



LIBERI CIVES IN TERRA INICI

Studio del territorio

Cultura ed etica

Quaderno n.4

Alle origini del pensiero liberale: John Locke



Mimmo Neri

Liberi Cives in terra Inici
Studio del territorio

Quaderno n.4

Alle origini del pensiero liberale: John Locke

MIMMO NERI

I **Quadernionline** contenenti gli studi e le ricerche sul territorio del Golfo di Castellammare sono pubblicati dall'associazione **Liberi Cives in Terra Inici** sul sito **libericivesinterrainici.it**. Recapito e-mail info@libericivesinterrainici.it



Il testo, insieme a quelli pubblicati da **Liberi Cives in Terra Inici** come **Quaderni di Studi del territorio**, è liberamente fruibile da soggetti singoli, dalle scuole e da ogni altra struttura pubblica interessata allo studio e alla conoscenza delle tematica trattata. L'utilizzazione a scopo di lucro e la riproduzione abusiva o per altre finalità sono vietate.

Il presente studio, il suo contenuto, il testo, le immagini, la grafica sono coperti da copyright e dalla legge sul Diritto d'Autore.

Alle origini del pensiero liberale: John Locke

1. Le origini del liberalismo moderno

In questa sede analizzeremo alcuni aspetti dei *Due trattati sul governo* (1) di J. Locke, il testo base della teoria politica del filosofo inglese, considerato generalmente il primo e fondamentale manifesto dell'ideologia liberale. Pubblicato nel 1690, fu scritto in risposta alle teorie contenute ne *Il Patriarca* di Sir Robert Filmer, fautore dell'origine divina del potere sovrano, e alle teorie contenute nel *Leviathan* di Thomas Hobbes. Si tratta di due opere composte fra il 1642 e il 1651. Dei due autori, certamente Hobbes è quello che presenta una teoria politica più saldamente fondata, e anche se Locke prende di mira più esplicitamente la concezione filmeriana dell'origine divina del potere, è con l'autore del *Leviathan* che deve veramente fare i conti.

Come vedremo, Locke e Hobbes hanno in comune due aspetti fondamentali: 1) l'accoglimento dell'ipotesi giusnaturalistica dello stato di natura, come punto di partenza per giustificare l'origine della società civile; 2) il procedimento dimostrativo fondato su passaggi logico-razionali che non lasciano spazio ad alcuna affermazione dogmatica. Eppure, pur condividendo punto di partenza e metodo, i due maggiori filosofi inglesi del Seicento approderanno ad esiti teorici tanto diversi da risultare opposti: l'affermazione dell'assolutismo in Hobbes, e la difesa della libertà dallo stato con Locke.

Seguiamo adesso il pensiero lockiano.

2. Lo stato di natura

In conformità alle teorie giusnaturalistiche, l'empirista Locke, rifiutando qualsiasi approccio dogmatico alla fondazione del potere politico, inizia la sua trattazione ricorrendo all'ipotesi di una condizione originaria, fuori dalla storia, ma verosimile, dello stato di natura, in cui gli uomini sono immaginati in una condizione di assenza di stato. La descrizione dello stato di natura risulta di fondamentale importanza perché è partendo dalle condizioni originarie che prende avvio un processo necessario che porta alla fondazione di una società civile. Le caratteristiche esistenziali dell'individuo nello *stato di natura* stanno in una relazione necessaria con le caratteristiche della società civile, così come la causa sta in relazione necessaria con l'effetto.

Così definisce Locke lo stato in cui gli uomini si trovano per natura: “uno stato di perfetta libertà (*a State of perfect Freedom*) di ordinare le loro azioni e disporre dei loro possessi e delle loro persone come meglio credono, nei limiti della legge di natura, senza chiedere licenza o dipendere dalla volontà di un altro uomo”(2).

1 J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, a cura di Brunella Casalini, Edizioni PLUS 2006.

2 *Ibidem*, cap. II, par. 4, p. 190.

Si capisce subito, dalla clausola limitativa “entro i limiti della legge di natura”, che la libertà di cui l’individuo dispone nello stato di natura non è licenza di fare ciò che gli pare. La stessa libertà di cui gode ogni individuo garantisce uno stato di uguaglianza che non riguarda, come in Hobbes, la sfera materiale (diritto di disporre di ogni bene), bensì la sfera dei diritti che sono quelli dettati dalla legge di natura. (3)

Ci soffermeremo proprio su questi diritti per cercare di mettere meglio a fuoco la definizione che Locke dà nei *Due trattati* a proposito della legge di natura in quanto “misura che Dio ha dato alle azioni degli uomini per la loro mutua sicurezza” (4). Il primo diritto garantito dallo stato di natura è la conservazione della propria persona. Da questo primo diritto ne deriva un secondo che afferma l’uguaglianza tra gli uomini.

È logico, infatti, che affinché ogni individuo possa esercitare il diritto all’autoconservazione non debba essere costretto ad ubbidire ad altri individui, dotati di poteri superiori. Questi ultimi potrebbero impartire ordini che mettono in pericolo l’incolumità della persona.

