fatto che la politica di rimettere nelle mani di ciascuno l'adempimento della legge di natura è irragionevole, sbagliata e pericolosa. Locke quindi concede 'facilmente' che l'alternativa 'che Dio ha stabilito' è la vita in una società politica e sotto un governo civile". Ma von Leyden omette di rilevare che "la politica di rimettere nelle mani di ciascuno l'adempimento della legge di natura" altro non è che il modo in cui Dio consegna l'umanità allo stato di natura, che è stato di libertà ed eguaglianza 'governato' solo dalla legge naturale, la cui esecuzione non può non ricadere sui singoli. In merito vedi R. Ashcraft, *Locke's political philosophy*, in *The Cambridge Companion to Locke*, ed. by V. Chappell, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 226-251: "whereas men are wholly responsible for whatever they make of themselves in political society, what individuals are in their natural state primarily depends upon what one assumes God made them to be" (p. 238).

forza, o un'intenzione dichiarata di forza sulla persona di un altro, quando non vi sia sulla terra un superiore comune a cui appellarsi per soccorso, è lo stato di guerra. [...] La mancanza di un giudice comune fornito di autorità pone tutti gli uomini in stato di natura: la forza esercitata senza diritto sulla persona di un uomo introduce lo stato di guerra, vi sia o meno un giudice comune<sup>34</sup>.

La debolezza di questa contrapposizione si manifesta nell'unico, ma decisivo, punto di somiglianza tra i due stati, a fronte di tante numerose antitesi: in entrambi gli stati manca un'autorità superiore e comune che abbia facoltà di giudicare la condotta degli agenti. Nello stato di natura, dove tutti dovrebbero osservare i dettami della ragione, l'autorità superiore è inesistente a motivo della uguaglianza naturale; nello stato di guerra è, di fatto, inesistente a motivo del conflitto. Ma, nello stato di natura, a dispetto della descrizione che qui ne dà Locke, molti non agiscono secondo ragione e il peso specifico dei trasgressori della legge è tale da determinare la necessità di uscire dallo stato di natura e di istituire l'autorità superiore che sostituisce i singoli nella funzione esecutiva<sup>35</sup>. Lo stato di natura lockiano ha insomma una doppia caratterizzazione: è una postulazione assiologica, che lo connota in senso antihobbesiano, ma è anche uno stato di natura realistico o misto, nel quale la trasgressione della legge rende impossibile amministrare la giustizia, cosicché è necessario abbandonarlo ed entrare nel *commonwealth*.<sup>36</sup>

Subito dopo aver delineato contro Hobbes l'antitesi tra stato di guerra e stato di natura, Locke è costretto a riconoscere che quest'ultimo può degenerare in stato di guerra e che questo pericolo costituisce "l'unico

<sup>34</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 241 s. (II T 19).

<sup>35</sup> Per un icastico rilievo sull'ambiguità della concezione dello stato di natura in Locke vedi T. Sorell, *Hobbes, Locke and the State of Nature*, in *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy. In Honour of G.A.J. Rogers*, ed. by S. Hutton and P. Schuurman, Springer, Dordrecht 2008, pp. 27-43: "There must be some irrational people [...] for punishment in the state of nature to have a point; but if they are in a majority, then it is unclear why the state of nature is *not* a state of war" (p. 39).

<sup>36</sup> Cfr. G.B. Macpherson, *Libertà a proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*. Prefazione di A. Negri, Isedi, Milano 1978, p. 274: "C'è una contraddizione fondamentale tra le due serie di proposizioni di Locke sull'uomo naturale: lo stato di natura a volte è il contrario dello stato di guerra, a volte coincide con quello; proprio su questa contraddizione centrale contenuta nella formulazione dei postulati, Locke fonda la sua teoria politica".

fondamentale motivo del fatto che gli uomini si pongono in società e abbandonano lo stato di natura, perché dove c'è un'autorità, un potere sulla terra da cui per appello si può ottenere soccorso, lì è esclusa la permanenza dello stato di guerra, e la controversia è decisa da questo potere"<sup>37</sup>. Se non si istituisce il potere politico e si permane nello stato di natura degenerato in stato di guerra, il conflitto non ha soluzione mancando un'autorità suprema in terra. In tal caso, osserva Locke, non resterebbe che l'appello al Cielo (*II T* § 20). La tesi dell'appello al Cielo, che si affaccia più volte nel *Secondo Trattato*, è un'altra espressione dello sfondo teologico della teoria lockiana e dei suoi paradossi. Locke ne parla quando esamina situazioni di conflitto fondamentale nello stato civile tra il legislativo e l'esecutivo o tra i due poteri e il popolo. La formula dell'appello al Cielo esprime l'idea del diritto di resistenza e di ribellione che Locke riconosce al popolo in condizioni estreme, quando la finalità del corpo politico (la protezione della vita, della libertà e della proprietà dei governati) è stata sovvertita dai governanti<sup>38</sup>. Locke si rende conto che i conflitti politici estremi non hanno alcuna soluzione formale e legale: quando il contrasto diventa radicale, non è possibile che vi sia un giudice terzo sulla terra e non resta che l'appello al Cielo. Secondo la costituzione della società, quindi secondo la forma della legge, il popolo non può ergersi a giudice nel conflitto con l'esecutivo e il legislativo, ma, "in base a una legge antecedente e superiore a tutte le leggi positive umane", può riservarsi di agire per tutelare la propria vita e i propri beni, poiché "Dio e la natura non permettono mai che un uomo si abbandoni e trascuri la propria conservazione"<sup>39</sup>. Locke si preoccupa di assicurare che questa dottrina non è fonte di disordine permanente, perché la maggioranza popolare si ribella solo quando la condizione è talmente grave da ritenere necessario ricorrere alla forza per porvi rimedio. I governi e i principi savi e giusti non hanno nulla da temere e chi fa appello al Cielo deve essere certo di avere il diritto dalla sua parte, perché sarà giudicato dinanzi al tribunale divino (*II T*, § 176).

<sup>37</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 243 (*II T* § 21).

<sup>38</sup> L' "appello al Cielo", ossia a Dio come giusto giudice tra due nemici in guerra, è un riferimento biblico a *Giudici* XI 27. Sul diritto di resistenza in Locke vedi Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., pp. 193-217; Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., pp. 274-282; Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., pp. 234-239.

<sup>39</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 356 (*II T*, § 168).

Un caso analogo è quello della guerra ingiusta che non dà all'aggressore alcun diritto sopra i conquistati e i sottomessi. Costoro non hanno però alcuna giustizia terrena a cui rivolgersi per il torto subito e perciò non resta loro che l'appello al Cielo (*II T*, § 176). Il tema ritorna infine nella penultima sezione del *Secondo Trattato* (§ 242): se sorge un contrasto tra il principe e una parte del popolo su questioni sulle quali la legge è silente o è dubbia, il giudizio sulla controversia spetta al corpo del popolo nella sua intelligenza, che ha affidato in origine al principe il potere di cui gode e che quindi ha diritto di limitarne l'esercizio. Se però il principe non accetta questa soluzione della controversia, non c'è altro da fare che l'appello al Cielo, ossia il ricorso alla forza. Nello stato di guerra la parte offesa deve giudicare da sola se sia lecito giungere a questa *extrema ratio*.

Il significato di questa dottrina è quello di affermare la validità della legge naturale nella prospettiva escatologica, ma insieme di giustificare il diritto di ribellione in nome della legge naturale quando il potere politico ne viola le norme. Si può così sintetizzare il paradosso teologico-antropologico che qui si presenta: Dio concede agli uomini la legge di natura come legge di pace, ma, poiché gli uomini violano la legge, si appellano a Dio per ripristinarla con la guerra. Chi si appella al Cielo decide di entrare nel conflitto armato, invocando Dio come testimone delle ragioni della propria lotta, giustificata alla luce della legge di natura. La cornice teologica della teoria politica di Locke manifesta di nuovo tutta la sua rilevanza speculativa e insieme la sua sostanziale irrilevanza politica se non nella forma della ideologia. La legge di natura serve a legittimare la resistenza al potere oppressivo e in caso di guerra stabilisce il principio che "chi conquista in una guerra ingiusta non può con ciò avere alcun diritto (*no title*) alla soggezione e all'obbedienza del conquistato"<sup>40</sup>. Ma l'appello al Cielo è politicamente irrilevante sia perché il giudizio finale non muta la irreversibile vicenda terrena sia perché ciascuno dei contendenti potrà ricorrere alla forza rivendicando di essere nel giusto, nella convinzione di poter affrontare con fiducia il verdetto dell'Altissimo. Poiché è impossibile stabilire formalmente se la guerra sia giusta o ingiusta oppure se il fine dello Stato sia stato sovvertito al punto da autorizzare la ribellione, mancando un arbitro terzo tra le parti in conflitto, la decisione politica è lasciata alla soggettività dei contendenti e questa decisione sarà giudicata e

<sup>40</sup>Ivi, p. 363 (*II T* § 176).

sanzionata definitivamente, quanto inutilmente dal punto di vista politico, solo nell'aldilà<sup>41</sup>. Poiché Locke non può concludere che l'appello al Cielo coincida con l'esito concreto del conflitto, pena la giustificazione di ogni fatto compiuto, la dottrina esprime la dissoluzione del problema politico nella dimensione escatologica.

