

Ambiguità liberali: la persistenza dello stato di natura in John Locke

Maria Chiara Pievatolo

Intervento al convegno “John Locke: ripensare i fondamenti del liberalismo” (Perugia, 3-4 giugno 2004). Gli atti sono in corso di pubblicazione presso Angeli.

Copyright © 2004 Maria Chiara Pievatolo

Questo documento è soggetto a una licenza Creative Commons

14-01-2005 13:41:46

Sommario

Introduzione

Un termine di confronto: la posizione originaria di Rawls

Lo stato di natura di Locke

Il problema della guerra

Introduzione

Nella seconda metà del Novecento, il liberalismo ha ricevuto prevalentemente una interpretazione “politica”.¹ Sia i suoi sostenitori, sia molti suoi detrattori hanno preferito vederlo come un *modus vivendi*, che offre una soluzione pragmatica al problema della convivenza umana. Questa soluzione, pur filosoficamente debole, appariva vantaggiosa, perché permetteva di costruire una teoria politica che, abbracciando le convenzioni, si sottraeva tuttavia dalla necessità di affrontare difficili questioni metafisiche, teologiche e morali.

In questo clima, era inevitabile che anche nello studio dei classici della tradizione liberale si preferisse insistere sui loro aspetti convenzionali e volontaristici, senza prendere sul serio i loro fondamenti filosofici. A questo destino non è sfuggito neppure Locke. Sia i detrattori² della tradizione liberale, sia i suoi ammiratori

³ L'hanno costretto in una medesima prospettiva interpretativa, che riduce l'invenzione dei giusnaturalisti, lo stato di natura in quanto distinto dello stato civile, a una finzione logica. Lo stato di natura – la natura stessa – è pensato solo per essere superato nell'artificio della società civile. Non c'è bisogno di avere una metafisica, una morale, una teologia in comune: è sufficiente costruire una convenzione ben strutturata.

Nel secolo appena trascorso, la teoria politica di John Rawls ha fatto un uso intenso del motivo giusnaturalistico del contratto, a partire da uno stato di natura ripensato interamente come finzione logica, in quanto ideale posizione originaria per una altrettanto ideale scelta del diritto e delle strutture politiche destinate a governare la società civile. Ma Locke si ritroverebbe nel neocontrattualismo di Rawls?

L'interesse di questa domanda è soprattutto filosofico-politico. Se scopriremo che Locke invocava fondamenti naturali, più che convenzionali, saremmo anche obbligati a chiederci se e in quale misura possa sussistere un liberalismo contrattualista che ne fa a meno – o, peggio, che dà convenzionalmente per scontati alcuni principi fondamentali che sono in realtà la rendita di un'eredità metafisica e teologica. Una teoria politica soltanto convenzionale può essere, politicamente, molto efficace, in tempi e luoghi circoscritti, ma rischia di essere teoreticamente superflua. Finché e dove vigono le convenzioni cui fa riferimento, questa politologia funziona, ma non per merito suo. Quando però queste convenzioni non sono più riconosciute, e ci sarebbe davvero bisogno di più teoria, essa ci abbandona perché non sa che dire, e lascia la parola alle armi. ⁴

Un termine di confronto: la posizione originaria di Rawls

Secondo Rawls, una società è tanto più in armonia con i principi della giustizia come equità quanto più si avvicina all'idea di un disegno o progetto volontario, cioè quanto più soddisfa i principi che individui liberi e uguali, i quali riconoscono il valore di una lista condivisa di “beni sociali principali” ⁵ accetterebbero in circostanze eque. L'equità delle circostanze è assicurata dai vincoli della posizione originaria: una condizione ideale in cui soggetti razionali liberi e uguali prendono decisioni sotto un velo di ignoranza rispetto alla loro qualità e collocazione entro la società effettuale. ⁶ Nella posizione originaria non esiste società: essa è solo il luogo in cui idealmente si decidono le regole e la struttura dell'unica società con cui abbiamo a che fare, quella storica.

Le numerose critiche di cui Rawls è stato bersaglio mostrano che non tutti riconoscono l'autorità della posizione originaria: ⁷ a che titolo decisori ideali, costruiti secondo una descrizione ideale e in una situazione ideale, possono prendere decisioni valide anche per me? Per esempio, una persona convinta che condizione essenziale di una vita buona sia la salvezza dell'anima può contestare la descrizione del modello del decisore rawlsiano sia in modo parziale, sia in modo completo. Nel primo caso, accetterà che le regole della giustizia terrena

siano stabilite con un ideale contratto, ma chiederà che la salvezza dell'anima sia inclusa nell'elenco dei beni sociali principali, in quanto l'uomo sviluppa le sue potenzialità di salvezza vivendo in società; nel secondo, rifiuterà di riconoscersi adeguatamente rappresentata dai decisori della posizione originaria.