Il secondo corollario del diritto all’autoconservazione è la libertà; essa: “è così necessaria, strettamente connessa alla conservazione, che se un uomo se ne separa, perde al tempo stesso il suo diritto alla propria autoconservazione e alla propria vita” (5).

Tuttavia, secondo Locke, l’uomo non può esercitare la libertà fin dalla nascita. Ciò dipende dalla stessa natura della libertà che non essendo “licenza” è invece “libertà di disporre della sua persona, delle sue azioni, dei suoi possessi, e della sua intera proprietà e di regolarli liberamente nei limiti di quelle leggi sotto le quali si trova, e in cui non sottostà alla volontà arbitraria di un altro, ma segue liberamente la propria” (6).

Occorre, secondo questa definizione di libertà, conoscere le leggi cui ogni individuo deve sottostare; e poiché l’atto conoscitivo è proprio di una persona che ha pienamente e completamente sviluppato le proprie facoltà intellettivo-razionali, ne deriva che esiste uno stretto rapporto tra leggi di natura e legge della ragione. Questo nesso fa comprendere, in primo luogo, che né i bambini, né i malati di mente possono accedere alla vera libertà perché manca in loro, per diversi motivi, il pieno possesso delle facoltà razionali. In secondo luogo è evidente che, pur essendo Dio l’artefice delle leggi di natura, la ragione umana è l’unica abilitata a conoscerle e a riconoscerle come poste da Dio.

3 Nello stato di natura, secondo Hobbes, non sono in vigore leggi, ma solo diritti. Egli infatti distingue Jus da Lex, essendo il primo, il diritto, riconducibile alla libertà di cui gode l’individuo, la seconda alla prescrizione di fare o non fare qualcosa: “Il diritto consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la legge stabilisce ed impone una delle due cose” (Leviatano, parte I, cap. XIV, (p. 116), in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da M. F. SCIACCA, Marzorati, Milano 1988, cit., Vol. XIII, p. 463). Ora essendo l’uomo, all’interno dello stato di natura, in genere contro tutti, “ne segue che in una tale condizione ogni uomo ha diritto su ogni cosa; perfino ognuno sul corpo di ogni altro”. (Ibidem). È per uscire da una simile condizione di pericolo costante per la propria esistenza che l’individuo, guidato dalle leggi della ragione, preferirà abbandonare lo stato di natura e affidarsi a un potere sovrano, il “Leviatano”, l’unico che permarrà nello stato di natura, non avendo stipulato con tutti gli altri alcun patto. Quest’ultimo, infatti, riguarda solo gli individui tra loro, non è un patto tra il popolo e il sovrano. Si tratta, cioè, di un pactum unionis che è nello stesso tempo un pactum subiectionis al Leviatano, “quel dio naturale al quale noi dobbiamo, al di sotto del Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa”. (Ivi, p. 474).

4 J. LOCKE, *Il trattato sul governo cit.*, cap. II, par. 8, pag. 192.

5 Ivi, cap. IV, par. 23, p. 201.

6 Ivi, cap. VI, par. 57, p. 221.

Se, dunque, l'individuo adulto e nel pieno possesso delle proprie facoltà può conoscere le leggi di natura universalmente valide e mediante esse prendere atto dei propri diritti, ne segue allora che tutti gli uomini rispetteranno quelle leggi? La risposta di Locke è no: sia perché le leggi di natura non sono innate; sia perché, come si è visto, alcuni uomini cui difettano le facoltà razionali, non potranno attingere a queste leggi; sia perché, infine, Locke respinge l'intellettualismo etico, ragion per cui anche chi conosce le leggi di natura può decidere, in virtù del libero arbitrio di cui dispone, di non rispettarle. La conseguenza di ciò è che nello stato di natura è possibile che si commettano delitti.

È a questo punto che sorge il problema di chi dovrà esercitare l'azione di giudicare i colpevoli e di comminare le pene. Nello stato di natura, dove manca un potere *giudiziario e di polizia*, un potere pubblico, tali funzioni vengono esercitate, personalmente dai singoli individui.

Ma tale esercizio pone problemi di una certa rilevanza, primo fra tutti quello di far diventare ciascuno individuo "giudice della propria causa"; condizione che può dar adito a condanne dei colpevoli ispirate, più che allo spirito di giustizia, a quello di vendetta.

Ma nello stato di natura non ci sono alternative. Ciò appare come un suo *vulnus* insuperabile cui si aggiunge quello che si crea nel momento in cui si instaura uno stato di guerra.

Quest'ultimo nasce nel momento in cui un individuo voglia sottomettere un suo pari; se entrambi godono degli stessi diritti, è naturale che il secondo si opponga alle pretese del primo: "Chi tenta di condurre un altro uomo in suo assoluto potere, con ciò si mette in stato di guerra con lui [...] Colui che mi riduce in suo potere senza il mio consenso, dopo averlo fatto, mi userà a suo piacimento, e, se lo vorrà, potrà persino distruggermi"(7).

