



BOBBIO INTERPRETE DI LOCKE E DEL GIUSNATURALISMO MODERNO*

VIRGILIO MURA

Università di Sassari

SOMMARIO: 1. Gli studi su Locke e il giusnaturalismo. – 2. Uno o più giusnaturalismi? – 3. La critica del diritto naturale (e la difesa della sua funzione storica). – 4. Il modello del giusnaturalismo contrattualistico. – 5. Gli scritti giovanili lockiani sul potere politico e il diritto naturale. – 6. Il modello giusnaturalistico lockiano.

1. – GLI STUDI SU LOCKE E IL GIUSNATURALISMO

In uno dei rari momenti d'abbandono antecedenti al 1997, anno della pubblicazione dell'*Autobiografia*[1], in cui supera il naturale riserbo di svelare qualcosa di se stesso in pubblico, Bobbio dichiara le proprie affinità elettive e fornisce, in occasione dell'uscita della prima bibliografia dei suoi scritti nel 1984, l'elenco dei dieci autori che hanno lasciato un segno indelebile nella sua vita di studioso[2]. Di questi, cinque sono contemporanei: Benedetto Croce, dal quale riconosce di aver appreso il valore della distinzione fra l'impegno dell'uomo di cultura e quello, immediato, dell'uomo politico; Carlo Cattaneo, che lo ha immunizzato, una volta per tutte, dalle sterili astrazioni della filosofia speculativa, slegata dall'esperienza; Vilfredo Pareto, cui deve, in particolare, l'acquisizione della consapevolezza dei limiti della ragione; Hans Kelsen, la cui teoria pura del diritto gli ha fornito le chiavi per accedere, senza filtri ideologici, alla comprensione del fenomeno giuridico; e, infine, Max Weber, le cui concettualizzazioni hanno costituito la base di partenza per la riformulazione e il ripensamento delle principali categorie della politica.

Gli altri cinque appartengono alla galleria dei classici, anzi sono «i maggiori filosofi politici dell'età moderna», le cui opere Bobbio dichiara di aver «letto riletto e commentato infinite volte»[3]. Fra questi, dopo Hobbes – l'autore preferito e comunque di gran lunga il più studiato – e accanto a Rousseau, Kant ed Hegel, Bobbio indica John Locke, che considera uno degli esponenti più rappresentativi del giusnaturalismo, all'interno del quale occupa una posizione talmente centrale da costituire un punto di riferimento ineludibile. Bobbio sostiene, infatti, che la filosofia politica lockiana è così radicata nella tradizione giusnaturalistica, di cui costituisce un'espressione «esemplare»[4], una delle «forme più tipiche e radicali»[5], che non si spiegherebbe senza questa; così come non si spiegherebbe la «gloriosa fortuna del giusnaturalismo sino alle Dichiarazioni dei diritti degli Stati Uniti e della rivoluzione francese» se si prescindesse dall'influenza determinante esercitata dall'autore dei *Due Trattati*[6].

Alla filosofia politica di Locke, Bobbio dedica espressamente due lavori, elaborati nello stesso periodo, ma pubblicati in anni diversi. Il primo è *Locke e il diritto naturale*, un volume edito sotto forma di dispense, che raccoglie le lezioni svolte durante il corso di Filosofia del diritto, tenuto nell'Università di Torino nell'anno accademico 1962-63. Il volume si articola in tre parti: nella prima, prendendo spunto dalla rinascita del diritto naturale e riprendendo considerazioni e conclusioni cui era già pervenuto in studi precedenti, Bobbio ricostruisce gli elementi fondamentali della dottrina giusnaturalistica, ne individua le tre principali versioni teoriche o forme storiche (l'aristotelica, la tomistica, l'hobbesiana), che si distinguono a seconda del diverso modo di impostare il rapporto con il diritto positivo, ne segnala, quindi, la debolezza intrinseca, criticandone la validità, e, infine, ne sottolinea la rilevante (e insostituibile) funzione storica; nella seconda parte, dopo aver indicato le fonti bibliografiche dirette e quelle indirette, fra cui, in particolare, i lavori di Laslett, Viano, Polin, Cox e Macpherson, che costituiranno l'oggetto specifico del suo secondo scritto su Locke, Bobbio espone, per sommi capi, i tratti essenziali della biografia lockiana - dall'avviamento agli studi nel celebre collegio del Christ Church di Oxford al lungo e proficuo sodalizio con Shaftesbury fino all'esilio volontario in Olanda e al rimpatrio al seguito degli Orange - per poi passare a ricostruire il processo della formazione

intellettuale del pensatore inglese attraverso l'esame dei primi scritti giovanili, noti come i *due trattati (o opuscoli) sul magistrato civile*, composti, il primo più del secondo, sotto la diretta e palpabile influenza di Hobbes, e, soprattutto, attraverso l'analisi delle tre questioni capitali che Locke tratta negli otto saggi sulla *lex naturae*, scritti fra il 1660 e il 1664, vale a dire la questione dall'esistenza, della conoscibilità e dell'obbligatorietà del diritto naturale; nella terza parte, Bobbio affronta il tema della definizione analitica del modello del giusnaturalismo lockiano, che ricostruisce punto per punto, seguendo una sequenza logica degli argomenti che parte dalla concezione dello stato di natura, passa attraverso l'innovativa soluzione data al problema dell'acquisizione della proprietà e l'originale confutazione del fondamento del potere paterno e dispotico, per arrivare, infine, alla delineazione dell'organizzazione complessiva della società politica, incardinata sul principio dei limiti del potere sovrano, la cui violazione legittima l'esercizio del diritto di resistenza attiva.

Il secondo scritto sul pensiero politico di Locke, intitolato *Studi lockiani* e pubblicato a distanza di pochi mesi sia nella "Rivista di filosofia" (marzo 1965) sia nel volume *Da Hobbes a Marx* (giugno 1965), è una sorta di appendice del primo, tanto che lo stesso Bobbio lo considera alla stregua di un lavoro preparatorio[7]. Esso contiene una rassegna critica delle principali questioni intorno all'interpretazione del pensiero di Locke sollevate dalle opere, tutte uscite fra il 1960 e il 1962, di Laslett, Polin, Cox, Macpherson e Viano, cui si è accennato in precedenza, riguardanti, rispettivamente, l'individuazione del vero bersaglio polemico del *Secondo trattato* (Filmer o Hobbes?), il rapporto (di continuità o di rottura) tra gli scritti giovanili e quelli della maturità, il presunto (latente e persistente) hobbismo di Locke, il suo ruolo di teorico del capitalismo nascente, il significato del suo giusnaturalismo[8].

Bobbio torna a occuparsi di Locke nel 1972-73, ancora in occasione di un corso universitario, nel quale espone i temi della società naturale come società dei rapporti familiari ed economici, delle origini e i fondamenti della società civile o politica, dei limiti del potere sovrano, utilizzando, e in parte rimaneggiando, materiali in precedenza elaborati per chiarire e precisare, ma in definitiva per ribadire, i punti fermi della propria lettura del giusnaturalismo lockiano, remoto precursore dello Stato liberale[9].

L'interesse di Bobbio per Locke matura, dunque, nei primi anni Sessanta del secolo scorso, quasi al termine di una lunga stagione di studi dedicati al giusnaturalismo, iniziata nel lontano 1943, nel periodo dell'insegnamento nell'Ateneo patavino, con l'introduzione e la cura dei *Principi di diritto naturale* di Samuel Pufendorf[10]. Dal 1943 al 1963 (l'anno del corso monografico su Locke), Bobbio pubblica una lunga serie di lavori sul diritto naturale, che analizza in tutti i suoi risvolti, positivi e negativi[11]. Nel corso di questo ventennio di intensa produzione, l'attenzione per il tema rimane viva e costante, anche perché gli studi sul diritto naturale si sviluppano in parallelo, se pure, talora, intercalati, con gli studi sul giuspositivismo o, meglio, con la ricerca volta ad individuare, sulle orme di Kelsen, una serie di categorie atte a sostenere l'impalcatura di una vera e propria teoria generale del diritto. L'attenzione comincia a scemare negli anni che seguono. Nel 1966 Bobbio licenzia il saggio *Hegel e il giusnaturalismo*[12] ed è, forse, un segno premonitore della chiusura di un ciclo: nel sistema filosofico hegeliano individua, infatti, il momento culminante ma, allo stesso tempo, anche il punto di rottura, il momento del dissolvimento definitivo del giusnaturalismo. Negli anni successivi, se si eccettua uno scritto su *Pareto e il diritto naturale*[13] (composto nel 1973, ma pubblicato nel 1975), Bobbio dedica al tema soltanto due scritti, rivolti precipuamente a cogliere e tenere coerentemente insieme gli elementi che caratterizzano, in modo tipico, la dottrina del diritto naturale riguardo all'origine e al fondamento dello Stato. Questi ultimi lavori, elaborati e rielaborati fra il 1973 e il 1979, con i quali si esaurisce la stagione cominciata nel lontano 1943, hanno, appunto, per oggetto il «modello giusnaturalistico», vale a dire la definizione della struttura concettuale che sorregge l'impianto teorico costruito nel corso del XVII e XVIII secolo, pur con numerose varianti interne, per giustificare l'obbligo politico e, dunque, per porre su una base nuova - e per il tempo inedita e rivoluzionaria, ma, paradossalmente, convenzionale e non naturale - il principio di legittimità del potere[14].

Bobbio, dunque, si accosta allo studio del pensiero politico lockiano dopo aver analizzato, a lungo e nel profondo, il tema del diritto naturale. L'interesse specifico per Locke risulta così essere parte del più generale interesse coltivato per le problematiche del giusnaturalismo, che rappresenta, a sua volta, un aspetto dell'ancor più ampio interesse per il tema del diritto in senso oggettivo. Da questa premessa deriva che per cogliere il significato del giudizio di Bobbio sulla filosofia politica lockiana - considerata una delle manifestazioni più rappresentative e conseguenti della scuola del diritto naturale - è proprio dalla complessiva interpretazione bobbiana del giusnaturalismo che occorre partire.

2. – Uno o più giusnaturalismi?