Da un lato Locke dimostra una percezione nettamente realistica del conflitto politico, che non può essere risolto nel quadro delle norme formali, ma dall'altro, volendo mantenere il primato ideale della norma, non gli resta altra soluzione che la prospettiva oltremondana. Lo si comprende molto bene in un passo della *Lettera sulla Tolleranza*:

Si domanderà: e se il magistrato ritiene che ciò che egli comanda rientri nel campo della sua autorità e sia utile allo stato, mentre i sudditi credono il contrario? Chi sarà giudice tra loro? Rispondo: Dio solo, perché tra il legislatore ed il popolo non c'è giudice al mondo. Dio solo, dico, è arbitro in questo caso; Dio, che nel giudizio finale ripagherà ciascuno in proporzione ai suoi meriti, nella misura in cui ciascuno avrà provveduto sinceramente e secondo giustizia a promuovere il bene pubblico, la pace e la pietà<sup>42</sup>.

“Ma nel frattempo, che si farà?” si domanda ancora Locke, tornando per così dire sulla terra. La risposta è una esortazione morale e religiosa, una proclamazione di buona volontà che lascia del tutto irrisolto il problema politico del conflitto (“Rispondo: ci si deve preoccupare in primo luogo dell'anima, e ci si deve dedicare con il massimo impegno alla pace”) alla quale segue la constatazione del dilemma effettivo: “Due sono i modi di venire a capo dei conflitti che insorgono tra gli uomini: l'uno agisce col diritto, l'altro con la forza; e la loro natura è tale che, quando cessa l'uno, inizia l'altro”. Ma la riflessione si arresta al dilemma, senza che Locke voglia definire in altro modo “la norma del retto agire” e senza neppure

<sup>41</sup> Vedi ivi, p. 411 (*II T* § 241): “...perché quando non v'è sulla terra alcun tribunale a risolvere le controversie tra gli uomini, è giudice Dio nel cielo. Lui solo, certo, è giudice del diritto, ma poi ciascuno è giudice per conto proprio, e, tanto in tutti gli altri casi come in questo, giudica se un altro si è posto in stato di guerra con lui” (trad. lievemente modificata). Cfr. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit, p. 282.

<sup>42</sup> John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a c. di D. Marconi, Utet, Torino 1977, p. 169.

prospettare in questo caso, in materia di religione, il diritto di ribellarsi con la forza al magistrato oppressivo.

## VI.

Uno dei temi più noti della filosofia politica lockiana è la dottrina della proprietà che è stata interpretata dagli studiosi di orientamento marxista come esempio tipico dell'impiego della legge naturale per legittimare su un piano storico i diritti proprietari delle classi abbienti nella società inglese del tempo. Anche a prescindere da questa lettura, la trattazione lockiana della proprietà mette in evidenza le incongruenze della legge di natura e il prevalere di caratteri antropologici con essa incompatibili.

Esposta nel capitolo V del *Secondo Trattato*, la dottrina della proprietà mostra come la condizione originaria di uguaglianza del genere umano venga necessariamente modificata dalle inevitabili differenze individuali e dai contenuti stessi che Locke inserisce nella nozione di legge di natura in riferimento al possesso dei beni materiali. Locke esordisce affermando che sia la ragione sia la rivelazione indicano che la terra e i suoi frutti sono dati da Dio in comune agli uomini, ma, affinché possano essere sfruttati, qualcuno deve appropriarsene (§§ 25-26). Il lavoro, come 'proprietà' di ogni persona, ossia come estensione della individualità, diventa la fonte della appropriazione di ciò che nello stato di natura, originariamente, appartiene a tutti (§ 27). Il lavoro toglie i beni dal possesso comune e li rende fruibili per l'individuo. Per la giustificazione del diritto di proprietà individuale non è necessario il consenso comune, perché, se fosse richiesto, i beni naturali non sarebbero utilizzabili e l'uomo morirebbe di fame prima di potersene cibare. L'uguaglianza naturale e la comunità originaria dei beni si perdono dinanzi alla differenza individuale, in base all'idea che, senza proprietà individuale, i beni comuni resterebbero inutilizzati (§§ 28-29). Il diritto comune si trasforma in diritto proprietario individuale in virtù del lavoro e questa tesi è un precetto della legge razionale naturale (§ 30). La legge razionale naturale prescrive però il limite della proprietà nell'uso dei beni naturali, vincolando il possesso alla capacità di usarli per metterli a frutto e trarne qualche vantaggio. La legge naturale proibisce di accumulare



in eccesso beni che, essendo deperibili e non essendo consumati, vengono sprecati (§§ 31, 38). Un secondo limite è che l'appropriazione non deve danneggiare gli altri: devono restare beni sufficienti a disposizione per tutti. Il limite del consumo personale fa sì che l'appropriazione sia moderata e che quindi, “nelle prime età del mondo”, nessuno soffrisse per la scarsità di beni (§§ 34, 36). Locke descrive una società primordiale naturale dove la proprietà ottenuta tramite il lavoro non crea alcuna ingiustizia sociale data l'abbondanza di risorse in relazione alle modeste esigenze di consumo; in quella condizione era punibile chi accumulava più del necessario, facendo deperire i prodotti accumulati. Da questa condizione di equilibrio dello stato di natura si esce con l'invenzione del denaro e con il parallelo desiderio umano di appropriarsi di più del necessario (§ 37). Il denaro non è una trasgressione della legge di natura, perché i metalli o le conchiglie o qualunque altro oggetto che furono poi usati come moneta di scambio non sono deperibili e dunque potevano essere accumulati senza violare la norma naturale che restringeva la proprietà. La moneta riceve il suo valore dal consenso e perciò, adottando il denaro, gli uomini hanno acconsentito, come risultato, a “un possesso della terra sproporzionato e ineguale”. Con l'accordo che istituisce la moneta si è superato il limite della proprietà nello stato di natura e si è permesso all'uomo di possedere “equamente” ossia “senza far torto a nessuno” più di quanto un individuo possa usare<sup>43</sup>.

Senza voler esaminare la teoria lockiana della proprietà dal punto di vista della storia del pensiero economico, ma indagandone soltanto la connessione con la dottrina della legge di natura, il modo in cui Locke fa scaturire il diritto di proprietà dalla descrizione della legge e dello stato di natura appare capzioso e contraddittorio. Locke, che nel secondo capitolo dei *Due Trattati sul governo*, dedicato alla descrizione dello stato di natura, aveva affermato di non voler entrare nei particolari della legge di natura (*II T* § 12), toccando il tema della proprietà non esita a illustrare la legge naturale in maniera tutt'altro che vaga e generale. A Dio si riconduce l'articolazione della legge naturale in materia di proprietà: Dio ha dato la terra in comune a tutti gli uomini in abbondanza; Dio ha dato loro la ragione perché usassero il mondo a proprio vantaggio per la prosecuzione della vita (§§ 25, 26); Dio non ha creato le cose perché l'uomo le rovinasse o le sprecasse (§ 31); quando Dio ha dato il mondo in comune agli uomini, ha

<sup>43</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 263 (*II T* § 50).

ordinato all'uomo di lavorare, mettendo a frutto la terra e non ha voluto che restasse comune e incolta, ma l'ha data per l'uso delle persone industriose e ragionevoli (§§ 32, 34); ordinando agli uomini di lavorare la terra, Dio ha dato loro l'autorità di appropriarsene (§ 35) e la Natura ha posto i limiti della moderata proprietà originaria (§§ 36-38). Poi, con artificio, l'uomo inventa il denaro, rispettando peraltro formalmente il precetto della legge di natura, e l'invenzione del denaro altera del tutto lo scenario primitivo, in modo tale che l'accumulazione della proprietà eccede i limiti che la regolavano nello stato di natura originario, senza che questa alterazione venga giudicata da Locke come condannabile in base alla legge naturale e divina: anzi, il fine della società politica, conforme alla legge di natura, è proprio la tutela della proprietà, ma non già nella forma limitata originaria, prescritta dalla legge di natura, bensì nella forma storicamente evolutasi della accumulazione illimitata, che elimina l'uguaglianza sociale e nella quale, come aveva scritto lo stesso Locke nei giovanili *Saggi sulla legge di natura*, "l'arricchimento individuale non è possibile se non a danno degli altri"<sup>44</sup>. In breve, la teoria della proprietà esposta nel *Secondo Trattato*, che capovolge su questo tema le tesi tradizionali espresse nel capitolo ottavo dei *Saggi sulla legge di natura*, ha l'aspetto di un percorso in cui, mediante un'astuzia che svuota dall'interno le proibizioni della legge di natura, si perviene dall'uguaglianza e dalla comunanza dei beni originari, che era coerente con l'uguaglianza naturale degli uomini, alla legittimazione della società dei proprietari dell'epoca di Locke, avvertita come compatibile con