L'uso della forza per sottomettere gli individui non è una semplice infrazione delle leggi di natura, ma costituisce l'abbandono dello stato di natura e l'ingresso nello stato di guerra. Se il primo è, come visto prima, caratterizzato dalla mancanza di un giudice superiore, il secondo è segnato invece dall'aggravante dell'uso della forza sempre in assenza di un giudice "super partes" cui potersi appellare.

All'individuo non rimane altro che "l'appello al cielo" con il giudizio di Dio, l'artefice delle leggi violate.

È bene chiarire alcuni punti di questo delicato capitolo dedicato allo stato di guerra: 1) lo stato di natura "può", non "deve", diventare uno stato di guerra (tesi, quest'ultima, sostenuta da Hobbes (8); 2) si è in presenza di atti violenti anche quando sono nascosti dietro forme autoritarie e atti di prevaricazione sugli individui di chi pretende di difendere la legge. In ogni caso, la semplice possibilità dell'instaurarsi dello stato di guerra costituisce un motivo sufficientemente forte per indurre gli individui ad abbandonare lo stato di natura ed entrare nello stato politico.

7 J. LOCKE , *Il trattato sul governo cit.*, cap. III, par. 17, p. 197.

8 Nello stato di natura gli uomini sono tutti uguali. Questa condizione garantisce uguali diritti a tutti gli individui. Ma è proprio questa uguaglianza che, per Hobbes, è inevitabile lo scontro tra gli individui. È la natura, infatti, che dota gli uomini di uguali facoltà del corpo e della mente: "Da questa eguaglianza nelle capacità – ragiona Hobbes – deriva l'uguaglianza riguardo alla speranza di poter raggiungere i nostri scopi. E per conseguenza se due uomini desiderano una stessa cosa che d'altra parte non possono godere insieme essi diventano nemici" (*Grande Antologia Filosofica cit.*, p. 455). Nello stato di natura si creano continue lotte per tre cause: "Primo, la competizione, secondo, la differenza, terzo, il desiderio di gloria" (Ivi, p. 456). Così nello stato di natura è giocoforza che gli uomini "vivono in quella condizione che è chiamata guerra: e si tratta di una guerra di ognuno contro ogni altro uomo" (Ivi, p. 457).

Ma prima di discutere questo passaggio, dobbiamo parlare di un terzo corollario del diritto di autoconservazione: il diritto di proprietà cui Locke dedica il quinto capitolo del *II trattato*.

In sintesi il ragionamento con cui Locke giustifica la proprietà è il seguente: se il principale diritto di ogni individuo nello stato di natura è quello della conservazione del proprio essere, allora è necessario che egli disponga di tutti i mezzi necessari al proprio sostentamento. Pertanto è pure necessario che ogni uomo “possieda” pienamente ciò di cui ha bisogno senza correre il rischio che qualcuno glielo porti via.

Ma da dove nasce la proprietà privata se all'origine Dio ha dato la terra in comune a tutti gli uomini? Insomma qual è, in termini nozickiani, il titolo valido che giustifica la proprietà dei beni?

Il lavoro! È questa la risposta di Locke.

La terra che all'origine è di tutti, diventa in seguito proprietà di chi vi ha lavorato: “La fatica del suo corpo e il lavoro delle sue mani si può dire sono propriamente suoi. Qualsiasi cosa, dunque, egli rimuova dallo stato in cui la natura l'ha fornita e lasciata, qualsiasi cosa alla quale abbia mescolato (mixed) il suo lavoro, e alla quale abbia aggiunto qualcosa di proprio, perciò stesso diviene sua proprietà. Essendo rimossa da lui dalla condizione comune in cui la natura l'ha collocata, essa acquista con questo lavoro qualcosa che la esclude dalla proprietà comune degli altri uomini. Poiché infatti il lavoro è proprietà indiscussa del lavoratore, nessuno se non lui stesso può avere diritto su ciò a cui si è unito il suo lavoro, almeno finché ne rimane abbastanza e di abbastanza buono per altri” (9).

Si tratta di una giustificazione a base storica fondata sul principio di autoproprietà, che verrà accettata integralmente da Nozick.

Esiste un limite al processo di appropriazione: “La stessa legge di natura che ci dà la proprietà al tempo stesso ce la limita”(10). Si tratta di quella clausola limitativa del diritto di proprietà (anche questa accolta da Nozick) secondo la quale l'appropriazione dei beni è giusta per soddisfare le proprie necessità.

Colui che si appropria di una quantità di prodotto eccedente i propri bisogni fino a renderla deteriorata ed inutilizzabile per gli altri individui, commette un'ingiustizia.

