FLORE
Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Due trattati sul governo

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:
Due trattati sul governo / B. CASALINI. - STAMPA. - (2007), pp. 5-334.

Availability:
The webpage https://hdl.handle.net/2158/244671 of the repository was last updated on

Publisher:
PLUS

Terms of use:
Open Access
La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf)

Publisher copyright claim:

La data sopra indicata si riferisce all'ultimo aggiornamento della scheda del Repository FloRe - The above-mentioned date refers to the last update of the record in the Institutional Repository FloRe

(Article begins on next page)

04 May 2026

Methexis
10

Methexis
Collana di studi e testi

Dipartimento di Scienze della Politica
Università degli Studi di Pisa

Comitato Scientifico

Roberto Gatti, Roberto Giannetti, Giuliano Marini (†), Michele Nicoletti, Claudio Palazzolo, Gianluigi Palombella, Maria Chiara Pievatolo, Armando Rigobello, Salvatore Veca, Danilo Zolo

Methexis, nel linguaggio platonico, designa il rapporto di partecipazione fra le idee e gli oggetti cui esse si applicano. Anche lo scopo del progetto *Methexis* è la partecipazione delle idee, non tanto in senso metafisico, quanto in senso politico-culturale. Le idee possono vivere solo se sono lasciate libere, così da poter essere liberamente condivise, discusse e propagate. La vita della scienza, come non può essere soggetta a censura politica, così non deve essere sottoposta a recinzioni derivanti dall'estensione della proprietà privata al mondo dello spirito. Le nuove tecnologie rendono possibile mettere in atto la distinzione fra il libro come oggetto fisico, di proprietà privata, e le idee di cui si fa veicolo, che devono essere liberamente partecipate. In questo spirito, i libri *Methexis* sono commercializzati, nella loro versione cartacea, secondo le restrizioni abituali, ma, nella loro versione digitale, sono distribuiti in rete e possono venir riprodotti per ogni uso personale e non commerciale.

John Locke

Due trattati sul governo

a cura di Brunella Casalini

EDIZIONI
plus
pisa university press

Locke, John

Due trattati sul governo / John Locke ; a cura di Brunella Casalini
(Methexis ; 10)

320.1 (21.)
1. Stato - Filosofia e teorie - 17.-18. sec. I. Casalini, Brunella

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

ISBN 978-978-88-8492-7

Il presente lavoro beneficia, per la pubblicazione, di un contributo a carico dei fondi di ricerca 60% concessi dal Dipartimento di Studi sullo Stato dell'Università di Firenze.

Methexis - collana diretta da Maria Chiara Pievatolo
Questo volume fa parte delle iniziative editoriali del progetto *Methexis* ed è disponibile anche *on-line*, in formato pdf, al seguente indirizzo:
http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/

© 2007 Brunella Casalini / Edizioni PLUS scrl

PLUS - Pisana Libraria Universitatis Studiorum s.c.r.l.
Lungarno Pacinotti, 43 - 56126 Pisa
Tel.+39 050 2212056 - Tel/Fax +39 050 2212945
e-mail: info-plus@edizioniplus.it
web page: www.edizioniplus.it

Member of Association of American University Presses

Progetto grafico e copertina di Angelo Marocco per conto di Methexis

INDICE

Introduzione ai *Two Treatises of Government* 7

John Locke - Due trattati sul governo 57

Prefazione 58

I Trattato 61

Cap. I. Introduzione 62
Cap. II. Del potere paterno e del potere regale 66
Cap. III. Del titolo di sovranità di Adamo per creazione 74
Cap. IV. Del titolo di Adamo alla sovranità per donazione (Genesi I,28) 79
Cap. V. Del titolo di sovranità di Adamo in base alla soggezione di Eva 96
Cap. VI. Del titolo di Adamo alla sovranità per paternità 101
Cap. VII. Della paternità e della proprietà considerate insieme come fonti della sovranità 119
Cap. VIII. Del trasferimento del sovrano potere monarchico di Adamo 124
Cap. IX. Della monarchia per eredità da Adamo 127
Cap. X. Dell'erede del potere monarchico di Adamo 141
Cap. XI. Chi è l'erede? 143

II trattato 187

Capitolo I 188
Cap. II. Dello stato di natura 190
Cap. III. Dello stato di guerra 197
Cap. IV. Della schiavitù 201
Cap. V. Della proprietà 204
Cap. VI. Del potere paterno 219
Cap. VII. Della società politica o civile 234
Cap. VIII. Dell'inizio delle società politiche 245
Cap. IX. Dei fini della società politica e del governo 262

Cap. X. Sulle forme dello stato 266
Cap. XI. L'ambito del potere legislativo 268
Cap. XII. Il potere legislativo, esecutivo e federativo dello stato 276
Cap. XIII. La subordinazione dei poteri dello stato 279
Cap. XIV. La prerogativa 286
Cap. XV. Del potere paterno, politico e dispotico, considerati insieme 292
Cap. XVI. Sulla conquista 295
Cap. XVII. L'usurpazione 307
Cap. XVIII. La tirannia 308
Cap. XIX. La dissoluzione del governo 315

Introduzione ai *Two Treatises of Government* [1]

Proporre una nuova traduzione integrale dei *Two Treatises of Government,* in un'edizione facilmente accessibile anche *on-line*, è un'operazione che, forse, necessita di essere argomentata e spiegata, soprattutto alla luce dell'esistenza in commercio di due ottime edizioni economiche del solo *Secondo trattato*[2] e della poca considerazione in genere prestata al *First Treatise*[3], per lo più noto per essere *unreadable*[4], pesante e farraginoso. Amputare il testo, pubblicando il secondo trattato quale opera autonoma, è una consuetudine antica, iniziata già nel Settecento. Laslett ricorda che la versione dell'opera politica lockeiana che influenzò il dibattito sette-

---

[1] Per aver letto una prima versione di questa introduzione, desidero ringraziare: Dino Costantini, Dimitri D'Andrea, Francesca Di Donato, Roberto Gatti, Michele Mangini, Michele Nicoletti e Maria Chiara Pievatolo. Senza lo stimolo e il sostegno di Francesca e Maria Chiara portare a compimento questa piccola impresa sarebbe stato enormemente più difficile. Un sentito ringraziamento va anche ad Angelo Marocco per aver curato l'impaginazione di questo volume. Questo lavoro è dedicato con stima e affetto al professor Antonio Zanfarino.

[2] Cfr. J. Locke, *Trattato sul governo*, a c. di L. Formigari, Roma, Ed. Riuniti, 2006 (I 1997) e J. Locke, *Secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile. Testo inglese a fronte*, tr. di A. Gialluca, con un'introduzione di T. Magri, Milano, BUR, 2001.

[3] Si segnalano le seguenti eccezioni: H. Rowen, *A Second Thought on Locke's First Treatise*, "Journal of the History of Ideas", XVII (1956), 1, pp. 130-132; C. D. Tarlton, *A Rope of Sand: Interpreting Lockean First Treatise of Government*, "Historical Journal", XXI (1978), 1, pp. 43-73 e M. Zuckert, *An Introduction to Locke's First Treatise: Locke and the old Testament*, ora in Id., *Launching Liberalism. On Lockean Political Philosophy*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 2002, p. 129 (originariamente pubblicato su "Interpretation", winter 1979); R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, London-Boston-Sydney-Wellington, Unwim Hyman, 1987; F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, Paris, Presses Universitaire de France, 1998; J. Waldron, *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 e M. Merlo, *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Milano, Polimetrica, 2006, cap. III.

[4] Cfr. P. Laslett, *Introduction*, in J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (I 1960), p. 61.

centesco in Francia e in America era molto diversa dall'originale: "Nel 1691 David Mazel, un pastore ugonotto che allora viveva in Olanda, tradusse l'opera; ne fece un'eccellente versione, che è tutt'oggi altamente apprezzata, ma il libro fu non solo tradotto, ma anche trasformato. La *Prefazione* di Locke, l'intero *First Treatise*, il capitolo iniziale del *Second Treatise* che lo connetteva al primo, furono tagliati"[5]; ne risultò un'edizione più agile e snella dal titolo: *Du Gouvernment civil*; e fu in quell'edizione che conobbero l'opera di Locke Montesquieu, Voltaire e Rousseau. Tracciando una storia della sua sfortuna, Michael P. Zuckert sottolinea che, nonostante la popolarità di Locke in America, nessun'edizione americana del *I trattato* è esistita fino al 1947[6]. In Francia, la prima traduzione integrale dei *Two Treatises* risale al 1997, in Germania al 1967[7] e in Italia al 1948[8].

Sia dal punto di vista dell'approccio che delle modalità di costruzione, d'altra parte, i *Due trattati* presentano significative differenze. Come ricorda nel sottotitolo lo stesso Locke:

> Nel primo, i falsi princìpi e fondamenti di Sir Robert Filmer e dei suoi seguaci sono rivelati e confutati. Il secondo è un saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile.

Se il secondo trattato espone in forme analitico-razionalistiche e insieme storico-empiriche una sistematica teoria politica, il primo trattato, dopo aver narrato le ragioni storico-politiche della polemica con l'autore del *Patriarca* (cfr. Introduzione, cap. I e cap. II), con un approccio ermeneutico analizza le tesi di Filmer circa il titolo di Adamo alla sovranità (capp. III-VII) e quelle relative alla sua successione (capp. VIII-XI), confutandone la fondatezza dal punto di vista sia delle prove scritturistiche sia del senso comune.

---

[5] P. Laslett, *Introduction*, in J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., pp. 12-13.

[6] M. Zuckert, *An Introduction to Locke's First Treatise: Locke and the old Testament*, cit., p. 129.

[7] W. Euchner, *Einleitung des Herausgebers,* in J. Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, n. 6, p. 11.

[8] *I due trattati sul governo e altri scritti politici di John Locke e Il Patriarca di Robert Filmer*, a c. di L. Pareyson, Torino, UTET, 1982 (I 1948), edizione accresciuta.

L'apparente distanza tra i *Two Treatises* e l'abitudine invalsa a leggere solo il secondo non giustificano la facilità con cui si è ritenuto di poter arrivare a comprenderne a pieno i contenuti attraverso la rimozione di una delle sue parti. Il primo trattato costituisce una premessa necessaria ad alcuni dei temi centrali del secondo; ed è questa la ragione principale per riproporre il testo nella forma in cui originariamente Locke scelse di pubblicarlo. In direzione di un recupero del senso unitario dell'opera spingono, d'altra parte, i risultati raggiunti dalle ricerche compiute a cominciare dagli anni sessanta del secolo scorso: il lavoro filologico, che ha portato ad anticiparne la data di stesura agli anni della c.d. *Exclusion Crisis* (1679-81)[9], ha costretto gli interpreti a prendere

---

[9] Locke pubblicò i *Due trattati* all'indomani della *Glorious Revolution*, ma la loro origine e prima completa stesura risale probabilmente a molti anni prima, agli anni che precedettero il suo esilio in Olanda nel 1683, e che lo videro a fianco di Lord Shaftesbury nella battaglia che questi condusse per escludere dalla successione al trono il duca di York, il futuro Giacomo II, di fede cattolica, fratello di Carlo II, che non aveva figli legittimi, sebbene avesse avuto diversi figli illegittimi, tra i quali un uomo molto gradito ai *whigs*, il protestante duca di Monmouth. Tra il 1679 e il 1681 i tentarono più volte di far passare in parlamento una legge che consentisse l'alterazione della linea di successione e che impedisse l'ascesa al trono di un re il cui professato cattolicesimo faceva temere il ritorno ad una politica di intolleranza religiosa, la subordinazione della politica inglese al papato e un'alleanza con la Francia di Luigi XIV che avrebbe contagiato il paese con il morbo dell'assolutismo. In seguito a queste vicende, Locke fu costretto a rifugiarsi in Olanda, dopo aver distrutto un'ampia parte delle sue carte e averne nascoste molte altre, tra le quali probabilmente anche i *Due trattati*, camuffati nella corrispondenza e nei diari con il titolo *Tractatus de morbo gallico*, un titolo che poteva far pensare alla sifilide (argomento plausibile per un trattato scritto da un medico come Locke), ma che evocava anche un'altra malattia francese: l'assolutismo. Il fatto che l'unico riferimento al *Patriarca* nel secondo trattato sia relativo ad un'edizione del 1679, mentre tutte le citazioni contenute nel primo rimandino ad un'edizione del 1680, ha portato Laslett a ipotizzare che il secondo trattato sia stato scritto per primo (cfr. P Laslett, *Introduction*, in J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit.). La datazione proposta da Laslett è giudicata poco convincente da Ashcraft e da Wootton: nel 1679-80, Shaftesbury e il suo partito sono impegnati nella battaglia parlamentare e non hanno ancora scelto la via della rivoluzione; perché in quel contesto Locke avrebbe dovuto scrivere un'opera come il II trattato chiaramente impegnato sul terreno rivoluzionario? Per Ashcraft (cfr. R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government'*, Princeton, N.J.,

atto della serietà del confronto che Locke ingaggia con l'autore del *Patriarca* nel *First Treatise*[10]. Questo saggio introduttivo intende