“Giusnaturalismo” è un termine moderno adoperato per indicare anche una cosa (molto) antica: la credenza nell’esistenza di un diritto “trovato” e “scoperto” piuttosto che “posto” o “costruito” dall’uomo: il diritto naturale, per l’appunto, ritenuto, per definizione, superiore al diritto positivo. L’accettazione dei due postulati (circa l’esistenza, comunque si manifesti, e riguardo alla superiorità, comunque si realizzi), è il tratto distintivo che accomuna, secondo Bobbio, i giusnaturalisti di tutti i tempi, qualunque sia la scuola filosofica o la corrente specifica di appartenenza. Benché la maggior parte degli studiosi, distingua fra un giusnaturalismo classico, uno medievale e uno moderno, Bobbio è propenso, piuttosto, a ritenere che la storia del giusnaturalismo sia più continua e lineare, più unitaria di quel che comunemente si creda[15]. Infatti, gli argomenti a favore della tesi della discontinuità storica o della radicale differenza fra diverse forme di giusnaturalismo reggono, a parere di Bobbio, a condizione di ridurre, con un’operazione che è manifestamente arbitraria, il giusnaturalismo moderno al solo paradigma hobbesiano[16]. Non che Bobbio non colga le differenze, spesso anche rilevanti, delle diverse posizioni in merito a specifici aspetti della problematica del diritto naturale, ma le considera alla stregua di variazioni su un unico tema. Riguardo al diverso modo di porre il rapporto tra diritto naturale e diritto positivo distingue, ad esempio, tre soluzioni tipiche, che, guarda caso, corrispondono ai tre periodi storici (classico, medievale, moderno) in cui la vulgata canonica suole suddividere la storia del giusnaturalismo, a seconda che l’accento cada sul contenuto delle norme, come in Aristotele, o sul loro autore, come in Tommaso d’Aquino, oppure sulla loro funzione come in Hobbes[17]. Ma questa è solo una delle tante distinzioni che si possono fare sul piano analitico, non l’unica. Lo stesso Bobbio, variando il punto di vista e assumendo altri criteri discretivi, ne propone almeno altre due, che solo parzialmente coincidono con la precedente. In base al diverso significato attribuito al termine “natura” nelle diverse epoche storiche, può variare il principio di individuazione o di ricognizione della legge naturale e, quindi, il discorso sulle fonti. Sotto questo profilo, Bobbio ricorda che il diritto naturale può essere un’entità identificata con la tradizione o la consuetudine, come in Aristotele, rivelata da Dio o dai testi sacri, come in Tommaso d’Aquino, svelata o scoperta tramite l’esercizio della retta ragione, come nell’età moderna[18]. Se si prendono in considerazione, invece, i destinatari e la funzione che il diritto naturale esercita (o dovrebbe esercitare) sul diritto positivo, il quadro cambia nuovamente. In proposito, Bobbio individua tre “forme” diverse di giusnaturalismo, una medievale e due tipicamente moderne: il giusnaturalismo scolastico che, seguendo l’insegnamento della dottrina tomista, ritiene che le massime del diritto naturale si rivolgano principalmente ai legislatori e, conseguentemente, concepisce il diritto positivo come una derivazione (per *conclusionem* o per *determinationem*) del diritto naturale; il giusnaturalismo razionalistico (moderno), i cui maggiori esponenti, Locke e Kant, postulano che il diritto naturale si rivolga tanto al legislatore quanto ai singoli individui (siano essi cittadini o sudditi) e fornisca la materia o il contenuto delle norme di condotta (o norme primarie), mentre le norme di diritto positivo (o norme secondarie) si limitano a garantirne l’efficacia (l’effettività); il giusnaturalismo hobbesiano, che concepisce il diritto naturale, i cui destinatari sono esclusivamente i sudditi, come un principio di legittimazione del diritto positivo, ossia come il fondamento giustificativo dell’intero ordinamento giuridico posto dal sovrano[19].

Il fatto che Bobbio sposi la tesi della «sostanziale unità in tutte le correnti giusnaturalistiche del passato e del trapassato (e anche del presente)»[20], non significa, però, che non tenga in debito conto, in relazione all’interpretazione del fenomeno, le implicazioni che discendono dal riferimento, in un certo senso obbligato, alla tradizionale periodizzazione storica. Ma fra l’età classica, l’età di mezzo e l’età moderna, riguardo al tema del giusnaturalismo, secondo Bobbio c’è più continuità che discontinuità. Il che non toglie che è proprio nell’età moderna che l’idea del diritto naturale raggiunge l’apice dello sviluppo teorico e il punto della massima diffusione nel circuito culturale.

Questa idea, antica e ricorrente, rinasce e si rafforza fra l’inizio del XVII e la fine del XVIII secolo ad opera di “grandi filosofi” come Hobbes, Leibnitz, Locke, Rousseau, Kant e di “giuristi-filosofi” come Grozio, Pufendorf, Thomasius, Wolff. E, irradiandosi dalle università (la prima cattedra di diritto naturale e delle genti viene istituita ad Heidelberg nel 1661 ed affidata a Pufendorf), conosce una diffusione fino ad allora inedita anche grazie all’insegnamento di un folto stuolo di professori, «autori di trattati scolastici che dopo dei loro discepoli nessuno forse ha più letto»[21].

Non tutti i giusnaturalisti appartengono allo stesso indirizzo di pensiero o corrente filosofica – Bobbio cita come emblematici i casi di Locke e Leibnitz, da un lato, e di Hobbes e Kant, dall'altro – né condividono i medesimi presupposti "metafisici", i fondamenti ontologici, i valori politici – si pensi, tanto per fare un celebre esempio, alla contrapposizione fra Pufendorf e Wolff -, ma tutti fanno parte della medesima "scuola", il cui principio unificante non è un particolare contenuto, ma un *metodo* specifico. Ciò che caratterizza il giusnaturalismo moderno, e che consente di definirlo come un fenomeno unitario, è precisamente la ricerca di un metodo che consenta di ridurre la filosofia pratica (tradizionalmente intesa: cioè la morale, il diritto e la politica) a scienza dimostrativa[22]. L'obiettivo comune, se pur perseguito percorrendo strade diverse e talora opposte, è quello di individuare, partendo dalla *natura delle cose* e attraverso l'uso della retta ragione, i principi universali della condotta umana. Regole di comportamento valide per tutti gli uomini, tutti i luoghi, tutti i tempi: regole universali e metastoriche, appunto, sottratte, per definizione, alle condizioni contingenti e mutevoli della storia. Si tratta, in altre parole, dell'ambizioso intento di pervenire alla costruzione di un'etica razionale e, quindi, date le premesse, oggettiva, fondata sulla natura delle cose e, perciò, dimostrabile alla stessa stregua di un teorema di geometria. Non a caso, il principale bersaglio polemico dei giusnaturalisti è il pirronismo, il relativismo etico, la tesi, di matrice aristotelica, che nella conoscenza dei valori non si possa raggiungere il grado di certezza che è possibile nella matematica[23]. Sotto questo profilo, osserva Bobbio, «storicamente, il diritto naturale è un tentativo di dare una risposta rassicurante alle conseguenze corrosive che i libertini avevano tratto dalla crisi dell'universalismo religioso»[24].

Se una differenza può farsi nel giusnaturalismo moderno, questa riguarda i diversi campi di indagine. Per Pufendorf, Thomasius e , in genere, per i "giuristi-filosofi" il problema non è quello di interpretare il diritto positivo, le norme già date, poste da una qualche autorità o dalla consuetudine, bensì quello di "scoprire" le regole del diritto naturale e di dimostrarne la validità. Non più commentatori di testi, come i teologi, i filosofi-giuristi coltivano, proprio come gli scienziati, l'ambizioso disegno di disvelare il misterioso libro della natura, essendo la ragione, non più il *Corpus juris*, la fonte (e lo strumento) di ogni conoscenza[25]. Per i filosofi politici, soprattutto se si prende in considerazione la triade dei "grandi classici", composta da Hobbes, Locke e Rousseau, «sull'opera dei quali – osserva Bobbio - oggi si misura l'importanza storica del giusnaturalismo»[26], l'obiettivo perseguito è alquanto diverso: non si tratta di costruire un ordinamento giuridico traendolo dalla interpretazione della natura attraverso l'uso della ragione, ma di elaborare un modello teorico in base al quale affrontare con metodo razionale e risolvere *more geometrico* il problema della legittimità del potere, ossia il problema della natura, dell'origine e del fondamento dello Stato[27].

3. – La critica del diritto naturale (e la difesa della sua funzione storica)

Ma, prima di soffermarsi sulla definizione del modello giusnaturalistico, occorre chiarire in che senso Bobbio interpreti il giusnaturalismo moderno come un movimento di pensiero orientato essenzialmente a determinare i presupposti di un'etica oggettiva. Per giungere a questo è, però, necessario riassumere brevemente il contenuto della critica che egli rivolge alla nozione di diritto naturale.

Il giudizio di Bobbio è, in proposito, una sentenza senza appello: «il diritto naturale non è diritto nel senso proprio della parola, e non è naturale nel senso che non deriva dalla natura»[28]. Nel negare che il diritto naturale possa essere considerato, a pieno titolo o a tutti gli effetti, diritto, Bobbio assume il punto di vista del positivismo giuridico e ne accoglie la tesi fondamentale, secondo cui non esiste altro diritto che il diritto positivo[29]. La tesi dell'esclusività del diritto positivo è un corollario della definizione del diritto come un'insieme di norme (un ordinamento) dotato di capacità coercitiva. Ciò che per i giuspositivisti distingue la norma giuridica dalle altre norme di condotta (della morale, del costume, dell'etichetta ecc.) è la sua cogenza, il fatto cioè che, in ultima istanza, possa essere fatta valere, in caso di violazione o di inosservanza, attraverso l'uso della forza. E' dunque evidente che per il positivismo giuridico non esiste altro diritto se non quello posto e garantito, sotto il profilo dell'efficacia, dallo Stato. Il diritto non deriva dal diritto (il processo andrebbe a ritroso all'infinito), né tampoco dalla ragione, ma dal potere, da un atto di volontà imperativa. E' l'affermazione del principio di effettività[30], in base al quale il diritto nasce *ratione imperii* e non, come nella concezione giusnaturalistica, *imperio rationis*[31]. Il diritto naturale, invece, non è cogente, obbliga solo in coscienza: *ergo*, non è diritto in senso proprio – o, se si preferisce, «è diritto in senso equivoco o

addirittura scorretto»[32] - rappresenta, tutt'al più, un'istanza di politica del diritto, un'aspirazione *de iure condendo*, una pretesa in attesa di riconoscimento.

Quanto all'ipotesi della derivazione del diritto dalla natura, Bobbio è altrettanto netto. Cita, in proposito, un passo di Fontenelle, a sua volta ricordato da Pufendorf, che può essere assunto come epigrafe del manifesto programmatico del giusnaturalismo: «Su tutto ciò che riguarda la condotta degli uomini, la ragione ha decisioni molto sicure: il guaio è che non la si consulta»[33]. Per Bobbio è vero esattamente il contrario. Ritiene infatti che "natura" sia «uno dei termini più ambigui in cui sia dato imbattersi nella storia della filosofia» e rammenta che Erik Wolf, in un libro del 1955, ha individuato, riguardo all'espressione "diritto naturale", non meno di nove significati del termine "natura"[34]. La natura, dunque, non è un libro aperto, ma «un libro scritto a enigmi: e ognuno li decifra a suo modo»[35]. Del resto, lo stesso Rousseau, osserva Bobbio, non ha difficoltà ad ammettere, nella prefazione al *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, uno dei principali testi canonici del giusnaturalismo moderno, le difficoltà interpretative insite nel concetto di natura dell'uomo. «Non senza stupore né senza scandalo - afferma il ginevrino - si nota lo scarso accordo su questa importante materia fra i diversi autori che ne hanno trattato. Fra gli scrittori più seri se ne trovano a mala pena due che siano del medesimo parere su questo punto»[36]. Per trovare conferma dell'osservazione di Rousseau basta pensare alle diverse e, talora, antitetiche soluzioni che l'espedito argomentativo del ricorso alla natura ha offerto agli autori che ne hanno fatto uso. Richiamandosi alla "stessa" natura, Aristotele giustifica la schiavitù, Kant, all'opposto, fonda il principio della libertà umana; Hobbes definisce lo stato di natura come il *bellum omnium contra omnes*, Locke e Pufendorf come uno stato di pace; Pufendorf considera l'uomo forte e sicuro, Rousseau debole e insicuro; per Hobbes la prima e fondamentale legge di natura impone di cercare la pace, per Pufendorf la *socialitas*, per Thomasius la felicità, per Wolff la perfezione; e, ancora, Locke include la proprietà fra i diritti naturali, Hobbes e Rousseau la escludono; Grozio e Barbeyrac iscrivono la facoltà di fare testamento, Hobbes e Pufendorf la depennano, e così via [37]. Questa strabiliante varietà di opinioni su questioni, non tutte (né del tutto) secondarie, è da attribuire non tanto ad una natura troppo "condiscendente" con i suoi "lettori", quanto alla struttura di un concetto *passé-partout*, buono per aprire tutte le porte, per fondare ogni pretesa, per giustificare qualsiasi soluzione. Ma se il concetto di natura è così indeterminato da comprendere tutto e il contrario di tutto, non serve a distinguere, a tracciare alcuna differenza tra ciò che è conforme a natura e ciò che non lo è.