Come si può notare, la clausola limita il diritto di proprietà solo quando si verifica un'inutile accumulazione di beni che vanno perduti per tutta la comunità di individui nello stato di natura. Ma se i beni non si deteriorano, l'accumulazione è legittima. Così chi nello stato di natura “barattava prugne, che si sarebbero marcite in una settimana, con noci, che sarebbero rimaste buone per il consumo un anno intero, non recava offesa a nessuno. Non sprecava la provvista dei beni comuni; non distruggeva parte della porzione di beni che spettava ad altri, finché nulla si deteriorava inutilmente nelle sue mani” (11).

Grazie a tale principio (e all'invenzione del denaro) è consentito a ciascun individuo di possedere, senza commettere ingiustizia, più di quanto possa consumare.

Chi sperava di trovare nelle teorie lockiane alcuni spunti teorici di tipo socialista, rimane deluso. Al contrario, in maniera prevedibile, la teoria che fonda la proprietà sul lavoro, è funzionale alla classe dei ricchi proprietari terrieri, dei commercianti, dei finanziari, in una parola, della borghesia, vale a dire la classe produttrice della ricchezza di una nazione.

9 J. LOCKE , *II trattato sul governo cit.*, cap. V, par. 27, p. 205.

10 Ivi, cap. V, par. 31, p. 207.

11 Ivi, cap. V, par. 46, p. 216.

Il fatto che la teoria lockiana giustifica l'accumulo di beni solo se questi non sono deperibili e rimangono sempre a disposizione della collettività (per esempio mediante il commercio) può far concludere che "chi si appropria della terra per se stesso con il proprio lavoro non diminuisce, ma aumenta la scorta dei beni comuni dell'umanità" (12).

È evidente dove Locke voglia andare a parare. Egli vuole stigmatizzare l'atteggiamento parassitario della grande nobiltà terriera del suo tempo e, nello stesso tempo, esaltare il ruolo della *gentry* e degli *yeomen* che con il loro spirito imprenditoriale avevano introdotto miglioramenti tecnici e metodologici nelle loro tenute per ottenere alte rese nei raccolti. La proprietà per Locke non nasce né da un'istinto (Hobbes) né da una convenzione (Pufendorf), ma da uno stretto legame tra l'individuo che vuole migliorare il proprio tenore di vita e i mezzi che glielo consentono.

3. Lo stato politico

Perché ad un certo momento della storia l'uomo abbandona lo stato di natura? Evidentemente ci dovevano essere dei "difetti" connaturati a questo stato tali da spingere gli individui a rinunciare a parte dei diritti che esso garantiva e a sottomettersi all'autorità dello stato politico.

Come spiega Von Leyden le leggi dello stato di natura possiedono solo una "*vis directiva*", manca invece una "*vis coactiva*" (13) ovvero un giudice imparziale, dotato di poteri punitivi, in grado di intervenire nel caso in cui qualche individuo arrechi danni ad altri, non rispettandone i diritti. Ma non è il solo motivo; nello stato di natura le leggi ci sono anche se non sono conosciute da tutti, ma solo da chi "voglia consultarle".

Mancando tali certezze nello stato di natura, il conseguente sentimento di insicurezza conduce l'individuo ad abbandonarlo per entrare nella società politica, che, al contrario, offre la sicurezza di un potere *legislativo* che emana leggi pubbliche e fisse e di un potere *esecutivo* e *giudiziario* che provvedono a renderle pubbliche e a punire gli eventuali trasgressori.

È opportuno insistere sui momenti che portano alla creazione delle società civili. Essi non riguardano che difetti collaterali, potremmo dire effetti indesiderati o epifenomeni dello stato di natura le cui leggi di fondo non vengono, a causa di essi, rifiutate. Anzi, è proprio per rispettare meglio quelle leggi e garantire i diritti posti da esse, che l'individuo abbandona uno stato di natura per entrare in una società civile che è sempre e comunque guidata dai principi assiologici della legge di natura. Poiché nello stato di natura tutti godono di uguale libertà e di uguali diritti, il passaggio allo stato politico dovrà avvenire attraverso un atto consensuale mediante il quale ciascuno si impegna ad ubbidire alle deliberazioni della maggioranza. Solo così il corpo politico può agire come un unico individuo. L'ingresso nella società civile non può avvenire senza il consenso dell'individuo, che può essere esplicito o tacito. Il secondo è quello più diffuso.

Dato il consenso l'individuo diventa cittadino in virtù della rinuncia a due diritti di cui egli godeva nello stato di natura: 1) quello di agire come meglio crede per la conservazione di sé e degli altri, senza contravvenire alla legge di natura; 2) quello di punire da sé i delitti commessi contro la propria persona.

12 Ivi, cap. V, par. 37, p. 210.

13 W. VON LEYDEN, *Hobbes e Locke. Libertà ed obbligazione politica*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 150-151.

A questi diritti, nello stato politico, corrispondono il potere *legislativo* e il potere *esecutivo*, che nella concezione lockiana include ed assorbe quello *giudiziario*.

Entrando nello stato politico, l'individuo intende fornire di *vis coactiva* le leggi di natura e per farlo rinuncia solo ad alcuni diritti, ma non a tutti. Non rinuncia innanzitutto al diritto dell'autoconservazione e ai due corollari della libertà e della proprietà privata.

