

Cristian Mazzoni

LOCKE JOHN

(1632-1704)

GNOSEOLOGIA

Saggio sull'Intelletto umano, 1690

La conoscenza si origina dall'esperienza. Non esistono idee innate, ossia idee le quali precedano l'esperienza e di cui l'uomo, perciò, sarebbe dotato naturalmente (ad esempio l'idea di Dio). L'affermazione è estesa da Locke ai principi morali e ai principi logici (ad esempio di non contraddizione). La conclusione è supportata dal fatto che non tutti i popoli posseggono gli stessi principi morali e la nozione di Dio, così come i bambini (fin tanto che restano bambini) ignorano i principi logici.

Se abbiamo certi principi logici e morali è perché li abbiamo appresi e introiettati nei primissimi anni di vita, il che significa che tali principi provengono dall'esterno (dall'ambiente nel quale il soggetto conoscente viene a trovarsi inserito).

Notazione critica.

Introduco qui una brevissima notazione critica, che non cadrà inosservata nel prosieguo della storia del pensiero filosofico (mi riferisco in particolare alla *Ragion Pura* di Kant). Locke pone come originati dall'esperienza gli stessi principi logici, fra cui il principio di non contraddizione. Ciò vale a dire che, se altre fossero state le nostre esperienze rispetto a quelle che di fatto sono state, noi avremmo potuto essere sprovvisti di questo principio. Ora, è innanzitutto difficile a concedersi che noi avremmo potuto al contempo pensare una cosa gialla e non gialla, calda e non calda, etc. Inoltre, di fatto, talora percepiamo cose al contempo calde e fredde (ad esempio se abbiamo una mano bollente e l'altra gelida), o, allontanandoci dallo stesso oggetto, lo vediamo dapprima grande e poi sempre più piccolo: tuttavia in nessuno di questi due casi (o in casi affini) noi dubitiamo che la cosa sia in se stessa calda e al contempo fredda o grande e poi piccola e di nuovo grande al nostro ulteriore riavvicinarci. Se non dubitiamo di questo è poiché possediamo del tutto *a priori* (ossia prim'ancora di compiere ogni esperienza) quel principio.

Origine e classificazione delle idee.

Così come per i principi logici e morali, se abbiamo idee, è poiché le abbiamo ricavate dall'esperienza: famosa è l'affermazione lockeana per la quale la mente, alla nascita, sarebbe una *tabula rasa*.

Esistono due tipologie d'esperienza: del senso interno e di quello esterno. Si, distingue, perciò, fra **idee di sensazione** (originate dal senso esterno) e **idee di riflessione** (originate dal senso interno): le prime sono il prodotto dell'azione dell'oggetto sull'organo di senso (la "sensazione" nel senso usuale del termine), le seconde risultano dall'auto-riflessione dell'intelletto rispetto alle sue operazioni sulle idee di sensazione (desiderio, repulsione, memoria, dubbio, pensiero, ragionamento, etc.). Le seconde, in quanto prodotto dell'auto-riflessione dell'intelletto sulle operazioni da esso compiute rispetto alle idee di sensazione, presuppongono le prime. Esempio: dopo che abbiamo provato una prima volta un certo cibo trovandolo buono, al vederlo una seconda volta, percepiamo dentro di noi il desiderio di mangiarlo nuovamente. Questo desiderio, che noi avvertiamo entro noi stessi, è all'origine dell'idea di riflessione cui diamo il nome di "desiderare". Se, viceversa, tocchiamo una cosa e la percepiamo come calda o ruvida, etc., ambedue tali idee (caldo, ruvido, etc.) saranno idee di sensazione. Le idee di sensazione sono le idee di singole qualità degli oggetti (ad esempio colori, suoni, rumori, figure, etc.), indipendentemente da che siano il

risultato di un solo senso (il colore della vista, l'odore dell'olfatto, etc.), o di più sensi (il movimento e la figura di tatto e vista assommata: infatti una figura non solo la tocco, ma pure la vedo, etc).

Le qualità delle cose alle quali corrispondono le idee di sensazione, sono classificate, secondo l'esempio galileiano, in **primarie** (solidità, estensione, movimento o quiete, numero e figura) e **secondarie** (colori, odori, sapori, suoni): le prime sono ritenute qualità effettive (oggettive) dei corpi, le seconde originate unicamente dall'incontro dell'oggetto con l'organo di senso.

Si distinguono, secondariamente, fra **idee semplici**, ricevute dalla mente in modo del tutto passivo, e **idee complesse**, risultato dell'azione dell'intelletto sulle idee semplici. L'azione dell'intelletto sulle idee semplici consiste nella *combinazione* di idee semplici fra loro (da toro e uomo a centauro, etc.), nel loro *raffronto* (più alto, più basso, etc.), o nell'*astrazione*, entro un'idea, da tutte le altre che l'accompagnano nella sua esistenza reale (da *questo* cane al cane in generale, etc.). Cito:

Ma come la mente è del tutto passiva nella ricezione di tutte le sue idee semplici, così essa esercita in proprio numerosi atti, mediante i quali, delle sue idee semplici, come di materiali e fondamenti per tutto il resto, vengono foggiate le altre [le idee complesse]. Gli atti mediante i quali lo spirito esercita il suo potere sulle idee semplici, sono principalmente tre:

- 1) Combinazione di parecchie idee semplici in una composta. In tal modo si formano tutte le *idee complesse*.
- 2) Giustapposizione di due idee, semplici o complesse che siano, posta l'un l'altra reciprocamente in modo che si possa vederle con un solo colpo d'occhio, rimanendo esse tuttavia distinte. In tal modo si formano le *idee di relazione*.
- 3) Separazione di un'idea da tutte le altre che le si accompagnano nella sua esistenza reale (astrazione). In tal modo si formano tutte le *idee generali*.

(*Saggio sull'intelletto umano*, Libro secondo, Cap XII, 1)

Dalla citazione si evince come talora Locke utilizzi l'accezione "idea complessa" nel senso ristretto di "idee ottenute per composizione di idee semplici", cioè come sinonimo di "idea composta". Generalmente, tuttavia, per "idee complesse" egli intende ogni idea frutto di attività dell'intelletto. Fra le due categorie, solo le idee semplici derivano direttamente dall'esperienza.

Analizziamo di seguito le idee prodotte dall'attività della mente sulle idee semplici, ossia le idee complesse.

Idee complesse.

1) di sostanza.

Ciò che esperiamo sono idee semplici. Accade, tuttavia, che spesso più idee semplici si diano sempre in associazione fra loro: ciò porta la mente a ritenere nel complesso quelle idee semplici un'idea sola. Quelle che ordinariamente chiamiamo "cose" o "oggetti" (quell'uomo, quel cane, quella pietra, etc.) non sono altro che aggregati di qualità semplici: così Giovanni è l'unione di un certo colore, di una certa forma, etc. Se noi pensiamo ad una qualsiasi cosa, penseremo sempre e comunque ad un insieme di qualità.

Dal momento che le cose si presentano come aggregati di qualità semplici, la mente è portata, tuttavia, a ritenere occorra qualcosa in grado di tenere assieme tali molteplici qualità, qualcosa che faccia da sostegno (sostrato) ad esse: di qui la nozione di "sostanza". La sostanza sarebbe, altresì, ciò che permane identico nel mutamento della cosa. La sostanza, tuttavia, risulta in se stessa del tutto inconoscibile: ciò che conosciamo (ciò che si dà al senso) sono, infatti, soltanto le proprietà che da essa sarebbero tenute assieme (o sostenute). Nonostante l'ammissione per la quale la sostanza è inconoscibile, Locke ne afferma decisamente l'esistenza. La sostanza è le principale delle idee complesse.

2) di modo.

"Modi" sono tutte quelle idee che non sussistono in sé (come, invece, le sostanze), ma in altro (la bellezza nella cosa bella, il calore nella cosa calda, etc.).

3) di relazione.