---

Princeton University Press, 1986), l'ipotesi più probabile è che il primo trattato risalga al periodo della battaglia parlamentare per l'esclusione e il secondo al periodo tra il 1681 e il 1683, quando il re Carlo II scioglie il parlamento e ai *whigs* non rimane che la strada della rivoluzione. Wootton sposa una datazione vicina a quella di Ahscraft, propendendo tuttavia per l'ipotesi che il II trattato sia stato scritto nel 1681 e influenzato dalla lettura del *Patriarcha non Monarcha* di Tyrrell (cfr. D. Wootton, *Introduction*, in J. Locke, *Political Writings*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, pp. 49-64). Ancora diversa è la posizione di Marshall per il quale la datazione del II trattato va circoscritta al periodo 1682-1683, lo stesso a cui risalgono i *Discourses on Government* di Sidney, periodo nel quale fu pensato e progettato il complotto rivoluzionario destinato a fallire (cfr. J. Marshall, *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

[10] Filmer morì nel 1653. Nato nel Kent nel 1588 (lo stesso anno della nascita di Hobbes) da una ricca famiglia della piccola nobiltà, aveva sposato nel 1618 Anne Heton, il cui padre era stato vescovo di Ely, trovandosi così ad avere stretti rapporti tanto con l'ambiente clericale che con quello di corte (suo fratello Edward era scudiero del re). All'epoca della guerra civile, non prese parte attiva alla lotta politica, sebbene i suoi scritti esprimessero un punto di vista chiaramente favorevole della monarchia. Imprigionato nel 1643, fu liberato tre anni dopo. È all'epoca della sua liberazione che risalgono le prime pubblicazioni dei suoi scritti, fino a quel momento circolati in forma di manoscritto tra amici e conoscenti. Nel febbraio del 1648 l'editore Royston pubblicò *The Free-holders Grand Inquest*; in aprile *The Anarchy of a Mixed or Limited Monarchy*, in risposta a *Treatise of Monarchie* di Philip Hunton, un pamphlet di teoria politica parlamentare; nell'estate *The Necessity of the Absolute Power of all Kings*, un collage di citazioni filomonarchiche tratte dalla traduzione di Richard Knolles degli scritti di Bodin. Questi lavori testimoniano il tentativo di Filmer di sostenere la causa monarchica in un momento cruciale e particolarmente difficile: nel gennaio del 1649 non sarebbe rimasto più nulla da fare; con l'esecuzione di Carlo I, infatti, la strada era aperta alla repubblica. Filmer tornò al silenzio, ma continuò a scrivere commentari delle opere politiche che vennero pubblicate nel frattempo: dal *Leviatano* di Hobbes, alla difesa del nuovo governo inglese di Milton, al *De juri belli ac pacis* di Grozio, agli scritti di Bodin e Aristotele, a cui è dedicata una delle sue ultime opere: *Observations upon Aristotles Politiques touching Forms of Government*. Solo tra il 1679 e il 1680, all'epoca della c.d. *Exclusion Crisis*, le idee di Filmer ottennero un'ampia diffusione. Nel 1679 vennero ripubblicate in un solo volume, col titolo *The Freeholder's Grand Inquest*, con l'esclusione di *Questio Quodlibetica* e *The Necessity of the Absolute Power of Kings*. Nel 1680 viene infine pubblicato per la prima volta il *Patriarca*, a cinquant'anni circa dalla sua

guidare il lettore in un percorso attento ai nessi e alle continuità tra le due parti; esso cerca di mostrare come la polemica con Filmer influenzi sia la struttura dell'opera, con la centralità che in essa assume la distinzione tra potere paterno, potere politico e potere dispotico, sia il modo in cui sono affrontati temi cruciali, quali la società coniugale, il potere parentale, la proprietà, il consenso e il concetto di rappresentazione. I *Due Trattati* si pongono non solo il compito di smontare le tesi assolutiste dell'avversario e le posizioni teologiche sulle quali sono fondate, ma anche l'obiettivo di rispondere alle pungenti obiezioni che l'autore del *Patriarca* muove alle teorie contrattualiste e giusnaturaliste[11], obiezioni che Locke ha presenti anche nel *Second Treatise* (laddove il nome di Filmer e i riferimenti alle sue opere vengono quasi a scomparire).

1. Una critica metodologica ed epistemologica prima che politica

La confutazione delle tesi di Filmer consente a Locke di cimentarsi prima di tutto con una serie di questioni metodologiche ed epistemologiche di grande rilievo nell'impianto complessivo della sua visione filosofica[12]. Il "florilegio di dubbie espressioni" e "disinvolte sciocchezze", in cui è avvolta la teoria patriarcalista rivelano in essa il frutto più dell'immaginazione (quell'immaginazione che può spingere gli uomini ad un livello inferiore a quello

---

stesura (gli studiosi sono ancora incerti sulla datazione esatta dell'opera), scatenando la risposta di scrittori *whig* quali Algernon Sidney, James Tyrrell e John Locke.

[11] La rilevanza delle critiche filmeriane alla tradizione giusnaturalista e contrattualista è sottolineata da vari autori, cfr. J. Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney, Cambridge University Press, 1980, pp. 54-55; J. P. Sommerville, *Introduction*, cit., pp. XXIII-XXIV. Per il modo in cui l'impostazione del discorso filmeriano influisce sulle strategie argomentative di Locke, cfr. anche J. Dunn, *The Political Thought of John Locke* (1979); tr. it. *Il pensiero politico di Locke*, Bologna, Il mulino, 1992, cap. VI.

[12] Sull'importanza che nel primo trattato lockeiano riveste il piano della critica metodologica ed epistemologica, cfr. R. Aschcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, cit., pp. 66-67 e G. Foster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 230-232.

delle bestie, I, 58) che della razionalità del suo autore: è una "*Gigantic Form, he had painted in his own Phancy*" (I, 7). Incapace di convincere "uomini razionali e disinteressati" (I, 13); il pensiero di Filmer è espressione di uno stile retorico che si presta ad essere usato in modo strumentale da chi ha un preciso interesse a sostenere la validità delle sue tesi (cfr. I, 13) e rivela la sua pericolosità nell'uso fazioso che ne è stato fatto al fine di confondere i più e blandire l'anima dei potenti (cfr. I,10). Filmer cade in continue contraddizioni: parte da una premessa che lega paternità e sovranità, ma accanto al diritto paterno pone poi altri princìpi con esso confliggenti, facendo derivare la sovranità dalla creazione di Adamo, dalla donazione di Dio a Adamo della terra, dalla soggezione di Eva, dal diritto di paternità, dalla paternità e dalla proprietà insieme. La stessa regola di successione, a seconda dei momenti, rimanda alla volontà divina, al diritto di primogenitura, all'elezione o al mero possesso attuale del potere, sicché in ultima analisi anche la forza e l'usurpazione finiscono per essere considerati titoli legittimi (cfr. I, 121). La conseguenza paradossale di questa incoerenza è che il potere monarchico, invece di trovare un solido fondamento nel patriarcalismo, rischia di dissolversi, o di poggiare su basi insicure e arbitrarie, gettando le premesse per quella ribellione perpetua che Filmer e i suoi seguaci tanto temono (cfr. II, 1)[13]. Capovolgendo l'accusa mossa nei confronti delle dottrine contrattualiste e giocando sullo spettro della prima guerra civile paventato dai *tories*, Locke sostiene che in base alla teoria di Filmer si potrebbe arrivare a riconoscere un titolo legittimo d'autorità persino a Cromwell (I, 79, 121). In modo ironico gioca, e continuerà a farlo anche nel II trattato, su un ribaltamento di ruoli e posizioni: come Filmer è pericolosamente sovversivo e l'autore dei *Two Treatises* un pensatore ragionevole e moderato; così vero ribelle non è il popolo, ma il principe che viola la costituzione[14]. Scrive:

> Chi erige [...] la forza al di sopra delle leggi, compie l'atto del *rebellare*, ovvero ripristina lo stato di guerra ed è per questo in senso vero e proprio un ribelle. Poiché chi è al

[13] È questo un punto sul quale converge anche la critica di Sidney a Filmer, cfr. F. Lessay, *Introduction*, cit., p. 84.

[14] Cfr. R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises*, cit, p. 77 e anche da C. D. Tarlton, *A Rope of Sand*, cit., p. 50.

> potere (con la pretesa di averne l'autorità, per la tentazione di usare la forza che ha nelle sue mani e per l'adulazione di coloro che gli stanno intorno) è colui che più facilmente compie quest'atto, il modo più adatto per prevenire il male è mostrare il pericolo e l'ingiustizia a chi ha la tentazione più forte di incorrervi[15] (II, 226).

Le catene della schiavitù che l'autore del *Patriarca* voleva porre ai polsi dell'umanità si rivelano nient'altro che una "corda di sabbia" (*a Rope of Sand*) (I, 1), un legame inesistente, che viene da paragonare al vincolo morale evocato da quella virtù politica, la concordia, che nell'*Allegoria del buon governo* di Ambrogio Lorenzetti viene rappresentata, per l'appunto, (con una falsa derivazione etimologica) mediante una corda che tiene insieme e lega le varie componenti della società civile. Incapaci di convincere gli uomini in coscienza, di persuaderli sul piano morale a cedere la loro libertà, le idee di Filmer sono dannose. Come dannosa è ogni dottrina erronea difesa e propagandata come vera a fini politici da chi ha interesse ad adulare i potenti e ingannare le masse – e Locke confessa di essere mosso a scrivere non tanto contro un avversario morto, quanto contro quelle fazioni politiche, rappresentate soprattutto dai ministri di culto (*Drum ecclesiastick*) e dai sostenitori della teoria del diritto divino dei re, che sono state pronte a mettere "sotto assedio"[16] la costituzione pur di vedere trionfare i loro interessi. Sconfitte dalla storia con la *Glorious Revolution*, le idee filmeriane, per essere definitivamente disarmate, o almeno rese meno pericolose[17], devono essere confutate, in primo luogo, sul piano epistemologico e metodologico, per mostrare il torto che esse fanno alla verità. A tal fine Locke contrappone alla con-

---

[15] Sulla definizione di *rebellion* è interessante un confronto con Sidney, che scrive: "The general revolt of a Nation cannot be called a Rebellion" (A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, Indianapolis, Liberty Fund, 1996, p. 519, sezione 36).

[16] Tarlton definisce la lettera al lettore e il primo capitolo del I trattato come la descrizione del dramma della "besieged constitution" (cfr. C. D. Tarlton, *A Rope of Sand*, cit., p. 50).