La nozione di diritto naturale contiene, dunque, un sostantivo, "diritto", usato in modo improprio, e un aggettivo, "naturale", il cui significato appare così onnicapiente da risultare privo di confini, e, dunque, perfettamente inutile. Questo spiega la debolezza intrinseca della concezione *razionalistica* del diritto, se contrapposta a quella *volontaristica*, tipica del giuspositivismo. Per la verità, le due teorie non andrebbero neppure confrontate, giacché appartengono a piani diversi. Il positivismo giuridico, che si avvale di un criterio certo per individuare il diritto (la volontà del legislatore), ambisce a spiegare e descrivere il fenomeno giuridico con metodo scientifico, a fornire chiavi per l'interpretazione delle leggi in funzione della loro sistemazione teorica e applicazione pratica[38]. Il giusnaturalismo, invece, muove da un diverso presupposto (la ragione legislatrice) e dall'esigenza di pervenire ad una «definizione valutativa» del diritto, tale cioè da consentire di distinguere il diritto dal non-diritto sulla base non di criteri meramente formali, ma del contenuto delle singole norme, a seconda che queste siano o non siano conformi ai valori di giustizia che la natura dell'uomo impone e prescrive di rispettare. In altre parole, e più sinteticamente, mentre il giuspositivismo opera sul piano dell'essere, il giusnaturalismo si muove nella dimensione del *dover essere*; l'uno elabora una teoria descrittiva, l'altro una teoria normativa; al primo interessa prevalentemente conoscere il fenomeno giuridico, all'altro, soprattutto, valutarlo.

Per queste caratteristiche, al giusnaturalismo, più che la qualifica di teoria giuridica, spetta quella di dottrina etica. Ma quale dottrina? Osserva Bobbio: «se si guarda spregiudicatamente alla storia del giusnaturalismo, ci si accorge che le dottrine giusnaturalistiche non coincidono sempre, come si vuol far credere dai moderni avvocati difensori, con un'etica della resistenza all'oppressione, della difesa della persona contro le pretese dello stato, della libertà individuale contro l'asservimento alla legge, dell'autonomia contro l'eteronomia. Tra le braccia protettrici del diritto naturale hanno trovato rifugio di volta in volta, secondo i tempi e le occasioni, le morali più diverse, tanto una morale dell'autorità quanto una morale della libertà; sono state proclamate tanto l'eguaglianza di tutti gli uomini quanto la necessità del regime di schiavitù; tanto l'eccellenza della proprietà individuale quanto l'eccellenza della comunità dei beni; tanto il diritto di resistenza quanto il dovere di obbedienza»[39]. Di fronte a una tale

varietà di posizioni e di interpretazioni circa ciò che è conforme alla natura dell'uomo e, dunque, da prescrivere come obbligatorio, come si spiega, si chiede Bobbio, che tutte appartengano al medesimo filone dottrinale? L'unica spiegazione possibile, dato che le morali sorte all'ombra della legge di natura sono molte e diverse, è che sotto l'etichetta "giusnaturalismo" si comprenda non una morale, ma una teoria della morale, ossia una precisa procedura di fondazione delle norme della condotta umana, che serva a giustificarle a prescindere dal loro specifico contenuto[40]. In altre parole, il *quid proprium* del giusnaturalismo, il suo carattere peculiare consiste nell'aver indicato la natura, cioè un concetto vuoto o riempibile di contenuti diversi, come *fonte e/o fondamento* delle regole universali e oggettive, da dedurre mediante l'uso della *retta ragione*, che devono guidare il comportamento degli uomini sia sul piano dei rapporti privati sia sul piano del diritto pubblico. Come teoria della morale, il giusnaturalismo è, dunque, semplicemente un *metodo* per conseguire la "conoscenza" dell'origine e della validità dei valori etici da raccomandare, ossia un modo che consente di impostare e realizzare la costruzione di sistemi morali che, benché diversi per i contenuti specifici, ubbidiscono tuttavia al medesimo principio fondativo.

Ebbene, secondo Bobbio, il giusnaturalismo come teoria della morale è insostenibile perché il principio fondativo è inficiato alla base (è, in pratica, privo di fondamento). La pretesa di dedurre una prescrizione da un'asserzione, una norma di condotta da una constatazione di fatto, configura, infatti, un preciso vizio del ragionamento, un errore logico, noto, e non è certo un caso, come "fallacia naturalistica" o violazione della legge di Hume, dal nome del filosofo che per primo avvertì e denunciò il "salto logico" praticato abitualmente dai giusnaturalisti nel tentativo di inferire un valore da un fatto. Una conclusione normativa o valutativa può essere dedotta, unicamente, da premesse di carattere normativo o valutativo, per la semplice ragione – ed è una regola elementare della logica – che nessuna conclusione può contenere qualcosa che non sia già contenuta nelle premesse, per cui se le premesse non contengono una proposizione di carattere normativo, neppure la conclusione può contenerla. Affinché possa essere considerato corretto o valido, un ragionamento che conduca a raccomandare un determinato atteggiamento, partendo da una considerazione di tipo fattuale, deve necessariamente includere una valutazione positiva o negativa della situazione o condizione di fatto da cui ha preso le mosse. Bobbio ricorre, in proposito, a due esempi familiari. Il primo riguarda Hobbes, il quale, dalla constatazione che lo stato di natura è uno stato di guerra, ricava la prescrizione che occorre ricercare la pace. Apparentemente il ragionamento fila, Hobbes sembra aver dedotto una prescrizione (*pax est quaerenda*) dall'accertamento di una situazione fattuale (lo stato di guerra), in realtà il ragionamento è viziato da un "salto logico", da una premessa valutativa nascosta (o sottaciuta). Il precetto che si debba ricercare la pace non discende logicamente dalla constatazione che esiste una condizione di guerra, ma dalla valutazione negativa di questo stato di cose, dalla considerazione che la guerra è un male. Il secondo esempio Bobbio lo trae dalla dottrina di Spinoza, secondo la quale è conforme alla legge di natura che ognuno abbia diritti corrispondenti al suo grado di potenza, da cui discende che è giusto, perché perfettamente naturale, che il pesce grande mangi il pesce piccolo. Anche qui c'è una premessa (valutativa) sottaciuta: è bene tutto ciò che è naturale[41].

La fallacia naturalistica in cui incorre Spinoza e che lo induce a fondere (e confondere) nel concetto di natura significato valutativo e significato descrittivo, è un errore ricorrente presso i giusnaturalisti che seguono il mito o coltivano il culto della natura benefica[42]. Ed è un errore perché l'accordo sull'esistenza di un fatto non implica necessariamente anche l'accordo sul valore (negativo o positivo) da attribuirgli. E la prova che si tratti di un errore, Bobbio la trae da esempi interni alla storia del giusnaturalismo, dalla considerazione che mentre Hobbes e Pufendorf concordano sul fatto che l'eguaglianza sia un fatto naturale, il primo la giudica un male, il secondo un bene; analogamente, Hobbes e Mandeville riconoscono che gli istinti egoistici sono naturali, ma la valutazione che ne danno è opposta (negativa in Hobbes, positiva in Mandeville) [43]. In questi casi non è in discussione quel che è naturale, ma la valutazione da dargli, a dimostrazione ulteriore, se ce ne fosse bisogno, che il postulato che è bene tutto ciò che è naturale, per il solo fatto che è naturale, non sta in piedi, salvo assumere dogmaticamente che la natura è benefica per definizione. (In proposito, Bobbio suggerisce di chiedere conferma al pesce piccolo)[44].

Ma, allora, se il concetto di natura è ambiguo (equivoco), se l'espressione "diritto naturale" è vacua, la teoria della morale infondata, cosa salva Bobbio del giusnaturalismo? Salva la filosofia politica, la teoria razionale dello Stato, la parte culminante di un progetto «alla quale gli stessi giusnaturalisti hanno dato maggior rilievo e che ha lasciato dietro di sé le maggiori tracce»[45]. E' la filosofia politica o, meglio, il modello esplicativo da questa elaborato, lo

schema interpretativo per giustificare – ancor più che per spiegare – la natura e il sorgere dello Stato, che chiarisce il senso della *funzione storica* che il giusnaturalismo ha esplicato[46]. Per teoria razionale dello Stato Bobbio intende una teoria politica costruita prescindendo «da ogni argomento e, quindi, da ogni sussidio di carattere teologico»[47]. Il modello giusnaturalistico, imperniato sull'ipotesi del contratto sociale come momento intermedio fra la fuoriuscita dallo stato di natura e la costituzione della società civile, si contrappone, infatti, alla concezione, fino allora dominante, dell'origine divina della sovranità. Per la prima volta, dalla fine dell'età classica, è possibile dar conto dell'origine dello Stato e giustificare la legittimità del potere sulla base di un processo attivato dal basso ad opera di singoli e liberi individui. Col giusnaturalismo non nasce la democrazia moderna, caso mai se ne pongono, soprattutto con Rousseau, i presupposti teorici, ma tramonta l'autorevolezza della formula paolina «nulla potestas nisi a Deo» e si rafforza, conseguentemente, la spinta verso la secolarizzazione della politica e, in genere, della vita associata. Non a caso, osserva Bobbio, la costruzione di una teoria razionale dello Stato «non può essere dissociata, anche se è difficile dire se ne sia uno stimolo o un riflesso (probabilmente è una cosa e l'altra), da quella profonda trasformazione dei rapporti tra Stato e chiesa per cui lo Stato diventa sempre più indipendente dalla chiesa e la chiesa (dal momento che crolla l'universalismo religioso e nascono le chiese nazionali) diventa sempre più dipendente dallo Stato»[48]. Insomma, la filosofia politica del giusnaturalismo costituisce un punto di rottura con le concezioni tradizionali del potere e, in specie con quelle paternalistiche, segnando così l'inizio della modernità. Per questa ragione Bobbio - con un collegamento che a prima vista può apparire ardito - sostiene che essa anticipa, se pure in forma embrionale, la concezione weberiana del potere legal-razionale, in quanto ne contiene i principali elementi basilari, vale a dire la laicizzazione dello Stato e il primato della legge, da cui derivano il principio dell'impersonalità dei rapporti fra governanti e governati e il germe dello Stato di diritto [49].

4. – Il modello del giusnaturalismo contrattualistico

Nel costruire il modello giusnaturalistico, Bobbio fa costantemente riferimento a due specifiche posizioni teoriche. L'una la usa in positivo, l'altra, per così dire, in negativo. Mentre, infatti, trae gli elementi principali del modello dalla teoria hobbesiana, tiene sullo sfondo la concezione di Aristotele, che utilizza, in funzione contrastiva, per saggiare la specificità della filosofia politica giusnaturalistica, la cui originalità e innovatività sono misurate, per l'appunto, sulla base delle differenze, circa l'origine e la natura dello Stato, riscontrabili rispetto alla concezione classica che, grazie anche all'opera di innesto nella tradizione cristiana compiuta da Tommaso d'Aquino, giunge, indenne, fino all'età moderna.