<sup>44</sup> Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 86; "nessun profitto viene ad accrescere la tua proprietà, senza essere sottratto a quella altrui" (p. 87). I passi sono tratti dal capitolo ottavo, l'ultimo dei *Saggi*, dove Locke nega che l'interesse privato del singolo possa essere il fondamento della legge di natura (pp. 81-90). Sulla teoria lockiana della proprietà e sul diverso modo di concepirla nei *Saggi sulla legge di natura* e nei *Due Trattati sul governo* vedi Viano, *Il pensiero politico di Locke*, cit., pp. 82-95, in part. 87-90. Vedi anche Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., pp. 92-107: "La dottrina lockiana della proprietà era partita dalla concezione tradizionale che Dio, per conservare gli uomini, avesse donato loro il mondo come proprietà comune e che non fosse concepibile una appropriazione illimitata di proprietà privata. Al termine delle sue argomentazioni non rimaneva molto di questa concezione tradizionale: abolendo i limiti di appropriazione, come nel caso del limite del consumo individuale, oppure consentendo di aggirarli, come nel caso della deperibilità dei beni, egli riuscì ad eliminare tutti gli ostacoli del diritto naturale che impedivano una illimitata economia capitalistica" (p. 106 s.).

la legge naturale divina<sup>45</sup>. Questa insoddisfacente esposizione del rapporto tra dottrina della proprietà e legge di natura non può essere sottovalutata, essendo questo aspetto tutt'altro che secondario nel pensiero politico di Locke dato che lo scopo principale della società civile "è la conservazione della proprietà"<sup>46</sup>.

## VII.

Dio ha creato l'uomo destinandolo alla società, alla quale lo conducono necessità, convenienza e inclinazione: "Dio, avendo fatto dell'uomo una creatura tale che non era bene, a Suo giudizio, che restasse sola, lo sottopose a potenti obbligazioni di bisogno, comodità e tendenza a entrare

<sup>45</sup> Tra le non poche tensioni che pervadono il pensiero politico di Locke, ben sintetizzate da Viano, *Il pensiero politico di Locke*, cit., pp. 106-107, si noti che Locke "univa la difesa dell'uguaglianza naturale tra gli uomini, che gli serviva per togliere qualsiasi fondamento soprannaturale all'autorità, con la difesa della massima disuguaglianza nell'acquisizione della proprietà" (p. 107). La contraddizione tra lo stato presente della società e l'assunto (che sarà anche di Locke) della originaria eguaglianza e proprietà in comune era stata messa in evidenza da Filmer nelle sue critiche a Grozio: "Se c'è mai stato un tempo in cui tutte le cose erano in comune e tutti gli uomini uguali, mentre ora le cose stanno diversamente, dobbiamo concludere che la legge secondo la quale le cose erano in comune e gli uomini erano uguali era contraria alla legge secondo la quale ora le cose sono di proprietà e gli uomini sono soggetti" (R. Filmer, *Observations upon H. Grotius de Jure Belli et Pacis*, in *Observations concerning the originall of Government upon Mr. Hobs Leviathan. Mr. Milton against Salmasius. H. Grotius De Jure Belli*, London, print. for R. Royston, p. 27). Non pare che Locke si fosse preoccupato molto di questa flagrante contraddizione, dal momento che in una lettera del 1703 a Richard King affermerà che in nessuno scritto di sua conoscenza la dottrina della proprietà è spiegata più chiaramente che nei *Due Trattati sul governo* (che cita fingendo di non conoscerne l'autore): Locke to Richard King, 25 August 1703, lettera n. 3328, in *The Correspondence of John Locke in eight volumes*, ed. By E.S. De Beer, Clarendon Press, Oxford 1989, vol. VIII, p. 58.

<sup>46</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 286 (*II T* § 85). Vedi anche ivi, p. 287, § 87: "una società politica non può esistere né sussistere senz'averne in sé il potere di conservare la proprietà"; p. 295, § 94: "il governo non ha altro fine che la conservazione della proprietà"; p. 319, § 124: "il fine maggiore e principale del fatto che gli uomini si uniscono in società politiche e si sottopongono a un governo è la conservazione della loro proprietà, al qual fine nello stato di natura mancano molte cose"; vedi anche ivi §§ 138, 140, 222 e *I T* § 92. È vero che con il termine 'property' Locke dichiara di designare vita, libertà e patrimoni (*II T* § 123), ma appunto la protezione del possesso materiale è tra gli elementi essenziali che la società deve proteggere.

in società, e parimenti lo adattò, con l'intelligenza e il linguaggio, a continuarla e a goderne"<sup>47</sup>. La prima forma di società è il matrimonio cui fa seguito la famiglia che comprende, oltre a genitori e figli, anche i servi. La famiglia, con i suoi rapporti gerarchici, non è però ancora società politica. Lo stato di natura lockiano è già uno stato sociale e tuttavia si tratta di una socialità altamente instabile. Locke osserva che non c'è da sorprendersi se la storia non documenta l'esistenza degli uomini nello stato di natura, perché "non appena gli inconvenienti di quella condizione, il desiderio e il bisogno di società ne ebbero radunato un certo numero, essi subito si riunivano e s'incorporavano, se intendevano continuare a vivere insieme"<sup>48</sup>. Lo stato civile scaturisce comunemente dallo stato di natura né si hanno attestazioni che gli uomini desiderino regredire allo stato di natura, sciogliendo lo stato civile; semmai l'imperfezione dei regimi politici, laddove manca il consenso e la sovranità della legge, precipita la maggioranza del popolo nello stato di natura contro i suoi interessi e desideri. In breve: la condizione nella quale Dio ha posto naturalmente gli uomini è destinata a essere superata quanto prima.

Locke si pone apertamente la domanda sulla ragione della uscita dallo stato di natura all'inizio del capitolo IX, che è dedicato ai fini della società politica e del governo:

Se l'uomo nello stato di natura è così libero come s'è detto, se egli è signore assoluto (*absolute lord*) della propria persona e dei propri possessi, eguale al maggiore e soggetto a nessuno, perché vuol disfarsi della propria libertà? Perché vuol rinunciare a questo impero, e assoggettarsi al dominio e al controllo di un altro potere?<sup>49</sup>

Ma Locke ci ha già detto che la libertà assoluta dello stato di natura è limitata dalla legge naturale. La sua domanda rischia perciò di essere deformante: non si tratta tanto di capire perché l'uomo rinunci alla libertà assoluta per assoggettarsi a un qualche potere, bensì di capire perché la legge di natura, da sola, non sia sufficiente a regolare la società naturale senza l'istituzione di un potere superiore al quale gli uomini debbono

<sup>47</sup> Ivi, p. 282 (*II T* § 77), trad. modificata.

<sup>48</sup> Ivi, p. 300 s. (*II T* § 101).

<sup>49</sup> Ivi, p. 318 (*II T* § 123).

assoggettarsi. La risposta di Locke tocca il problema della inosservanza e inefficacia della legge naturale:

Al che è ovvio rispondere che sebbene allo stato di natura egli abbia tale diritto [sc. il diritto a disporre in piena libertà della propria vita, della propria persona e dei propri beni], tuttavia il godimento di esso è molto incerto e continuamente esposto alla violazione da parte di altri, perché, essendo tutti re al pari di lui, ed ognuno eguale a lui, e non essendo, i più, stretti osservanti dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà ch'egli ha è in questa condizione molto incerto e malsicuro<sup>50</sup>.

La struttura conflittuale dello stato di natura emerge con nitidezza da questa risposta: è l'eguaglianza naturale, in assenza di un'autorità superiore che regoli i conflitti, a rendere impraticabile la coesistenza nello stato di natura. Il tema è hobbesiano, perché anche nel *Leviatano* il conflitto permanente dello stato di natura sorge dalla eguaglianza naturale degli individui<sup>51</sup>; ma Locke si era premurato di opporre il proprio stato di natura allo stato di guerra hobbesiano e aveva riportato le tesi del 'giudizioso Hooker' che sull'eguaglianza naturale fondava il dovere dell'amore fraterno e che da quel dovere aveva derivato "le grandi massime delle giustizia e della carità" (*II T* § 5). L'eguaglianza è però anche il necessario correlato della libertà naturale, ossia di uno stato in cui, come si è visto, ciascuno è "signore assoluto della propria persona e dei propri possessi, eguale al maggiore e soggetto a nessuno".