[17] È importante ricordare che, ancora nel 1696, l'insieme delle opere di Filmer viene ristampato con il titolo *Observations Concerning the Original and Various Forms of Government*, il che fa riflettere sull'influenza che il pensiero di questo autore riuscì ad esercitare anche dopo la *Glorious Revolution* e la pubblicazione dei *Two Treatises* lockeiani.

fusione dell'avversario la chiarezza e l'univocità terminologica necessarie all'uso filosofico del linguaggio, la coerenza delle conclusioni rispetto alle premesse, la costruzione di argomentazioni stringenti e la raccolta di prove a sostegno della loro validità e imparzialità, nonché del carattere universale dei princìpi politici affermati. Ogni qualvolta Locke critica l'esegesi filmeriana di un passo biblico, proponendone una lettura alternativa, invita il lettore a giudicare in prima persona ("*let my reader judge*", I, 36), in base alla semplice ragione, quale interpretazione abbia maggiori probabilità di risultare corretta. Il significato che il testo sacro racchiude secondo il senso comune, lineare e ordinario, non può non essere che l'unico vero: Dio, infatti, rivolgendosi agli uomini, non può avere avuto interesse a violare le regole del linguaggio umano, perché soltanto rispettandole il suo disegno ha speranza di essere correttamente inteso (cfr. I, 46). Se anche non poggiasse su un'interpretazione erronea del vecchio testamento, d'altra parte, la teoria politica di Filmer, per l'autore del *First Treatise*, presenta un limite di fondo: la sua non universalizzabilità[18]. La teoria di Filmer non può essere valida, perché se lo fosse la legge di natura, che deve essere conoscibile da tutti gli uomini, sarebbe intelligibile solo ai cristiani: per il resto delle nazioni il fatto di ricondurre la loro origine a Noè, o a uno dei suoi figli, ha infatti ben poca importanza.

> Temo – commenta Locke – che i cinesi, un popolo grande e civile, e molti altri popoli dell'est, dell'ovest, del nord e del sud, non si preoccupino molto di questo problema. Chi crede nella Bibbia, e penso che si riferisca a loro il nostro A. quando parla delle nazioni più civili, deve necessariamente rifarsi a Noè, ma il resto del mondo pensa ben poco ai suoi figli e ai suoi nipoti (I, 141).

Una critica importante, questa, che sottolinea un lato forse poco considerato della riflessione filosofico-politica lockeiana: nel

---

[18] Nella *Terza lettera sulla tolleranza*, Locke afferma di considerare l'universalità di una teoria "un buon segno distintivo della sua verità" e aggiunge: "Infatti, sospetterò sempre di non accordarsi né con la verità della religione, né con l'intento del Vangelo ciò che si addice soltanto ad un certo paese, o partito. Ciò che è vero e valido in Inghilterra, sarà vero e valido anche a Roma, o in Cina o a Ginevra" (J. Locke, *Terza Lettera sulla tolleranza*, in Id., *Scritti sulla tolleranza*, a c. di D. Marconi, Torino, UTET, 2005, p. 207).

momento in cui si appresta a gettare le basi di una teoria politica normativa, incentrata su un insieme minimo di princìpi universali, Locke ha in mente il problema di come poter convincere un mondo frammentato e diviso sul piano religioso[19]. Implicita sullo sfondo dei *Two Treatises* è la sua lunga riflessione sulla tolleranza. Anche la lettura delle sacre scritture in una chiave che, come vedremo, è principalmente storico-antropologica, acquista un senso diverso alla luce di questa consapevolezza.

2. Filmer e la sovranità come dominio della volontà arbitraria

La difesa filmeriana dell'ordine politico assolutistico dalle dottrine della sovranità popolare e del diritto di resistenza, sostenute tanto dalla teologia cattolica di un Bellarmino e di un Suarez, quanto dalla teologia protestante del pensatore scozzese George Buchanan, ruotava tutta intorno a due idee fondamentali: a) la subordinazione dei figli nei confronti del padre, subordinazione insieme naturale e divina, in quanto riconducibile alla sovranità concessa da Dio a Adamo sui suoi figli e sull'umanità intera; b) l'affermazione del carattere arbitrario della sovranità. L'ordine politico poggia sull'obbligo di obbedienza a una volontà sovrana che è tale in quanto arbitraria, illimitata, superiore alla legge e unica misura incontestabile del giusto.

> Se speriamo di essere mai governati senza un potere arbitrario, non lusinghiamo soltanto noi stessi; no: ci inganniamo. La questione non è se debba esserci un potere arbitrario; l'unico punto è chi deve avere quel potere arbitrario, se un solo uomo o molti. Non c'è mai stato né mai ci sarà un popolo governato senza un potere di fare le leggi, e ogni potere di fare le leggi deve essere arbitrario: perché fare la legge secondo la legge è una *contradictio in adjecto* [20].

La distinzione tra governo dispotico e governo legittimo, presupposta dalla teoria della sovranità assoluta di Bodin, in Filmer perde ogni ragione d'essere, venendo meno la possibilità di indi-

---

[19] Cfr. G. Foster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, cit.

[20] R. Filmer, *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy, or A succint Examination of the Fundamentals of Monarchy, both in this and other Kingdoms, as well about the Right of Power in Kings, and of the Originall or Naturall Liberty of the People*, in R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, cit., p. 132, tr. mia.

viduare in una legge di natura riconoscibile dalla ragione un criterio di giustizia indipendente dalla volontà. Riprendendo l'identificazione della sovranità con il potere legislativo, Filmer annulla alcune delle differenziazioni che ancora reggono la teoria di Bodin[21]: sembra venire meno non solo quella tra potere assoluto e potere arbitrario, ma anche quella tra sfera domestica e sfera politica, e con essa quella tra potere politico e potere economico. Se le figure del padre, del padrone e del sovrano erano state avvicinate ideologicamente, prima di Filmer, sulla base di una mera analogia, la novità del *Patriarca* è quella di costruire un'intera teoria politica sull'omologia[22] tra potere paterno e potere politico e di dare a quest'unico fondamento dell'obbligo politico il sostegno delle scritture[23].

> Questa 'autorità paterna', dunque, o 'diritto di paternità', nel senso in cui lo intende il nostro A., – scrive Locke – è un diritto divino inalterabile di sovranità, in base al quale un padre o un principe ha un potere assoluto, arbitrario, illimitato e illimitabile, sulla vita, le libertà e i possedimenti dei suoi figli e sudditi; così che egli può prendere o alienare le loro proprietà, vendere, castrare o usare le loro persone come gli piaccia, essendo essi tutti suoi schiavi, egli signore e proprietario di ogni cosa, e la sua volontà illimitata la loro legge (I, 9).

---

[21] *Les Six Livres de la République* (1576) vennero tradotti e pubblicati in Inghilterra nel 1606. Filmer è stato certamente influenzato dalla lettura di quest'opera e – come osserva anche Locke – fa frequente ricorso a citazioni tratte dagli scritti di Bodin.

[22] Cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Bari, Laterza, 1999, p. 185.

[23] Cfr G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford, Basil Blackwell, 1975. Sommerville ridimensiona la novità del pensiero di Filmer, sottolineando la presenza della teoria patriarcalista già in Hadrian Saravia, autore di *De Imperandi Authoritate* (1593), e in altri pensatori inglesi dei primi del Seicento (cfr. J. P. Sommerville, *Introduction*, in R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (I 1991), pp. XVI-XVIII).

Mosso dall'intento di difendere e dare più solide fondamenta all'ordine tradizionale, Filmer compie un gesto radicale[24]: nega l'esistenza di un ordine naturale, rifiuta l'idea di uno *jus naturale* che può essere interpretato dalla ragione umana; afferma la pericolosità di tale dottrina e la sua insostenibilità in base ai limiti della condizione umana, alla situazione di creature mortali, destinate ad errare[25]. Dal confronto con Bodin – autore al quale pure Filmer costantemente si richiama – emergono, forse, nel modo più evidente le novità introdotte dalla prospettiva filmeriana, perché essa non solo dissolve la distinzione tra potere del *pater familias* e potere sovrano, fa della legge l'espressione di un mero atto di volontà, di forza e coercizione, indipendente da qualsiasi criterio del giusto, azzera la distanza tra potere arbitrario e potere politico, tra dispotismo e assolutismo, tra famiglia e stato, ma rifiuta l'esistenza di quel diritto di proprietà del *pater familias* che in Bodin si presenta come un limite alla sovranità assoluta[26]. *Dominium* e *imperium* sono per Filmer un'unica realtà: l'atto di donazione con cui Dio concede il potere a Adamo lo rende anche proprietario del mondo intero, di tutte le cose e di tutti gli esseri sulla terra. I sovrani, per diritto di paternità, sono titolari della proprietà sui beni e sulla terra: essi possono concederne l'uso ai sudditi, privi di per sé di qualsiasi diritto naturale. Con questa mossa Filmer vuol mettere in discussione i fondamenti delle tradizionali libertà degli inglesi, più che il loro contenuto; vuol riaffermare e difendere la prerogativa regia, piuttosto che privare i sudditi dei loro tradizionali diritti. Per questo è, per lui, necessario ribadire – come sottolinea Pietro Costa – che "le libertà rivendicate in parlamento e attribuite ai soggetti sono libertà «of grace from the king»", che esse "si fondano su una graziosa concessione del sovrano e non sono «the liberties of nature to people»"[27].

---

[24] Locke insiste sulla novità rappresentata dalla posizione di Filmer rispetto alla tradizione (cfr. I, 4).

[25] J. F. Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 129.

[26] Sull'influenza di Bodin e gli elementi in cui Filmer decisamente si distacca dal pensatore politico francese, cfr. J. Daly, *Sir Robert Filmer and the English Political Thought*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1979, pp. 21-22.

[27] Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit., p. 187.

Se il volontarismo giuridico di Filmer si avvicina a quello hobbesiano[28], l'autore di *The Originall of Government* è convinto che la concezione della sovranità di Hobbes poggi su deboli fondamenta: il meccanismo dell'autorizzazione previsto da Hobbes infatti appare a Filmer incompatibile con la completa rinuncia da parte degli individui al diritto di giudicare l'operato del governo e pertanto suscettibile di aprire in ogni momento le porte verso una ricaduta nello stato di natura[29]. Filmer pensa di poter trovare un migliore e più solido sostegno alla sua concezione assoluta della sovranità nella visione di un *regnum patrimoniale* ("*a paternal kingdom*"), quale può essere rinvenuta nella storia sacra[30]. Il racconto biblico, inteso in senso letterale e quale storia reale, consente a Filmer di affermare che la monarchia deve essere assoluta perché tale era l'autorità di Adamo. Dio ha scelto Adamo quale rappresentante dell'umanità e gli ha concesso una dominazione senza limiti sul mondo; quel modello di potere, dunque, secondo l'autore del *Patriarca*, deve essere considerato come imposto dalle sacre scritture alla stregua di un dovere religioso. Questo para-

---

[28] Secondo Daly, Filmer ha prodotto una teoria della sovranità persino più pura di quella hobbesiana, sebbene non altrettanto suggestiva, cfr. *ibidem*, p. 29. Certo è, comunque, - come sottolinea Pietro Costa - che poco hanno in comune le loro concezioni dell'assolutismo, a parte il rifiuto della sovranità limitata, del governo misto, della supremazia della legge e del primato della *common law* (cfr. P. Costa, *Civitas*, cit., pp. 187-188)

[29] Cfr. F. Lessay, *Filmer, Hobbes, Locke: les cassures dans l'espace de la théorie politique*, "Archive de Philosophie", 55 (1992), p. 651.