Le idee di questa o quell'altra cosa sono analizzate nelle loro relazioni reciproche, ricavandone idee di **relazione** (ad esempio "madre", "figlio", "padre", "maggiore", "minore", etc.). Le principali idee di relazione sono quelle di **causa ed effetto**, e di **identità o diversità**. L'identità della persona deriva dalla consapevolezza di ciascuno che ogni suo contenuto di coscienza è, appunto, *suo*, ossia dalla consapevolezza del fatto che tutte le sue percezioni sono tenute assieme dall'identità del percipiente: è nella percezione di questo legame che il soggetto percepisce l'identità del sé. Senza percezioni successive, il soggetto percipiente non giungerebbe all'identità del sé.

Schema riassuntivo.

Idee semplici	di sensazione	<i>passività</i> dell'intelletto
	di riflessione	
Idee complesse	di sostanza	<i>attività</i> dell'intelletto
	di modo	
	di relazione	

Conoscenza

La conoscenza non si riduce alla consapevolezza di possedere un'idea, ma consiste nella percezione dell'accordo o del disaccordo fra idee. Esistono varie tipologie di "accordo" o "disaccordo": identità o differenza, relazione (classificata in varie maniere), coesistenza e esistenza reale.

Che due idee siano o non siano identiche, non necessita di ulteriore chiarimento: il bianco non è identico al nero, il caldo non è identico al caldo, etc. Per relazione s'intende il modo in cui due idee differiscono (ad esempio 100 gradi differisce da 200 gradi di 100 gradi, etc.). Per coesistenza s'intende che due idee si accordano in quanto si danno sempre congiunte nello stesso oggetto: ad esempio l'idea di acqua può accordarsi a quella di "ciò che va in ebollizione a 100 gradi centigradi". L'esempio citato da Locke è quello dell'idea dell'oro, cioè di una "particolare specie di color giallo, di peso, di fusibilità, malleabilità e solubilità in acquaragia", che si accompagna sempre a quella della "fissità" (vale a dire il rimanere nel fuoco senza consumarsi) Per esistenza reale si intende un accordo fra una certa idea e l'esistenza extramentale di quell'idea, come quando si dice che una certa cosa che noi pensiamo esiste o una certa percezione è vera: l'esempio citato è quello della proposizione "Dio esiste".

Tale accordo può essere percepito immediatamente in virtù delle idee stesse confrontate: così immediatamente si percepisce che il bianco non è il nero, che l'uomo non è il cavallo, etc. Questa è la forma di conoscenza più evidente: ad essa Locke dà il nome di "**intuizione**".

La seconda forma di conoscenza, secondo l'ordine della sua evidenza, è la conoscenza **dimostrativa**: in questo caso, l'accordo o il disaccordo fra idee non è percepito immediatamente in virtù delle idee stesse confrontate, ma è reso evidente riconducendo tali idee ad idee il cui accordo o disaccordo sia immediato (intuitivo). Esempio: la mente non riesce a confrontare direttamente i tre angoli di un triangolo e due retti, così si deve servire di figure intermedie. Nell'esempio, infatti, se mi rappresento da una parte un angolo piatto (cioè due retti) e dall'altra un triangolo qualsiasi e mi limito ad osservarli, non avrò affatto immediatamente la percezione del loro accordo, cosa invece immediata nel caso di due figure bianche affiancate. Per percepire l'accordo fra la somma degli angoli interni di un triangolo e due piatti dovrò servirmi di idee intermedie, cioè dovrò notare che ciascuno degli angoli interni del triangolo è in accordo (cioè, in questo caso, equivale) ad altri angoli, i quali, a loro volta, sono in accordo con un angolo piatto. Potremmo fare un ulteriore esempio (questa volta non proposto da Locke): se io so che Giovanni è più alto di Carlo e so che

Carlo è più alto di Marco, e mi si domanda se Giovanni è più alto o meno di Marco, io direttamente non posso raffrontare Giovanni e Marco e decidere a colpo d'occhio chi è più alto e chi è più basso, ma posso raffrontarli indirettamente, servendomi di Carlo come termine di paragone. Nei termini di Locke:

La ragione per la quale la mente non può sempre percepire subito la concordanza o discordanza fra due idee qualunque è che quelle idee, intorno al cui concordare o discordare si sta indagando, dalla mente non possono essere congiunte in modo da mostrarla. In questo caso, in cui la mente non può congiungere fra loro le sue idee in modo tale che per il loro raffronto immediato, e quasi direi giustapposizione o applicazione dell'una all'altra, essa possa percepire la loro concordanza o discordanza, essa è portata mediante l'intervento di altre idee (una o più, a seconda del caso), a scoprire quella concordanza o discordanza che va cercando; e questo è ciò che chiamo ragionare.

Per esprimerci ancora in termini lockeani:

Sebbene questa conoscenza, ottenuta attraverso prove intermedie, sia certa, essa non ha però, nel complesso, un'evidenza così chiara e luminosa, né riceve così pronto assenso, come la conoscenza intuitiva, poiché, sebbene nella dimostrazione la mente percepisca alla fine la concordanza o la discordanza fra le idee che considera, ciò non avviene tuttavia senza pena e sforzo d'attenzione: per trovarla, occorrerà qualcosa di più di una sola occhiata fugace. Per giungere a questa scoperta occorrerà un'applicazione assidua a sostenuta, e si dovrà procedere per passi e per gradi, prima che la mente possa giungere in questa maniera alla certezza, e venir a percepire la concordanza o ripugnanza fra due idee, quando, a dimostrar questa, occorran prove e l'impiego della ragione.

A differenza della conoscenza intuitiva, quella dimostrativa non è immediatamente accessibile a chiunque, prova ne è il fatto che i teoremi della geometria non sono immediatamente noti: tuttavia, svolta la dimostrazione, guadagna lo stesso grado di certezza.

Da ultimo si pone il problema dell'esistenza di cose fuori di noi. Dal momento che io ho a che fare solamente con idee, si domanda: come si può essere certi dell'esistenza delle cose esterne come causa delle mie idee? Per Locke la **sensazione** fornisce la certezza dell'esistenza delle cose esterne solo allorché è attiva, cioè solo quanto stiamo ricevendo *attualmente* l'idea di una cosa. Infatti la percezione attuale di un oggetto ha una vividezza tale da porre fuor di dubbio l'esistenza esterna al soggetto percipiente dell'oggetto che l'ha prodotta. In tutti gli altri casi (quando la sensazione non è attuale), il dubbio è sempre possibile. Così, l'argomento cartesiano per il quale nessuno potrebbe garantirci che durante la veglia non stiamo invece sognando (e che dunque tutto è sogno e nulla esiste realmente), è messo da Locke fuori gioco dicendo che c'è una notevole differenza fra l'essere fra le fiamme e il ricordare d'esserci stato (o il sognare d'esserci): in questi ultimi casi viene meno quella vividezza che è invece presente nel primo. Tuttavia, nonostante l'ammissione che l'esistenza delle cose esterne sia certa solo nell'atto della sensazione, Locke ammette la *più che probabilità* della loro esistenza anche in assenza di sensazione attuale. In termini di certezza, la conoscenza "sensoria" rimane comunque inferiore a quelle dimostrativa e intuitiva. Cito:

Insomma, quando i nostri sensi portano di fatto al nostro intelletto una qualunque idea, non possiamo fare a meno di esser convinti che esiste realmente fuori di noi qualche cosa in quel momento, che tocca i nostri sensi, e per loro mezzo dà notizia di sé alle nostre facoltà di apprendimento, e attualmente produce quell'idea che allora noi percepiamo, e non possiamo diffidare della loro testimonianza al punto da mettere in dubbio che quelle collezioni di idee semplici che, per i nostri sensi, abbiamo osservato essere unite assieme, esistano realmente assieme. Ma questa conoscenza non va oltre la testimonianza presente dei nostri sensi, applicata a oggetti particolari che li colpiscono in quel momento, e non più in là. Poiché se ho visto una collezione di idee semplici quale si è soliti chiamare un uomo, esistenti assieme un minuto fa, e ora mi trovo solo, non posso esser certo che lo stesso uomo esista ora, poiché non c'è nessuna connessione necessaria tra la sua esistenza un momento fa e la sua esistenza ora: in mille modi egli può aver cessato d'esistere, dal momento in cui io ho avuto la testimonianza dei miei sensi che mi assicurava del suo esistere. E se non posso essere certo che l'ultima persona che ho visto oggi sia tutt'ora esistente, posso essere meno certo ancora che lo sia

colui che per più tempo è stato lontano dai miei sensi, e che non ho visto ieri, o l'anno passato. E meno ancora posso esser certo dell'esistenza di uomini che non ho visto mai. E perciò, sebbene sia altamente probabile che ora esistano milioni di uomini, tuttavia, finché mi trovo qui a scriver questo, io non ho, della cosa, quella certezza che a stretto rigore chiamo conoscenza; sebbene la sua grande verosimiglianza non me ne faccia dubitare, e sia ragionevole che io faccia varie cose sulla fiducia che ora, nel mondo, esistano degli uomini (e anche, degli uomini di mia conoscenza, coi quali ho a che fare): ma questa non è che probabilità, non conoscenza.