Tuttavia qualcosa cambia nello stato politico anche per questi diritti fondamentali. Infatti, se nello stato di natura si riconoscono solo i diritti dell'individuo, nello stato politico questi sono subordinati ad esigenze collettivistiche.

Il compito del potere *legislativo* è ora quello di conservare la società e, "per quanto si concilia col pubblico bene", l'individuo all'interno di essa.

È questa, forse, la maggiore aporia politica di Locke: cercare di conciliare l'autorità e la libertà, il bene pubblico e l'interesse dei singoli. Il tentativo di conciliazione dà come esito lo stato liberale classico, ossia uno stato i cui poteri sono chiaramente limitati dai diritti naturali dell'individuo (14).

Quattro sono i vincoli del *legislativo*: 1) esso non è un governo arbitrario sulle vite e sugli averi del popolo; 2) i suoi decreti devono essere promulgati e fissi;

3) non può togliere la proprietà ad un uomo senza il suo consenso; 4) non può trasferire il suo potere in altre mani.

Il primo limite è quello che impedisce al governo di assumere potere assoluto poiché nello stato politico i diritti assegnati dalla legge di natura ad ogni individuo non cessano, ma al contrario sono maggiormente protetti.

Tra questi quello di proprietà che riguarda il terzo limite. Se il governo può togliere come e quando vuole la proprietà a qualcuno, come sarebbe garantita l'autoconservazione di ogni singolo cittadino la cui vita è dipendente dai beni materiali di cui necessita? Per garantire questi diritti occorrono leggi fisse e pubbliche, che evitino frodi e inganni come prevede il secondo limite.

Infine, la natura contrattuale del potere politico attribuisce a quest'ultimo solo una delega da parte del popolo, che risulta essere l'unico depositario della sovranità dello stato. Per questo il governo non può cedere il proprio potere ad altri senza il consenso del popolo da cui è delegato.

Locke prevede che nello stato politico siano operanti tre poteri: *legislativo*, *esecutivo* e *federativo*. Quest'ultimo concerne il potere di deliberare sulle alleanze, sui conflitti con gli stati esterni e si occupa, in ultima analisi della politica estera. I primi due sono i più importanti ma quello legislativo, definito, "sacro" e "supremo" è il più importante di tutti perché: "Chi può dettare legge a un altro, deve, infatti, esserne superiore, e poiché il legislativo non è tale se non per il diritto che gli spetta di fare le leggi per tutte le parti e tutti i membri della società, dettando regole per le loro azioni, e conferendo il potere di eseguirle, qualora siano trasgredite, il legislativo deve essere il potere supremo" (15).

Manca nell'elenco dei poteri quello *giudiziario*. Ma sarebbe veramente assurda una dimenticanza del genere, dal momento che la nascita dello stato politico è dovuta proprio alla mancanza di un "giudice supremo" nello stato di natura. Infatti, Locke non lo ha dimenticato, ma lo ha incorporato in quello esecutivo: chi esegue le leggi deve farle anche rispettare e chi giudica deve conoscere le leggi (16).

14 Cfr., G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari 2003.

15 J. LOCKE, *Il trattato sul governo cit.*, cap. XIII, par. 150, pp. 279-280.

Nella teoria lockiana è prevista la separazione dei poteri dettata però da principi diversi dal “*balance of power*” perché, come visto sopra, i due maggiori poteri non sono sullo stesso piano data la superiorità di quello *legislativo*. Più che di coordinamento dei poteri, Locke propone una subordinazione, anche se è vero che in alcuni casi il potere *esecutivo* esercita un’azione di controllo sul *legislativo* come quando, per esempio, ne aggiorna le sedute o ne pubblica gli atti. Se però, l’*esecutivo*, prevaricasse sul *legislativo* impedendogli di operare, si porrebbe per ciò stesso in stato di guerra contro il popolo che ha dato delega al *legislativo* di emanare le leggi.

Locke prevede che in casi eccezionali i due poteri possano essere raccolti nelle mani di un solo magistrato. Ciò può accadere quando si presentano casi non contemplati dalle leggi ed occorre perciò intervenire con decreti “ad hoc” giustificati sempre dal conseguimento del bene collettivo.

Quest’ultima specificazione ci ricorda ancora una volta quanto importanti siano le istanze collettivistiche nella proposta politica lockiana, tanto da giustificare una prerogativa eccezionale qual è l’unione di più poteri nelle mani di uno solo. Alla difesa del bene pubblico fa da *pendant* la difesa della sovranità popolare. Ciò appare particolarmente evidente quando il filosofo di Wrington analizza i casi di conquista arbitraria del potere mediante atti di forza esterni (la conquista) o interni (l’usurpazione). Nel caso della conquista Locke precisa che nel conflitto che oppone il popolo al conquistatore si ritorna allo stato di natura e al correlato “appello al cielo” per dirimerlo. È interessante notare che sia in caso di conquista legittima che illegittima nessun governo può violare il diritto di proprietà dei vinti poiché: “la natura della proprietà è tale per cui un uomo non ne può essere privato senza il suo consenso”(17).