[30] Cfr R. Filmer, *The Originall of Government*, cit., pp. 184-197. Filmer si chiede qui perché Hobbes, potendo disporre anche del concetto di *regnum patrimoniale*, ha fondato la sua teoria della sovranità sul diritto di natura e sull'idea di contratto. Nella risposta a questa domanda va rintracciata una differenza di fondo tra il concetto di sovranità hobbesiano e quello filmeriano: il secondo definisce la sovranità in termini di proprietà, sicché ne risulta una riduzione della volontà sovrana ad una volontà particolaristica e privata; il primo, invece, nel *Leviatano* fa emergere una nuova concezione della sovranità come volontà pubblica attraverso l'ausilio dei concetti di rappresentazione e autorizzazione. In Filmer manca, insomma, un problema che è invece centrale in Hobbes: quello della trasformazione di una moltitudine di volontà individuali in una volontà sovrana unica. Per questa lettura del confronto Filmer/Hobbes, cfr.: I. C. Zarka, *Filmer lecteur de Hobbes. Regnum patrimoniale et regnum istitutivum*, "La Pensée politique", 3 (1994), pp. 440-451.

digma adamitico, derivato da una particolare lettura di Agostino, non era inconsueto all'epoca, e aveva potenti implicazioni politiche: "[...] concedere a Adamo una posizione rappresentativa nel discorso teologico implicava una corrispondente concessione in teoria politica. In sé – osserva Harris – esemplificava il punto secondo cui Dio poteva porre un superiore, fosse esso un padre o un governante, sull'umanità: ma suggeriva anche che il popolo poteva essere rappresentato (ed essere responsabile per le azioni dei propri rappresentanti) senza il proprio consenso"[31]. Il modello adamitico conduceva a ritenere i figli responsabili delle colpe dei padri e la colpa di Adamo come colpa dell'intera umanità. Filmer assumeva che "*What was given into Adam was given in his person to his posterity*"[32]. Locke cercherà – come vedremo – di contrastare questo schema: la sua lettura della Genesi preclude in partenza che la persona di Adamo possa essere intesa come rappresentante dell'intera umanità[33]; e la sua teoria politica respinge l'idea che le colpe dei padri possano ricadere sui figli (II, 182), che un atto paterno possa alienare la libertà o la vita del figlio (II, 189), e in generale che i patti sottoscritti dalle generazioni presenti possano considerarsi vincolanti per le generazioni future (II, 116).

3. La ragione e la rivelazione contro Filmer

Il rifiuto lockeiano della teoria patriarcalista passa da una lettura dell'antico testamento in cui la storia sacra perde il suo carattere di unicità[34]. Il racconto della Genesi, come quello della storia del popolo ebraico, è testimonianza della condizione dell'uomo ai suoi esordi e in questo senso utile, allo stesso modo delle raccolte antropologiche sui popoli delle Americhe, per descrivere la condizione umana nello stato di natura: "Adamo – scrive Lessay – prefigura il colono inglese d'oltremare e, al tempo stesso, personi-

---

[31] I. Harris, *The Mind of John Locke. A study of political theory in its intellectual setting*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 238.

[32] R. Filmer, *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy, or A succint Examination of the Fundamentals of Monarchy, both in this and other Kingdoms, as well about the Right of Power in Kings, ad of the Originall or Naturall Liberty of the People*, cit., p. 138.

[33] Sulle implicazioni del modello adamitico, cfr. I. Harris, *The Mind of John Locke*, cit., pp. 232-240. Sull'importanza di questo punto, cfr. B. Accarino, *Rappresentanza*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 60.

[34] Cfr. F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, cit., pp. 87-88.

fica la creatura umana nella purezza della sua presunta relazione originaria con il creatore: né re né suddito, si scopre dotato di diritti e di doveri – verso la sua discendenza immediata, sulla quale esercita autorità, ma verso la quale ha anche degli obblighi di preservazione – a immagine del più comune dei mortali"[35]. Per Locke nelle scritture non è possibile trovare né una giustificazione del potere assoluto di Adamo, né una preferenza per una forma di governo patriarcale; nella misura in cui contengono la narrazione di un'umanità primitiva, esse non parlano ancora di rapporti propriamente politici[36]. La Bibbia non offre una risposta alla questione del fondamento del potere politico. Ragione e rivelazione giustificano, secondo Locke, un capovolgimento totale del principio semplice su cui sembra reggersi l'intero edificio del patriarcalismo politico: "*That all Government is absolute Monarchy*. [...] *That no Man is Born Free*":

> In ogni caso, si deve credere loro sulla parola, quando affermano che siamo nati tutti schiavi e che dobbiamo continuare ad esserlo; che non c'è rimedio: siamo entrati contemporaneamente nella vita e nella schiavitù, e non si può

---

[35] *Ibidem*, p. 89. La rilevanza del contesto coloniale per la lettura dei *Due trattati* e, in particolare, del V capitolo del *II trattato* è stata messa in evidenza da diversi importanti studi contemporanei, v.: J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, cap. V; B. Arneil, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, Oxford, Clarendon press, 1996; D. Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, New York, Cambridge University Press, 2000; D. Ivison, *Property, Territory and Sovereignty*, in I. Hunter e D. Saunders, *Natural Law and Civil Sovereignty*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 219-234; Id., *Locke, Liberalism and Empire*, in P. R. Anstey, *The Philosophy of John Locke. New Perspectives*, London-New York, Routledge, 2003 e D. Costantini, *La teoria lockeiana della proprietà e l'America: alla radice della giustificazione dell'idea coloniale*, SIFP, 26/06/2005: <http://www.sifp.it> (una versione ampliata e rivista di questo articolo è in corso di pubblicazione su "Scienza & Politica", 2, 2006).

[36] Cfr. F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, cit., p. 89. Lessay osserva che nei due autori il rapporto tra avvenimenti biblici e avvenimenti contemporanei si inverte. Locke infatti usa la storia contemporanea per dare un senso agli eventi biblici e così lo vediamo far ricorso all'esempio dei coloni per dire che i patriarchi ebrei non potevano avere un potere ad un tempo domestico e politico (cfr. *ibidem*, n. 1).

> abbandonare l'una senza lasciare l'altra. Da nessuna parte – ne sono sicuro – né la scrittura né la ragione affermano qualcosa di simile, a dispetto del rumore che si fa intorno al diritto divino, come se l'autorità divina ci avesse sottomessi alla volontà illimitata di un altro (I, 4)

La strategia argomentativa lockeiana smonta le tesi di Filmer sul piano razionale e su quello dell'ermeneutica scritturistica; trascura, invece, la dimensione storica, che pure aveva un certo spazio nel *Patriarca*, secondo un'impostazione presente in quel movimento di ritorno alla storia nazionale, inaugurato da Sir Henry Spelman (1564?-1641), volto a screditare l'ipotesi dei teorici dell'*ancient constitution*, ovvero di una costituzione immemoriale che avrebbe da sempre attribuito un ruolo fondamentale al parlamento[37]. Il silenzio, pressoché totale, di Locke su questo tema[38] ha indotto gli interpreti a formulare diverse ipotesi: Julian Franklin ha supposto che ad esso fosse dedicata la parte perduta dell'opera[39]; altri, come Quentin Skinner[40], hanno parlato di un interesse del filosofo a spostare il discorso su un piano più astratto, quale quello dei diritti e della legge di natura, perché ritenuto più rilevante del piano storico. Certo è che il distacco dalla dimensione storica dà al discorso lockeiano un piglio più radicale e rivoluzionario di quello presente nelle opere di tanti suoi contemporanei

---

[37] Sulla scuola storica spelmaniana e l'influenza che essa ha ancora su autori contemporanei di Locke come William Dugdale (1605-1686) e Robert Brady, cfr. F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, cit., pp. 69-77.

[38] Il primo a sottolineare il mancato ricorso di Locke alla storia costituzionale è stato J. Pocock, nel suo *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Political Thought in the Seventeenth Century* (1957), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 46. L'argomento è al centro dell'analisi di D. Resnick, *Locke and the Rejection of the Ancient Constitution*, "Political Theory", 12 (1984), 1, pp. 97-114. Locke fa riferimento ad una tema di storia costituzionale solo nel capitolo dedicato alla conquista del II trattato, con riferimento alla conquista normanna: un evento della storia inglese richiamato dagli scrittori *Tories* a sostegno delle loro teorie.

[39] Cfr. J. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

[40] Cfr. Q. Skinner, *Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action*, "Political Theory", 2 (1974), p. 286.

whigs come Sidney o Tyrrell[41], in quanto gli consente di giudicare "ciò che è stato" sulla base di quello "che dovrebbe essere" (cfr. I, 57) e di mettere meglio in tensione col piano normativo le iniquità della storia.

Nella polemica con Filmer, Locke recupera, innovandola, l'idea di un mondo disegnato secondo un ordine divino riconoscibile tanto in base alla rivelazione quanto in base al senso comune; riprende la metafora medievale di un mondo ordinato gerarchicamente, secondo un progetto architettonico di ispirazione divina, e quindi provvidenziale, ma la trasforma attraverso la sua limitazione al rapporto tra mondo umano e creature inferiori. La conseguenza che ne deriva non è di poco conto: quando Locke, infatti, torna a separare potere paterno, potere politico e potere dispotico, prescinde dall'originario contesto finalistico, in cui queste figure si collocavano nella filosofia politica aristotelica, dal presupposto di un ordine sociale naturale in cui si dà chi per natura comanda e chi è disposto ad essere comandato, come la donna e lo schiavo[42]. Dall'affermazione della libertà naturale e dell'uguaglianza degli uomini deriva l'impossibilità di giustificare su basi diverse dal consenso qualsiasi rapporto legittimo tra uguali. L'intenzione di Locke non è qui, però, – come sostiene Zuckert, sulle orme di Strauss[43] – arrivare ad un'interpretazione critica delle scritture che ne tradisca lo spirito, dando all'uomo una libertà illimitata di dominio ed espansione, quella libertà che era

---

[41] Per un confronto tra la posizione di Locke e quella di Sidney, sul rapporto tra pensiero *whig* e dottrina dell'*ancient constitution*, cfr. J. Conniff, *Reason and History in Early Whig Thought: The Case of Algernon Sidney*, "Journal of the History of Ideas", 43 (1982), 3, pp. 397-416.

[42] Per il distacco dal contesto finalistico aristotelico, cfr. F. Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità*, cit., pp. 192-193.

[43] In *Natural Right and History* (1953), Strauss sostiene che su questioni quali la proprietà, la società coniugale, il rapporto tra genitori e figli, il diritto di ribellione, la posizione lockeiana è estranea al contenuto biblico e alla tradizione della legge di natura (cfr. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Genova, il melangolo, 1990, pp. 217-270). Questo è uno degli argomenti principali in base ai quali Strauss afferma che la filosofia politica di Locke è una filosofia politica hobbesiana mascherata. Secondo Greg Foster la critica di Strauss si basa sul presupposto che esista una e un'unica interpretazione valida della Bibbia; presupposto negato dal metodo lockeiano (cfr. G. Foster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, cit., pp. 238-239).

ipotecata nell'interpretazione ebraica dalla presenza di un sistema di leggi di proprietà, che includeva la legge del giubileo, teso a frenare l'accumulazione della ricchezza[44]. Se Locke insiste sul fatto che Dio non ha predisposto alcuna gerarchia sociale umana e ha creato gli uomini perfettamente liberi e uguali[45], il suo intento non è svincolare l'uomo da qualsiasi tipo di obbligo morale. La condizione di dipendenza dell'uomo in quanto creatura di Dio è per Locke una garanzia contro il prevalere di passioni egoistiche[46]. Il sovrano filmeriano, che non dipende da altri che dal proprio arbitrio, incarna i pericoli che si possono nascondere dietro il tentativo della volontà umana di sostituirsi alla volontà divina[47]. Dalla loro uguaglianza, che Locke intende come uguaglianza non di talenti e doti naturali (II, 54), ma come uguaglianza morale e insieme ontologica, di creature che condividono una stessa posizione in seno alla creazione[48], gli uomini derivano non una condizione di solitudine, di impossibilità di concepire la dipendenza se non come illibertà, ma un insieme di obblighi reciproci, primo tra tutti quello di non fare un uso strumentale gli uni degli altri, obblighi che segnano anche i confini legittimi della loro azione nel mondo secondo quello che è l'ordine divino[49]. L'uomo può avere

---

[44] M. Zuckert, *An Introduction to Locke's First Treatise: Locke and the Old Testament*, cit., p. 144.

[45] Cfr. K. M. McClure, *Judging Rights. Lockean Politics and the Limits of Consent*, Ithaca, Cornell University, 1996, cap. I.