Un passo di *A Theory of Justice*, che affronta il tema dei limiti costituzionali della libertà di coscienza, risolve esplicitamente il nostro problema. Per Rawls, occorre garantire a tutti una uguale libertà di coscienza, «regolata esclusivamente da forme argomentative generalmente accettate», e limitata solo quando essa interferisce in modo ragionevolmente certo con forme essenziali di ordine pubblico. L'argomento di Tommaso d'Aquino secondo cui la pena di morte per gli eretici è giustificabile perché essi corrompono la fede - e dunque la vita dell'anima - va rigettato solo perché «le premesse su cui egli si basa non possono essere stabilite per mezzo di modi di ragionare comunemente accettati»⁸. Ma se il criterio per stabilire che cosa deve essere oggetto di tolleranza è semplicemente l'accettazione comune di determinati modi di ragionare, allora anche l'ambito del tollerabile è storicamente variabile, a seconda dell'opinione dominante. La posizione originaria è solo un espediente logico per distillare una provvisoria e locale legittimazione politica da alcune convenzioni localmente e provvisoriamente condivise.

Lo stato di natura di Locke

E' possibile assimilare la posizione originaria di Rawls allo stato di natura di Locke? Nel secondo *Trattato sul governo*, ci sono molti passi che inducono a pensare lo stato di natura non come una finzione logica, bensì come una condizione effettuale, che è esistita e continua ad esistere al di fuori delle società civili. Secondo Locke, le autorità civili possono avere il diritto di punire il delitto di uno straniero nel paese da loro governato solo se si presuppone che la legge di natura rimanga in vigore,⁹ poiché l'ordinamento positivo locale, avendo un fondamento direttamente o indirettamente pattizio, non vale per gli alieni. Inoltre, chi viene derubato è autorizzato a punire il ladro, anche con la morte, perché questi attenta alla sua libertà e dunque alla sua vita; questo diritto di farsi giustizia da sé rimane in vigore nella società civile tutte le volte che manca il tempo per bloccare il furto con l'appello a un giudice comune.¹⁰ Anche il celebre argomento che giustifica il diritto di resistenza come «appello al cielo», qualora le autorità politiche legittime esercitino il potere oltre i limiti del loro mandato,¹¹ replica semplicemente quanto già previsto nello stato di natura: quando manca un superiore comune cui appellarsi, l'appello al cielo è l'unico rimedio.¹² Ma la replica di questo argomento nella condizione civile si può proporre solo sulla base del presupposto della persistenza dello stato di natura e della sua legge.

In modo analogo, l'uguaglianza degli uomini nello stato di natura e la legge di natura stessa sono visti da Locke come dei fatti, ontologicamente e teologicamente fondati:¹³

Lo stato di natura ha una legge di natura a governarlo, che obbliga tutti: e la ragione, che è questa legge, insegna a tutta l'umanità, purché voglia consultarla, che essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve danneggiare un altro nella sua vita, salute, libertà o proprietà; perché gli uomini, essendo tutti fattura (workmanship) di un unico Fattore onnipotente e infinitamente sapiente, tutti servi di un unico Padrone sovrano, mandati nel mondo per suo ordine e per i suoi interessi, sono proprietà di colui che li ha fatti, per durare a piacer suo, e non altrui; ed essendo provvisti di facoltà uguali, e condividendo tutto in un'unica comunità di natura, non è possibile supporre fra noi una subordinazione tale che possa autorizzarci a distruggere gli altri, come se fossimo fatti gli uni per l'uso degli altri, come gli ordini inferiori delle creature sono fatti per noi. Ciascuno, come è vincolato a conservare se stesso e a non abbandonare volontariamente il suo posto, così per la stessa ragione deve, quando non concorre con la sua stessa conservazione, preservare quanto può il resto dell'umanità, e non gli è permesso, se non per far giustizia di un offensore, portar via o danneggiare ad altri la vita o ciò che contribuisce alla sua conservazione, come la libertà, la salute, le membra o i beni. ¹⁴

I doveri di natura che ciascuno ha verso gli altri corrispondono ad altrettanti diritti. Questi diritti non sono oggetto di deliberazione perché sono naturali, ¹⁵ anche il loro contenuto è indisponibile perché gli uomini non appartengono a se stessi, ma a Dio, che è il loro artefice. Nello stato di natura, in altre parole, ci sono già leggi e interazioni sociali perché la stessa natura è vista da Locke come l'opera dell'arte di un creatore, che l'ha progettata secondo ragione: ¹⁶