Analizzando il caso della usurpazione, il filosofo inglese ha modo di affermare la fondatezza del diritto del popolo a ribellarsi ad un governo imposto con la forza.

Locke distingue, dunque, due casi per i quali è giustificata la ribellione del popolo: quando il governo commette palesi ingiustizie e quando il governo non ha più la fiducia dei cittadini. Nel primo caso si instaura uno stato di guerra tra cittadini e governo, nel secondo caso invece lo stato di guerra è solo potenziale e può essere evitato sciogliendo in tempo il governo. Le cause del dissolvimento del governo sono legate o all’alterazione del *legislativo* o all’inadempienza dell’*esecutivo*.

16 Ben diversa sarà la posizione di Montesquieu che ne “Lo spirito delle leggi” proporrà la celebre teoria della divisione dei poteri sulla base della seguente argomentazione “La libertà politica in un cittadino è quella tranquillità di spirito che deriva dalla persuasione che ciascuno ha della propria sicurezza; perché si goda di tale libertà, bisogna che il governo sia in condizione di liberare ogni cittadino dal timore degli altri. Quando in una stessa persona o nello stesso corpo di magistrati, il potere legislativo è unito al potere esecutivo, non c’è più libertà; perché sussiste il legittimo sospetto che lo stesso monarca o lo stesso senato possa fare leggi tiranniche per poi tirannicamente farle eseguire.

Così non c’è più libertà se il potere di giudicare non è separato dal potere legislativo e dall’esecutivo. Infatti se fosse unito al potere legislativo, ci sarebbe una potestà arbitraria sulla vita e la libertà dei cittadini, in quanto il giudice sarebbe legislatore. Se poi fosse unito al potere esecutivo, il giudice potrebbe avere la forza di un oppressore.

Tutto sarebbe perduto infine, se lo stesso uomo o lo stesso corpo dei governanti, dei nobili o del popolo, esercitasse insieme i tre poteri: quello di fare leggi, quello di eseguire le pubbliche risoluzioni e quello di giudicare i delitti o le cause fra privati” (Grande Antologia Filosofica, op. cit., Vol. XIV, p. 508).

17 J. LOCKE, *Il trattato sul governo cit.*, cap. XVI, par. 193, p. 304.

Se, per esempio, il principe antepone la propria volontà ed i propri interessi a quelli della società o se impedisce al legislativo di operare, allora si è in presenza di un'alterazione del potere legislativo e il popolo è in diritto di ribellarsi al governo.

In ultima analisi, quando c'è usurpazione di potere o quando vengono violati i fondamentali diritti dei cittadini, questi sono autorizzati a disubbidire al governo.

Locke fornisce un lungo e dettagliato elenco dei modi in cui possono avvenire le usurpazioni, i brogli, le angherie dei governanti. Egli, però, non vuol passare per un istigatore alla ribellione dei cittadini ed è per questo che ribadisce che il vero ribelle (etimologicamente, chi riporta lo stato di guerra) è colui che usa illegittimamente la forza, contravvenendo agli accordi stipulati con il popolo quando questi decise di uscire dallo stato di natura.

Nel riconoscimento della sovranità popolare sta, a nostro avviso, la vera cifra dello stato liberale di Locke che si configura come uno stato dove le istanze individualistiche vengono stemperate e fuse con quelle collettivistiche (18) riconoscendo così l'insuperabilità della natura sociale dell'uomo.

4. Dal liberalismo al libertarismo

Il liberalismo di Locke risente, ovviamente, del particolare momento storico in cui visse il filosofo. Le sue tesi hanno costituito un nucleo teorico che è stato interpretato e riproposto in modi diversi da altri autori, a loro volta influenzati da problematiche e contesti storico-sociali differenti da quelli che influenzarono il padre del pensiero liberale.

In *On liberty* Mill esprime una concezione “negativa” della libertà in quanto ognuno è libero di fare ciò che vuole senza però ledere gli altri. Pertanto, partendo da questo assunto, non esistono limiti ai comportamenti individuali, anche a quelli moralmente riprovevoli, se questi non nuocciono agli altri.

Abbiamo già sottolineato nelle pagine precedenti come la divisione dei poteri sia stata presentata all'interno del pensiero politico di Montesquieu, interessato a contrastare l'avanzata dell'assolutismo regio.

Un'ulteriore evoluzione del liberalismo si produce a metà dell'Ottocento, con il pensiero politico del positivista inglese J. S. Mill, autore di un saggio, *On liberty* (19) dove la difesa della libertà individuale si intreccia con la messa in guardia contro la massificazione sociale.