[46] In un frammento del 1681, intitolato *Law*, Locke scrive: "L'origine e il fondamento di ogni legge è la dipendenza. Un essere intelligente dipendente è sottoposto al potere, alla direzione e al dominio di colui da cui egli dipende e lo deve essere per i fini scelti per lui da quell'essere superiore. Se l'uomo fosse indipendente potrebbe non avere altra legge che la sua volontà, altro fine che se stesso. Sarebbe per se stesso un dio e la soddisfazione della sua volontà la sua sola misura e il solo fine delle sue azioni" (J. Locke, *Political Essays*, a c. di M. Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 328-329, tr. mia. Su questo punto, cfr. J. Waldron, *God, Locke and Equality*, cit., p. 163).

[47] Cfr. J. Tully, *A Discourse on Property*, cit., p. 57.

[48] Sulle implicazioni del contesto teologico per la lettura dell'individualismo lockeiano, cfr. M. Nicoletti, *L'individuo e le sue relazioni a partire dal* Second Treatise *di John Locke* (23/12/2005), "Bollettino di filosofia politica": <http://purl.org/hj/bfp/46>, poi ripubblicato in G. M. Chiodi e R. Gatti (a c. di), *La filosofia politica di Locke*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 113-122.

[49] Cfr. J. Dunn, *Il pensiero politico di Locke*, cit., pp. 107-115.

con la natura un rapporto fondato sulla convenienza, dettato dalle necessità della autosopravvivenza e della sopravvivenza della specie, e si tratta comunque di un rapporto che in Locke non legittima un uso dissipativo della natura fine a se stesso: lo stesso diritto di proprietà sembra, infatti, contemplare la possibilità di distruggere l'oggetto che si possiede solo come conseguenza dell'uso di esso (cfr. I, 39; 87, 92 e II, 31)[50]. Quello stesso atteggiamento strumentale non può essere esteso dall'uomo nei confronti dei suoi simili, se non decidendo così il proprio allontanamento dal consorzio umano, un allontanamento che legittima l'umanità a trattarlo al pari di una "bestia da preda" (II, 16).

> Essendo dotati delle stesse facoltà, essendo parte della medesima comunità di natura, non si può supporre tra noi – scrive Locke – alcuna subordinazione, che ci autorizzi a distruggerci gli uni con gli altri, come se fossimo fatti per l'uso gli uni degli altri (*as if we were made for one another uses*), come gli ordini inferiori delle creature sono fatti per il nostro uso (II, 6).

Quella lockeiana non è l'eguaglianza conflittuale ed eterodistruttiva hobbesiana, non è l'eguaglianza come uguale potere di procurare la morte dell'altro. E' un uguaglianza morale che impone dei doveri naturali: il dovere negativo di non danneggiare l'altro e di non trasformarlo in strumento per la realizzazione dei nostri fini e al tempo stesso il dovere positivo di riconoscerlo come agente morale indipendente, i cui fini hanno lo stesso valore dei nostri stessi fini. Dovendo muoversi nel rispetto dell'altro, la libertà umana non può essere intesa come licenza: il soggetto non può essere considerato come "titolare di incontrollabili diritti-poteri"[51] perché ciò renderebbe impossibile qualsiasi forma di società. Locke cerca di contemperare l'affermazione del soggetto, e lo spazio dei suoi diritti, con quella dimensione del dovere di conservare se stesso e di rispettare gli altri che è necessaria all'ordine. Non assegna con ciò un primato né alla dimensione dei

---

[50] Simmons afferma: "Il diritto di distruggere liberamente la nostra proprietà per una qualsiasi ragione può essere parte del concetto liberale di 'piena proprietà', ma non è una componente della proprietà lockeiana" (A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 233, tr. mia).

[51] Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit., p. 276.

diritti né a quella del dovere, tentando piuttosto di vederli nella loro necessaria correlazione[52]. L'uguale libertà degli uomini deve rispettare i dettami della legge di natura, di uno *jus naturale* il cui *modus operandi* è stato efficacemente avvicinato al funzionamento del principio di utilità nell'ambito dell'utilitarismo della norma[53]. La legge di natura infatti chiede all'uomo di valutare le conseguenze che potrebbero derivare dalle regole che sceglie per guidare la propria condotta, data la sua condizione di creatura razionale corporea, tenendo conto che il fine non è la massimizzazione dell'utilità, ma la preservazione di se stesso e insieme della specie umana. Da questa regola morale derivano, secondo Locke, sia un diritto da parte delle persone bisognose, prive di altri mezzi di sussistenza, di avere la carità di coloro che godono di un sovrappiù (*surplusage*) per poter sfuggire a una condizione di indigenza (I, 42), sia il diritto di ogni uomo ai mezzi necessari alla conservazione della propria vita, diritti negati dal concetto filmeriano di *dominion*.

4. *Dominium* e *imperium*

Per porre fine a quella che considera la pericolosa dottrina della libertà naturale e della comunità originaria dei beni, Filmer, influenzato dalla tradizione agostiniana, fa del dominio privato e naturale di Adamo la fonte di ogni governo e di ogni proprietà[54]. Il *dominion* filmeriano fonde, e confonde, *dominium*, quello che per il diritto romano era una padronanza delle cose che consentiva di

---

[52] Cfr. ivi, pp. 285-286.

[53] Cfr. A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, cit., p. 50 e D. A. Lloyd Thomas, *Locke on Government*, London-New York, Routledge, 1995, p. 17. La struttura teleologica della teoria della legge di natura in Locke è sottolineata anche in A. Tuckness, *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Contested Principles and the Law*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2002, cap. II.

[54] Filmer si colloca su questa questione nel solco di una tradizione antica, nella quale si era tentato di risolvere la questione del "passaggio dal *dominium* divino originale, universale e indiviso per definizione, ai *dominia*, vale a dire a quelle molteplici proprietà che conoscono le società umane. [...] Molto largamente ispirata da Sant'Agostino, la soluzione proposta era consistita nella teoria del dominio mediatore, ovvero nella concessione del mondo da Dio a un solo uomo, Adamo" (cfr. F. Lessay, *Le Débat Locke-Filmer*, cit., p. 97, tr. mia).

disporne giuridicamente (*jus utendi, fruendi, abutendi*), e *imperium*, che evocava invece un'autorità sugli uomini, una relazione tra superiore e inferiore[55]. Per questo motivo, è cruciale, per Locke, dopo aver confutato nel cap. III del *First Treatise* la derivazione del titolo di Adamo alla sovranità dalla creazione, spiegare perché il versetto I, 28 della Genesi contraddice l'ipotesi di un titolo di Adamo alla sovranità derivato dalla proprietà assoluta della terra. Il passo della Genesi, al quale Filmer si richiama, offre a Locke l'occasione per formulare alcune importanti considerazioni sul tema della proprietà, rilevanti anche per la lettura del V capitolo del *Second Treatise*.

Locke si sofferma, prima di tutto, sulle parole utilizzate nella Genesi: Dio concede qui all'uomo un potere su "*every moving thing*" (I, 25). Alla luce di un'analisi delle sue ricorrenze in altri passi della Bibbia (cfr. I, 25, 26, 27), questa espressione non può che indicare il solo mondo animale, da cui l'umanità trae nutrimento. Se, infatti, includesse anche gli uomini ne dovremmo dedurre che nelle sacre scritture è possibile trovare una giustificazione del cannibalismo, e, allora, Filmer – dice Locke con quello *humour* che contraddistingue tutte le parti polemiche delle sue opere – "avrebbe dovuto portare la sua potenza monarchica un passo più in là, e convincere il mondo che i prìncipi possono mangiare anche i loro sudditi [...]" (I, 27). Il passo della Genesi citato da Filmer non dà dunque "ad un uomo il dominio su un altro uomo, a Adamo sopra i suoi posteri" (I, 26). Dio usa qui il plurale: interpella Adamo ed Eva, e attraverso di loro tutto il genere umano fatto a sua immagine e somiglianza. Se, dunque, Adamo acquisì un dominio attraverso la donazione divina, se ne deve concludere che "non fu un dominio privato, ma un dominio in comune con il resto dell'umanità" (I, 29):

> 1) con questa concessione Dio non dette alcun potere immediato a Adamo sugli uomini, sui suoi figli, sulla sua

---

[55] Sull'impossibilità di ridurre la nozione filmeriana di *dominium* a quella del diritto romano classico, cfr. ivi, p. 93. Secondo Lessay essa deve piuttosto avvicinarsi a quella tradizione che si afferma a partire dal IV secolo e di cui si ha testimonianza nel Decreto di Graziano, secondo la quale: "il dualismo semantico menzionato sfuma (sebbene non al punto da scomparire totalmente); la proprietà e il dominio si intersecano e fondano la figura di un *dominus* che, come l'imperatore, possiede e comanda ad un tempo" (*ibidem*, tr. mia).

> specie, [...] egli quindi non fu reso governante, o monarca per mezzo di quella concessione divina; 2) [...] con essa Dio non gli diede un dominio privato sulle creature inferiori, ma un diritto in comune con tutta l'umanità; perciò egli non fu monarca in base alla proprietà che qui gli fu conferita (I, 24).

Con un ribaltamento totale della tesi di Filmer, Locke propone un'interpretazione della Genesi (I, 28) che ne fa il fondamento scritturistico della comunione originaria della terra, tesi da cui prenderà le mosse la sua riflessione sulla proprietà nel V capitolo del *Secondo trattato*:

> [...] questo testo è così lontano dal dimostrare che Adamo è il solo proprietario che, al contrario, – scrive Locke – è una conferma della comunità originaria di tutte le cose tra i figli degli uomini [...] (I, 40).

Locke non solo separa qui di nuovo *dominium* e *imperium*, ma dimostra come il secondo potrebbe derivare dal primo solo in una condizione che confligge con l'obiettivo della legge di natura. Al versetto I, 28 della Genesi Dio benedice gli uomini e dice loro:

> Siate fecondi; diventate numerosi, popolate la terra. Governatela e dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su ogni cosa vivente che si muove sulla terra.

Tale benedizione implica "il miglioramento delle arti, delle scienze, e delle comodità della vita" (I, 33), un obiettivo che non può essere realizzato laddove domina un potere arbitrario, e dispotico – come l'autore dimostra richiamandosi al calo demografico e alla povertà dei regimi dispotici (cfr. I, 33, 41), due fenomeni che nell'ambito della teoria mercantilista erano strettamente connessi tra loro. Proprietà e sovranità devono seguire canali distinti. Dalla proprietà non può derivare alcun potere di un uomo su un altro: un uomo povero può stipulare un contratto con un ricco proprietario per acquisire ciò che gli è necessario per vivere, quest'ultimo, però, non può pretendere da lui più di quanto previsto dal patto stipulato (cfr. I, 43). Nel *Second Treatise*, Locke preciserà:

> Un uomo libero si rende servo di un altro vendendogli per un periodo di tempo determinato il servizio che egli si ac-

> cinge a prestare in cambio del salario che ne riceverà (II, 85).

La relazione di servitù non è una relazione di schiavitù[56]: nessuno – scrive Locke – può approfittare "dello stato di necessità di un altro" e costringerlo "a divenire suo vassallo", e così perdere la sua libertà, perché ciò sarebbe come puntare un pugnale alla gola di un uomo e offrirgli di scegliere tra la morte e la schiavitù (cfr. I, 42). La distinzione tra servitù e schiavitù può non essere considerata una grande conquista della trasformazione dei rapporti sociali ottenuta attraverso l'introduzione del consenso, ma Locke non sottovaluta il salto rappresentato dal passaggio dalla relazione sociale vassallo/signore a quella servo/padrone[57]. Dal punto di vista economico la condizione del povero e quella del vassallo possono non essere molto diverse, anche considerando quel diritto di carità riconosciuto ai più bisognosi che compare nel *First Treatise*. In una prospettiva sociale e politica, tuttavia, la contrapposizione tra la figura del vassallo e quella del lavoratore, che vende per un periodo di tempo determinato il proprio servizio, segnala un elemento di profonda discontinuità[58]: ciò che essa sottintende è un aumento della libertà personale quale risultato di quel fenomeno che Simmel descrive come processo di separazione della prestazione dalla personalità.

> È vero – si legge nella *Philosophie des Geldes* (1900) – che in complesso tutti gli obblighi vengono assolti mediante l'azione personale del soggetto: ma c'è una grande differenza tra il caso i cui il diritto di chi impone l'obbligo si estende immediatamente alla personalità che compie la prestazione, e quello in cui si riferisce soltanto al prodotto del suo lavoro[59].