...nessun uomo o società di uomini ha il potere di consegnare a un altro la propria conservazione, e di conseguenza i relativi mezzi, alla volontà assoluta e al dominio arbitrario di un altro; ogni qual volta chiunque cerchi di ridurli in tale condizione di schiavitù, essi avranno sempre il diritto di preservare ciò di cui non hanno il potere di disfarsi. ¹⁷

Il passaggio, per via pattizia, allo stato civile, non avviene a causa della carenza di diritto, ma per la mancanza di una autorità terrena cui appellarsi ¹⁸ in caso di controversia. Ma questo passaggio non sarebbe possibile se i contraenti non avessero, allo stato di natura, una ragione e una legge comune; e se lo stato di natura non rimanesse sempre operativo, come garanzia teologico-metafisica del contratto, attorno e al di sotto della società civile. ¹⁹

Il problema della guerra

Chi legge il liberalismo come un *modus vivendi*, tende a trattare i fondamenti teologico-metafisici del pensiero politico di Locke come artifici retorici. E' possibile esaminare la validità di questa ipotesi con un semplice esperimento:

proviamo a eliminare dai due *Trattati* ogni riferimento teologico, conservando solo quanto è compatibile con un liberalismo “politico”, e vediamo se il disegno teorico di Locke rimane consistente e identico a se stesso. Se così fosse, si potrebbe riconoscere che questi riferimenti hanno un ruolo soltanto comunicativo; ma se la teoria di Locke mutasse sostanzialmente, un liberalismo “politico” coerente dovrebbe interrogarsi, non potendo più contare su una eredità storica che non gli spetta, sui suoi propri fondamenti.

Lo stato di natura del II trattato è uno “stato di pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca”²⁰ perché in esso vige la legge della ragione, cui l’uomo è sottoposto in quanto fattura di Dio. Locke, tuttavia, prevede anche la possibilità che la legge di ragione non sia riconosciuta: in questo caso si ha lo stato di guerra. Chi non si sottomette ai vincoli della comune legge di ragione, e riconosce solo la legge della forza, si pone in stato di guerra con gli altri, e dà loro il diritto di distruggerlo,²¹ o di ridurlo in schiavitù.²²

Se la validità della legge di ragione è teologicamente fondata, una teoria lockeana depurata non può presupporla. Quindi una simile teoria non potrebbe più accogliere l’immagine pacifica dello stato di natura, sulla quale Locke fonda il suo argomento a favore del diritto di resistenza. Rimarrebbe, però, e anzi sarebbe accentuata, la possibilità dello stato di guerra, che deriva proprio, secondo Locke, dal non riconoscere una comune legge di ragione. Sarebbe ancora possibile uscire dallo stato di natura per via pattizia, ma solo nei momenti e nei luoghi in cui vigesse fortunosamente una qualche comune convenzione, o si riuscisse a imporla con la forza. L’“appello al cielo”, in quanto sintomo della sgretolarsi della comune convenzione, diventerebbe più simile a un ricorso alle divinità ctonie della discordia e della strage.

Per quanto concerne le relazioni con l’esterno, Locke prevede, all’interno della singola società civile, un potere che chiama federativo, il quale si occupa di rapporti che rimangono allo stato di natura.²³ Questo potere non è sottoposto a regole, in quanto le sue condotte dipendono esclusivamente da valutazioni prudenziali.²⁴ Una simile tesi porge certamente il fianco ad una critica di tipo kantiano: se uscire dallo stato di natura è vantaggioso per la certezza del diritto dei singoli, non si vede perché questa condizione debba essere conservata nell’arena internazionale, popolata da entità assai più potenti e minacciose degli individui umani.²⁵ Ma se eliminiamo dallo stato di natura il riconoscimento di una comune ragione, otteniamo qualcosa di ancora più sinistro: si può avere certezza del diritto solo entro le società civili che hanno riconosciuto, per fortuna o per forza, una convenzione comune; fuori da questi confini, non ci sono ragioni comuni e dunque non ci sono regole, se non quelle imposte dall’arbitrio degli stati. Anche qui, l’istanza di appello ultima sarebbe il dio della guerra.

La politologia che otterremmo dalla depurazione di Locke avrebbe i certamente caratteri di un liberalismo “politico”, ma non risponderebbe più alla vocazione filosofica, che i giusnaturalisti sentivano ancora, di legittimare la teoria costruendo, nello spazio intermedio fra la convenzione e la violenza, un discorso comune, che chiarisca il senso e le ragioni dello stare insieme degli esseri umani.

[1] Uso l'espressione "politica" nel senso in cui la usa J. Rawls in *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York, 1993, pp. 3-46), ove la posizione originaria – la versione rawlsiana dello stato di natura – è ridotta all'espressione di alcuni valori politici di fondo condivisi e accettabili dal punto di vista di molteplici teorie complessive del bene professate nelle società occidentali.