POLITICA

Il pensiero politico di Locke risente del contesto storico nel quale si sviluppò: da tale contesto, infatti, mutuò i problemi che lo solleccitarono. Il tratto politicamente caratterizzante il Seicento inglese fu lo scontro, consumato durante la vita di Locke (1632-1704), fra Monarchia e Parlamento. Taluni dei monarchi succedutisi nell'arco di questo secolo vollero infatti importare in Gran Bretagna l'assolutismo, estraneo al contesto inglese, ove esisteva già un organismo rappresentativo (il Parlamento), il quale aveva il compito di arginare le istanze assolutistiche della Monarchia. Citeremo brevemente qui di seguito il dettaglio storico degli eventi, per poi consentirci un raffronto con lo sviluppo del pensiero politico lockeano. Il tentativo di deriva assolutistica fu innanzitutto perpetrato da Carlo I Stuart (1625-1649), il quale volle aumentare il prelievo fiscale senza il consenso del Parlamento, ciò in contrasto con quanto già previsto dalla Magna Charta Libertatum (1215), per la quale ogni aumento del prelievo fiscale od ogni nuova imposizione doveva essere approvata da quello che allora si chiamava Magnum Concilium. Dinnanzi alle rimostranze del Parlamento per l'aumento e l'estensione di tassazioni già esistenti, egli lo sciolse una prima volta nel 1628, per poi doverlo riconvocare una seconda (1638) al fine di ottenerne il finanziamento straordinario alla guerra contro gli insorti Scozzesi, cui egli aveva voluto imporre la Chiesa di stato anglicana: anche in questo caso, dinnanzi alle rimostranze del Parlamento, egli lo sciolse. Nel 1640 però, varcati gli Scozzesi i confini inglesi, dovette necessariamente riconvocarlo e, in questa circostanza, il Parlamento non solo impose al re le proprie rimostranze, ottenendo di autoconvocarsi ogni tre anni e negando al re lo scioglimento sino al termine dei lavori, ma non si lasciò sciogliere dal Monarca, opponendo la forza alla forza. La guerra civile datò dal 1642 e si concluse nel 1649 con la decapitazione del Re, giudicato colpevole di tradimento da un tribunale supremo nominato dal Parlamento. Seguì l'instaurazione della Repubblica, presto divenuta dittatura personale di Oliver Cromwell e poi di suo figlio Richard.

La Seconda rivoluzione inglese, nota come la "gloriosa", perché non comportò spargimento di sangue, si svolse, invece, dopo la restaurazione monarchica del 1660 nella persona di Carlo II Stuart. Essa non fu motivata tanto da tentativi di deriva assolutistica, presenti ma poco significativi (simpatie per la Francia di Luigi XIV, etc.), bensì soprattutto dal timore del Parlamento di una restaurazione cattolica: infatti Carlo II non aveva figli e suo fratello Giacomo II, suo erede diretto, non nascondeva simpatie cattoliche. Divenuto re, Giacomo II, sposò in seconde nozze una principessa cattolica, che gli diede un erede maschio: era ormai certa la restaurazione cattolica. Il Parlamento offrì così la corona alla prima figlia di Giacomo II (figlia di primo letto e protestante), Maria, la quale era andata in sposa a Guglielmo d'Orange, Statolder dell'Olanda e a sua volta protestante. Questi intervenne militarmente su solo inglese determinando la fuga di Giacomo II (1688), che volle così evitare a se stesso una probabile sconfitta ed agli Inglesi una seconda guerra civile. Il Parlamento nominò congiuntamente Guglielmo d'Orange e sua moglie Maria regnanti di Gran Bretagna (1689) ottenendo però da costoro la sottoscrizione del cosiddetto **Bill of rights**, cioè di un atto scritto che li impegnava al rispetto delle prerogative del Parlamento, rigorosamente codificate.

Locke visse la sua giovinezza durante la Prima rivoluzione inglese, conclusa nel 1649 con la decapitazione d'un Re, e durante gli anni della Repubblica. In questo periodo egli studiò presso l'Università di Oxford, dove, a partire dal 1658 fu chiamato ad insegnare. Locke entrò nella vita politica attiva allorché divenne segretario di Lord Ashley, poi divenuto conte di Shaftesbury e, soprattutto, Lord Cancelliere, ossia Primo Ministro. Ciò avvenne durante il regno di Carlo II. Caduto però in disgrazia Lord Ashley e costretto all'esilio in Francia, ove morì nel 1682, anche Locke venne in sospetto e fu, per prudenza, costretto ad emigrare in volontario esilio in Olanda, ove rimase per cinque anni. Tornò al seguito di Maria, moglie di Guglielmo d'Orange, nel 1689 e visse gli ultimi anni della sua vita godendo di una vastissima fama.

Egli, in particolare col *Secondo Trattato sul governo civile*, fu il principale teorico del nuovo regime monarchico inaugurato nel 1689 e fornì una solida giustificazione teorica (il diritto di resistenza), che legittimò ex post un atto arbitrario e di apparente insubordinazione quale la condanna a morte e l'uccisione di Carlo I.

Due trattati sul governo civile (scritti fra il 1680 e il 1683, per quanto pubblicati anonimi nel 1690, dopo la Gloriosa Rivoluzione del 1688).

Nel primo dei due Trattati è contestata la tesi di Robert Filmer, espressa nel *Patriarca, ovvero il potere naturale del re* (1679), per la quale il potere del monarca è dello stesso tipo del potere del padre sul figlio e sulla consorte. Tale potere patriarcale (estendentesi sia su persone, sia su cose), conferito da Dio ad Adamo, si sarebbe poi, secondo Filmer, trasmesso ai capo-clan e, da ultimo, ai monarchi. La tesi di Filmer si contrappone alle tesi giusnaturaliste del contratto (e, perciò, del consenso da parte dei governati) come origine del potere politico: l'obbedienza al padre è un obbligo di natura, non una scelta. Locke contesta la tesi di Filmer essenzialmente con argomentazioni dedotte dalle Sacre Scritture.

Il Secondo Trattato non è critico, ma propositivo. Esso si sviluppa sui seguenti argomenti: lo stato di natura non è uno stato di guerra di tutti contro tutti; l'uscita dallo stato di natura è dettata da motivi d'interesse; il potere politico è conferito secondo un contratto che vincola l'agire del sovrano; qualora il sovrano disattenda le condizioni contrattuali, i sudditi hanno il diritto di resistenza.

L'argomentazione, nel dettaglio, è la seguente.

Entro lo stato di natura vige il diritto naturale, accessibile per via di ragione naturale e inteso non come complesso di leggi prescrittive di condotta, ma come complesso di diritti che devono essere garantiti. I diritti naturali sono derivati dall'inclinazione naturale di tutti gli uomini alla preservazione della propria vita, della propria integrità fisica ed al conseguimento della felicità, oltre che confermati dalla Rivelazione attraverso le Sacre Scritture. Tali diritti, che costituiscono il limite alla libertà d'agire di ognuno, sono: il diritto alla **vita, alla sicurezza, alla libertà e alla proprietà**. Ciascuno non può ledere i diritti naturali altrui, salvo per tutelare i propri.