Il concetto di "*Property in his own Person*" che compare nelle pagine del *Second Treatise* (cfr. II, 27) non vuole avere come effetto quello di "ricondurre le persone nell'ordine delle cose"[60]; fatto

---

56 Sulla schiavitù, cfr. II, cap. IV.

57 Cfr. R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, cit., pp. 91-93.

58 Cfr. ivi.

59 G. Simmel, *La filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1984, p. 410.

60 E. Balibar, Le *renversemente de l'individualisme possessif*, in H. Guineret e A. Milanese (a c. di), *Le proprieté: le propre, l'appropriation*, Paris, Ellipses Édition

che giustificherebbe al limite – come nelle concezioni libertarie – l'alienazione della vita, della libertà e della propria integrità fisica[61]. Attraverso il lavoro "il proprio può alienarsi se il sé resta sempre il sé"[62] e in questo senso "la proprietà della propria persona" è principio di liberazione dell'individuo e insieme condizione per una torsione in direzione consensuale di tutte le relazioni sociali, che ha in primo luogo l'intento di eliminare la dimensione della coercizione e della violenza dalla socialità. Il principio della proprietà di sé, come osserva Balibar, nell'architettonica lockeiana permette l'uscita dal "dilemma tra una 'socialità naturale' e una trascendenza della 'comunità politica': nell'attività (e nell'attualità) del lavoro, l'individuo costruisce se stesso; ma nel lavoro costruisce anche le condizioni del 'commercio', vale a dire di una forma fondamentale di comunità nella quale la reciprocità diviene durevole e condizione stessa dell'esistenza individuale"[63]. Il principio di *selfownership* non è principio di chiusura e di isolamento, ma *conditio sine qua non* per una libertà compatibile con quell'uguaglianza morale che apre all'altro nel segno del reciproco rispetto, che protegge l'individuo dalla coercizione[64].

5. Eva e le ambiguità lockeiane sulla condizione femminile

L'ingresso sulla scena del consenso cambia le carte in tavola e costringe a ridisegnare le regole dei rapporti sociali anche nella vita coniugale: l'affermazione del matrimonio come patto, suscet-

---

Marketing SA, 2004, p. 18. Il saggio di Balibar è costruito intorno al tentativo di individuare in Hobbes e Locke (in contrapposizione all'interpretazione classica di Macpherson) due diversi modelli di individualismo possessivo, "che si oppongono – scrive Balibar – intorno ad una divergenza centrale, dalla quale deriva tutto il resto. Diciamo che si tratta dell'eguaglianza nella vita e dell'uguaglianza nella morte, cosa che conduce ad articolare diversamente la nozione di concorrenza a seconda che essa rinvii alle forme della guerra o a quelle dello scambio e del litigio giudiziario" (*ibidem*, p. 15, tr. mia).

[61] Introduco qui e nel seguito delle considerazioni personali non presenti nella lettura di Balibar.

[62] Ivi.

[63] *Ibidem*, p. 19.

[64] In questa direzione il principio di *selfownership* viene valorizzato nella visione del c.d. *Real libertarianism* di Van Parijs (cfr. P. Van Parijs, *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press, 2003, I 1995).

tibile di scioglimento (contenuta nell'opera lockeiana, cfr II, 81, 82)[65], apre nuovi orizzonti alla libertà individuale. All'indomani dell'introduzione della legislazione sul divorzio durante la rivoluzione francese, Mary Wollstonecraft riconosce in quella riforma un passo importante verso l'affermazione dell'ideale del *marriage d'amour*, fondato sulla libera scelta, sull'amore, sull'amicizia, sulla reciprocità ed eguale responsabilità dei coniugi[66]. Condizione irrinunciabile per questa trasformazione della società coniugale, per l'autrice di *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), è l'affermazione della piena eguaglianza della donna: come si può parlare di consenso, infatti, laddove le parti non sono riconosciute uguali sul piano morale e giuridico? È questo un *punctum dolens* della teoria politica lockeiana, sul quale esiste una letteratura ormai consistente, e tutt'altro che univoca. Per una parte della critica, la posizione di Locke sul ruolo della donna è una riprova dei limiti dell'eguaglianza liberale, in quanto nel suo pensiero sono da rintracciare le basi teoriche di quella separazione tra pubblico e privato che è servita a legittimare la subordinazione femminile e la sua esclusione dallo spazio pubblico[67]. In *The Sexual Contract* (1988) Carole Pateman ha sostenuto che il passaggio dal patriarcalismo politico di Filmer al liberalismo di Locke non rappresenta

---

[65] Al paragrafo 62 del *First Treatise*, Locke fa riferimento alla pratica del divorzio presso gli ebrei. Nel 1646 John Selden aveva pubblicato *Uxor ebraica*, una grossa ricerca storico-comparativa, dalla quale probabilmente l'autore dei *Two Treatises* trae queste informazioni. Locke, come Selden, del resto, pare fortemente interessato a individuare, al di sotto della varietà storico-geografica dei costumi, l'esistenza di una base minima giusnaturalistica del matrimonio (cfr. S. Caruso, *La migliore legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'opera di John Selden* (1584-1654), Milano, Giuffrè, 2001, cap. XXIII).

[66] Cfr. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, in Id., *A Vindication of the Rights of Woman, A Vindication of the Rights of Men, An Historical and Moral View of the French Revolution*, a c. di J. Todd, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 68.

[67] Cfr., in particolare, T. Brennan e C. Pateman, *Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism*, "Political Studies", 27 (1979), 2, pp. 183-200 e C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997; D. Coole, *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, Boulder (Colorado)-London, Lynne Rienner Publishers, 1993, pp. 64-77; I. Makus, *Women, Politics and Reproduction. The Liberal Legacy*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1996, cap. II.

un reale superamento del passato patriarcale, ma solo una sua riformulazione. L'individualismo, l'egualitarismo e il contrattualismo lockeiano contrastano in modo radicale con la visione gerarchica e organica della società patriarcalista, ma la separazione tra famiglia e stato è in realtà una segregazione del sesso femminile nello spazio domestico che serve a mantenere la subordinazione della donna all'interno della famiglia, privandola del suo significato politico per ricondurla nell'ambito della natura. In questo modo, il liberalismo inventa una nuova e più pericolosa versione del patriarcalismo, rendendo invisibile, perché relegato tra le pareti domestiche, il potere esercitato sul genere femminile. Per un'altra parte degli studi lockiani, posizioni critiche come quelle della Pateman rischiano di sottovalutare il significato delle ambiguità presenti sul tema della donna nei *Two Treatises*. Non si devono oscurare gli spazi emancipativi su cui Locke getta una, seppure debole, luce attraverso le stesse contraddizioni della sua critica al patriarcalismo politico e del suo tentativo di ripensare le relazioni familiari[68]. Spazi aperti anche dai silenzi del testo: Locke preferisce tacere, infatti, laddove suoi contemporanei *whigs*, quali Tyrell[69] o

---

[68] Cfr. M. Butler, *Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy*, "American Political Science Review", 72 (1978), pp. 135-150; J. Waldron, *God, Locke and Equality*, cit. e R. W. Grant, *John Locke on Women and the Family*, in J. Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, a c. di I. Sapiro, con contributi di J. Dunn, R.W. Grant e I. Sapiro, New Haven-London, Yale University Press, 2003, pp. 286-308; K. Nash, *Universal Difference. Feminism and the Liberal Undecibidability of 'Women'*, Houndsmills-Basingstoke-Hampshite-London, MacMillan Press, 1998, cap. III.

[69] In *Bibliotheca Politica: or An Enquiry into the Ancient Constitution of the English Government... in Thirteen Dialogues* (London 1691-94), Tyrrell sente il bisogno di premettere la seguente "avvertenza": "*Quando uso la parola popolo, desidero sempre si capisca che non intendo la varia e volgare moltitudine, ma nello stato di natura l'intero corpo degli uomini liberi (Freemen) e le donne, soprattutto i padri e i capi famiglia, e nello stato civile, tutti gli ordini di uomini (men), tanto la nobilità e il clero quanto la gente comune*" (cit. in G. Schochet, *The Absence of women from Filmer and Locke*, in H. L. Smith (a c. di), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 232, corsivo nell'originale). Sull'esclusione delle donne dalla definizione di *people* politicamente attivo in Tyrrell, cfr. J. Rudolph, *Revolution by degrees. James Tyrrell and Whig Political Thought in the Late Seventeenth Century*, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 39-45.

Sidney, esplicitamente escludono le donne dal *people*, dal popolo politicamente attivo[70].

Il *First Treatise* anche sotto questo profilo offre importanti tasselli per la ricostruzione del mosaico lockeiano. La lettura filmeriana della Genesi testimonia, secondo Locke, un uso distorto delle scritture perché trascura, rimuove dalla scena del paradiso terrestre, Eva: quale che fosse il potere di cui godette Adamo, quale che fosse la sua natura, – si osserva – quel potere non era assoluto, perché Eva ne partecipava insieme a lui (I, 29). Che la sovranità derivi dal dominio privato sulle creature, o che derivi dalla generazione, afferma Locke nei capitoli IV e V del *First Treatise*, Adamo non era solo: Eva condivideva con lui il dominio sul mondo. Dopo aver sottolineato il legame stretto tra l'interpretazione del versetto della Genesi I, 18 e il V capitolo del II trattato, si può adesso mettere in luce la connessione tra la disamina del versetto della Genesi III, 16 e le parti del cap. VII del secondo trattato dedicate alla società coniugale.

Locke, nel V capitolo del I trattato, tenta di sottrarre Eva al dominio assoluto di Adamo affermato da Filmer, e di proporre un'interpretazione alternativa della Bibbia. Si tratta di un'operazione tutt'altro che semplice dal punto di vista esegetico, soprattutto alla luce delle parole di Dio (Genesi III, 16) dopo il peccato originario: "Il tuo desiderio ti spingerà verso tuo marito, ed egli dominerà su di te". Locke, tuttavia, cerca qui di minimizzare: Adamo ed Eva sono entrambi colpevoli, entrambi ricevono una punizione. Non era certo quello della cacciata dal Paradiso terrestre, quando a Adamo si prospettava una vita di mortali fatiche, il momento adatto per donazioni divine nei suoi confronti:

> Se si considera l'occasione in cui Dio pronuncia queste parole ai nostri progenitori, ovvero se si tiene presente che egli stava emettendo il suo giudizio e dichiarando la sua ira nei confronti di entrambi per la loro disobbedienza, non si

---

[70] Poiché Locke dice chiaramente che la donna può godere del diritto di proprietà (II, 183) indipendentemente dal marito e ancor più in considerazione del significato ampio che assume in Locke il termine "proprietà", non si può escludere che il suo silenzio debba intendersi nel senso che nulla le preclude di entrare a far parte a pieno titolo, come cittadina, della società politica. In questa direzione si spinge l'interpretazione di J. Waldron, *God, Locke, and Equality*, cit., pp. 122-123.

> può supporre che fosse il momento giusto, da parte di Dio, per concedere privilegi e prerogative a Adamo, per investirlo di autorità e dignità, per elevarlo al dominio e alla monarchia. Sebbene, infatti, Eva, per averlo assistito nella tentazione ed essere stata sua complice, fosse stata posta sotto di lui, e, a sua maggiore punizione, egli avesse una superiorità su di lei, tuttavia, lui pure aveva avuto la sua parte nella caduta, e nella colpa, e fu degradato, come si può vedere dai versetti successivi. Sarebbe difficile immaginare che Dio, nello stesso discorso, lo rendesse a un tempo monarca universale di tutta l'umanità e lavoratore a giornata per il resto della sua vita; lo cacciasse dal Paradiso, lo mandasse a lavorare la terra (versetto 23) e al tempo stesso lo innalzasse al trono e a tutti i privilegi e gli agi del potere assoluto (I, 44).