Bobbio parla esplicitamente di modello, non per servirsi di «una parola di facile consumo»[50], ma per sottolineare in modo inequivoco che il processo di formazione dello Stato descritto dalla filosofia politica giusnaturalistica non corrisponde affatto alla realtà storica, scandita, sotto il profilo dell'evoluzione istituzionale, dal passaggio dallo Stato dei ceti alla monarchia assoluta e da questa allo Stato rappresentativo[51]. Lo Stato come prodotto della ragione, incarnato nel modello, è invece «una pura idea dell'intelletto»[52], una mera ipotesi di tipo normativo (deontologico): non la raffigurazione di quel che è stato ma l'ipotizzazione che di quel che sarebbe dovuto essere (o dovrebbe essere).

Nella sua scheletrica essenzialità, il modello si incardina su una grande dicotomia e su alcuni elementi caratterizzanti. La dicotomia riguarda la contrapposizione fra stato di natura e società civile (o politica o Stato). Si tratta, secondo Bobbio, di una contrapposizione assoluta, nel senso che non è data una terza possibilità: l'uomo vive o nello stato di natura o nella società civile, non, contemporaneamente, e in questa e in quello. Le due condizioni possibili dell'umanità – la prepolitica e la politica – sono, cioè, antitetiche, nel senso che l'una esclude l'altra: «lo stato naturale è lo stato non politico e lo stato politico è lo stato non naturale»[53].

Gli elementi caratterizzanti servono a spiegare le ragioni e le modalità del passaggio dallo stato di natura alla società civile. Il modello concepisce il passaggio come una sorta di catena logica consequenziale, articolata in quattro momenti: a) lo stato di natura, composto principalmente di individui singoli non associati - se non, in taluni autori, in quegli aggregati elementari costituiti dalle famiglie - presenta difetti ed inconvenienti di tipo strutturale, b) onde la ragione impone di abbandonarlo per istituire in sua vece, mediante una o più convenzioni (il contratto sociale), la società civile, c) che si configura, pertanto, come un ente artificiale (un prodotto della cultura e non della natura), al quale si appartiene per scelta volontaria e che,

perciò, d) risulta fondato sul consenso degli associati.

Questo schema interpretativo, che parte dallo stato di natura per arrivare a costituire lo Stato attraverso lo strumento del contratto, è comune a tutti i giusnaturalisti, sebbene non tutti concordino sui caratteri specifici da attribuire ai tre pilastri concettuali sui quali si regge il modello. Lo stato di natura, infatti, può essere inteso come uno stato storico, effettivamente realizzatosi, oppure come una mera ipotesi della ragione; come fondamentalmente pacifico oppure bellicoso; come una condizione d'isolamento integrale oppure parziale. Analogamente, la forma e il contenuto del contratto variano a seconda che i singoli autori concepiscano l'atto costitutivo della società politica come un accordo a beneficio della collettività oppure a favore di un terzo; come un semplice *pactum societatis* oppure anche come un *pactum subiectionis*; come una concessione revocabile oppure un trasferimento irrevocabile di poteri; come rinuncia totale oppure parziale dei diritti naturali. Così come si riscontrano differenze sulla configurazione del potere politico, che può essere assoluto o limitato, incondizionato o condizionato, indivisibile o divisibile[54]. Ma, avverte Bobbio, «nessuna di queste variazioni investe e modifica gli elementi essenziali del modello»[55], la cui specificità innovativa è esaltata dalla comparazione con la concezione aristotelica, che può configurarsi come un vero e proprio modello alternativo, sorprendente per «la durata, la continuità, la stabilità, la vitalità, di cui ha dato prova attraverso i secoli»[56], al punto da costituire punto di riferimento ineludibile delle due più complesse opere politiche dell'età moderna, i *Sei libri sulla Repubblica* di Jean Bodin e la *Politica methodicae digesta* di Johannes Althusius, che precedono la stesura del *De Cive* di Hobbes, con il quale Bobbio fa coincidere l'inizio della stagione giusnaturalistica.

Il modello aristotelico è, appunto, perfettamente speculare, riguardo ai temi dell'origine, della natura, della struttura, del fondamento e della legittimità del potere politico[57]. Imperniato non su una ricostruzione di tipo razionale, ma sulla ricostruzione storica, «se pure di una storia immaginaria»[58], del processo di formazione dello Stato, il modello aristotelico parte, non già dall'ipotesi di un astratto stato di natura, che precede logicamente e non cronologicamente l'istituzione della società civile, ma dalla famiglia, la primigenia società naturale, e giunge a concepire lo Stato come il prodotto di una lenta evoluzione che conduce, dapprima, le famiglie a riunirsi in aggregati più ampi, i villaggi, e poi i villaggi a dar vita alle città e queste, infine, a quella forma superiore di convivenza organizzata che è lo Stato[59]. Il passaggio dal primo all'ultimo stadio avviene, dunque, non attraverso la stipula di una convenzione (il contratto), uno specifico atto di volontà e di ragione di individui liberi ed uguali fino ad allora isolati ("atomizzati", secondo la versione hegeliana), ma, attraverso una trasformazione, più quantitativa che qualitativa[60], dovuta a "cause naturali", alla spinta inerziale della forza delle cose, che coinvolge aggregati umani fin dall'origine differenziati gerarchicamente al loro interno. Lo Stato non è, quindi, meno naturale della famiglia[61], anzi, non è altro che la famiglia in grande[62], secondo i più puri dettami della concezione paternalistica del potere[63]. In questo quadro, il principio di legittimazione della società politica non è il consenso, ma lo stato di necessità, la forza della tradizione, la stessa natura sociale dell'uomo[64].

Le differenze teoriche – molte e notevoli - fra i due modelli spiegano il significato di autentica rottura che il giusnaturalismo introduce rispetto alla concezione classica o tradizionale. Di tutte le differenze, quella più rilevante, secondo Bobbio, riguarda il dato originario, il punto di partenza dei due diversi schemi interpretativi[65]. Nel modello aristotelico, in principio c'è la famiglia, che è, allo stesso tempo, società domestica e società padronale, il luogo naturale dei rapporti di disuguaglianza, quali, appunto, i rapporti fra padre e figli e fra padrone e servi; nel modello giusnaturalistico al principio ci sono individui liberi ed uguali, anche se (relativamente) isolati e disorganizzati, senza dei quali l'ipotesi contrattualistica, che è alla base della istituzione dello Stato, non sarebbe neppure concepibile[66]. E' questa basilare diversità iniziale che, da un lato, determina l'impostazione differente dei due schemi interpretativi e il loro sviluppo divergente o polarizzato e, dall'altro, costituisce, secondo Bobbio, il presupposto su cui si fonda «l'interpretazione corrente che fa del modello giusnaturalistico il rispecchiamento teorico e insieme il progetto politico della società borghese in formazione»[67] e che, pertanto, fornisce al modello teorico un significato anche ideologico[68].

Letto in un'ottica che ne privilegia la valenza ideologica, il giusnaturalismo rivela una serie di aspetti o di caratteri sottintesi che, pur con tutte le cautele del caso, incidono sull'interpretazione complessiva del modello. Se nella descrizione dello stato di natura, retto da proprie leggi, è possibile scorgere l'embrione del sistema di mercato, allora lo stato di natura rappresenta «la scoperta della sfera economica distinta dalla sfera politica, della sfera privata distinta dalla sfera pubblica»[69], segna, cioè, la fine della confusione fra pubblico e privato, fra

politica e economia, che aveva invece contraddistinto l'esperienza medioevale dello Stato patrimoniale. Non solo. In quest'ottica anche la visione individualistica della società, gli ideali di libertà e uguaglianza (strettamente connessi con il diritto di proprietà), l'ipotesi contrattualistica e il criterio del consenso, sul quale fondare in modo nuovo il principio di legittimità del potere sovrano, assumono il significato di rivendicazioni emancipatorie di una classe sociale in ascesa, la borghesia, che si appresta a diventare economicamente dominante e che, perciò, reclama porzioni corrispondenti di potere politico e aspira ad affermare la propria concezione del mondo e dell'etica[70].

L'aspetto ideologico del modello è particolarmente evidente nella filosofia politica di Locke, ed è, forse, anche in ragione di questo carattere che Bobbio la considera una delle espressioni più compiute e coerenti del giusnaturalismo moderno.

5. – Gli scritti giovanili lockiani sul potere politico e il diritto naturale

Il ruolo di assoluto rilievo che Bobbio riconosce a Locke nella storia del giusnaturalismo moderno è legato quasi esclusivamente al valore innovativo attribuito al secondo dei *Due Trattati sul governo*, l'opera, fra quelle della maturità, che determina una profonda cesura rispetto agli scritti del periodo giovanile riguardo al tema della natura e delle funzioni dello Stato.

I lavori giovanili, che Bobbio esamina con particolare cura per ricostruire il pensiero politico di Locke, precedono il celebre *Saggio sulla tolleranza* del 1667, che, invece, non prende in considerazione, così come non prende in considerazione, fra le opere maggiori, né *L'epistola sulla tolleranza* né il *Saggio sull'intelligenza umana*. Dei lavori esaminati, i primi due sono noti come *i trattati (o gli opuscoli) sul magistrato civile*[71], gli altri sono otto saggi, scritti in latino fra il 1660 e il 1664, che hanno per oggetto il diritto naturale.

Il primo dei trattati sul magistrato civile, un libello d'occasione redatto in inglese, è considerato da Bobbio di schietto impianto hobbesiano[72]. In esso Locke, nell'affrontare una questione a quei tempi molto acuta e dibattuta, risponde affermativamente al quesito circa la legittimità dell'intervento del potere politico nelle «cose indifferenti», ossia nella sfera delle azioni lecite, quelle né comandate né proibite dalla legge naturale, per regolare comportamenti relativi al culto religioso. La soluzione lockiana è ascritta da Bobbio fra le posizioni etichettabili come non-liberali, vale a dire quelle posizioni che all'epoca, nella secolare controversia fra la chiesa e lo Stato, giustificavano l'ingerenza di quest'ultimo in materia religiosa in difesa della concezione anglicana della chiesa di Stato[73]. Nello schierarsi contro le pretese delle sette non conformiste che, reclamando il riconoscimento della libertà religiosa, invocavano un regime di tolleranza, Locke sostiene che il potere sovrano, una volta costituito, è "assoluto", "arbitrario", "pieno" e "illimitato"[74] e che questo è il prezzo da pagare per evitare di piombare nell'anarchia. Anche in questa impostazione dilemmatica della questione (o lo Stato assoluto o l'anarchia), oltre che negli argomenti principali cui Locke affida la sostenibilità delle proprie tesi, Bobbio scorge le tracce evidenti dell'influsso del pensiero di Hobbes (presente, anche, negli atteggiamenti emotivi, quali il disprezzo per il volgo e l'odio per i fanatici)[75].