E' da notarsi l'inclusione, fra i diritti naturali, della proprietà. Locke ritiene la proprietà privata e la libertà condizioni imprescindibili ai fini della felicità individuale.

La **proprietà privata**, nella concezione lockeana, è originata, a partire da una comunanza originaria di tutte le cose, dal lavoro umano (cap V). Ciò con questa restrizione: ciò che appartiene ad uno è soltanto quella parte del frutto del suo lavoro che egli può consumare (di cui può godere), il che significa che ogni eccesso rispetto alle necessità connesse al consumo non può essere legittimamente trattenuto (cap. V, 31). Se io mi cibo di 10 e ho ricavato dal mio lavoro (ad esempio dalla coltura di un campo) 20, essendo il prodotto deperibile, io non ho il diritto di trattenere i 10 in eccesso rispetto alle mie necessità: quei 10, infatti, potrebbero servire a soddisfare i bisogni di altri, mentre io li lascerei deperire. Essendo il prodotto non deperibile, invece, la cosa si pone in altri termini: io ho il diritto a trattenere il prodotto poiché, sebbene non lo consumi tutto oggi, posso

consumarlo domani, senza che esso vada sciupato. La circostanza che il frutto del mio lavoro è mio possesso esclusivo *alla condizione che io lo consumi e non lo lasci deperire*, si motiva poiché in questo caso (lasciandolo deperire), io andrei contro la legge di natura, ledendo il diritto altrui alla vita senza che sia arrecato pregiudizio al mio diritto alla vita (io ho più cibo di quanto possa mangiare).

A ciò si obietterà forse che, se il raccogliere ghiande o altri frutti della terra, istituisce un diritto sopra di essi, allora chiunque può accumularne a suo piacimento. A ciò rispondo di no. La stessa legge di natura, che in questo modo ci conferisce la proprietà, la limita anche. “Dio ci ha dato tutte le cose copiosamente”: così dice la ragione e la Rivelazione lo conferma. Ma con quale limitazione ce le ha date? “Per il nostro godimento”. Di quanto ciascuno può far uso a vantaggio della propria vita prima che si deteriori, su tanto egli può con il suo lavoro istituire la proprietà: tutto ciò che va oltre questo è più di quanto gli spetta ed appartiene ad altri (cap. V, 31).

Il lavoro è inteso in senso lato. Da un lato v'è il lavoro secondo il senso usuale, per il quale frutto del lavoro di uno è ciò che, ad esempio, egli ricava da un terreno da lui coltivato. In questo caso, fatta salva la restrizione di cui sopra, il bene frutto dell'attività lavorativa umana appartiene a chi l'ha prodotto, essendo la causa dell'esistenza di quel bene il suo lavoro (senza il suo lavoro, la terra non avrebbe dato quei frutti). Ciò che vale per il frutto del lavoro applicato sul terreno, vale per il terreno stesso: ciascuno è proprietario di tutta la porzione di terra che riesce a dissodare e coltivare e i cui frutti riesce a consumare.

Ma il principale oggetto di proprietà non sono oggi i frutti della terra e gli animali che di essa vivono, bensì la terra stessa, come cosa che tutte le altre comprende e porta con sé. Penso sia chiaro che anche la proprietà di quest'ultima è acquisita allo stesso modo. Quanto terreno un uomo dissoda, semina, bonifica e coltiva, e di quanto può usare il prodotto, tanto è di sua proprietà. Egli con il suo lavoro lo ha, per così dire, recinto dalla proprietà comune (cap. V, 32).

E' inteso, anche in questo caso: 1) che nessuno può appropriarsi di più terra di quanta riesca a coltivare, 2) che nessuno può appropriarsi di un'estensione di terreno maggiore di quella di cui possa consumare il prodotto, ossia di una porzione di terreno parte del cui raccolto vada sciupata (sia lasciata deperire).

Gli stessi criteri regolavano anche il possesso della terra: tutto ciò che uno coltivava e mieteva, conservava e usava, prima che si danneggiasse, gli spettava per particolare diritto; tutto ciò che uno recingeva e di cui il suo bestiame poteva nutrirsi e fare uso, anche questo era suo. Ma se l'erba del suo recinto marciva a terra, o i frutti della sua coltura andavano a male senza essere raccolti e conservati, questa parte della terra, nonostante la recinzione, doveva continuare ad essere considerata incolta e poteva diventare possesso di chicchessia (cap. V, 38).

V'è, tuttavia, un senso più lato nel quale Locke intende il “lavoro umano”. Ciò che la natura spontaneamente dà è proprietà di tutti sino a quando uno non si dà la pena di coglierlo: così, il frutto spontaneo di un albero, è di tutti sino a quando uno non lo coglie (cap. V, 28). Il frutto spontaneo della terra, in quanto spontaneo, non è prodotto diretto dell'attività umana, tuttavia, l'atto di coglierlo (che non tutti compiono) è lavoro che attribuisce a chi l'ha svolto un diritto esclusivo sulla cosa colta. Perciò, una volta che uno abbia colto i frutti spontanei di un albero, un altro non ha titolo a privarlo del frutto del suo lavoro (di raccolta), salvo avere il primo colto un eccesso di frutti rispetto alle necessità connesse alla propria conservazione, lasciando gli altri nell'indigenza.

Ora, Locke inserisce a questo punto la possibilità per ciascuno di convertire i beni deperibili frutto del proprio lavoro ed eccedenti le necessità del consumo in beni non deperibili attraverso lo scambio (cap. V, 46). Se io ho barattato prugne frutto del mio lavoro, che sarebbero marcite in una settimana, in noci di cui mi potrò nutrire per un anno, non ho sciupato nulla, non ho leso il diritto altrui alla conservazione. Questa possibilità fa sì che l'individuo cerchi di produrre col proprio lavoro più di quanto possa consumare, cosa che altrimenti gli risulterebbe del tutto inutile. L'incentivo a produrre è poi ulteriormente rafforzato dall'accordo di tutti circa l'utilizzo di beni non

deperibili come mezzo di scambio privilegiato: tali beni saranno convenzionalmente stabiliti nei metalli preziosi (moneta).

[uno] Poteva ammucciare tante cose durevoli quante ne voleva, dato che costituisce eccesso rispetto ai limiti della proprietà giusta non l'ampiezza del possesso, ma il deteriorarsi di ciò che rimane inutilizzato al suo interno (cap V, 46).

E così si giunse all'uso della moneta, qualcosa di durevole che gli uomini potevano conservare senza che si deteriorasse e che per mutuo consenso poteva essere preso in cambio di beni di sussistenza veramente utili ma deteriorabili (cap. V, 47).

Lo stato di natura, se non si caratterizza per uno stato costante di guerra di tutti contro tutti, è tale da non escludere a priori la possibilità del conflitto, il quale risulta pericoloso per chiunque (e il "pericolo" si esprime sia in termini di rischio per la propria incolumità fisica, sia in termini di rischio per i propri possessi). Infatti, nell'assenza di un'autorità condivisa ed in grado di esercitare la coazione sugli individui (di punire), ciascuno è giudice dell'inosservanza o meno nei suoi riguardi della legge naturale, così come della punizione degli eventuali trasgressori. Spesso il dettato della legge naturale è di per se stesso evidente, ma spesso no: spesso, pur essendolo in sé, non lo è più quando ci riguarda in prima persona, essendo tutti parziali allorché si tratta di giudicare di noi stessi. Ad esempio, la legge naturale afferma che ciascuno è libero di fare ciò che non lede la libertà altrui: tuttavia supponiamo il caso di uno che non sopporta il chiasso e del suo vicino che ama suonare la batteria. Entrambi hanno diritto a non vedere lesa la propria libertà: tuttavia, se uno suona, è lesa la libertà dell'altro, e se è costretto a non suonare, è lesa la sua. Chi decide, nello stato di natura, dove il mio giudizio vale quanto quello di un altro, come risolvere la questione?