[2] Si veda per esempio L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, nonché *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, The Free Press, Glencoe, IL, 1959), pp. 197-220, il quale lo legge esotericamente come un ateo e un seguace di Hobbes sotto mentite spoglie.

[3] Si veda per esempio la lettura di Bobbio, come presentata da V. Mura in questo stesso volume: secondo Bobbio il giusnaturalismo è insostenibile sia perché non è diritto, ma solo morale, sia perché la sua morale si fonda sulla deduzione di prescrizioni da descrizioni, violando la legge di Hume. Il giusnaturalismo, tuttavia, ha il merito di aver reso la politica indipendente dalla teologia.

[4] Kant, in *Über den Gemeinspruch: 'Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'* A 270, citava un verso virgiliano per illustrare l'autorità della dottrina teoretica del diritto: "Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant". Può essere divertente osservare che una teoria convenzionale si comporta in modo specularmente opposto a quanto immaginato da Kant.

[5] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford U.P., 1973, p. 92-93 (trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 91). I beni sociali principali sono, per Rawls, quei beni che si suppone un individuo razionale voglia – indipendentemente dalla sua concezione della felicità, e cioè diritti e libertà, opportunità e poteri, reddito e ricchezza – nonché la coscienza del proprio valore.

[6] J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 21 (trad. it. p. 35).

[7] Come mi ha fatto notare Brunella Casalini, che ringrazio per aver letto una bozza di questo saggio, Rawls è in verità molto lockeano quando attribuisce agli individui nella posizione originaria senso di giustizia, e capacità di avere una concezione del bene; non è del resto casuale che molte delle critiche che sono state rivolte a Rawls contestino proprio l'efficacia descrittiva della posizione originaria. Rawls, cioè, è stato attaccato perché la sua posizione originaria, lungi dal fungere da finzione logica, funzionava surrettiziamente come uno stato di natura alla Locke, assumendo come legge fattualmente condivisa quanto invece avrebbe dovuto essere oggetto di patto. Si veda per esempio R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Polity Press, Oxford, 1992, p. 240.

[8] J. Rawls, *ibidem*, p. 215 (trad. it. pp. 186-187). Si noti che Locke, nell'*Epistola de Tolerantia*, concepiva la tolleranza come un problema intracristiano e la escludeva esplicitamente per cattolici romani e atei.

- [9] J. Locke, *Two Treatises on Government*, II, §9.
- [10] *Ibidem*, II, §18 e §19..
- [11] Si veda J. Locke, *Two Treatises on Government*, II, §168.
- [12] *Ibidem*, §19, §241.
- [13] *Ibidem*, II, §4 e §5. Non a caso, Locke richiama il “giudizioso” tomista Hooker.
- [14] *Ibidem*, §6. La traduzione, leggermente modificata, è quella di L. Pareyson, in J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino, Utet, 1982, pp. 231-232.
- [15] La legge di natura e la volontà di Dio sono trattate esplicitamente con sinonimi in J. Locke, *Two Treatises on Government*, II, § 135.
- [16] Se un oggetto è da noi inteso come costruito da un artefice razionale secondo un suo progetto, possiamo legittimamente considerarlo entro una prospettiva teleologica. Si veda per esempio A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London, 1985, pp. 57-71, 181-203.
- [17] *Ibidem*, II, §149; p. 341 trad. Pareyson.
- [18] *Ibidem*, II, §19, §21.
- [19] Locke (*Two Treatises on Government*, II, §96) legittima anche la deliberazione a maggioranza con un argomento profondamente anti-individualistico. Quando una comunità è costituita con il consenso di ciascun individuo, questa comunità è un solo corpo, scrive Locke, e ha il potere di deliberare come tale, cioè a maggioranza. “And therefore we see, that in assemblies, empowered to act by positive laws, where no number is set by that positive law which empowers them, the act of the majority passes for the act of the whole, and of course determines, as having, by the law of nature and reason, the power of the whole.” Se le premesse di Locke fossero interamente individualistiche, il potere della maggioranza non sarebbe legittimabile, tanto meno con questo linguaggio. L’unica via d’uscita, anche in questo caso, è il presupposto di una natura e di una legge di natura comune, la quale garantisca che le decisioni a maggioranza siano prese entro i limiti della legge di natura,
- [20]
- [21] *Ibidem*, II, §19.
- [22] *Ibidem*, II, §16.
- [23] *Ibidem*, II, §145.
- [24] *Ibidem*, II, §147.
- [25] Sul tema si veda il contributo di Nico De Federicis in questo stesso volume.