L'influenza hobbesiana, sebbene lievemente "annacquata"[76], è evidente anche nel secondo scritto sul magistrato civile, che ha lo stesso oggetto e perviene alle medesime conclusioni del primo, ma presenta, secondo Bobbio, un maggior interesse, in quanto contiene elaborazioni concettuali meno scontate, più sottili[77]. Locke, infatti, distingue fra quattro forme di potere e quattro forme di obbedienza, introducendo, in particolare, la differenza fra obbedienza attiva e obbedienza passiva e quella fra obbligazione materiale e formale. Ma queste sottili distinzioni analitiche non intaccano minimamente il potere del sovrano di intervenire nella sfera delle cose indifferenti, né esentano il suddito dal dovere (pressoché assoluto) di conformarsi alle direttive ricevute. L'obbligo di ubbidire non viene meno neppure quando il sovrano viola la legge naturale, regola le cose indifferenti spinto da motivazioni non commendevoli (con "intenzione cattiva") o con la pretesa di vincolare la coscienza[78]. In questi casi il sovrano commette peccato, e ne risponde di fronte a Dio, ma ciò non annulla l'obbligo del suddito né l'esime dall'osservanza. Tutt'al più, nel caso di violazione della legge naturale, il suddito può negare l'obbedienza attiva, ma non anche quella passiva, nel senso che può rifiutarsi di seguire il precetto contrario ai dettami della propria coscienza, ma non può sottrarsi alla punizione conseguente alla violazione. In questo modo Locke preserva, in parte, la coscienza del suddito, ma salva, soprattutto e *in toto*, l'autorità dello Stato[79]. A rigore, l'istituto dell'obbedienza passiva dovrebbe costituire un chiaro elemento di differenza sostanziale rispetto alla posizione di Hobbes. Ma Bobbio osserva che si tratta di «un omaggio all'ipocrisia assai più

che un riconoscimento della libertà dei sudditi», giacché riguardo «al sovrano prevaricatore, Locke ripete la formula tradizionale di ogni teoria assolutistica, affermando che questi non viola alcun diritto dei sudditi, ma semplicemente commette peccato»[80]. Se si fa riferimento al tema dei limiti dell'obbligazione politica, uno dei problemi più dibattuti e ricorrenti nella storia della filosofia politica occidentale, è difficile immaginare una posizione più simile a quella di Hobbes e niente di più lontano rispetto alle posizioni da Locke sostenute nelle opere della maturità.

Negli otto saggi sul diritto naturale, che, secondo Bobbio, hanno un «andamento scolastico»[81], se si eccettua la critica all'innatismo delle idee e l'abbozzo di una teoria empiristica della conoscenza, Locke affronta le questioni relative all'esistenza, alla conoscenza e all'obbligatorietà della legge di natura. Circa l'esistenza, si limita a riprodurre argomenti alquanto tradizionali, per sostenere, contro la tesi *razionalistica* di Grozio, una concezione volontaristica à la Hobbes: la legge naturale non è un dettame della retta ragione, come invece sosterrà nei *Due Trattati sul governo*, ma un comando emanato dalla volontà divina, che la ragione si limita a scoprire ed interpretare[82]. Riguardo alla conoscenza della legge di natura, che è, per Bobbio, il punto più interessante dell'intera trattazione, Locke scarta sia la teoria dell'innatismo, fondata su un presupposto indimostrabile, dato che la mente umana al momento della nascita è una *tabula rasa*; sia la teoria che fa perno sulla tradizione, che non è un modo per produrre ma, caso mai, per trasmettere conoscenza; sia, infine, la teoria del *consensus gentium*, che è imperniata su una formula che è poco più di un proverbio (*vox populi, vox dei*) e si affida eccessivamente a fattori contingenti, alla disordinata osservazione dei fatti storici[83]. Ma una volta contestate le teorie più accreditate, Locke propone una soluzione che non brilla per originalità, una soluzione da manuale, che, come dice Bobbio, sa «d'imparaticcio scolastico»[84]. La conoscenza della legge naturale non è diversa dalla conoscenza di tutte le altre cose del mondo: anch'essa procede attraverso i sensi e la ragione. Se si presuppone che l'ordine dell'universo e il fine verso cui tende sono opera di un Dio creatore e legislatore, il problema della conoscenza della legge naturale è di fatto risolto: è naturale la legge che prescrive di fare ciò che è necessario per realizzare o assecondare i fini dell'universo[85].

Il riferimento alla fonte (*ex iure creationis*) serve a Locke anche per sciogliere il nodo dell'obbligatorietà della legge naturale. Se è posta da Dio, non esiste problema. Tutt'al più si può discettare sulla natura dell'obbligo che ne deriva. In proposito Locke distingue fra ciò che obbliga in coscienza e ciò che si impone per timore della pena e fa rientrare la legge naturale nella prima categoria. L'obbligatorietà inoltre è *perpetua*, ma solo per quanto riguarda i divieti, non anche per i precetti positivi (i comandi), che dipendono dalle circostanze, e, in linea di massima, *universale*, sebbene questo carattere sia condizionato dallo status delle persone, di modo che sono diversi gli obblighi che discendono per il governante da quelli che incombono sul governato [86].

In conclusione, riguardo al rapporto tra gli scritti giovanili e quelli della maturità, Bobbio riscontra una netta frattura tra i "trattatelli" sul magistrato civile, di chiara e inconfutabile ispirazione hobbesiana, e il *Secondo trattato sul governo*, una frattura che riguarda non solo i fondamenti, ma anche, e soprattutto, le soluzioni[87], tanta è la distanza che separa un manuale dell'obbedienza da un trattato sulla resistenza. Osserva, infatti, Bobbio che mentre, «nei due trattatelli giovanili il diritto di resistenza non è riconosciuto, neppure nei casi più odiosi di abuso del potere da parte del sovrano», al contrario Locke «nel secondo trattato difenderà con abilità e con argomenti che qualsiasi scrittore autoritario non esiterebbe a considerare demagogici, il diritto di resistenza»[88]. Rispetto alla concezione del diritto naturale, che peraltro considera di «un'acrisia e di un'ingenuità stupefacente»[89], Bobbio invece ravvisa una «sostanziale identità» fra i due periodi considerati, anche perché i problemi circa l'esistenza, la conoscenza e il fondamento del diritto naturale sono da Locke dati ormai per risolti e, dunque, non bisognosi di alcun particolare riesame[90].

6. – Il modello giusnaturalistico lockiano

Nell'affrontare l'analisi dell'opera politica maggiore di Locke, il secondo dei *Due Trattati sul governo*, Bobbio prende in esame le tesi innovatrici di Peter Laslett, raccolte nell'introduzione all'edizione critica dei *Two Treatises* del 1960[91]. La novità dell'interpretazione lockiana di Laslett riguarda principalmente tre punti: a) la retrodatazione della stesura dei *Due Trattati* ad un decennio prima dell'anno della loro pubblicazione, che avviene nel 1690, al culmine della *Gloriosa Rivoluzione*; b) la confutazione dell'opinione, largamente dominante fra i commentatori,

secondo la quale il bersaglio del *Primo trattato* sarebbe il *Patriarca* di Filmer, mentre il bersaglio del secondo sarebbe la dottrina politica di Hobbes; c) il "dogma" della derivazione della dottrina politica di Locke dalle sue idee filosofiche.

Bobbio accoglie integralmente la prima tesi, con riserve e solo parzialmente la seconda, sorvola sulla terza. Non dubita della fondatezza della prima tesi di Laslett, peraltro assai documentata, in base alla quale i *Two Treatises*, lungi dall'essere un'opera scritta a giustificazione postuma della *Gloriosa Rivoluzione*, ne rappresenterebbero invece una sorta di anticipazione. Ritiene parimenti fondata la tesi secondo cui anche il *Secondo trattato* sarebbe rivolto contro Filmer, giacché riconosce che la dottrina politica che Locke avversa è non tanto l'assolutismo, quanto, e soprattutto, il patriarcalismo[92]. Ma ritiene che Laslett finisca con l'espungere Hobbes dall'orizzonte polemico di Locke. Il che gli sembra eccessivo[93]. La chiave di volta dell'intero pensiero politico lockiano è, infatti, racchiusa nel XV capitolo del *Secondo trattato*, nel quale Locke, dopo aver dettagliatamente e separatamente esaminato, nei capitoli precedenti, i caratteri del potere paterno, del potere politico e del potere dispotico, mette a confronto le tre forme di potere evidenziandone le differenze. E' in questo capitolo che Bobbio individua il "nerbo" della teoria lockiana, vale a dire la dimostrazione che i tre poteri hanno un diverso fondamento e che quello politico è l'unico ad avere come base il consenso[94]. Non che Locke sia il primo a sostenere che il potere si distingue in ragione della sua origine - in precedenza già Grozio, per rimanere nell'ambito del giusnaturalismo, aveva indicato una tripartizione delle forme di potere, ripresa anche da Hobbes, a seconda che derivi *ex natura* (il potere paterno), *ex delicto* (il potere dispotico) o *ex contractu* (il potere politico) - ma è il primo a trarre dalla distinzione conseguenze rigorose. Infatti, mentre Filmer confonde potere politico e potere paterno, Hobbes ammette che anche il potere dispotico possa essere fondato sul consenso e, in questo modo, rischia di confonderlo col potere politico. Locke, dunque, critica due errori distinti, ma discendenti dalla medesima lacuna, cioè dalla mancanza del riconoscimento delle differenze irriducibili delle tre forme di potere in relazione al loro fondamento. Da ciò deriva, secondo Bobbio, che la critica di Locke è rivolta contemporaneamente contro due fronti: da un lato, la dottrina paternalistica di Filmer e, dall'altro, «il cattivo uso della teoria contrattualistica»[95] fatto da Hobbes, il quale, appunto, sostiene nel *De Cive* (VIII,1) che sia il potere politico sia il potere padronale (dispotico) nascono entrambi da una promessa, un concetto che ripete, ancor più chiaramente, nel *Leviatano* affermando che «non la vittoria dà diritto di dominio sopra il vinto, ma il patto fatto da lui»[96].

Ma vi è anche un'altra ragione per la quale Bobbio non accetta la tesi di Laslett circa la completa cassazione del pensiero di Hobbes dal panorama teorico di Locke. Bobbio elabora il modello giusnaturalistico esemplandolo sul paradigma hobbesiano, a sua volta definito per contrapposizione con il paradigma aristotelico. Questo significa che le peculiarità del pensiero politico lockiano, all'interno dei singoli elementi che compongono il modello, possono essere colte ad apprezzate soprattutto in relazione alle differenze che presentano con le corrispondenti posizioni hobbesiane.

A cominciare, appunto, dalla distinzione netta, al riparo da ogni possibile equivoco, delle tre forme di potere che è, per Bobbio, la caratteristica principale e, quindi, l'elemento di maggiore novità del secondo dei *Due Trattati*, un'opera di tipo normativo, volta non a spiegare le dinamiche politiche di un determinato sistema reale, ma ad indicare in base a quali norme e principi è possibile modificarlo. Non opera di precettistica politica, genere letterario assai praticato all'inizio dell'età moderna, cioè un breviario per il principe o il cortigiano, né tanto meno un'opera utopistica, l'astratta delineazione dell'*optima respublica*, ma un'opera "immediatamente politica"[97], sebbene incorniciata entro un coerente quadro teorico, saldamente ancorata al programma del partito Whig, nella quale, osserva Bobbio, «l'accento cade più sui problemi di riforma che su quelli dell'interpretazione di una costituzione data»[98]. Come, peraltro conferma lo stesso Locke, il quale, nel ricordare che il problema dei problemi è quello relativo alla determinazione di chi abbia il diritto di governare (e perché), indica questo compito come tipico del "riformatore della politica"[99]. Del resto è difficile dubitare che non fosse il fondamento della legittimità del potere il problema politico cruciale di un Paese che, nell'arco di qualche decennio, aveva assistito alla guerra civile fra gli eserciti del re e del parlamento, alla decapitazione di Carlo I, all'instaurazione della repubblica, alla restaurazione della monarchia Stuart e all'avvento della dinastia Orange.