Se i due non raggiungono un accordo, può facilmente accadere che vengano a contrasto, e che questo degeneri in scontro fisico, con pericolo per entrambi. Del resto, se anche i contendenti possono convenire sull'evitare i due eccessi (che l'uno suoni sempre la batteria o non la suoni mai), in quanto entrambi palesemente contrari alla legge di natura, difficile è che si accordino su una soluzione di compromesso (non tanto sul fatto che è giusta una soluzione di compromesso, quanto su *quale sia* tale soluzione), per la già ricordata parzialità che naturalmente ciascuno ha verso se stesso.

Il banale esempio qui proposto è quello di un conflitto circa l'estensione delle libertà reciproche di due individui (dove finisce la mia libertà e dove inizia la tua?); tuttavia, conflitti analoghi (e, forse, peggiori) potrebbero sorgere circa i limiti del diritto di proprietà: chi decide se mi sono impossessato di mezzi di sussistenza in eccesso o in difetto rispetto alle necessità connesse alla mia conservazione? chi decide se posseggo più o meno di quanto mi spettava per natura?

Ora, la difficoltà potrebbe essere ovviata se *a priori* (cioè prima che si pongano casi particolari) si stabilissero di comune accordo delle leggi tali da disciplinare ogni possibile situazione e si attribuisse poi a qualcuno la facoltà di giudicare, sulla base delle leggi così poste, dei casi concreti via via che si presentano, assommata ad una forza coattiva tale da costringere gli inadempienti all'osservanza.

In altri termini: tutti gli uomini, per comune accordo (ed a che vi sia comune accordo occorre un patto iniziale col quale ciascuno accetta di rimettersi alla decisione della maggioranza, ossia col quale la moltitudine si fa Popolo), trasferiscono a Terzi (in modalità, tuttavia, sempre revocabile) i due poteri di cui ognuno godeva nello stato di natura: 1) stabilire il confine fra il proprio diritto naturale e quello altrui e 2) punire a propria discrezione i trasgressori. Con ciò sorge il potere politico.

Circa il potere politico, si notino, in via riassuntiva, due cose: 1) esso è originato dal *consenso* dei governati (**1**); 2) il fine per il quale è istituito è meglio garantire (rispetto ad eventuali sopraffazioni) il diritto naturale del quale già gli individui godono (**2**). Dalla 2 segue che Autorità pubblica non

può in alcuna maniera limitare le libertà degli individui, né privarli delle loro proprietà (salvo le necessità connesse al mantenimento dell'ordine pubblico e della difesa dalle aggressioni esterne, le quali rendono necessaria la tassazione): se contravvenisse a tali principi, verrebbero meno le sue stesse ragioni d'essere, e, con ciò, verrebbe meno l'obbedienza dovuta dai cittadini. Locke ammette il **diritto di resistenza** ad un potere divenuto illegittimo. Illegittimo è ogni potere che non è retto in vista del bene dei cittadini, ma in vista del bene di chi lo detiene. Il diritto alla resistenza contempla, in casi estremi, il ricorso alla forza da parte dei governati.

Nella concezione lockeana, la quale costituisce il paradigma dello Stato Liberale, è posta una rigorosa distinzione sia fra sfera pubblica e sfera privata, sia fra Stato e Religione. A tutela dell'iniziativa privata in campo economico, lo Stato non deve in alcuna maniera intervenire nei fenomeni economici; a tutela della libertà dei cittadini, lo Stato deve assumere un carattere a-confessionale (laico), collocandosi in modo equidistante da ogni forma di sensibilità religiosa. Non è un caso che la libertà garantita dal modello di Stato prospettato da Locke sia stata poi definita "libertà dallo Stato".

Organi dello Stato

Locke applica la divisione dei poteri, la quale è la modalità più atta a garantire la libertà dei cittadini a seguito dell'equilibrio e della funzione di controllo esercitata da ogni potere sull'altro. La sovranità (il potere supremo nello Stato) spetta al popolo, che, tuttavia, dopo l'atto costituzionale, il quale sancisce l'assetto istituzionale, l'aliena (trasferisce) ad altri, in una modalità, tuttavia, sempre revocabile in caso di sfiducia nei confronti dei governanti (3). Di fatto il meccanismo di costituzione dello Stato agisce in questa maniera: 1) il popolo decide se trasferire la sovranità (che consiste nell'esercizio del potere legislativo, o potere di fare le leggi) ad una sola persona, a pochi o a tutti – e ciò determina l'assetto istituzionale (in proposito si veda sotto: *Classificazione delle forme di governo*); 2) il legislativo, così costituito, decide a chi attribuire il potere esecutivo, cioè il potere di eseguire (applicare) le leggi.

Il principale (ma anche il *supremo* (4)) dei poteri è quello legislativo: esso consiste, s'è detto, nel fare le leggi, le quali, tuttavia, sono vincolate al rispetto delle libertà personali e della proprietà privata (5): il legislativo non ha, perciò, un potere assoluto. Mentre il potere legislativo non necessita di essere permanente (non occorre legiferare in continuazione), anzi, la non permanenza e la necessità della rielezione costituiscono una garanzia contro il suo abuso, è indispensabile che sia permanente il potere esecutivo, ossia quello deputato ad applicare le leggi (infatti occorre in ogni momento punire l'inadempienza alle leggi). Al potere esecutivo è associato quello federativo, ossia che presiede alle relazioni internazionali (guerra, pace, trattati, etc.).

Classificazione delle forme di governo

Premessa. In senso tecnico si distingue fra "forma di Stato" e "forma di governo": la forma di Stato può essere resa anche con l'altra espressione "regime politico" ed è determinata dal soggetto che esercita la sovranità contestualmente ai limiti o meno stabiliti per il suo esercizio (si possono distinguere perciò varie forme di Stato: assoluto, liberale, liberal-democratico, socialista, teocratico, etc.), viceversa la forma di governo è data dalle modalità, cioè dagli organi istituzionali e dai loro rapporti, con cui uno Stato è governato (monarchia costituzionale o parlamentare, repubblica presidenziale, semi-presidenziale, parlamentare, etc.). Può perciò esservi una stessa forma di Stato che si esprime con differenti forme di governo: ad esempio uno Stato liberale che si governa come monarchia costituzionale o monarchia parlamentare, etc.

La classificazione delle forme di governo prodotta da Locke tiene conto del soggetto cui è affidato (con mandato, s'è detto, revocabile in caso di sfiducia) il potere legislativo: se questo è costituito da

una sola persona, si ha la **monarchia** (ereditaria o elettiva), se sono poche persone e i loro eredi o successori, si ha l'**oligarchia**, se sono molte (o tutte) la **democrazia**. Al capitolo X, 132, si legge:

La maggioranza avendo naturalmente in sé, come è stato dimostrato, l'intero potere della comunità fin dal momento in cui gli uomini si uniscono in società, può servirsi di tutto quel potere per fare di volta in volta le leggi per la comunità e per renderle esecutive per mezzo di funzionari da lei stessi designati. In questo caso la forma di governo è una perfetta democrazia. Oppure può porre il potere di far leggi nelle mani di pochi uomini scelti e dei loro eredi o successori, e allora è un'oligarchia. O ancora nelle mani di un solo uomo, e allora è una monarchia: se a lui e ai suoi eredi, è una monarchia ereditaria; se a lui solo per tutta la durata della sua vita, a condizione che alla sua morte il solo potere di nominare un successore ritorni alla maggioranza, allora è una monarchia elettiva.

[...]

Infatti la forma di governo dipende dalla collocazione del potere supremo, che è il legislativo [...].

Nota critica.