Nello stato di natura la libertà si accompagna al timore e al pericolo, ed è la paura per i pericoli che induce gli uomini ragionevolmente ad uscirne e ad associarsi al corpo politico con lo scopo di preservare libertà, vita e beni materiali. Scopo della società politica e della istituzione di un governo è "la preservazione della proprietà" che lo stato di natura non permette perché vi mancano tre condizioni (*II T* § 124). Locke presenta l'assenza della prima condizione in maniera sconcertante: "manca una legge stabilita, fissa, conosciuta, la quale per comune consenso sia stata ammessa e riconosciuta come regola del diritto e del torto [*the standard of right and wrong*], e

<sup>50</sup> Ivi, p. 318 (*II T* § 123). Locke spiega in chiusura di § 123 che con il termine 'proprietà' intende designare i possedimenti materiali, la vita e la libertà.

<sup>51</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, p. 87 (chap. XIII).

misura comune per decidere tutte le controversie”. Ora anche il più superficiale lettore dei *Trattati* lockiani non può non esclamare: ma lo stato di natura non è forse retto dalla legge di natura? E non è forse tale legge stabilita da Dio ed ‘evidente’ a tutti purché la si voglia conoscere? E non è la legge di natura il supremo ‘standard of right and wrong’? Quel che manca è solo ‘il comune consenso’, ma l’origine divina dovrebbe ampiamente compensare il comune consenso umano... L’incongruenza è talmente vistosa che Locke si affretta subito a precisare:

Perché, sebbene la legge di natura sia evidente e intelligibile ad ogni creatura ragionevole, tuttavia, gli uomini, in quanto sono influenzati dai loro interessi e la ignorano per mancanza di studio, tendono a non riconoscerla come una legge che li obblighi ad applicarla ai loro casi particolari<sup>52</sup>.

Non è ben chiaro che cosa significhi che la legge naturale sia evidente e intelligibile a tutte le creature razionali e che però richieda uno studio adeguato per poter essere intesa. Quel che è certo è che, sia pure intesa da tutti gli esseri dotati di ragione, la legge non viene osservata perché l’interesse egoistico ne impedisce l’applicazione ai casi singoli. Quali che siano caratteri e limiti di conoscibilità della legge di natura, Locke non ha mai risolto l’incongruenza tra il rilievo fondamentale assegnato alla legge di natura e la sua inosservanza proprio là dove dovrebbe massimamente rifulgere, essendo l’unico freno alla licenza, e cioè nello stato di natura<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 319 (*II T* § 124).

<sup>53</sup> La conoscibilità della legge di natura è un problema ampiamente discusso dagli interpreti: si veda un’ottima illustrazione della questione in W. Euchner, *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Bari 1976, pp. 133-187 (“Parte Terza. La conoscenza della legge di natura”). Nei *Saggi sulla legge naturale*, cit., Locke afferma che “la legge di natura è conoscibile attraverso il lume naturale” (cap. II, pp. 15-25), inteso come ragione pratica, ma nega che sia “iscritta nell’animo degli uomini” (cap. III, pp. 27-33) e nega che i suoi contenuti siano noti per consenso universale (cap. V, pp. 45-60). Negando la *inscriptio* della legge naturale, Locke “ha anticipato nei *Saggi sulla legge naturale* gran parte degli argomenti con cui più tardi nel *Saggio* confuterà le *innate ideas*” (Euchner, *La filosofia politica*, cit., p. 149). D’altra parte non mancano passi dai quali si ricavano indicazioni opposte: la legge naturale è “insita nell’animo nostro” (*Saggi sulla legge di natura*, cit., p. 5); “non è una legge scritta, ma innata” (ivi, p. 10); sarebbe erroneo credere che sia “una legge ricevuta dall’esterno più che una legge innata” (ivi, p. 22); la legge di natura è “una regola morale fissa ed eterna” che “attiene ai fondamenti della natura umana, profondamente

Anche il secondo difetto dello stato di natura, ossia la mancanza di “un giudice conosciuto e imparziale, con autorità di decidere su tutte le divergenze in base alla legge stabilita”<sup>54</sup>, rimanda a questa condizione antropologica di un uomo dimidiato tra una norma ideale razionale che si suppone evidente, benché bisognosa di studio e difficile da applicare, e un interesse pratico individuale prevalente, che impedisce l’applicazione della norma ai casi singoli. Ognuno è giudice in causa propria e ognuno si fa esecutore delle proprie sentenze; questa situazione genera conflitti perché l’uomo è parziale verso i propri interessi, passionale e vendicativo. Ognuno eccede nella tutela del proprio interesse, mentre è negligente quando si tratta di proteggere l’interesse altrui. In sintesi, tratti essenziali della natura umana sono incompatibili con il prolungamento della condizione dello stato di natura. Il terzo difetto dello stato di natura completa il quadro della sua inagibilità strutturale: “manca un potere che appoggi e sostenga la sentenza allorché sia giusta, e le dia la dovuta esecuzione”<sup>55</sup>. Chi ha commesso ingiustizia e ha la forza di difendere la propria ingiustizia, riuscirà sempre a sottrarsi alla punizione. La resistenza dell’iniquo renderà le punizioni pericolose e a rischio di morte per coloro che tentano di applicarle. L’uguaglianza da un lato e l’egoismo individuale dall’altro rendono inefficace la legge di natura<sup>56</sup>.

scolpita in essa” (ivi, p. 75). Per quanto riguarda i *Due Trattati sul governo*, cit., si veda p. 158 (*IT* § 86): Dio ha introdotto nell’uomo “un potente istinto di autoconservazione”; la *lex talionis* è così chiara che “fu scritta nel cuore di tutti gli uomini” (ivi, p. 235: *II T* § 11); Dio ha “impresso” (*implanted*) in Adamo “i comandi della legge di ragione” (p. 266: *II T* § 56). Per la discussione di questi passi e dei luoghi sopra citati in cui Locke dichiara ‘evidente’ la legge naturale vedi Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., pp. 159-162. Sul tema vedi anche J.W. Yolton, *Locke on the law of nature*, “The Philosophical Review”, vol. 67, n. 4, October 1958, pp. 477-98: 479-483 (tr. it. *Locke a proposito della legge di natura*, in *Locke negli critti di*, cit., pp. 30-55: 33-38); C. Giuntini, *Presenti a se stessi. La centralità della coscienza in Locke*, a c. di B. Lotti e L. Mannarino, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 91-97.

<sup>54</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 319 (*II T* § 125).

<sup>55</sup> Ivi, p. 320 (*II T* § 126).

<sup>56</sup> Sugli inconvenienti dello stato di natura vedi ivi, p. 329 s. (*II T* § 136): “la legge di natura non è scritta, e quindi non può trovarsi che nelle menti degli uomini”; perciò, senza un giudice ufficialmente stabilito, non si può convincere ad ammettere di essere nel torto chi viola la legge naturale, male interpretandola e male applicandola “per passione o interesse”. Inoltre, nello stato di natura chi vuol far rispettare la legge naturale a tutela del proprio diritto, dispone soltanto della propria insufficiente forza individuale, mentre in

Poiché l'intento del capitolo IX è di spiegare come sorge la comunità politica, Locke non esita a riconoscere che lo stato di natura non può non sfociare nella società politica: i suoi apparenti privilegi si abbinano a una "cattiva situazione" complessiva che spinge gli uomini a rifugiarsi "sotto la protezione delle leggi stabilite di un governo"<sup>57</sup>. L'alienazione del potere e della libertà naturali in favore di una autorità che sorge per consenso e che esegue regole comuni è l'esito inevitabile della incertezza e pericolosità dello stato di natura. L'uomo ha due poteri nello stato di natura: il primo è quello di agire fattivamente, secondo la legge di natura, per preservare se stesso e gli altri; il secondo è di punire i crimini commessi contro la legge di natura. Entrando nella società politica e incorporandosi in un particolare *commonwealth*, l'uomo rinuncia a entrambi. Locke, che fin qui ha insistito sugli inconvenienti non accidentali, ma strutturali dello stato di natura, tali che la legge di natura risulta una norma inapplicabile e priva di valore pratico, ha ora un "soprassalto assiologico": l'uomo gode nello stato di natura del potere di

fare tutto ciò che egli ritiene opportuno per la conservazione di sé e degli altri [*to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others*] nei limiti di ciò ch'è permesso dalla legge di natura, per la quale legge, ch'è comune a tutti, lui e tutto il resto del genere umano sono una comunità, costituiscono una società, distinta dalle altre creature. E se non fosse per la corruzione e la perversità di uomini degenerati, non vi sarebbe bisogno di altra società, non vi sarebbe necessità che gli uomini si allontanino da questa grande comunità naturale, e si uniscano per accordi positivi in associazioni più piccole e separate<sup>58</sup>.