Come tutti i giusnaturalisti, anche Locke parte dall'ipotesi dello stato di natura. E anche per Locke, come per tutti i giusnaturalisti, la delineazione delle caratteristiche dello stato di natura ha un'importanza capitale, una funzione fondativa, tale da condizionare la scelta degli elementi (il diritto di proprietà, le forme del potere, i principi organizzativi della società civile)

che costituiscono l'intera catena discorsiva lungo la quale prende forma, procedendo per tappe successive, la teoria politica che culmina con la concezione dei limiti del potere dello Stato e col riconoscimento del diritto di resistenza. Apparentemente – e Bobbio non manca di rilevarlo – Locke coltiva un'idea ambigua dello stato di natura, in un duplice senso: da un lato, la considera come una pura idea regolativa e insieme come una realtà storica effettivamente esistita; dall'altro, la dipinge positivamente, sulle orme di Pufendorf, come una condizione di pace, ma anche negativamente, sulla scia di Hobbes, come una condizione di guerra. La prima ambiguità è di scarso rilievo e si scioglie, comunque, considerando che le due concezioni non si escludono necessariamente, nel senso che assumere la nozione di stato di natura come un'ipotesi razionale non impedisce di vederne anche le possibili "applicazioni", ad esempio, secondo i diffusi pregiudizi dell'epoca, negli stili di vita dei popoli considerati primitivi e barbari, oppure, anche nella sfera dei rapporti internazionali[100]. La seconda ambiguità è invece più pregnante, ma costituisce anche uno degli aspetti di maggiore novità della filosofia politica lockiana. Bobbio non può non riconoscere che Richard Cox ha ragione, quando testi alla mano, dimostra che Locke descrive inizialmente lo stato di natura come una condizione di pace, ma poi, via via che prosegue nella trattazione, lo definisce come stato di guerra o di anarchia o di pericolo. Ma da ciò non ne fa discendere la conclusione che Cox trae, secondo cui Locke sarebbe «un Hobbes mascherato (e per giunta mascherato male)»[101]. Secondo Bobbio, non si capisce la concezione lockiana se non si tiene presente la dicotomia tradizionale fra una natura ideale e una natura reale, ossia fra come lo stato di natura dovrebbe essere e come può diventare[102], fra ciò che gli uomini dovrebbero fare secondo ragione – osservare le leggi naturali – e ciò che effettivamente fanno quando si lasciano dominare dalle passioni, per cui lo «stato di natura perfetto in teoria è meno perfetto in pratica»[103]. Lo stato di natura è uno stato di pace, ma, una volta che comincia, la guerra non ha più fine. Non importa definirlo come una condizione di guerra potenziale oppure come una condizione di pace precaria, quel che conta rilevare è che si trasforma ineluttabilmente in uno stato di guerra. E questo avviene per la mancanza di un giudice imparziale, in grado di sostituirsi al sistema delle faide o delle vendette private e, dunque, fornito di poteri sufficienti per ripristinare il diritto leso o per punire la violazione della legge naturale. Benché gravido di conseguenze negative, questo è l'unico inconveniente dello stato di natura. Ma è un difetto costitutivo, tale, cioè, da suggerire ad esseri dotati del bene della ragione di abbandonarlo.

La concezione dello stato di natura, in Locke come negli altri giusnaturalisti, è dunque determinante per formulare l'ipotesi sui caratteri, la funzione e i fini della società politica. E per cogliere il senso della posizione lockiana Bobbio ricorre, ovviamente, al confronto con Hobbes. Poiché la guerra è la caratteristica essenziale e permanente dello stato di natura, in cui le leggi naturali esistono ma non sono efficaci, il rimedio per Hobbes deve essere radicale, come radicale è il male, onde la società civile (o politica) si configura come l'antitesi o la negazione speculare dello stato di natura, di cui deve cancellare «anche l'ultima traccia»[104]. E ciò, secondo Bobbio, servirebbe a spiegare – ma il nesso non è così evidente né la *consecutio* così necessaria – perché Hobbes elabori la teoria di uno stato assoluto [105], a differenza di Locke che considera la guerra un mero accidente dovuto alla mancanza di un giudice imparziale, onde l'inconveniente si supera non abrogando lo stato di natura, ma semplicemente correggendolo, attraverso l'istituzione di uno Stato dai poteri limitati, la cui unica (o principale) funzione è, appunto, quella di garantire il rispetto dei diritti naturali[106]. Per sintetizzare le differenze Bobbio ricorre ad una formula, tanto semplice quanto efficace: nel passaggio dallo stato di natura alla società civile nella concezione hobbesiana gli uomini rinunciano a tutti i diritti naturali, tranne uno (il diritto alla vita); nella concezione lockiana conservano tutti i diritti, tranne uno, quello di farsi giustizia da soli[107].

La prima conseguenza di questa diversa visione è che Locke, a differenza di Hobbes, considera la proprietà un diritto naturale, prepolitico, antecedente e condizionante l'istituzione dello Stato. Anello di congiunzione fra lo stato di natura e la società civile, la proprietà è per Locke il diritto naturale per eccellenza, quello che, in un certo senso, assomma e racchiude in sé tutti gli altri[108], al punto da apparire, in alcuni passi del secondo dei *Due Trattati* la ragione (il fine) che giustifica l'esistenza del potere politico[109]. Bobbio non si sofferma sul significato storico della teoria lockiana della proprietà, sul *background* ideologico e culturale rappresentato dalle idee di Shaftesbury e alimentato dalle discussioni dei circoli Whig; rinvia, in proposito, alle accurate analisi di Carlo Augusto Viano[110]. Quel che gli interessa è enucleare gli elementi di originalità della teoria, individuandone il presupposto basilare, che Locke non trova negli immediati precedenti dottrinali, le posizioni *convenzionalistiche* di Grozio e Pufendorf[111], inadeguate a fondare e sorreggere una concezione naturalistica della proprietà, cioè l'idea di un

diritto sottratto, per principio e per definizione, da un lato, all'aleatorietà del riconoscimento da parte degli attori sociali, e, dall'altro, all'interferenza del potere politico. Per Locke, insomma, il problema è quello di individuare un principio costitutivo, che funga da titolo originario d'acquisto e in relazione al quale la volontà del sovrano o dei consociati abbia unicamente un valore dichiarativo[112]. Questo principio Locke lo rinviene nel lavoro, che l'uomo impiega per impadronirsi di un bene o per trasformare e valorizzare un oggetto[113]. E' il lavoro che conferisce valore alle cose e ne giustifica l'acquisizione[114], di fatto illimitata, giacché i limiti che Locke pone all'accumulazione valgono in teoria, non in pratica[115]. E non c'è nulla di più «inconfondibilmente individuale»[116] del lavoro, dell'energia spesa per procacciarsi, produrre o trasformare un oggetto. Nel far derivare «la proprietà sulle cose dalla proprietà che ogni uomo ha sulla propria persona»[117], Locke *insinua* che ogni violazione della proprietà si configura *ipso facto* come un attentato alla libertà personale. Ed è in base a questa considerazione che Bobbio concorda con Macpherson nell'etichettare Locke come un individualista possessivo[118].

Ma non è tanto l'assunzione della categoria del lavoro come fondamento della proprietà a costituire l'elemento innovatore della filosofia politica lockiana. Bobbio non lo dice espressamente, ma lascia chiaramente intendere che tale categoria può essere considerata come una variante moderna del tradizionale principio dell'acquisizione mediante *specificazione*[119]. Quel che rende la posizione lockiana unica e inconfondibile nel panorama del giusnaturalismo moderno è l'aver collocato l'origine della proprietà sulle cose all'interno del quadro delle facoltà che appartengono all'uomo come essere naturale, ossia nell'aver fatto della proprietà un istituto tipico dello stato di natura e non della società civile[120]. E poiché la proprietà è il perno intorno a cui ruota la dinamica del sistema economico, Bobbio ne trae la conclusione che l'astratto stato di natura dei teologi e dei giusnaturalisti si riempie in Locke di un contenuto concreto e specifico, diventando il luogo dei rapporti economici (della produzione e dello scambio), regolato dalle leggi (anch'esse naturali) del mercato[121]. In altre parole, si tratta della "scoperta" dell'economia come dimensione della vita associata che precede (e condiziona) la dimensione politica, del primato della dimensione naturale su quella artificiale. In proposito, mutuando uno schema analitico di chiara derivazione marxiana, Bobbio osserva che nella «risoluzione della società di natura nella società dei rapporti economici l'economia funge da struttura e la politica da sovrastruttura»[122]. Non poteva trovare modo più efficace per sottolineare che in Locke la politica è al servizio dell'economia. Nel che consiste però, si affretta a precisare, la caratteristica saliente e la modernità del giusnaturalismo lockiano[123].

Prima di delineare i tratti fondamentali della società civile, eretta a protezione della proprietà, il diritto naturale per eccellenza, Locke affronta il tema della definizione del potere paterno e del potere dispotico. Sul potere paterno - in parte lo si è già visto - attacca frontalmente la concezione patriarcalistica di Filmer, che fa del padre un re e del re un padre, cui, appunto, imputa l'errore teorico di confondere, riguardo ai fondamenti, il criterio della natura con quello del consenso, e, dunque, di non distinguere ciò che invece va tenuto distinto. Locke si attiene fedelmente alla tradizione, nel senso che considera il potere paterno derivato *ex natura*, ma rivoluziona il modo di concepirlo. Innanzitutto lo ritiene un potere temporaneo, che cessa nel momento in cui i figli raggiungono l'età della ragione e, dunque, la capacità di governarsi da soli. Già in questa innovazione, secondo Bobbio, Locke coglie il vizio di fondo del paternalismo, che è quello di considerare i sudditi degli eterni minorenni bisognosi di continua tutela[124]. In secondo luogo, rovescia completamente la prospettiva tradizionale: il potere dei genitori sui figli nasce non da un diritto naturale, ma da un preciso dovere, che, a sua volta, è il corrispettivo del diritto dei figli alla vita, all'educazione e al sostentamento finché non sono in grado di provvedere da soli. In altre parole, i genitori hanno un potere in quanto hanno un dovere di educare ed hanno un dovere in quanto i figli hanno il diritto (naturale) ad essere educati[125].

Sul potere dispotico, Locke accoglie la tesi tradizionale, che Grozio espone per primo, ma, secondo Bobbio, la argomenta in modo originale[126]. Il potere dispotico deriva *ex delicto*, cioè da un atto criminoso compiuto in violazione della legge naturale. Questo atto è, più precisamente, un atto ostile, un atto di guerra, che espone chi l'intraprende alla rappresaglia del vincitore e che, comunque, autorizza il vincitore a "confiscare" la vita e i beni del vinto[127]. Anche se Locke ammette che talora può essere giustificato, esattamente come la guerra provocata da una giusta causa, giammai, però, il potere dispotico, neppure se giustificato, può essere confuso, come fa Hobbes, col potere politico fondato sul consenso[128]. Non a caso Locke - Bobbio non manca di rilevarlo - assimila il potere dispotico alla monarchia assoluta, che non può essere considerata una forma di "governo civile" ma, proprio come quello dispotico, un regime che non ha completato «l'uscita dallo stato di natura», in quanto il sovrano, sciolto

dall'osservanza delle leggi che dà ai sudditi, si sottrae alla giurisdizione di quel giudice imparziale la cui istituzione è la ragione prima del governo civile[129]. Ma vi è anche un altro motivo alla base della critica lockiana: il potere dispotico non garantisce la proprietà. Anche se Bobbio riconosce che sul tema l'atteggiamento di Locke non è "univoco", cita comunque un passo, tratto dalla chiusa del XV capitolo del secondo dei *Due Trattati*, quello dedicato alla dimostrazione delle differenze tra le tre forme di potere, il cui significato non presta adito a dubbi, circa la relazione fra i diversi regimi e l'istituto della proprietà: «il potere paterno non sussiste che quando la minorità rende il figlio incapace di amministrare la sua proprietà, il politico quando gli uomini possono disporre della loro proprietà e il dispotico su coloro che non hanno proprietà alcuna»[130].