Locke assume a fondamento della proprietà privata il lavoro. Il lavoro conferirebbe sia la proprietà sul suo frutto, sia sulla terra dalla quale si trae quel frutto. L'argomentazione poggia sul principio per il quale, essendo ciascuno portato per natura alla conservazione di sé, per natura deve poter disporre ed adoperare di tutto ciò che necessita a questo fine: così ciascuno deve poter cogliere e mangiare dei frutti della terra, disporre delle foglie e delle pelli di cui coprirsi, ma anche mettere a coltura terreni da cui trarre frutto. Tutto, all'origine, è ugualmente nella disponibilità di tutti: il fatto che sia mio o di un altro, dipende dalla circostanza che io, piuttosto che un altro, mi sia preso la briga di coglierlo, coltivarlo, etc. E' evidente, tuttavia, che il frutto del mio lavoro è mio unicamente alla condizione che io consumi di quel frutto, cioè a condizione che non lo sciupi. Supponiamo uno raccolga tutti i frutti che una pianta spontaneamente produce, lasciando gli altri nell'indigenza. Supponiamo che il frutto di quella pianta sia in eccesso rispetto alle necessità di chi l'ha colta e che questi lasci andare a male la parte eccedente del prodotto. In questo caso costui non aveva diritto a tutto il frutto del suo lavoro: infatti egli ha lo stesso diritto a conservarsi di ogni altro e non può impedire agli altri di conservarsi laddove questo non arrechi pregiudizio alla sua stessa conservazione.

Il nodo critico risiede nella circostanza, già menzionata, che Locke applica lo stesso criterio di formazione della proprietà sia al prodotto del lavoro, sia allo strumento del lavoro (la terra).

Ora, nel momento in cui si dice che la proprietà della terra spetta a chi la lavora, purché del prodotto di quel lavoro egli consumi, si sta dicendo con ciò che, allorché uno cessa di lavorare un terreno, egli perde ogni diritto su quel terreno e che, perciò, chiunque lo lavori al posto suo, ne acquista il diritto di proprietà.

Questa circostanza è del tutto smentita dai fatti entro lo Stato di società, laddove c'è gente che lavora terra altrui dietro corresponsione di un canone d'affitto.

Si domanda: in ragione di cosa il proprietario può avanzare una qualche pretesa sul fondo, se ciò che motiva la proprietà della terra è unicamente il lavoro?

Locke si trova così costretto ad introdurre un correttivo nel suo sistema: una pattuizione che avrebbe, ad un certo imprecisato momento, fissato le terre di proprietà di ciascuno.

Il passaggio è piuttosto generico:

Ma quando le famiglie si moltiplicarono e l'industria accrebbe le loro scorte, i loro possedimenti crebbero coi loro bisogni; tuttavia tutto era ancora in comune, senza una proprietà stabilita della terra di cui facevano uso, ciò fintantoché essi non si raccolsero e si stanziarono insieme e costruirono città. Allora, per comune consenso, essi giunsero a fissare i confini dei loro distinti territori, e ad accordarsi sui limiti fra loro e i vicini, e con leggi interne regolamentarono la proprietà di coloro che facevano parte di una stessa società (cap. V, 38)

Ora, la difficoltà non è risolta. Infatti, si può ancora domandare: come possono costoro spartirsi ciò che non è *loro* proprietà? Infatti la terra è di chiunque la lavori – e nel “chiunque” sono compresi anche i loro figli, o i figli dei figli, etc.

Se anche gli abitanti oggi un dato territorio fossero cento e, da soli, si spartissero tutto il suolo di quel territorio in parti uguali, acquistando poi l'uno dall'altro a seguito di compravendita (è da supporre, infatti che ciascuno abbia senz'altro la proprietà sul prodotto del suo lavoro, prodotto che può scambiare con altro prodotto o terra), di modo che, per effetto di quella compravendita, qualcuno avesse più terra di proprietà di qualcun altro, con tutto questo, le loro pattuizioni non potrebbero vincolare anche i loro figli, né alcuna pattuizione potrebbe invalidare il principio generale per il quale la terra è di chi la lavora e nella misura in cui la lavora. V'è, cioè, un contrasto insanabile fra il principio generale per il quale la terra è di proprietà di chi la lavora e quello per il quale la proprietà si originerebbe per pattuizione: se ciò che determina la proprietà della terra è il lavoro applicato sulla terra stessa, nessuna pattuizione può supplire a quel lavoro; se, viceversa, la proprietà della terra è frutto di pattuizione, nessun lavoro applicato a quella terra può decidere di chi è o non è la sua proprietà.

La teoria del lavoro come origine della proprietà, quale proposta da Locke, è in grado di spiegare efficacemente la presenza di ineguaglianze, sia fra le proprietà mobili (denaro), sia immobili (terreni) degli individui, tuttavia non è in grado di spiegare perché qualcuno possieda un terreno da lui non lavorato direttamente, o, il che fa lo stesso, perché esista qualcuno che lavori un terreno di proprietà altrui.

Resta da notare un aspetto molto significativo della teorizzazione lockeana (in ciò precorritrice sia di A. Smith, sia di K. Marx): l'insistenza sul lavoro occorrente per la produzione di una merce come principale causa del valore di quest'ultima.

Per rendere ciò un po' più chiaro non dobbiamo far altro che seguire qualcuno dei più ordinari mezzi di sussistenza attraverso le sue più varie trasformazioni prima che giunga al nostro uso, e vedere quanto del suo valore esso ricavi dall'industria umana. Pane, vino e stoffa sono cose di uso quotidiano e presenti in gran copia, eppure ghiande, acqua, foglie o pelli costituirebbero per noi cibo, bevanda e vestiario se il lavoro non ci fornisse quei tanto più utili beni. Infatti, ciò per cui il pane vale più delle ghiande, il vino più dell'acqua, la stoffa o la seta più delle foglie, delle pelli o del muschio, è interamente dovuto al lavoro e all'industria, questi essendo il cibo e il vestiario che la natura lasciata a se stessa ci offre, quelli i beni che la nostra industria e le nostre fatiche ci procurano. Se si calcola di quanto gli uni superino gli altri in valore, si vedrà come il lavoro costituisca la parte di gran lunga maggiore del valore delle cose di cui godiamo in questo mondo (cap. V, 42)

Note.

(1) Essendo gli uomini, come si è detto, tutti per natura liberi, eguali ed indipendenti, nessuno può essere tolto da questa condizione e assoggettato al potere politico di un altro senza il suo consenso.
(cap. VIII, 95)

(2) Se l'uomo nello stato di natura è così libero come si è detto, se è padrone assoluto della propria persona e dei propri beni, pari al più grande fra tutti e a nessuno soggetto, perché rinuncia alla sua libertà? Perché cede il suo imperio e si assoggetta al dominio e al controllo di un altro potere? A ciò è ovvio rispondere che, sebbene nello stato di natura egli abbia un tale diritto, tuttavia il godimento di esso è molto incerto e continuamente esposto alle violazioni da parte di altri. Infatti, essendo tutti re tanto quanto lui, essendo tutti suoi pari ed essendo per lo più poco rispettosi dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà che egli ha in questo stato è molto incerto, molto insicuro. Ciò lo induce a desiderare di abbandonare una condizione che, per quanto libera, è piena di rischi e di continui pericoli. Non è senza ragione che egli cerca e desidera di unirsi in società con altri che sono già riuniti, o hanno in mente di riunirsi, per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà e beni: cose che io denomino con il termine generale di proprietà.
(cap. IX, 123)

(3) Circa i limiti del potere legislativo e la riserva, per così dire, di sovranità che resta sempre (cioè anche dopo l'istituzione dello stato ed il trasferimento della sovranità) nelle mani del popolo, al *capitolo XIII, 149*, si legge:

Sebbene in uno Stato costituito che poggia sopra i propri fondamenti e agisca secondo la sua propria natura, cioè in vista della conservazione della comunità, non vi possa essere che un solo potere supremo, che è il legislativo, al quale tutti gli altri sono e devono essere subordinati; tuttavia, essendo il legislativo solo un potere fiduciario inteso a certi fini, resta sempre al popolo il potere supremo di destituire o mutare il legislativo quando ritiene che esso agisce in modo contrario alla fiducia riposta. Infatti, ogni potere affidato in vista del conseguimento di un fine, è limitato da quel fine; e quindi ogniqualvolta viene manifestatamente trascurato o contrastato, la fiducia deve necessariamente venire meno e il potere ritornare nelle mani di coloro che l'hanno conferito, i quali possono di nuovo collocarlo dove giudicano meglio per la loro tutela e sicurezza.