In questo passo il problema della transizione tra la socialità naturale e la socialità politica è posto con chiarezza, ma è risolto con un luogo comune teologico-antropologico ("la corruzione e la perversità di uomini degenerati"). Un esame di questo passo mette in luce almeno tre questioni: (a) la legge di natura è comune a tutti e intelligibile a tutti, ma la sua interpretazione e l'azione che ne consegue non può che essere singola: "to

società potrà appellarsi alla forza unita della intera società a protezione del proprio diritto secondo leggi vigenti da tutti riconosciute.

<sup>57</sup> Ivi, p. 321 (*II T* § 127).

<sup>58</sup> *Ibidem* (*II T* § 128).



*do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others*". Perciò l'universalità della norma entra in contrasto con la sua interpretazione e attuazione individuali. Il secondo problema (*b*) è che non viene qui precisata la priorità tra la preservazione di se stesso e quella degli altri in ottemperanza alla legge di natura ("to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others"), anche se in *II T* § 6 Locke aveva scritto che l'uomo deve sforzarsi di preservare il resto del genere umano, quando la sua stessa conservazione non è messa a rischio. La priorità dell'autoconservazione, congiunta alla discrezionalità del singolo nel valutare i mezzi ad essa necessari, sembra conferire alla legge di natura un significato egoistico e individualistico; anche le inclinazioni che producono gli inconvenienti dello stato di natura scaturiscono da un'attitudine ad anteporre l'interesse individuale a quello del prossimo, che sarebbe dunque implicita nella stessa legge di natura. (*c*) Il terzo problema è la spia della difficoltà teologico-politica che Locke lascia inesplorata. In § 123 Locke aveva scritto che la maggior parte (*the greater part*) degli uomini non sono "stretti osservanti dell'equità e della giustizia" e, successivamente, in § 124, aveva motivato la inosservanza della legge di natura con inclinazioni egoistiche e con ignoranza per difetto di studio, due condizioni presentate come largamente diffuse. Ora si parla della "corruzione e perversità di uomini degenerati" con un'espressione che Yolton ha giudicato come se designasse una ristretta minoranza<sup>59</sup>. Ma in un passo della *Lettera sulla tolleranza* la transizione dallo stato di natura allo stato civile è presentato come il tentativo con il quale gli uomini cercano di porre riparo a una malvagità che li riguarda diffusamente:

Ma dal momento che gli uomini sono così disonesti, che la maggior parte preferisce sfruttare i prodotti della fatica che cercare di procacciarseli con il proprio lavoro, allora, al fine di difendere questi prodotti, cioè i beni e le ricchezze, o i mezzi per ottenerli, cioè la libertà e il vigore fisico, l'uomo deve entrare in società con altri, per

<sup>59</sup> John W. Yolton, *John Locke*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 82 s. Secondo Yolton, Locke non credeva che "sarebbero stati in molti a violare la legge di natura", ma era preoccupato che nello stato di natura "i pochi uomini corrotti, viziosi e degenerati fossero una minaccia per gli altri".

assicurare a ciascuno la proprietà privata di queste cose utili alla vita con l'aiuto reciproco e l'unione delle forze [...]<sup>60</sup>.

A determinare la frammentazione in molteplici società politiche dell'unica comunità umana, regolata dalla legge di natura, non sono i comportamenti di un ristretto gruppo di uomini perversi, ma è la condotta degenerata della maggioranza degli uomini<sup>61</sup>. D'altronde, se la lettura di Yolton fosse corretta, la spiegazione lockiana dell'uscita dallo stato di natura sarebbe del tutto irrealistica, perché non si capirebbe come la stragrande maggioranza del genere umano non potesse neutralizzare l'operato dei pochi perversi. La malvagità conseguente al peccato originale e la parzialità individuale che induce gli uomini a perseguire innanzitutto il proprio interesse sembrano invece così generalizzate da vanificare la legge di natura.

Il problema teologico-politico che qui si profila è che la legge di natura fallisce proprio là dove esprime il diretto governo di Dio sull'uomo, ossia nello stato di natura, e deve essere tradotta in meccanismi politici artificiali per avere maggiori possibilità di essere rispettata. Invocare la condizione di peccato dell'uomo decaduto suggerisce una "ovvia" risposta al problema (*IT* § 123), ma la difficoltà teologica permane: se Dio ha creato l'uomo in maniera che non debba vivere solo, perché non ha instillato in lui una legge che permetta l'autogoverno senza autorità politica, conservando così quello stato di natura che è comunque uno stato sociale? O, viceversa, se sull'inclinazione alla socialità prevale la condizione decaduta, sarebbe più

<sup>60</sup> Locke, *Lettera sulla tolleranza*, cit., p. 167; "Cum vero ea sit hominum improbitas..." (Id., *Lettera sulla Tolleranza*. Testo latino e versione italiana. Premessa di R. Klibansky, Introd. di E. De Marchi, trad. di L. Formigari, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1961, p. 72); "But the pravity of Mankind being such..." (*A Letter Concerning Toleration*, print. for A. Churchill, London 1689 p. 42).

<sup>61</sup>Vedi anche *Saggio sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, cit., p. 89 s.: "se gli uomini potessero vivere insieme pacificamente e tranquillamente senza unirsi nella subordinazione a determinate leggi ed entrare a far parte di una società politica, non ci sarebbe nessun bisogno affatto di magistrati o di politica, poiché questi sono costituiti al solo scopo di preservare in questo mondo gli uomini dalla frode e dalla violenza reciproca". Opposta a quella di Yolton è la interpretazione di Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., p. 86, per il quale "l'insieme degli scritti di Locke contiene indicazioni sufficienti per poter concludere che egli era convinto della malvagità della natura umana" con indicazione di numerosi testi (vedi nota 91, p. 281), tra i quali, in particolare, si considerino *IT* §§ 58 e 106.

semplice pensare che Dio abbia posto gli uomini da sempre in società sotto il controllo dell'autorità comune, dotandoli di una norma ideale che funga da criterio di valutazione delle leggi positive. Si può cercare di ovviare al problema della trasgressione con una concezione puramente normativa della legge di natura che enuncerebbe soltanto un dover essere e che, essendo rivolta a una creatura capace di libertà, è suscettibile di essere sempre trasgredibile, perché l'uomo può fare cattivo uso della libertà<sup>62</sup>. Ma questa interpretazione mal si concilia con il fatto che Locke connota la legge di natura anche in maniera descrittiva (si pensi alla sua coincidenza con il principio di preservazione della vita e dei beni che guida gli uomini a uscire dallo stato di natura per creare il *commonwealth*) ed è incompatibile con la dottrina morale eudemonistica del Locke maturo (per la quale vedi *infra* § VIII). Inoltre, anche se si invoca la libertà umana e il suo esito peccaminoso, resterebbe comunque da chiedersi che senso abbia che Dio ponga gli uomini in una condizione come quella dello stato di natura, così palesemente difettosa, così intrinsecamente destinata all'instabilità e tale da richiederne il superamento nello stato civile. Un Dio consapevole che la maggior parte degli uomini, pur dotati della legge naturale, non la osserva, avrebbe potuto imporre agli uomini da subito una soggezione all'autorità politica, senza consegnarli a uno stato di natura destinato a essere superato e invertito nello stato civile. Locke si pone la domanda politica di che cosa spinge gli uomini ad abbandonare lo stato di natura e a costituire il *commonwealth*, ma evita di discuterne le imbarazzanti implicazioni teologiche, che avrebbero potuto condurlo alla messa in questione delle nozioni di legge di natura e di stato di natura.

Se il richiamo alla malvagità umana può offrire una facile e superficiale spiegazione in termini religiosi degli 'inconvenienti' dello stato di natura, si deve notare che Locke non interpreta la legge naturale come un dover essere ideale (come vorrebbe Polin), ma adotta un punto di vista utilitaristico per argomentare il trapasso dallo stato di natura allo stato civile, trapasso che obbedisce a una elementare logica razionale di miglioramento della propria condizione. L'alienazione dei poteri e della libertà naturale è fatta soltanto con l'intenzione di ognuno di trarne un

<sup>62</sup> Vedi R. Polin, *Justice in Locke's philosophy*, in *Nomos VI: Justice*, Atherton Press, New York 1963, pp. 262-283; tr. it. *La giustizia nella filosofia di Locke*, in *Locke negli scritti di...*, cit., pp. 86-110: 91.