Quel che caratterizza il potere politico è, dunque, il fondamento di legittimità costituito dal consenso. È la teoria classica del contratto sociale, ma nessun giusnaturalista, secondo Bobbio, è chiaro e preciso come Locke nel sostenere e sviluppare questo principio[131] (il quale è anche l'unico a credere non trattarsi di una mera ipotesi della ragione, ma di un fatto storico, realmente esistito)[132]. Strettamente connessa al criterio del consenso è la regola di maggioranza, che Locke giustifica ricorrendo ad un argomento «poco consueto»[133], ma non irresistibile, tratto per analogia dalla fisica meccanicistica, secondo cui un corpo, per la natura della cose, si muove nella direzione che gli imprime la sua «forza maggiore»[134].

Secondo la logica contrattualistica, gli uomini che decidono di fuoriuscire dallo stato di natura stringono un accordo (il *pactum societatis*) in base al quale rinunciano, al fine di istituire un potere comune, ad una parte più o meno ampia dei loro diritti naturali. Paragonato ai modelli di Hobbes e di Rousseau, il modello di Locke, secondo Bobbio, è quello che prevede la rinuncia minore[135]. Nell'entrare in società gli uomini si spogliano unicamente del diritto di farsi giustizia da soli, ma conservano, e, anzi, rafforzano gli altri e, in particolare, il diritto di proprietà che, in un certo senso, tutti li ricomprende. Il contenuto del contratto, ovviamente, condiziona la forma e il carattere dell'istituenda società politica, che nell'ottica di Locke non può eccedere i poteri che le vengono trasmessi o delegati. Oltre che indisponibili da parte dei titolari, i diritti non ceduti sono, anche, inviolabili da parte dello Stato, che nel modello di Locke incontra, pertanto, sin dall'origine, limiti invalicabili. Secondo Bobbio, questa impostazione, nella misura in cui prevede che la funzione del potere politico (del diritto positivo) sia quella di rafforzare e garantire, accrescendone l'efficacia, i diritti naturali, consente, da un lato, di «collocare la filosofia politica di Locke fra le forme più tipiche e radicali di giusnaturalismo»[136] e costituisce, dall'altro, l'embrione su cui in seguito si svilupperà l'idea dello Stato liberale.

Bobbio nota che Locke non fa esplicita menzione di un secondo patto, il patto di soggezione, che gli altri giusnaturalisti normalmente richiamano - compreso Hobbes che unifica i due nel patto d'unione - in relazione al problema della determinazione dei limiti del potere dello Stato, anche se alcuni riferimenti indiretti lasciano presupporre che il concetto non è gli estraneo [137]. Del resto, il discorso sui limiti del potere politico non sarebbe possibile se prescindesse dalla distinzione, all'interno del processo di formazione dello Stato, fra il momento costitutivo della società e il momento costitutivo del governo. Una distinzione che Locke ha, quindi, certamente presente, se pure in maniera implicita, quando, nel cap. XI del secondo dei *Due Trattati*, che riguarda l'estensione del potere legislativo, indica, quali limiti al potere sovrano: a) il principio di legalità, in base al quale si deve governare unicamente attraverso leggi generali e astratte, che prescindono da circostanze e da persone particolari, e non mediante atti estemporanei o arbitrari come i decreti; b) la libertà economica, in base alla quale è fatto divieto ai governanti di deliberare in materia di proprietà senza il consenso dei governati, cioè dei proprietari; c) il divieto posto al legislativo di delegare all'esecutivo il potere di fare le leggi[138].

Riguardo all'articolazione costituzionale dello Stato, Locke distingue fra il potere legislativo e il potere esecutivo. Tace invece sul potere giudiziario, nonostante che la ragione, più volte richiamata, che induce gli uomini ad abbandonare la condizione naturale per associarsi in un consorzio politico sia proprio la mancanza di un giudice imparziale. Contrariamente all'ipotesi comunemente accettata, che risolve il potere giudiziario nel potere esecutivo, Bobbio lo ingloba nel potere legislativo, facendone, anzi, una funzione di questo. E, in effetti, i precisi riferimenti testuali portati a conforto di questa tesi dimostrano che in Locke fra legislativo e giudiziario non vi sono differenze sostanziali, trattandosi di due aspetti diversi dello stesso potere[139].

Potere legislativo e potere esecutivo, distinti e separati, non stanno in Locke sullo stesso piano. Non sono, cioè, legati da un rapporto di coordinazione, su cui si fonderà, come ricorda Bobbio, la celebre teoria dell'equilibrio dei poteri elaborata da Montesquieu e accolta nella Costituzione americana, ma da un rapporto di subordinazione, che sancisce la supremazia del potere legislativo su quello esecutivo[140]. In altre parole, la teoria lockiana celebra il principio

del primato del parlamento, nel quale risiede il potere supremo e verso il quale l'esecutivo è responsabile. Ma, potere superiore nella gerarchia dell'ordine costituzionale non significa potere onnipotente o irresponsabile. Il legislativo, che è un potere fiduciario, istituito per perseguire il fine della tutela e dell'accrescimento dell'efficacia dei diritti naturali (e in primo luogo del diritto di proprietà, il diritto naturale per eccellenza), non può eccedere il mandato ricevuto ed è quindi, in un certo senso, un potere di deliberazione ad indirizzo vincolato, che risponde del proprio operato di fronte al "popolo", nel quale risiede, precisa Locke, «il potere supremo» di rimuoverlo o di modificarlo[141]. Al principio, liberale, dei limiti del potere statale, Locke abbina il principio del potere originario del popolo, anche se per "popolo" intende, secondo la *communis opinio* dell'epoca, l'*upper class*, il ceto dei possidenti. Ma il postulare il potere legislativo come un potere derivato è sufficiente, secondo Bobbio, per sostenere che nella filosofia politica lockiana si trovano «le radici della concezione democratica dello stato»[142].

Lo schema teorico che Locke adopera per impostare e risolvere il problema della legittimità e, quello, connesso e interfacciato, dell'obbligazione politica, è, dunque, semplice e lineare: a) è legittimo il potere fondato sul consenso; b) «il potere supremo», oggi si direbbe la sovranità, è il potere legittimante e risiede nel popolo, che ne è il titolare; c) potere legislativo e potere esecutivo sono poteri delegati sulla base di un rapporto fiduciario in funzione dei fini (la protezione dei loro beni primari) che i titolari ritengono degni di essere perseguiti; d) il perseguimento di fini predeterminati costituisce allo stesso tempo la giustificazione dell'obbligo politico e il limite invalicabile dell'esercizio del potere delegato; e) il potere supremo ritorna nelle mani dei titolari e cessa il dovere di obbedienza quando si interrompe il rapporto fiduciario.

Infine, Bobbio si sofferma sulle diverse 'cause' che possono provocare il tracollo del sistema politico. Locke distingue, in proposito fra dissoluzione della società, che comporta lo scioglimento del contratto sociale (il *pactum societatis*) e dissoluzione del governo, le cui conseguenze sono invece limitate alla rottura del *pactum subiectionis*. La conquista e l'usurpazione, che è un caso di conquista interna, producono la dissoluzione della società e, perciò stesso, anche del governo; costituiscono, viceversa, fattispecie di dissoluzione del governo, ma non anche della società, l'alterazione del legislativo, un caso che si verifica allorché il potere esecutivo si sostituisce al legislativo o gli impedisce di funzionare, e l'infrazione del mandato, che si verifica quando i legislatori oltrepassano i limiti del potere ricevuto, violando i diritti naturali e *in primis* il diritto di proprietà; alla dissoluzione del governo, infine, può essere assimilata la tirannide, che Locke definisce come «l'esercizio del potere oltre il diritto»[143], vale a dire, in termini aristotelici, come esercizio del potere nell'interesse personale del governante e non nell'interesse generale dei governati.

Questi casi, i cui rapporti, secondo Bobbio, Locke non approfondisce adeguatamente [144], rendendo difficoltosa la loro sistemazione in un quadro unitario[145], configurano situazioni nelle quali il «potere supremo» ritorna al popolo, che risulta così svincolato da ogni obbligo di obbedienza. Ma, in fondo, è relativamente poco importante che Locke trascuri di soffermarsi sulla distinzione fra conquista giusta e conquista ingiusta o non sottolinei le differenze, colte dai giuristi medioevali, fra la tirannide per difetto di titolo, che dovrebbe coincidere a rigore con l'usurpazione, e la tirannide in relazione all'esercizio del potere. Quel che conta rilevare è che Locke, accanto alle cause tradizionali di crisi o di trauma del sistema politico, quali la conquista, l'usurpazione e la degenerazione tirannica, introduce la categoria, relativamente nuova, del dissolvimento del governo per alterazione del legislativo ad opera dell'esecutivo o per infrazione della fiducia riposta nel legislativo. In entrambi i casi, i fattori della crisi vanno ricercati non in una vaga propensione alla rivolta del popolo, ma nel comportamento deviato dei governanti. In entrambi i casi, osserva Bobbio, «il ribelle non è il popolo, ma i governanti che abusano del loro potere», cosicché «la resistenza ad essi non è ribellione ma risposta di una forza giusta ad una forza ingiusta e, quindi, un'opera di giustizia»[146]. In questo modo, nell'imputare la responsabilità del disordine all'oppressione dei governanti e non alla disobbedienza dei governati, Locke contesta la tesi reazionaria di Filmer e, allo stesso tempo, confuta la radicale alternativa posta da Hobbes: o anarchia, cioè libertà senza ordine, o lo Stato assoluto, l'ordine senza la libertà. Secondo Bobbio, nell'opera politica della maturità, a differenza degli scritti giovanili, Locke cerca (e trova) una formula di governo in cui l'ordine non è l'antitesi, ma la garanzia della libertà, non un fine ultimo, ma uno strumento, appunto, per salvaguardare il bene primario della libertà naturale[147].

Per questa ragione, Bobbio, pur giudicando, forse con eccessiva severità, i *Due Trattati* un'opera "deludente" sotto il profilo dei "fondamenti", una «raccolta di luoghi tradizionali» rispetto ai "presupposti filosofici", tanto più se paragonata col più o meno coevo *Saggio sull'intelligenza umana*, ritiene tuttavia che meriti la celebrità acquisita in quanto costituisce

un'autentica novità, una svolta nella storia della filosofia politica occidentale, proprio perché «segna la fine irrevocabile della concezione paternalistica del governo e l'inizio trionfale di quella liberale e democratica»^[148].

* Testo della relazione presentata a Perugia, il 3-4 giugno 2004, in occasione dei **Seminari perugini per lo studio dei classici della filosofia politica: «La filosofia politica di Locke. Ripensare i fondamenti del liberalismo»**, in corso di stampa negli Atti del Convegno.

[1] N. BOBBIO, *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Roma-Bari 1997.

[2] N. BOBBIO, *Prefazione*, in C. VIOLI (a cura di), *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti 1934-1983*, Milano 1984, 14-15 (ristampata in C. VIOLI, *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio*, Roma-Bari 1995, XXI-XXXI).