Lo stesso potere di destituzione che il popolo mantiene nei riguardi del legislativo, a maggior ragione, lo mantiene nei riguardi dell'esecutivo. Al *cap. XIX* Locke afferma che sono due le condizioni nelle quali il governo si dissolve e il popolo rientra nel pieno possesso della sovranità: 1) “quando viene alterato il legislativo” (paragrafo 212), cioè “se una o più persone [eventualmente colui che detiene il supremo potere esecutivo, come viene spiegato al paragrafo 214: “In primo luogo: quando quell'unica persona che è il principe sostituisce la sua arbitraria volontà alle leggi – le quali rappresentano la volontà della società dichiarata dal legislativo – allora il legislativo è cambiato”] si assumono l'incarico di fare leggi senza che il popolo li abbia a ciò deputati”; 2) “quando colui che detiene il supremo potere esecutivo trascura e abbandona il suo ufficio, per cui le leggi già esistenti non possono continuare ad avere esecuzione” (paragrafo 219).

Al *cap. XIX, 220*, si legge:

In questi e in casi simili, quando il governo è dissolto, il popolo è libero di provvedere a se stesso istituendo un nuovo legislativo, diverso dal precedente per il cambiamento delle persone che lo compongono, o per la forma, o per tutte e due, secondo quanto ritiene più consono alla propria sicurezza e al proprio bene.

(4) In ogni caso, finché il governo sussiste, il legislativo è il potere supremo. Infatti, ciò che può dare leggi ad altri deve necessariamente essergli superiore; e poiché il legislativo non è tale rispetto alla società se non per il diritto che ha di far leggi per tutte le parti e per ciascun membro della società, prescrivendo norme alle loro azioni e conferendo il potere di renderle esecutive quando siano trasgredite, il legislativo deve essere necessariamente il potere supremo, e tutti gli altri poteri, in qualunque membro o parte della società si trovino, devono derivare da esso e essergli subordinati. (*capitolo XIII, 150*)

(5) In primo luogo il legislativo agisce contro il mandato affidatogli quando tenta di violare la proprietà dei sudditi e di rendere a sé o una parte della comunità padrone o arbitro della vita, della libertà e dei beni del popolo. (*capitolo XIX, 221*)

Dello stesso tenore il *capitolo IX, 131*:

Ma, sebbene gli uomini quando entrano in società consegnino l'eguaglianza, la libertà e il potere esecutivo che essi avevano nello stato di natura nelle mani della società, affinché il legislativo ne disponga come richiede il bene della società stessa; tuttavia, poiché ciascuno fa questo con l'intenzione di meglio conservare sé, la sua libertà e proprietà (perché non si può supporre che una creatura razionale muti la sua condizione con l'intenzione di stare peggio), non è lecito supporre che il potere della società, o il legislativo da essi costituito oltrepassi i limiti del bene comune, anzi è obbligato ad assicurare la proprietà di ciascuno prendendo le debite misure contro i tre difetti sopra menzionati, che avevano reso lo stato di natura così incerto e difficile. E così, chiunque detenga il potere legislativo o supremo di uno Stato è tenuto a governare secondo leggi stabilite e fisse, promulgate e rese note al popolo, e non secondo decreti estemporanei; per mezzo di giudici imparziali e retti, che decidano le controversie secondo quelle leggi; e a impiegare la forza della comunità all'interno solo per l'esecuzione di quelle leggi, e all'esterno al fine di prevenire e risarcire le offese esterne, e mettere al sicuro la comunità da incursioni e invasioni. E tutto questo non deve essere diretto ad altro fine che la pace, la sicurezza e il pubblico bene del popolo.

LA LETTERA SULLA TOLLERANZA (1685) DI JOHN LOCKE

Il quesito iniziale è il seguente: è lecito per un Cristiano (qui l'accusa è chiaramente rivolta ai Cattolici) che sia veramente tale e non soltanto si professi tale, utilizzare la forza, la tortura, la violenza per convertire altri al proprio credo? Non v'è contraddizione per una religione che predica la carità e l'amore nel praticare la violenza pur di imporre se stessa a chi non crede?

La contraddizione è resa ancora più palese dal fatto che, mentre si convertono alle proprie forme esteriori di culto le altre genti con la violenza delle armi, si tollerano, fra i propri seguaci e, qualche volta, anche in se stessi, condotte del tutto in contrasto con la buona pratica cristiana, come "l'adulterio, la fornicazione, l'impurità, la lascivia, l'idolatria e le cose simili a queste". Se si ha veramente a cuore la salvezza delle anime, perché non si pone rimedio innanzitutto a questo?

Cito:

Che qualcuno voglia che l'anima, la cui salvezza ardentemente desidera, spiri, anche prima della conversione, attraverso le torture, ebbene questo francamente mi stupisce, e stupirà, credo, altri con me; ma è un comportamento tale, tuttavia, che nessuno crederà mai che esso possa derivare dall'amore, dalla benevolenza, dalla carità. Se qualcuno sostiene che gli uomini debbano essere spinti con il ferro e con il fuoco ad abbracciare certi dogmi, che debbano essere costretti con la forza a praticare il culto esterno, che tuttavia non si devono sollevare contestazioni sui loro costumi, se qualcuno converte gli eterodossi alla fede costringendoli a professare ciò che non credono e permette loro di fare ciò che il Vangelo non permette ai Cristiani, né ciascun fedele a se stesso, non dubito che costui voglia un numero seguito di persone che professano le stesse cose che vuole lui; ma chi mai potrà credere che egli voglia la Chiesa cristiana? Se, come la guida della nostra salvezza, desiderassero sinceramente la salvezza delle anime, seguirebbero le sue orme e l'ottimo esempio del principe della pace, che inviò i suoi seguaci a soggiogare le genti e a spingerle nella Chiesa, armati non con il ferro o con la spada o con la forza, ma del Vangelo, dell'annuncio della pace, della santità dei costumi e dell'esempio.

Sin qui Locke ha considerato il carattere contraddittorio che la non tolleranza ha rispetto alle stesse premesse della fede cristiana. Ora confuta la posizione di coloro che praticano la violenza nei riguardi degli eterodossi giustificandosi con l'ossequio alle leggi dello Stato. Locke, contro questo argomento, sostiene che non è affatto compito dello Stato occuparsi della salvezza delle anime e, dunque, come nessuno Stato possa perseguire alcuno a motivo religioso, né cercare di convertirlo alla "vera" religione. Dello Stato, è detto:

Mi sembra che lo Stato sia una società di uomini costituita per conservare e promuovere soltanto i beni civili. Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità del corpo, la sua immunità dal dolore, i possessi delle cose esterne, come la terra, il denaro, le suppellettili, etc.

Se anche conoscessimo con certezza qual è la "vera" religione, cioè quella che conduce alla salvezza, non sarebbe comunque compito dell'autorità civile imporla con la forza: infatti, se uno pratica una "falsa" religione, non fa che precludere a se stesso la salvezza e non, certo, arreca un danno agli altri. Inoltre, se pure, in via soltanto ipotetica, fosse compito dei governanti procurare la salvezza ai propri governati, non avrebbero comunque gli strumenti con cui farlo: infatti, si può ottenere con la forza che uno faccia o non faccia, ma non che creda o non creda, mentre la salvezza è legata ad un convincimento interiore, ad un atto di fede e non unicamente a professioni esteriori del culto.

Locke passa poi a definire la Chiesa come:

una libera società di uomini che si riuniscono spontaneamente per onorare pubblicamente Dio nel modo che credono sarà accetto alla divinità, per ottenere la salvezza dell'anima.