vantaggio ossia di migliorare la conservazione della propria vita, libertà e proprietà, perché nessuna creatura razionale muta la propria condizione per peggiorarla (*II T* §§ 129-131). Ne deriva che i poteri della società debbono essere rivolti al bene comune e i detentori del potere legislativo ed esecutivo devono rispettare quei criteri che garantiscono il perseguimento del bene comune: governare secondo leggi stabilite e permanenti, note a tutto il popolo, evitare decreti arbitrari, istituire giudici imparziali che decideranno secondo le leggi vigenti; impiegare la forza della società all'interno e all'esterno per eseguire le leggi e proteggere i cittadini: “e a dirigere tutto ciò a nessun altro fine che la pace, la sicurezza e il pubblico bene del popolo<sup>63</sup>”. Ma se, come abbiamo visto, lo stato di natura ha una doppia faccia – dovrebbe essere idealmente uno stato di pace, ma di fatto non lo è – la società politica non potrà che riprodurne le ambigue caratteristiche: il bene comune diventerà la versione civile della legge di natura, ma le inclinazioni egoistiche individuali che avevano motivato la trasgressione di questa resteranno inalterate e provocheranno analoghe difficoltà nel perseguimento del bene comune. In entrambi i casi struttura antropologica e norma ideale non potranno che confliggere. I motivi che hanno reso inefficace la legge nello stato di natura non vengono cancellati con il *commonwealth* in quanto attengono alla dimensione individuale dell'agire, a ‘passione e interesse’ che prevalgono sulle leggi non scritte reperibili soltanto nella mente degli uomini (*II T* § 136). Dopo tutto, lo stato di natura altro non è che un prototipo di socialità senza istituzioni politiche e la società politica dovrebbe essere in grado di preservarne il bene, eliminandone gli inconvenienti. Ma perché mai legislatori, esecutori e giudici dovrebbero agire per il bene comune e non piuttosto per l'interesse singolo?<sup>64</sup> Locke ne è consapevole e la sua architettura politica ne tiene conto. I poteri dovranno essere separati perché, altrimenti,

<sup>63</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 323 (*II T* § 131).

<sup>64</sup> Ivi, *II T* § 135, p. 328 nota \*, con rimando a Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* (ed. 1676) cit., Bk. I, § 10, p. 85, circa il fatto che le leggi del *commonwealth*, che sono l'anima del corpo politico, devono sempre tenere conto della perversione e malvagità della natura umana ossia della riluttanza degli uomini a rispettare le “sacre leggi di natura”. Le leggi positive devono presupporre “che l'uomo, quanto al suo spirito depravato, sia poco migliore che un animale feroce, ed appunto perciò esse debbono, tuttavia, provvedere a conformarne le azioni esterne in modo da non costituire un ostacolo al bene comune per cui le società sono istituite”.

data la debolezza umana, propensa a impossessarsi del potere, le stesse persone, che hanno il potere di far leggi, possono essere fortemente tentate di avere fra le mani anche il potere di eseguirle, sì da dispensarsi dall'obbedienza alle leggi che si fanno e accomodare la legge, sia nel farla che nell'eseguirla, al loro proprio vantaggio privato, e così giungere ad avere un interesse distinto dagli altri membri della comunità, contrario al fine della società e del governo [...]<sup>65</sup>.

La costituzione dell'autorità, necessaria a rimediare gli inconvenienti dello stato di natura, non garantisce affatto che quegli inconvenienti siano superati; essi si ripropongono nello stato civile, derivando dalla natura umana. Si devono perciò creare meccanismi che evitino la solidificazione degli interessi di una classe politica separata dal popolo e dedita soltanto a perseguire il proprio vantaggio. Ma nulla può garantire che le passioni e gli interessi individuali, che nello stato di natura hanno reso vana la legge naturale istituita da Dio, non riesplodano fino a produrre la regressione allo stato di natura cosicché l'unico rimedio sarà la ribellione armata, e dunque il ricorso alla violenza, per ripristinare un *commonwealth* conforme alla legge di natura.

## VIII.

Per comprendere appieno lo sfondo teologico della legge di natura occorre cogliere la prospettiva escatologica cristiana che dovrebbe, nelle intenzioni di Locke, offrire sia la motivazione per l'osservanza della legge naturale sia la sanzione per l'inosservanza. Poiché la legge di natura indica le norme di condotta che gli uomini dovrebbero adottare, il suo rispetto o la sua trasgressione, in assenza di leggi positive, saranno garantiti solo nella prospettiva ultraterrena. Questo sfondo, nei *Due Trattati sul governo*, è pressoché assente e viene toccato soltanto nel tema dell'appello al Cielo. Per

<sup>65</sup> Ivi, p. 337 (*II T* § 143). Si potrebbe osservare a vantaggio di Locke che, pur essendo la sua concezione dello stato di natura afflitta da aspetti contraddittori, egli si attiene a tale incoerenza in modo complessivamente coerente, dal suo punto di vista, ricavando dalla raffigurazione dello stato di natura gli elementi che gli servono per la teoria della società politica. (Ringrazio un anonimo referee del mio saggio per questa puntuale osservazione.)

ricostruirlo occorre riferirsi ai testi nei quali Locke espone la propria dottrina morale. Il nesso è diretto perché sin dai *Saggi sulla legge di natura* Locke ha concepito la legge di natura come quella legge che stabilisce la natura eterna ed immutabile del bene e del male, “sottratta alla valutazione delle leggi pubbliche degli uomini, come a quella dell’opinione privata”<sup>66</sup>. Proprio il suo carattere di criterio morale assoluto viene usato nei *Saggi* come argomento postulatorio per dimostrarne l’esistenza: dev’esserci la legge di natura, perché altrimenti crollerebbe tutta la morale.

Ma se nei *Saggi giovanili* si negava che l’obbligazione possa derivare dall’utile individuale, perché “non è il timore della pena, ma bensì la consapevolezza di ciò che è giusto ad obbligarci”<sup>67</sup>, nel *Saggio sull’intelligenza umana*, nel lunghissimo capitolo 21 del libro secondo, dedicato alla teoria dell’azione e alla psicologia morale, Locke adotta una chiara prospettiva eudemonistica cristiana: l’uomo deve comprendere che “la virtù e la religione sono necessarie alla sua felicità”. Questa comprensione può scaturire solo dalla contemplazione dello stato futuro di beatitudine o di dolore nella vita ultraterrena. Dio, che emana la legge natura, è anche il giudice supremo che renderà a ciascuno il suo, secondo i meriti acquisiti in vita. La prospettiva escatologica è l’unica che può trasformare l’obbligazione ideale della legge in motivazione efficace nella condotta:

Per chi abbia la prospettiva dello stato diverso, di completa felicità o miseria, in cui si troverà ogni uomo dopo questa vita, a seconda del suo comportamento quaggiù, le misure del bene e del male, che governano la sua scelta, saranno profondamente cambiate. Poiché, nessun piacere o dolore in questa vita avendo alcuna proporzione con l’infinita felicità o l’infelicità estrema dell’anima immortale nell’aldilà, le azioni che egli ha il potere di compiere verranno scelte e preferite, non secondo il piacere o il dolore fuggevole che le accompagna o segue quaggiù, ma secondo che valgano ad assicurargli quella felicità perfetta ed eterna nell’aldilà<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 13.

<sup>67</sup> Ivi, p. 64.

<sup>68</sup> Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, cit., II 21 § 60, p. 273 s.; Id., *Saggio sull’intelligenza umana*, cit., p. 294 (trad. lievemente modificata). Senza credenza nella vita ultraterrena l’unica morale concepibile è il soddisfacimento dei piaceri materiali:

Se questa cornice teologica è indispensabile alla morale lockiana, ne discende che la legge naturale, nella sua dimensione puramente razionale e terrena, che dovrebbe valere prima e al di là della rivelazione cristiana, non è efficace a motivare la condotta. Nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*, che comparirà anch'essa anonima cinque anni dopo i *Due Trattati sul Governo*, Locke metterà in contrasto la conoscenza razionale della morale naturale con la struttura antropologica: a motivo di bisogni, passioni, vizi e interessi, la conoscenza della morale non ha mai fatto grandi progressi e la ragione umana da sola non è mai riuscita a darci una dottrina completa e ben dimostrata della legge di natura. Soltanto la rivelazione cristiana ha perfezionato la morale:

L'esperienza mostra che la conoscenza della morale mediante il semplice lume naturale, per quanto sia ad esso conforme, progredisce poco e lentamente nel mondo. E non è difficile trovarne la ragione nei bisogni, nelle passioni, nei vizi e negli interessi malintesi degli uomini, che piegano i loro pensieri in un'altra direzione. E gli astuti capi non meno del gregge che li segue non pensano che serva impegnarsi a riflettere su questo tema. Qualunque sia stata la causa, è chiaro, in verità, che la ragione umana da sola ha fallito nel grande compito, di sua pertinenza, della moralità. Non è mai riuscita a spiegare il corpo delle dottrine della legge di natura nella sua interezza, ricavandolo con deduzioni chiare da principi indiscutibili. E chi raccoglierà tutte le regole morali dei filosofi e le paragonerà con quelle contenute nel Nuovo Testamento, troverà che sono inadeguate rispetto alla morale esposta dal Salvatore e insegnata agli apostoli, che erano un collegio composto, per la maggior parte, di pescatori ignoranti, ma ispirati<sup>69</sup>.

vedi ivi, II 21 § 55, p. 269 s. (tr. it. cit., p. 289). Vedi anche ivi, I 3 § 13, p. 75; tr. it. cit., p. 59: "Le leggi morali sono come una diga e un freno che si oppone a questi desideri sregolati; e questo lo possono fare soltanto a mezzo di ricompense e di pene". Sull'edonismo della psicologia morale del Locke maturo vedi J.B. Schneewind, *Locke's moral philosophy*, in *The Cambridge Companion to Locke*, cit., p. 203: "Locke was a hedonist about motivation, holding that only prospects of pleasure and pain can motivate us". Vedi anche ivi, p. 215, per il mutamento di posizione tra i *Saggi sulla legge naturale* e il *Saggio sull'intelligenza umana*.