Locke non si limita a rilevare la condivisione della responsabilità del peccato originario, poco più oltre, ai paragrafi 46 e 47, ridimensiona anche il senso della condanna di Eva, e con Eva del genere femminile:

> Bisogna notare, inoltre, che queste parole (Genesi III, 16), che il nostro autore definisce "concessione originaria del governo" non furono dette a Adamo, né invero esse contenevano alcuna concessione nei confronti di Adamo, ma una punizione nei confronti di Eva. Se le consideriamo come rivolte in particolare a lei, o a lei come rappresentante di tutte le altre donne, esse riguarderanno al massimo tutto il sesso femminile, e comporteranno niente di più che quella particolare soggezione in cui esse dovrebbero essere ordinariamente nei confronti del marito: *ma non c'è qui alcuna legge che obblighi una donna a tale soggezione, se le circostanze della sua condizione o il patto con il marito la esentano da essa*, così come *non c'è alcuna legge per cui essa dovrebbe partorire i suoi figli con travaglio e dolore, se fosse possibile trovare un rimedio a ciò che costituisce parte della sua maledizione*. Lo stesso verso dice infatti: "Disse alla donna, moltiplicherò la sofferenza della tua gravidanza; nel dolore partorirai i tuoi figli, il tuo desiderio ti spingerà verso tuo marito, ed egli dominerà su di te". Per chiunque, eccetto il nostro A., penso sarebbe stato difficile trovare una concessione del governo monarchico a Adamo in queste parole, che non furono dette a lui né di lui; né immagino che qualcuno intenderà queste parole nel *senso che il sesso debole sia, come per legge, così soggetto*

> *alla maledizione in esse contenuta al punto da considerare suo dovere non cercare di evitarla.* Si dirà, forse, che Eva, o qualsiasi altra donna, ha peccato se ha concepito senza quella moltiplicazione delle sofferenze con cui qui Dio la minaccia? O che, secondo la scrittura, se una delle nostre regine, Maria o Elisabetta avesse sposato un suo suddito, sarebbe stata a lui politicamente sottomessa? O che per tale motivo lui avrebbe avuto un potere monarchico su di lei? *Per quanto veda, Dio, in questo testo, non concede alcuna autorità a Adamo su Eva, o agli uomini sulle loro mogli*, ma solo *predice* che sarebbe stato il destino delle donne, e come, grazie alla sua provvidenza, egli avrebbe ordinato che ella fosse soggetta al marito, così come in genere accade secondo le leggi dell'umanità e i costumi delle nazioni; *e per ciò c'è, lo concedo, un fondamento in natura* (I, 47)[71].

La chiusura di questo passo non può non risultare deludente per il lettore che si aspetti un Locke coerente con la sua teoria dell'eguale libertà degli uomini. Tuttavia, fin dalla lettura della Genesi Locke introduce degli strappi importanti rispetto alla tradizione: in primo luogo perché il peccato di Eva non ricade su tutto il genere femminile, come in genere il peccato originario non ricade sull'umanità postlapsaria (in base a una precisa volontà lockeiana di ribadire con forza il principio della responsabilità personale); in secondo luogo perché Dio non dà a Adamo un potere politico né maritale nei confronti di Eva. Dio non prescrive, ma "solo predice" ("*only foretels*") quello che sarebbe stato il destino delle donne, vale a dire parla solo di una probabilità *de facto* e non di una conseguenza legittima[72]. Locke, inoltre, in modo esplicito introduce la possibilità di un patto matrimoniale in cui i ruoli possono essere diversamente definiti tra marito e moglie, anche se, in ultima analisi, fa poi di nuovo marcia indietro riconoscendo che la soggezione della moglie non solo è stabilita dalle leggi locali delle nazioni, ma soprattutto che essa trova "un fondamento in natura". La stessa contraddizione si riscontra nel VII capitolo del *Second Treatise*, dove, dopo aver sostenuto che la società coniugale è fondata sul consenso, che si tratta di un'associazione volontaria che consiste "principalmente [...] in un diritto dell'uno al corpo

---

[71] Corsivi miei.

[72] Cfr. J. Waldron, *God, Locke and Equality*, cit., p. 30 e K. Nash, *Universal Difference*, cit., p. 44.

dell'altro" (II, 78) a fini procreativi, in una comunione d'interessi e nell'obbligo di mutua assistenza e soccorso, introduce di nuovo un'asimmetria:

> Il marito e la moglie, tuttavia, sebbene abbiano una comune preoccupazione, avendo diverso intelletto, inevitabilmente avranno talvolta anche diverse volontà. Essendo quindi necessario che la decisione ultima (ovvero il governo) sia posta da qualche parte, spetta naturalmente all'uomo in quanto parte più capace e più forte (II, 82).

Credo abbia ragione Waldron a osservare che si tratta di una contraddizione non sanabile, che non può essere giustificata neppure se intesa quale tentativo dell'autore di adeguarsi a quello che era il costume del tempo. Locke, infatti, in genere, non ha alcun problema ad affermare che la legge di natura si impone sulla legge locale e sul costume, che il suo valore normativo deve prevalere sul dettato della consuetudine[73]. Nel complesso, tuttavia, i *Two Treatises* contengono elementi importanti in direzione di una maggiore eguaglianza tra i sessi, che possono essere considerati avanti di secoli rispetto al contesto in cui sono stati scritti: basta ricordare il fatto che nella società coniugale il marito non ha diritto né sulla vita, né sulla proprietà della moglie, che la società coniugale può essere sciolta, che l'affidamento dei figli può essere deciso consensualmente (cfr. II, 82), che l'uomo e la donna possono liberamente organizzare le loro relazioni matrimoniali nel modo che desiderano, purché in forme coerenti con il fine della società coniugale (II, 83)[74]. Il potere parentale dà all'uomo e alla donna uguali diritti e doveri nei confronti dei figli (I, 60-8; II, 52-53): il V comandamento – ricorda più volte Locke – recita "Onora il padre e la madre", e non solo il padre – come vorrebbe Filmer. L'uguaglianza dei genitori è riconosciuta fin dal momento della generazione. La donna, infatti, – come aveva affermato anche Hobbes[75],

---

[73] Cfr. *ibidem*, pp. 32-33.

[74] Cfr. S. M. Okin, *The Making of the Sentimental Family*, "Philosophy and Public Affairs", 11(1982), 1, p. 71. Pur non mancando di notare le contraddizioni in cui Locke cade, la Okin rileva il carattere riformatore della società coniugale lockeiana.

[75] Nel *De Cive* (cap. XI) e nel *Leviatano* (cap. XX), interrogandosi sui fondamenti del potere patriarcale, Hobbes scarta la sua derivazione dalla generazione alla luce del ruolo pari, se non maggiore, della donna nel mettere al

giungendo però a ben diverse conclusioni – ha nella generazione a un ruolo pari se non maggiore rispetto all'uomo.

> Nessuno [...] – scrive Locke – può negare che nella creazione dei figli la donna abbia una parte uguale, se non la parte maggiore, poiché nutre il figlio a lungo nel suo stesso corpo e della sua stessa sostanza. Lì esso si forma e da lei riceve i materiali e i princìpi della propria costituzione; ed è così difficile che l'anima razionale risieda attualmente nell'embrione ancora informe, non appena il padre ha fatto la sua parte nell'atto di generazione, che, se si deve supporre che qualcosa derivi dai genitori, esso deriva certamente soprattutto dalla madre. In ogni caso, tuttavia, non si può negare alla madre una parte uguale [...] (I, 55).

6. Dal potere patriarcale al potere parentale: verso la famiglia sentimentale

La proposta filmeriana di un modello politico centrato sull'indistinzione tra sfera politica e sfera domestica, in cui gli uomini non nascono liberi, ma sono, fin dalla nascita, incasellati in relazioni di potere gerarchiche, presuppone una valutazione critica dell'alternativa proposta dal modello giusnaturalista. Colpendo diritto al suo tallone d'Achille, l'autore del *Patriarca* rileva la difficoltà di spiegare, sulla base di una concezione coerentemente individualista dello stato di natura, l'esistenza stessa delle relazioni familiari. Grozio – osserva Filmer –, che immagina i figli per natura soggetti ad un potere paterno fondato sulla generazione, non riesce a motivare come ciò possa conciliarsi con la dottrina dell'eguale libertà naturale degli uomini, né come e quando i figli acquisiscano la libertà[76]; Hobbes, d'altra parte, concepisce il pro-

---

mondo i figli, tale per cui nella condizione di uguaglianza dello stato di natura esso dovrebbe andare piuttosto alle madri. Il potere patriarcale viene fondato da Hobbes sul consenso, un consenso che dà vita a una famiglia pensata a somiglianza dello stato assoluto. Per una ricostruzione delle origini contrattualiste del potere patriarcale in Hobbes, cfr. C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit., pp. 58-67; I. Makus, *Women, Politics and Reproduction*, cit., cap. I; D. H. Coole, *Women in Political Theory*, cit, cap. IV; F. Di Donato, *Quanto contano i corpi? Disuguaglianze sessuali e famiglia privata nel dibattito femminista*, "Sociologia del diritto", 3 (2000), pp. 143-58, in part. pp. 148-50.

[76] Cfr. *ibidem*, p. 226.

prio stato di natura immaginando un gruppo di individui "spuntati tutti insieme fuori dalla terra, come funghi (*fungorum more*), senza obblighi reciproci"[77]. Nello stato di natura hobbesiano non ci sono legami naturali che mantengano stabile la relazione tra genitori e figli, garantendo a questi ultimi il sostegno e la cura necessari per giungere alla maggiore età. Hobbes pensa a un dominio paterno, che si estende alla vita e alla morte dei figli, il cui fondamento affonda non nel potere di generare, bensì nel consenso. Questo pone un ulteriore problema: "Non comprendo – scrive Filmer – come un figlio possa esprimere il proprio consenso, o con altri argomenti sufficienti dichiararlo, prima dell'età della ragione [...]"[78].

Locke non segue Hobbes nel tentativo di ricondurre il rapporto tra genitori e figli nell'ambito delle relazioni consensuali. Rifiuta, inoltre, tanto l'estensione alla famiglia del modello dello stato, presente in Hobbes, quanto l'estensione allo stato del modello famigliare, presente in Filmer: famiglia e stato sono associazioni distinte. Le ragioni della distinzione tra ambito domestico e ambito politico riposano (come avverrà anche nel caso della chiesa e dell'associazione tra servo e padrone) nella diversità del fondamento, del fine, dei mezzi e della durata delle due diverse forme associative. Nel suo discorso l'attenzione si sposta "dal potere dei governanti (genitori, e padri in particolare), ai diritti e bisogni dei sudditi (i figli), a beneficio dei quali Dio ha istituito l'autorità famigliare"[79]. Locke sottrae ai genitori il potere di vita e di morte: solo a Dio spetta un simile potere, in quanto creatore della vita (cfr. I, 52, 53). La generazione (che non è equiparabile in alcun modo alla creazione divina), alla quale contribuiscono – come abbiamo visto – in modo uguale il padre e la madre, non dà ai genitori né la proprietà della prole, né un potere politico su di essa (cfr. I, 51-59), ma solo "un governo e una giurisdizione temporanei" (I, 55, 58, 59, 67), fino al raggiungimento della maggiore età e in vista del pieno esercizio della razionalità e della libertà. Il governo parentale contempla il diritto ad una piena libertà di scelta in materia di istruzione ed educazione dei figli, il diritto ad essere rispettati e onorati dalla prole, ma ad esso soprattutto spetta-

---

[77] R. Filmer, *The Originall of Govenrment*, cit., p. 187, tr. mia.

[78] *Ibidem*, p. 192, tr. mia.