In sintesi, Mill avverte del pericolo insito nell'avvento della società di massa che in nome del conformismo limita la libertà individuale. Così, alla tradizionale affermazione della “libertà dallo stato” si aggiunge la “libertà dalla società” intesa come massa livellatrice sia a livello culturale che politico: “Vi è stata un'epoca in cui l'elemento di spontaneità e individualità era eccessivo, e il principio sociale dovette lottare duramente contro di esso. [...] Ma oggi la società ha senza dubbio prevalso sull'individualità; [...] Nella nostra epoca, tutti, dalla più elevata alla più infima classe sociale, vivono come se fossero sotto lo sguardo di un censore ostile e tremendo”²⁰.

18 Questo aspetto rimane una costante del liberalismo classico e assume, nella forma libertaria, e quindi anche in Nozick, la forma di un principio ancora più originario: la difesa della libertà individuale. Un principio già insito nel liberalismo lockiano ma che allora, per motivi di contingenza storica, si concentrava nella lotta contro l'assolutismo.

19 J. S. MILL, *Saggio sulla libertà*, trad. di S. Magistretti, Il Saggiatore, Milano 1991.

20 J. S. MILL, *Saggio sulla libertà*, op. cit., p. 70.

Se prima il liberalismo era un'ideologia che riguardava il rapporto libertà individuale-stato, adesso si aggiunge un nuovo soggetto, la società, la cui pervasività è tanto più pericolosa e limitante quanto meno visibile e, apparentemente, coattiva.

Da qui la distinzione tra responsabilità etica e responsabilità giuridica. Solo chi lede gli altri col proprio comportamento (furto, omicidio, ecc...) va punito. Gli altri devono essere lasciati liberi nell'esplicazione dei propri desideri: libertà di pensiero, di coscienza, di opinione, di sentimento, di fede religiosa, politica, etica, ecc...

Complementare a questa affermazione è la condanna del conformismo: "Ciò che fa del nostro paese un luogo in cui non esiste libertà intellettuale sono proprio le opinioni e i sentimenti predominanti dei nostri concittadini verso coloro i quali disconoscono le credenze che essi ritengono importanti" (21). Ciò porta a valorizzare le minoranze, i diversi, la democrazia intesa come accettazione degli altri e del dissenso. L'esaltazione dell'individualità diventa difesa di una società pluralista che si arricchisce dell'apporto di tutti i suoi componenti non schiacciati dal peso del conformismo che spesso prende il nome di opinione pubblica: "Nell'antichità, nel Medioevo, e, in misura decrescente, durante la lunga transizione dal feudalesimo alla società odierna, l'individuo costituiva un potere a sé; [...] Oggi gli individui si perdono nella folla" (22).

Parole più profetiche non potevano essere pronunciate nel 1859, alla vigilia dell'avvento della società di massa di cui Mill preconizza e denuncia lucidamente i pericoli. Si tratta, pertanto, di una linea di pensiero tipica del liberalismo classico che mette in primo piano la difesa dell'iniziativa del singolo e dei diritti dell'individuo, e che ritroveremo nel corso della seconda metà del Novecento definita come pensiero *libertario*.

La novità terminologica è dovuta, all'interno del mondo anglosassone, all'utilizzo del termine *liberal* da parte dei fautori dell'intervento statale. Per non essere confusi con i portatori di istanze interventiste e liberalsocialiste, coloro che si sentivano eredi del liberalismo classico, cominciarono ad utilizzare nuovi termini per indicare la propria posizione ideologica: *classical liberal*, *market liberal* o *free marketer*. Alla fine prevalse il termine libertarianism che noi traduciamo con *libertarismo*, mentre *libertario* traduce il correlato termine libertarian che indica il fautore del *libertarismo* (23).

All'interno del libertarismo è poi possibile distinguere due grandi correnti, quella "minarchica" e quella "anarchica". La prima di cui fa parte Nozick è sostenitrice della "necessità e della legittimità dell'esistenza dello stato, anche se minimo, cioè limitato alla protezione dei diritti individuali" (24).

La seconda corrente, quella anarchica, invece, propone la sostituzione del monopolio pubblico del potere coercitivo con agenzie di protezione private. Anche i servizi di sicurezza e l'istituzione di un codice giuridico unico, che per i liberali classici costituivano le sfere di intervento dello stato, per gli anarchici devono essere scelti sulla base di regole di mercato che premiano l'offerta più competitiva. Per questa estensione delle regole di mercato al campo politico essi vengono definiti anche *anarco-capitalisti*.

Al di là delle differenze che oppongono monarchici e anarchici, il libertarismo odierno si presenta come una filosofia politica che prende in esame il problema dell'uso corretto della forza, una volta accertato che la convivenza sociale genera conflitti tra gli individui. Il punto di partenza è dunque la condizione di potenziale conflittualità tra gli individui e il riconoscimento del loro diritto di agire come meglio credono per il proprio bene. In tale diritto consiste la libertà.

21 Ivi, p. 37.

22 Ivi, p. 76.

23 Cfr., P. VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, 2003.

24 Ivi, p. 148.

Si tratta in questo caso, di un concetto “negativo” di libertà ossia di una libertà che garantisce l’assenza di impedimento alle azioni dell’individuo con la clausola limitativa del *neminem laedere*, ereditata dal liberalismo classico.