<sup>69</sup> [John Locke], *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures*, print. for A. and J. Churchill, London 1695, p. 267 s. (trad. Mia). In questo scritto "naufragò definitivamente" il progetto di stesura di un'etica dimostrativa che Locke aveva prospettato sin dal 1681, in una notazione dei suoi *Journals*, e che poi aveva ripresentato nel *Saggio*

Solo la conoscenza religiosa del legislatore divino e della dottrina dei premi e delle pene oltremondani può costituire l'obbligazione che induce al rispetto dei principi della morale naturale sui quali si fonda la socialità:

Quei criteri del giusto e dell'ingiusto, che la necessità aveva introdotto dovunque, che le leggi civili avevano prescritto o la filosofia raccomandato, poggiavano sui loro veri fondamenti. Erano considerati come legami della società, convenienze della vita in comune e pratiche lodevoli. Ma dove mai la loro obbligazione era pienamente conosciuta e accettata perfettamente ed essi erano accolti come precetti di una legge, la legge suprema, la legge di natura? Questo non poteva avvenire senza conoscere e ammettere chiaramente l'esistenza del legislatore e dei grandi premi e castighi per coloro che gli obbediscono o gli disobbediscono<sup>70</sup>.

Dunque sembra che per Locke l'obbligazione della legge naturale possa diventare motivazione efficace solo nel cristianesimo, in ragione della prospettiva escatologica che congiunge virtù e felicità e che dovrebbe indurre gli individui a un corretto calcolo pascaliano del godimento e della sofferenza conseguenti alla loro condotta terrena. Ma qual è la portata politica di questa teoria etico-religiosa? Nei *Due Trattati sul governo* Locke non accenna mai alla differenza tra uno stato naturale pagano e uno stato cristiano (naturale o civile). D'altra parte, nonostante affermi nella *Ragionevolezza* che la moralità è perfezionata solo con il cristianesimo e che la saldatura tra obbligazione ideale e motivazione effettiva richiede la dottrina dei premi e delle punizioni eterne, egli è ben consapevole che le passioni e gli interessi che occultano la legge di natura continuano a

*sull'intelligenza umana* (III 11 § 16; IV 3 § 18; IV 12 § 8) senza mai portarlo a compimento: vedi Viano, *John Locke*, cit., pp. 156-179.

<sup>70</sup> *The Reasonableness of Christianity*, cit., p. 275 (trad. mia). Osserva acutamente Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., p. 187: "All'inizio della carriera filosofica di Locke vi è uno scritto sul diritto di natura, in cui egli cerca di dimostrare che le leggi naturali sono conoscibili solamente mediante la 'luce della ragione', senza sostegno della rivelazione [Euchner si riferisce ai *Saggi sulla legge naturale*]. Lo stesso punto di vista viene ripetutamente sostenuto nelle sue opere edite ed inedite. Se Locke ora, nello scritto sulla ragionevolezza del cristianesimo, che è uno dei pochi scritti della vecchiaia che ha un contenuto scientifico autonomo e che non è dedicato solamente alla polemica contro interlocutori filosofici o teologici, vede nella rivelazione l'unica fonte realmente agibile della morale, ciò può significare una cosa sola: che la dottrina del diritto di natura di Locke è fallita".



operare anche nelle società politiche cristiane, come dimostra il semplice fatto che la preoccupazione centrale della sua teoria politica è stata la critica alla dottrina del potere assoluto negli stati cristiani e che l'intero primo *Trattato* è una puntuale confutazione dell'assolutismo monarchico di presunta matrice biblica proposto da Filmer. Al quadro escatologico indispensabile alla morale non segue né una teoria politica né una filosofia della storia che ne traggano le conseguenze. Lo stato di natura lockiano non è uno stato pagano i cui inconvenienti si superino nel *commonwealth* cristiano dove la legge naturale, inefficace se lasciata a se stessa, venga effettivamente realizzata in virtù della diffusione della morale rivelata. Locke sa bene che in tutta la storia umana l'ambizione di potere ha riempito il mondo di disordini e che la forza delle armi e la conquista militare sono stati per lo più considerati l'origine del governo, contro la teoria normativa ideale che pone quell'origine soltanto nel consenso del popolo (*II T* § 175). Il guadagno della morale cristiana dovrebbe consistere nella forza della obbligazione imposta dal sistema dei premi e delle pene nella vita eterna, ma l'effetto politico di questa credenza escatologica è nullo e il cristianesimo si è anzi accompagnato alle idee e alla prassi della *monarchia de jure divino* e della ingerenza del magistrato in materia di fede, che sono i due obiettivi polemici fondamentali degli scritti lockiani sulla politica e sulla tolleranza religiosa. Una considerazione che si trova già nel giovanile *Saggio sulla Tolleranza* (1667) esprime la consapevolezza che il cristianesimo non aveva mutato la storia umana: "Considerare come avviene che la religione cristiana ha prodotto più fazioni, guerre e disordini nelle società civili di ogni altra; e se la tolleranza e il latitudinarismo potrebbero prevenire quei mali"<sup>71</sup>. La legge naturale è fallita sia nella sua versione puramente razionale sia quando è stata corroborata dai precetti della rivelazione.

## IX.

La teoria di Locke, 'padre del liberalismo', contempla anch'essa un principio assoluto di sovranità che è però di carattere metafisico e non politico: la sovranità assoluta spetta alla legge di natura. Nessun potere può

<sup>71</sup> Locke, *Saggio sulla Tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, cit., p. 121.

sottrarsi alle obbligazioni della legge eterna. Esse sono così grandi e forti da vincolare persino l'Onnipotente quando si tratta di promesse, giuramenti e concessioni. Perciò i sovrani, che a paragone dell'Onnipotente sono insignificanti, non possono in alcun modo rivendicare di essere sciolti dal rispetto della legge di natura<sup>72</sup>. La norma morale ideale si erge al di sopra della stessa onnipotenza divina, ma la sua absolutezza è compromessa non appena è calata nella realtà dei rapporti tra gli uomini sotto forma di legge di natura. Dio rende nota alla ragione umana la legge di natura che prescrive la conservazione della vita, della libertà e dei beni posseduti; la legge risulta però inattuabile nello stato di natura e quindi gli uomini devono cercare di renderla efficace formando il *commonwealth*, con la costituzione dell'autorità e la formulazione di leggi positive che dovrebbero essere sempre rispettose del dettato della legge di natura. Locke è ben consapevole che una legge inefficace non serve a nulla. Discutendo delle crisi che affliggono la società politica quando il supremo potere esecutivo non fa più rispettare le leggi, osserva che, se le leggi non vengono osservate, cessa la funzione di governo e il popolo ridiventa una moltitudine confusa senza ordine e connessione alcuna. Vengono a mancare l'amministrazione della giustizia, la tutela dei diritti dei cittadini e la direzione della forza comune per soddisfare le esigenze pubbliche; in breve è cessato il governo:

Dove le leggi non possono esser eseguite, è lo stesso *come se non esistessero* leggi e un governo senza leggi è, a mio credere, un *mistero* politico, inconcepibile all'intelletto umano e incompatibile con l'umana società<sup>73</sup>.

Ma una considerazione simile si potrebbe estendere anche allo stato di natura, una 'misteriosa' condizione nella quale la legge della società naturale è come se non esistesse perché è inapplicabile. Locke stesso si era spinto fino ad ammettere che anche la legge di natura sarebbe vana, se non

<sup>72</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 373 (II T § 195). Su questo passo vedi Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., p. 226. Vedi anche Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 76: "Questa legge non dipende da una volontà fluttuante e mutevole, ma bensì dall'ordine eterno delle cose", e le considerazioni di Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., p. 195. Ma per una interpretazione volontaristica della teologia di Locke, in relazione all'epistemologia morale del *Saggio sull'intelligenza umana*, vedi Schneewind, *Locke's moral philosophy*, cit., pp. 206 s., 221 s.