In quanto associazione libera, ciascuno non vi appartiene per nascita, ma per scelta e, come per scelta v'è entrato, per scelta può uscirne. La Chiesa, come ogni libera associazione, se ha un

reggitore, lo ha per consenso da parte dei suoi membri. Locke critica la tesi, fatta valere entro la Chiesa Cattolica, per la quale il vescovo di Roma sarebbe capo della cristianità per decreto divino, giacché non esisterebbe un passo testuale che fondi questa pretesa. Come ogni società, una Chiesa, per sussistere, ha bisogno di leggi (giorni prefissati per le riunioni, pratiche e comportamenti ammessi e vietati, vestiario consentito, articoli di fede, etc.), tuttavia, la non osservanza di queste leggi non può essere punita con il ricorso alla forza, come accade nel caso della società civile, ma solo con lo strumento della scomunica: per essa, colui che viola le leggi della società, è espulso dalla comunità dei fedeli. Infatti, che viola le leggi, vuol dire che non le ritiene più, come all'epoca in cui entrò nella comunità, atte a procurare la salvezza: dunque nessuna punizione potrebbe fargli credere ciò che egli più non crede. La Chiesa può cercare di persuaderlo con ragioni, ma non certo con la forza. In caso, tuttavia, il dissidio sia insanabile, la Chiesa ha il pieno diritto di bandire quell'individuo dai propri membri.

Locke ha ben cura di demarcare i confini reciproci fra Stato e Chiesa, rimarcando come queste due istituzioni abbiano fini e strumenti totalmente difformi l'uno dall'altra. Ripeto il già detto: la Chiesa si occupa della salvezza delle anime (per coloro che credono quella Chiesa conduca alla salvezza della loro anima), invece l'autorità civile si occupa della conservazione, per così dire, dei corpi e dei beni dei cittadini dall'abuso altrui.

Così come una Chiesa non può esercitare la coazione su chi non ne condivide le leggi, per Locke lo Stato deve essere laico, ossia deve porsi in modo equidistante rispetto alle differenti Chiese, non avvantaggiando gli uni a discapito degli altri, fosse anche a favore della Chiesa, cui, personalmente, colui che esercita il potere civile aderisce. In questo senso lo Stato deve essere "tollerante".

Subentrano, tuttavia, taluni casi problematici. Poniamo, ad esempio, una legge dello Stato comandi qualcosa che la Chiesa che io ho scelto e l'osservanza delle cui leggi ritengo condurmi alla salvezza, mi vieta: debbo obbedire o trasgredire la legge dello Stato? La risposta di Locke è che, in questo caso, occorre obbedire alla legge della Chiesa e trasgredire quella dello Stato; tuttavia, la trasgressione in questione deve essere comunque punita. Infatti, che la mia Chiesa mi vieti l'obbedienza ad una legge dello Stato, non mi esime da quell'obbedienza, cui mi sono impegnato entrando nella comunità politica. Detto altrimenti: lo Stato non può tollerare (vale a dire: deve punire) ogni precetto d'una Chiesa contrario alle leggi dello Stato, ossia all'interesse pubblico che in quelle leggi si esprime. Questi casi, ad avviso di Locke, sono però assai rari laddove le leggi dello Stato siano formulate effettivamente nell'interesse comune e quelle della Chiesa mirino soltanto alla salvezza delle anime.

Cito:

Ma si osserverà: che cosa accade se il magistrato con una legge comanda ciò che alla coscienza privata sembra illecito? Osservo che, se lo stato è amministrato lealmente e gli intendimenti del magistrato sono veramente diretti al bene comune, un fenomeno di questo genere accadrà raramente. Se si verificasse, allora, secondo me, il privato dovrebbe astenersi dall'azione che, in base al responso della sua coscienza, è illecita, ma dovrebbe sottostare alla pena che non è illecito sopportare. Infatti il giudizio privato di un qualsiasi cittadino non elimina l'obbligatorietà di una legge promulgata per il bene pubblico e in materia politica, né merita tolleranza.

Tuttavia, laddove la legge dello Stato debordi rispetto al proprio ambito (gli affari civili), ad esempio, imponendo al popolo o ad una parte di esso di abbracciare una religione diversa dal proprio sentire, la disobbedienza è lecita. Cito:

Ma se la legge concerne cose poste al di fuori della giurisdizione del magistrato, p. e. costringe il popolo o una parte di esso ad abbracciare una religione diversa da quella che pratica e ad accettare altri riti diversi dai propri, allora da questa legge non sono obbligati quelli che la pensano in altro modo.

Così come vi sono casi (come quello citato da ultimo) in cui l'obbligo dell'obbedienza all'autorità civile cessa, v'è tuttavia una Chiesa (e qui è evidente il richiamo ai Cattolici), che, per le sue stesse leggi, non può essere tollerata dall'autorità statale: essa, infatti, pretende di intervenire in materia non soltanto spirituale, ma anche temporale. Infatti, nel momento, in cui, ad esempio, la Chiesa cattolica sostiene che cessa l'obbedienza dovuta dai sudditi al proprio Monarca nel momento in cui questi viene scomunicato, arrogandosi al contempo quella stessa Chiesa il diritto esclusivo di scomunicare, che altro si vuole, se non affermare la propria potestà di deporre un re, ossia il proprio controllo sul potere politico? Infatti, allorché una legge risulterà sgradita alla Chiesa cattolica, per il suddetto principio, essa non avrà che da deporre il re che l'ha emanata, annullando così l'obbligatorietà nei sudditi dell'obbedienza a quella norma. La conseguenza è che nessun Monarca, posto che ritenga valido il principio, adotterà norme contrarie all'autorità di quella Chiesa, anzi, cercherà in tutti i modi di compiacerla, rendendo leggi dello Stato le norme ad essa gradite, comprese quelle norme per le quali lo Stato non tollera le confessioni religiose difformi dalla suddetta. In summa si può concludere che la Chiesa cattolica non può essere tollerata da parte dello Stato poiché è essa stessa la prima a non tollerare coloro che dissentono ed a pretendere che lo Stato non tolleri ciò che essa non tollera. Cito:

Che cos'altro intendono quelli che insegnano che non si deve rispettare la parola data agli eretici? Questo vogliono dire: che ad essi è concesso il privilegio di rompere la parola data, perché condannano come eretici tutti coloro che non appartengono alla loro comunità religiosa, o almeno possono pronunciare una condanna di questo genere al momento opportuno. Il diritto di scacciare dal trono i re scomunicati che altro tende se non ad arrogarsi il potere di scacciare i re dal loro regno, dal momento che rivendicano esclusivamente alla loro gerarchia il diritto di scomunicare? Che il potere è fondato sulla grazia è una proposizione che attribuisce la proprietà di tutti i beni ai suoi sostenitori, i quali non saranno così sciocchi da non voler credere o professare d'essere essi veramente pii e fedeli. Dunque costoro e i loro simili, che attribuiscono ai fedeli, alle persone religiose, agli ortodossi, cioè a se stessi, un qualche privilegio sugli altri mortali o qualche potere nelle cose civili, che con il pretesto della religione rivendicano un qualche dominio sugli uomini estranei alla loro comunità ecclesiastica, o in qualche modo separati da essi, costoro, dico, non possono avere alcun diritto a essere tollerati dal magistrato; e, insieme a questi, anche quelli che si rifiutano di insegnare che pure gli altri, che dissentono da loro in fatto di religione, devono essere tollerati.

Per rimarcare come il suo riferimento, per quanto non direttamente espresso, fosse alla Chiesa cattolica, Locke aggiunge:

Non può avere diritto alla tolleranza una Chiesa nella quale, chiunque vi entri, per il solo fatto che vi entra, passa al servizio e all'obbedienza di un altro sovrano.

E' qui evidente come il "sovrano" in questione sia il Papa, cioè il vescovo di Roma. L'altra categoria di persone, oltre ai Cattolici, che, ad avviso di Locke, non può essere tollerata dallo Stato, sono gli atei, ossia coloro che negano l'esistenza di Dio. Ciò poiché la stessa istituzione della società riposa su un patto e nessuno è vincolato saldamente ai patti se non per effetto della credenza in un Dio che punisce gli inadempienti ed al cui giudizio nessuno può sfuggire. Leggiamo:

Non devono essere assolutamente tollerati quelli che negano che ci sia una divinità. Infatti né una promessa, né un patto, né un giuramento, tutte cose che costituiscono i legami della società, se provengono da un ateo, possono costituire qualcosa di stabile e di sacro; eliminato Dio, anche solo con il pensiero, tutte queste cose si dissolvono.