E se spesso si dice che il liberalismo affermi il concetto di “libertà da”, distinguendolo dalla “libertà di” al contrario il libertarismo ricerca l’articolazione possibile tra i due, considerando i due tipi di libertà in stretta interdipendenza perché nessuno può essere “libero da”, senza essere “libero di” e viceversa.

Il concetto di libertà affermato dai libertari non va confuso né con la democrazia né con altre dimensioni semantiche che la collochino al di fuori del suo significato più rigoroso: quello che indica appunto la condizione dell’individuo nei confronti delle proprie scelte in relazione alla analoga condizione degli altri individui.

Strettamente unita alla libertà è l’autoproprietà ovvero il principio che ogni individuo è il proprietario unico e assoluto di se stesso come corpo e mente. Da questo principio scaturisce, come asserito da Locke, che tutto ciò che deriva da me, lavoro compreso, è inalienabile; lo stesso vale per quei beni che incorporano il mio lavoro.

Dal principio di autoproprietà deriva un importantissimo corollario: l’assioma di non aggressione. Poiché anche gli altri hanno diritto come me alla proprietà, nessuno può essere privato dei beni posseduti senza il suo consenso.

Riconosciuti questi diritti, i libertari disegnano una geometria dell’ordinamento politico che si prefigge la loro difesa. Dalla libertà assoluta delle scelte individuali ne deriva uno stato che ha come limite invalicabile il divieto di interferire con esse: “L’unica funzione della legge deve essere quella di proteggere l’individuo, e la sua proprietà, dalla violenza degli altri” (25). È questa la finalità delle agenzie protettive.

La giustificazione dello stato è limitata alla necessità che esista un monopolio della forza in grado di impedire che qualcuno leda la vita e la proprietà degli altri, mentre gli vengono sottratti compiti redistributivi o coercitivi se questi invadono la sfera della libertà individuale.

Non è compito dello stato nemmeno quello di migliorare le condizioni di vita degli individui visto che nessuno sa meglio di noi qual è il nostro bene.

È superfluo dire che lo stato non ha diritto d’intervento in campo economico. La teoria libertaria non ritiene fondata la pretesa delle istituzioni politiche di agire in direzione di una convenzione etica o ideologica che non sia di tipo antiautoritaria, antirepressiva a difesa delle minoranze sessuali, razziali, religiose, culturali. Il presupposto delle teorie libertarie è l’assoluto valore dell’individuo, un assunto che dà luogo ad un individualismo metodologico cioè ad un procedimento argomentativo che fa derivare tutte le sue conclusioni partendo dal principio che esistono solo gli individui, non la società. Diversi, infatti, sono i teorici libertari che affermano come fa Popper che “ciò che esiste veramente sono gli uomini [...] ciò che non esiste è la società” (26).

All’obiezione che l’interazione libera tra gli individui produrrebbe una società caotica, i libertari rispondono con una serie di teorie che vanno dalla “mano invisibile” di A. Smith, alla “catallassi” di Hayek, alla “metacoordinazione” di Daniel B. Klein, che spiegano come le relazioni sociali siano dotate di principi automatici di autoregolamentazione, più efficaci di qualsiasi intervento coercitivo.

25 P. VERNAGLIONE, op. cit., p. 35.

26 K. POPPER, *La scienza e la storia sul filo dei ricordi*, a cura di Guido Ferrari, Casagrande, Bellinzona 1990, cit., pp. 24-25.

I difetti del dirigismo politico sono maggiormente evidenti, secondo i libertari, in campo economico. Qui l'iniziativa privata, la concorrenza tra i soggetti, la spinta all'innovazione costituiscono formidabili spunti positivi sul piano produttivo e distributivo che mancano invece nelle economie pianificate che si sono per questo dimostrate fallimentari.

La regolamentazione del sistema economico chiama in causa anche la vexata quaestio del ruolo redistributivo dello stato. I libertari, rifiutano le teorie redistribuzioniste ritenendole immorali perché propongono un'appropriazione coercitiva di beni, mediante le imposte, redistribuiti sulla base di principi ideologici che non rispettano la libertà degli individui di poter lavorare per sé e non per altri se non lo desiderano. Inoltre, non è detto che la confisca di beni ai più ricchi sia lo strumento per migliorare la condizione dei poveri: "Non è la ricchezza dei ricchi la causa della povertà dei poveri; al contrario, sostiene controintuitivamente il libertarismo, i poveri sarebbero meno poveri se il numero dei "ricchi", che possono trasformare il proprio reddito in investimento, fosse maggiore" (27).

I libertari non sono contro la solidarietà sociale, ma essa deve essere un atto volontario.

Lo stato o chi per lui impone norme giuridiche, deve preoccuparsi di una sola cosa: proteggere la libertà degli individui affinché essi possano perseguire la propria felicità nei modi che preferiscono. Qualsiasi deroga a questo fine, deve essere considerato, un atto immorale.