<sup>73</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 391 (II T § 219), corsivi miei.

fosse fatta eseguire<sup>74</sup>. Dall'inefficacia della legge eterna nello stato di natura Locke non aveva tratto ragioni di dubbio sul principio normativo assoluto della sua dottrina etico-politica, ma si era servito della mancata attuazione della legge soltanto per argomentare la transizione dallo stato di natura alla società civile. La stella polare della legge di natura doveva continuare a splendere e il suo fulgore doveva illuminare meglio la vita degli uomini grazie agli aggiustamenti artificiali della costruzione politica. Neppure il passaggio, peraltro, garantiva una stabilità definitiva, perché nello stato civile il pericolo della regressione al disordine anarchico dello stato naturale restava presente. La scepsi lockiana, che aveva prodotto risultati così significativi nell'ambito della teoria del conoscere, non si estese mai fino a toccare i principi teologici della morale e la spiegazione che Locke offrì della inefficacia empirica della legge suprema ed eterna rimandava semplicemente alla malvagità umana.

I nostalgici della gerarchia spirituale medievale e del pensiero politico ispirato all'idea di un ordine trascendente (Eric Voegelin, Leo Strauss<sup>75</sup>) imputano a Locke di avere abbandonato la concezione tradizionale della legge di natura, di aver perseguito un orientamento utilitaristico e edonistico non dissimile da quello hobbesiano e di avere sviluppato il progetto moderno di una società priva di ogni ordine spirituale. Le questioni teologico-politiche che ho presentato in questo lavoro non sarebbero però risolvibili nell'orizzonte della metafisica classica, anzi risulterebbero aggravate in una concezione della legge di natura come quella tomistica, perché ancor più netta sarebbe la divaricazione tra idealità irrealizzabile della norma e concretezza della vita politica nei suoi rapporti di violenza e di potere. Le incongruenze di Locke nascono certamente dal voler tenere assieme il realismo del pensiero politico moderno – che

<sup>74</sup> Vedi *supra* nota 14 con riferimento a II T § 7.

<sup>75</sup> E. Voegelin, *History of Political Ideas. Volume VII. The New Order and Last Orientation*, ed. by J. Gebhardt and T.A.Hollweck, with an introd. by J. Gebhardt, University of Missouri Press, Columbia and London 1998 ("The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 25"), pp. 137-152. Strauss, *On Locke's Doctrine of Natural Right*, "The Philosophical Review", vol. 16, n. 4, October 1952, pp. 475-502; Id., *Locke's Doctrine of Natural Law*, cit. Sulla insostenibilità della interpretazione di Strauss, che utilizza i testi lockiani senza alcun rispetto filologico, nella maniera più distorsiva e con 'metodi irresponsabili', vedi le definitive considerazioni di Yolton, *Locke on the Law of Nature*, cit., pp. 478 s., 483-487 in part. nota 10, 489-91, 494 (trad. it. cit., pp. 31-32, 38-42 in part. nota 10, 45-47, 49-51).

considera le questioni dell'utilità individuale, dei moventi egoistici della condotta, dei rapporti conflittuali tra individui e tra governanti e governati – con l'idea tradizionale di una immutabile ed eterna legge divina che dovrebbe regolare sempre la condotta umana. Ma la soluzione alle incongruenze della riflessione lockiana non poteva provenire dalla ripresa della tradizione metafisica classica, se non a patto di riprodurre in misura ancora più marcata la scissione tra astrattezza della norma e realtà delle vicende storiche e politiche, perché, come aveva osservato Spinoza, gli autori tradizionali e pre-moderni avevano descritto “gli uomini non come sono, ma come vorrebbero che fossero”<sup>76</sup>. Si è notato che la legge naturale lockiana include tra i suoi contenuti essenziali l'autoconservazione e la ricerca della felicità, mentre nella concezione classica la legge naturale designava la partecipazione della creatura razionale alla legge eterna, cosicché in ogni creatura si riscontrava l'inclinazione naturale alla perfezione virtuosa; ma dal punto di vista del problema politico che Locke affronta, l'ordine eterno del giusnaturalismo tradizionale rivela in misura ancora maggiore la propria inadeguatezza nella incapacità di dar conto e di regolare la condizione umana, la quale, se fosse retta dall'ordine eterno, non avrebbe dovuto attraversare i passaggi e i conflitti che la segnano: il passaggio dallo stato di natura alla società politica e talvolta la regressione da questa a quello, nonché i conflitti che segnano l'uno e l'altra non accidentalmente, ma sistematicamente e di cui Locke era ben consapevole quando scriveva che “il fragore della guerra [...] costituisce [...] gran parte della storia del genere umano”<sup>77</sup>. A nulla vale invocare l'inclinazione naturale al bene perché o si afferma che non esiste un problema politico, in quanto gli uomini vivono concordemente e pacificamente in società grazie alla loro inclinazione virtuosa naturale, oppure, se si riconosce che il problema della politica è quello di elaborare una teoria dell'autorità, della coercizione e del potere (e dei fini e limiti del suo esercizio secondo leggi e istituzioni positive), allora è evidente che gli uomini non sono in grado di trovare una vita associata concorde e pacifica soltanto grazie alla loro presunta inclinazione naturale virtuosa. Proclamare con l'Aquinate che lo stato esiste per il perfezionamento degli uomini nella virtù non altera in alcun modo la questione fondamentale, anzi rischia di occultarla: la

<sup>76</sup> B. Spinoza, *Trattato politico*, a c. di D. Formaggio, Paravia, Torino 1950, I § 1, p. 59.

<sup>77</sup> Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 361 (*II T* § 175).

questione è che la supposta e presunta tendenza naturale alla virtù è incapace di affermarsi contro la *pravitas* umana senza la costruzione artificiale e positiva dello stato. Affermare che gli uomini costituiscono la società avendo innata in sé la legge di natura per volere divino rende ancora più incomprensibile la lotta per il potere e gli apparati di violenza coercitiva che contrassegnano ogni società nel corso della storia, a meno di vanificare, agostinianamente, il rilievo della legge naturale ricorrendo all'idea della corruzione prodotta dal peccato originale. La concezione tradizionale si trova dunque in difficoltà ancora più gravi rispetto a quelle che deve affrontare Locke, proprio in ragione della sua maggiore coerenza concettuale che la rende ancora più inconciliabile con la realtà della esperienza storica e politica. In Locke elementi di realismo politico moderno e una antropologia naturalistica entrano in contrasto con l'eredità stoico-cristiana della legge di natura; ma, ai suoi occhi, sia la legge di natura sia la struttura antropologica hanno la stessa origine divina e l'unica soluzione che Locke può proporre, per spiegare la discrasia tra il dono divino della legge eterna e l'incapacità degli uomini di intenderla e farla funzionare efficacemente, era l'idea religiosa della limitatezza delle creature e della loro malvagità conseguente alla corruzione peccaminosa. L'impulso critico di Locke non si spinse mai fino a esplorare il nucleo teologico-politico della sua dottrina, mettendo in forse l'idea di legge naturale e del suo supremo valore normativo. Sarà il deista Rousseau, che pure non meno di Locke credeva in Dio, nell'immortalità dell'anima e nel sistema di premi e castighi nella vita ultraterrena, a rendere irrilevante l'idea di legge di natura, nella consapevolezza che “finché ci si contenterà di annettere a questa parola [sc. legge] solo delle idee metafisiche, si continuerà a ragionare senza intendersi, e quando si sarà detto che cos'è una legge di natura, non sapremo meglio che cos'è una legge dello Stato”. Rousseau concedeva che “la giustizia viene sempre da Dio sua unica fonte; ma, se sapessimo riceverla tanto dall'alto, non avremmo bisogno né di governo né di leggi”<sup>78</sup>. Il pensatore ginevrino riconosceva l'origine divina del bene e della giustizia, ma assegnava al pensiero e all'azione umani il compito di edificare la società giusta secondo criteri di reciprocità e secondo le norme stabilite dal diritto positivo. La riflessione di Locke era invece sempre

<sup>78</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. di M. Garin, introd. di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 2000, libro II cap. VI (“Della legge”), p. 51.

rimasta incastonata nella cornice teologica in cui la maestà divina della legge eterna veniva offuscata e vanificata a motivo della corruzione peccaminosa degli uomini; ma egli volle servirsi di questo principio tradizionale, senza troppo riguardo alla coerenza teorica e alla problematizzazione concettuale, per riempirlo dei contenuti che più gli premevano nella situazione storica del tempo e per impiegarlo come criterio di valutazione e delimitazione del potere politico. Gli aspetti più significativi della sua filosofia politica non si rinvergono nella cornice teologica astrattamente fondativa quanto nella teoria sull'origine e l'esercizio del potere e sulla costruzione del *commonwealth*, in una riflessione storicamente condizionata, ma carica di incidenza per il futuro delle democrazie liberali di matrice anglosassone<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> “Ma l'elemento più originale della dottrina politica del Locke è forse l'intonazione generale determinata dalla compresenza di spunti liberali e concetti democratici. [...] Il senso tutto liberale della legge è accompagnato dal senso democratico della sovranità popolare” (L. Pareyson, Introduzione a Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 41).