[3] Ivi, 13.

[4] N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Torino 1963, 172.

[5] Ivi, 259.

[6] Ivi, 4.

[7] N. BOBBIO, *Studi lockiani*, in ID., *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1965, 5.

[8] Le opere degli autori citati cui Bobbio fa riferimento sono: P. LASLETT, *Introduction*, in J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, Cambridge 1960, 3-145; R. POLIN, *La politique morale de John Locke*, Paris 1960; R.H. COX, *Locke on War and Peace*, Oxford 1960; C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1962, 194-262 (tr.it., ISEDI, Milano 1973); C.A. VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino 1960.

[9] Cfr. N. BOBBIO-M. BOVERO, *Società e Stato da Hobbes a Marx*, Torino, 1973, 71-117.

[10] S. VON PUFENDORF, *Principi di diritto naturale*, a cura di N. Bobbio, Torino 1943 (*Prefazione* di Bobbio V-XIX). Sempre nello stesso anno viene attribuita a BOBBIO l'*Avvertenza editoriale* preposta a O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia sistematica del diritto*, a cura di A. Giolitti, Einaudi, Torino, 1943 (VII-XI).

[11] Oltre agli scritti citati nella nota precedente, nel periodo considerato Bobbio licenzia i seguenti lavori: *Le origini del giusnaturalismo moderno e il suo sviluppo nel secolo XVII*, Padova 1946; *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Torino, 1947; *Leibnitz e Pufendorf*, in "Rivista di filosofia", n.1-2, 1947, 118-29 (ora anche in *Da Hobbes a Marx*, cit., 129-45); *Introduzione a T. HOBBS, Elementi filosofici sul cittadino*, Torino 1948, 9-40; *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, in AA.VV., *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino 1954, 61-101 (ora anche in *Da Hobbes a Marx*, cit., 11-49); *Sul diritto naturale*, in "Rivista di Filosofia", 4, 1954, 429-38; *Ancora sul diritto naturale*, in "Rivista di Filosofia", 1, 1956, 72-82 (ora anche in N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano 1965, 213-23); *Giusnaturalismo*, in *Dizionario di filosofia*, a cura di A. Biraghi, Comunità, Milano 1957, 599-601; *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino 1957; *Alcuni argomenti contro il diritto naturale*, in "Rivista di diritto civile", 3, 1958, 235-63 (ora anche in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 163-78); *Introduzione a T. HOBBS, Opere politiche*, Torino 1959, 7-43; *Giusnaturalismo ed etica moderna in un libro di P. Piovani*, in "Cultura moderna", 2, 1961, 5-8; *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, in "Rivista di diritto civile", 6, 1962, 503-15 (ora anche in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 127-46); *Hobbes e il giusnaturalismo*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 4, 1962, 470-85 (ora anche in *Da Hobbes a Marx*, cit., 51-74 e in N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino 1989, 147-68); *Sulla rinascita del giusnaturalismo*, in "Rivista di filosofia", 4, 1963, 403-18 (ora anche in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 179-95).

[12] "Rivista di Filosofia", 4, 1966, 379-407 (ora anche in N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile e Stato*, Torino 1981, 3-33).

[13] "Rivista di filosofia", 1, 1975, 57-76.

[14] N. BOBBIO, *Il modello giusnaturalistico*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 4, 1973, 603-22 (ora anche in *Thomas Hobbes*, cit., 3-26); N. BOBBIO-M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano 1979, parte prima, *Il modello giusnaturalistico*, 17-109, ristampato, con alcune modifiche e integrazioni ai primi due paragrafi, col titolo *Il giusnaturalismo* in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, Torino 1980, vol. 4, t. 1, 491-558.

[15] *Locke e il diritto naturale*, cit., 52-3, 57-8, 61, 62.

[16] Ivi, 53 ss.

[17] Ivi, 33 ss.

[18] Ivi, 32.

[19] *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 129-31; *Da Hobbes a Marx*, cit., 128.

[20] *Locke e il diritto naturale*, cit., 52-3.

[21] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 18; *Il giusnaturalismo*, cit., 498.

[22] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 20; *Il giusnaturalismo*, cit., 499.

[23] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 21, 23; *Il giusnaturalismo*, cit., 500, 501.

[24] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 21; *Il giusnaturalismo*, cit., 500.

[25] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 21; *Il giusnaturalismo*, cit., 502-3.

[26] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 18; *Il giusnaturalismo*, cit., 498.

[27] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 37; *Il giusnaturalismo*, cit., 511.

[28] *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 161.

[29] Ivi, 127. Benché Bobbio sostenga di riconoscersi nel positivismo giuridico riguardo al metodo, non anche alla teoria generale del diritto (ivi, 146).

[30] Ivi, 132.

[31] Ivi, 138.

[32] Ivi, 164.

[33] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 21; *Il giusnaturalismo*, cit., 500.

[34] *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 168. Il libro di Wolf, al quale Bobbio si riferisce, è *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1955.

[35] *Locke e il diritto naturale*, cit., 61.

[36] *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 168. Il passo di Rousseau è in *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, vol. 1, 132.

[37] *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 168-70.

[38] Ivi, 144.

[39] Ivi, 139.

[40] Ivi, 139-40, 181.

[41] *Locke e il diritto naturale*, cit., 69-73; *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 172-75, 187-90.

[42] *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., 165, 175-77.

[43] Ivi, p. 174.

[44] *Locke e il diritto naturale*, cit., 73.

[45] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 84; *Il giusnaturalismo*, cit., 542-43.

[46] Bobbio affronta espressamente il problema della funzione storica del giusnaturalismo sia in *Locke e il diritto naturale* (cit., 73 ss.) sia in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* (cit., 190 ss.), ma lo fa, introducendo alcuni distinguo e alcune riserve, più per rendere un doveroso omaggio alla posizione di ALESSANDRO PASSÉRIN D'ÉNTREVES, *La dottrina del diritto naturale*, Milano 1954, 9, che aveva appunto invitato a tenere distinta la funzione del diritto naturale dalla dottrina in sé stessa, che per intima convinzione. In realtà, anche se evita di adoperare l'espressione, riconosce pienamente il valore della funzione storica del giusnaturalismo solo in *Società e stato nella filosofia politica moderna* (cit., 84 ss) e in *Il giusnaturalismo* (cit., 342 ss).

- [47] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 85; *Il giusnaturalismo*, cit., 543.
- [48] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 86; *Il giusnaturalismo*, cit., 544.
- [49] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*; cit., 91; *Il giusnaturalismo*, cit., 547.
- [50] *Il modello giusnaturalistico*, in *Thomas Hobbes*, cit., 4.
- [51] *Ib.*
- [52] *Ib.* Cfr. anche *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 38.
3. [53] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 38. Cfr. anche *Il modello giusnaturalistico*, cit.,
- [54] *Il modello giusnaturalistico*, cit., 5.
- [55] *Ivi*, 6.
- [56] *Ivi*, p. 7, ma cfr. anche *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 41.
- [57] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 44.
- [58] *Ivi*, p. 42.
- [59] *Ivi*, 40-44. Cfr. anche *Il modello giusnaturalistico*, cit., 9-11.
- [60] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 43.
- [61] *Ib.*
- [62] *Il modello giusnaturalistico*, cit., 9.
- [63] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 46.
- [64] *Ivi*, 43-44.
- [65] *Ivi*, 44.
- [66] *Ib.*
- [67] *Ivi*, 41
- [68] *Il modello giusnaturalistico*, cit., 11.
- [69] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 45.
- [70] *Il modello giusnaturalistico*, cit., 11-13; *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 44-46.
- [71] Ora, col titolo *Primo scritto sulla tolleranza e Secondo scritto sulla tolleranza*, in J. LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Torino 1961, 14-61 (152-198), 62-80 (199-218).
- [72] *Locke e il diritto naturale*, cit., 110-113.
- [73] *Ivi*, 109.
- [74] *Ivi*, 113.
- [75] *Ivi*, 112.
- [76] *Ivi*, 123.
- [77] *Ivi*, 114.
- [78] *Ivi*, 123-24.
- [79] *Ivi*, 120.
- [80] *Studi lockiani*, cit., 98-99.

- [81] *Locke e il diritto naturale*, cit., 125.
- [82] Ivi, 126.
- [83] Ivi, 131-39.
- [84] Ivi, 141.
- [85] Ivi, 140.
- [86] Ivi, 146-48.
- [87] *Studi lockiani*, cit., 98.
- [88] Ib.
- [89] Ivi, 96.
- [90] Ivi, 95.
- [91] Ivi, 83 ss.
- [92] Ivi, 86.
- [93] Ivi, 87.
- [94] Ivi, 89.
- [95] Ivi, 90.
- [96] T. HOBBS, *Leviatano*, II, XX (La Nuova Italia, Firenze 1976, 198).
- [97] *Locke e il diritto naturale*, cit., 180.
- [98] Ivi, 179-80.
- [99] Ivi, 181.
- [100] Ivi, 212.
- [101] Ivi, 207; *Studi lockiani*, cit., 103.
- [102] *Studi lockiani*, cit., 106.
- [103] *Locke e il diritto naturale*, cit., 207.
- [104] Ivi, p. 211; *Studi lockiani*, cit., 107.
- [105] *Locke e il diritto naturale*, cit., 211.
- [106] Ib.
- [107] Ivi, 257; *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 71.
- [108] *Locke e il diritto naturale*, cit., 218.
- [109] Ivi, 217-18.
- [110] Ivi, 229 (il riferimento è a VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, cit.)
- [111] Ivi, 221-23.
- [112] Ivi, 223.
- [113] Ivi, 225.
- [114] Ivi, 226.
- [115] Ivi, 228 ss.
- [116] Ivi, 225.

- [117] *Studi lockiani*, cit., 108.
- [118] *Ib.*
- [119] *Locke e il diritto naturale*, cit., 223-24.
- [120] *Studi lockiani*, cit., 127.
- [121] *Locke e il diritto naturale*, cit., 239; *Studi lockiani*, cit., 127.
- [122] *Locke e il diritto naturale*, cit., 239.
- [123] *Ivi*, 259.
- [124] *Ivi*, 243.
- [125] *Ivi*, 246.
- [126] *Ivi*, 249-50.
- [127] *Ivi*, 251. Bobbio traduce con "confisca" la parola inglese *forfeiture*.
- [128] *Ivi*, 252.
- [129] *Ivi*, 252-53.
- [130] *Ivi*, 254. Il passo è tratto da J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1960, XV (174), 383.
- [131] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit., 59.
- [132] *Ivi*, 61.
- [133] *Locke e il diritto naturale*, cit., 255.
- [134] *Due trattati sul governo*, cit., 316.
- [135] *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, 68,70.
- [136] *Locke e il diritto naturale*, cit., 259.
- [137] *Ivi*, 261-62.
- [138] *Due trattati sul governo*, cit., 350 ss. *Locke e il diritto naturale*, cit., 259-61.
- [139] *Locke e il diritto naturale*, cit., 267-68.
- [140] *Ivi*, 270-72.
- [141] *Due trattati sul governo*, cit., 361-62.
- [142] *Locke e il diritto naturale*, cit., 274.
- [143] *Due trattati sul governo*, cit., 401.
- [144] *Locke e il diritto naturale*, cit., 275.
- [145] *Ivi*, p. 276.
- [146] *Ivi*, 280.
- [147] *Ivi*, 282.
- [148] *Ivi*, 170.