[79] G. Schochet, *The absence of women from Filmer and Locke*, cit., p. 225.

no una serie di onerosi doveri di mantenimento e cura, doveri resi meno pesanti nel loro adempimento dal desiderio che i genitori hanno di "continuare se stessi attraverso la loro posterità" (I, 88) e da quel sentimento di "*Natural Love and Tenderness*" (I: 97) che il padre e la madre provano nei confronti della prole. La tenerezza e l'affetto temperano e dirigono nella giusta direzione il potere dei genitori, ricordando loro che esso non può essere esercitato in modo arbitrario (cfr. II, 63, 64). Il potere parentale è così lontano dall'essere un potere assoluto che i genitori ne possono essere privati: un padre che trascuri i figli, che non provveda al loro mantenimento, perde ogni diritto parentale (cfr. II, 65). Il significato non-politico di questa relazione tra genitori e figli viene indirettamente ribadito anche dal fatto che il figlio non deve considerarsi legato per nascita allo stato cui appartiene il padre: i figli minorenni vivono in una condizione che potremmo definire cosmopolita; solo al compimento della maggiore età essi scelgono la loro nazionalità (cfr. II, 72, 118).

Nel descrivere la famiglia, sia come rapporto coniugale sia come relazione parentale, Locke si muove su un piano normativo: non ne sta ritraendo la realtà storica, ma ne sta disegnando la natura ideale. La storia antica e moderna – egli stesso osserva nel *First Treatise* (cfr. I, 56, 57, 58) – è piena di esempi contrari al modello che sta tracciando. La molteplicità di usanze di popoli diversi e il carattere barbaro di molti di essi, offrono anche qui lo spunto per ridimensionare l'insegnamento che si deve trarre dalla storia e dall'esperienza, sancendo la priorità della *morality* sulla *history* (cfr. I, 57 e II, 103)[80]. La riforma della famiglia patriarcale appare così come il primo fondamentale tassello di una trasformazione complessiva della società[81]. La violenza sembra uscire dalla scena domestica per lasciare spazio a relazioni dolci[82], incen-

---

[80] Cfr. F. Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli, Bibliopolis, 1983, p. 73.

[81] Cfr. N. Tarcov, *Education for Liberty*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York, Oxford 1999 (I 1984 by The University of Chicago Press), cap. I; D. Foster. *Taming the Father: John Locke's Critique of Patriarcal Fatherhood*, "The Review of Politics", 56 (1994) 4, pp. 641-670.

[82] Più che una completa prefigurazione di quello che sarà l'ideale del "*companionate marriage*", della famiglia sentimentale tra Sette e Ottocento, abbiamo in

trate su uno spirito di collaborazione tra i coniugi nell'impresa comune di educazione dei figli. L'addolcimento delle relazioni familiari non è solo conseguenza dell'aver sottratto alla figura del *pater familias* un potere di vita e di morte sulla moglie, sui figli e sui servi, ma anche del riconoscimento di uno *status* di uguaglianza dei figli. Dalla legge di natura, e in particolare dal dovere di utilizzare la proprietà per garantire la sopravvivenza della specie, Locke deriva una conseguenza spesso sottovalutata dalla critica nei suoi effetti economico-sociali[83]: l'affermazione del carattere innaturale dell'istituto della primogenitura. Un diritto riconosciuto dalle consuetudini e dal diritto locale, la cui legittimità viene smentita dalla natura che impone al padre e alla madre di provvedere ugualmente a tutti i figli (I, 93), e dà a questi ultimi un uguale titolo ai beni dei genitori:

> Poiché gli uomini sono tenuti in base ad uno stesso obbligo a preservare tanto ciò che hanno generato quanto se stessi, – scrive Locke – la loro discendenza viene ad avere un diritto sui beni che essi possiedono (I, 88).

L'istituto dell'eredità non si legittima dunque sulla base della libertà dell'individuo di disporre della proprietà secondo la propria volontà, destinandola dopo la sua morte a chiunque desideri – come suggerisce la prospettiva libertaria e il principio nozickiano "*from each as they choose, to each as they are chosen*". A giustificarlo è piuttosto il dovere dei genitori di garantire il mantenimento della prole[84] ("non un diritto alla sussistenza – precisa per di più Locke – ma ai comodi e conforti della vita nella misura in cui le possibilità dei loro genitori lo consentono", I, 89), dovere che mette in rilievo, ancora una volta, il tessuto di obblighi sociali in cui è inserita la proprietà lockeiana. Anticipando quelle che saranno le critiche di tanti autori radicali del periodo della rivoluzione americana

---

Locke i primi segnali di un mutamento in quella direzione, cfr. S. M. Okin, *The Making of the Sentimental Family*, cit., p. 69.

[83] Sull'importanza della critica lockeiana al diritto di primogenitura, cfr. R: Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1986, p. 283 e J. Waldron, *Locke's Account of Inheritance and Bequest*, "Journal of the History of Philosophy", 19 (1981), 1, pp. 39-51 e Id., *God, Locke and Equality*, cit., p. 152.

[84] Cfr. G. H. Sreenivasan, *The Limits of Lockean Rights in Property*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 105.

e poi di quella francese, Locke denuncia il conflitto tra legge di natura e diritto di primogenitura, sulla base di un argomento che, dopo essere stato avanzato dai *Levellers* durante la prima rivoluzione inglese[85], risuonerà ancora nel secolo successivo nelle pagine di Thomas Paine e di Thomas Jefferson[86]. Gli effetti di questa rivoluzione nelle leggi di successione saranno enormi. Scriverà Tocqueville:

> In virtù della legge sulle successioni, la morte di ogni proprietario porta una rivoluzione nella proprietà; non solo i beni cambiano di padrone, ma cambiano per così dire di natura, poiché si frazionano senza tregua in porzioni più piccole. [...]. La legge sull'eguale divisione della proprietà procede per due vie: agendo sulle cose, agisce sull'uomo, agendo sull'uomo, giunge alle cose[87].

7. Le critiche di Filmer al giusnaturalismo e le risposte implicite di Locke

Si è ricordata la difficoltà che, secondo l'autore del *Patriarca*, le dottrine del diritto naturale incontrano nello spiegare le relazioni familiari all'interno dello stato di natura. Altri punti della acuta

---

[85] Cfr. R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, cit., p. 95.

[86] "In base alla legge aristocratica della primogenitura, in una famiglia di sei figli, cinque sono abbandonati. L'aristocrazia non ha mai più di un figlio. Il resto sono cresciuti per essere divorati. Sono gettati come prede ai cannibali e sono gli stessi genitori naturali a preparare questo pasto innaturale" (T. Paine, *Rights of Man* (1791), in Id., *Political Writings*, a c. di B. Kuklick, Cambridge-New York-Post Chester-Melbourne-Sidney, Cambridge University Press, 1989, p. 91, tr. mia). Nella sua *Autobiografia*, ricordando la battaglia condotta in Virginia per l'abolizione della primogenitura, Jefferson scriveva: «Mr. Pendleton sperava di conservare il diritto di primogenitura, ma vedendo che non avrebbe potuto avere la meglio [...] ha proposto una parte d'eredità doppia per il figlio maggiore. Ho osservato che, se il figlio più grande avesse potuto mangiare o lavorare il doppio, ciò avrebbe potuto costituire una prova naturale del suo diritto ad una porzione doppia; ma poiché era pari ai fratelli per poteri e bisogni, doveva essere pari anche nella suddivisione del patrimonio [...]» (T. Jefferson, *Autobiography*, M.E., I, 64, cit. in A. Koch, *The Philosophy of Thomas Jefferson*, Gloucester (MA), Peter Smith, 1957, p. 142, tr. mia).

[87] A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-40); tr. it. *La democrazia in America*, Milano, BUR, 1999 (I 1982), p. 61.

disamina filmeriana del modello giusnaturalista meritano di esser richiamati. Non è azzardato ipotizzare, infatti, che Locke abbia tratto spunto e stimolo da essi nell'affrontare alcune importanti tematiche del *Second Treatise*, quali il rapporto tra legge di natura e legge positiva, il tema del consenso, il passaggio dalla proprietà comune della terra alla proprietà privata.

In *The Originall of Government* Filmer accusa Grozio di utilizzare in modo confuso e ambiguo *jus naturae, jus civile* e *ius gentium* e di sacrificare il diritto naturale in favore dello *ius civile* o dello *ius gentium*, quando si tratta di giustificare il passaggio dalla nozione d'una *communio fundi originaria* alla proprietà privata:

> Se c'è stato un tempo in cui tutte le cose erano comuni e tutti gli uomini uguali – scrive Filmer –, e oggi le cose stanno diversamente, dobbiamo necessariamente concluderne che il diritto in base al quale le cose erano comuni e gli uomini uguali era contrario alla legge in base alla quale oggi le cose sono proprietà privata e gli uomini sono sudditi[88].

Per spiegare l'origine della proprietà privata, Grozio suppone l'intervento di un patto espresso, di un atto di volontà, col quale per consenso gli uomini rinunciano al comunismo originario. Sia la proprietà che la società civile vengono ad avere così un fondamento volontaristico, il cui esito appare a Filmer paradossale rispetto alle stesse premesse giusnaturaliste: si deve infatti presupporre – scrive – che le generazioni passate siano state "così imprevidenti verso loro stesse e così negligenti nei confronti della posterità" da privarsi in un attimo di quella libertà e di quel possesso comune della terra di cui godevano in base alla legge di natura per "rendere se stessi e i loro figli eternamente sottomessi alla volontà di governanti che potevano maltrattarli senza limite"[89] e che le generazioni presenti siano vincolate da un patto al quale non hanno dato il loro esplicito consenso[90]. Sulla questione del consenso Filmer si diffonde altrettanto spesso e a lungo che sul tema della proprietà per dimostrare l'insostenibilità delle tesi

---

[88] R. Filmer, *Observations Concerning the Originall of Government, Mr. Hobs Leviathan, Mr. Milton against Salmasius, H. Grotius De Jure Belli*, in R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, a c. di J. P. Sommerville, cit., p. 210, tr. mia.

[89] R. Filmer, *The Originall of Government*, cit., p. 223, tr. mia.

[90] *Ibidem*, p. 219.

dei suoi avversari[91]. Cosa si deve intendere, si chiede Filmer, per consenso del "popolo"? Da chi è costituito il "popolo"? Sono incluse anche le donne, i bambini e i servi[92]? E cosa si intende per "consenso": il consenso della maggioranza, della minoranza o il consenso unanime? È evidente, sostiene Filmer, che solo il consenso unanime non è in contraddizione con il principio dell'uguale libertà: se bastasse il consenso della maggioranza infatti la minoranza non sarebbe libera e lo stesso, e ancora di più, vale per il consenso della minoranza. Se la minoranza volesse, d'altra parte, nessuno potrebbe impedirle di fondare un nuovo stato, sicché si potrebbe arrivare ad avere un numero infinito di stati e al limite ogni individuo potrebbe costituire uno stato a sé.

> Dal momento che la natura non ha diviso il mondo abitabile in regni, né ha stabilito quale parte di un popolo debba appartenere ad un regno e quale ad un altro, ne segue – osserva Filmer – che, supponendo la libertà naturale degli uomini, ogni uomo è libero di far parte del regno che desidera. Dunque, ogni insignificante combriccola di uomini ha diritto a formare un regno per se stessa; e non solo: ogni città, ma anche ogni villaggio e ogni famiglia, e anzi ogni singolo uomo ha diritto, se così gli va, di scegliere se stesso come proprio monarca. E certamente sarebbe folle chi, libero per natura, scegliesse altri che se stesso come proprio governante[93].

---

[91] Cfr. J. Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, cit., cap. IV.

[92] A questa domanda Locke risponde escludendo i minori, ma senza alcun esplicito riferimento, come abbiamo detto, all'esclusione delle donne e lo stesso potremmo dire per quanto riguarda i "servi". Nell'accezione ampia in cui Locke intende il concetto di "proprietà", inclusiva di vita e libertà, neanche quest'ultimi possono a rigore considerarsi esclusi. A favore di questa interpretazione, cfr. J. Waldron, *God, Locke and Equality*, cit., p. 119-128; J. Richards, L. Mulligan, J. K. Graham, *"Property" and "People": Political Usages of Locke and Some contemporaries*, "Journal of the History of Ideas", 42 (1981), 1, pp. 29-51; e M. P. Thompson, *Significant Silences in Locke's Two Treatises of Government: Constitutional History, Contract and Law*, "The Historical Journal", 31 (1988), 2, pp. 275-294. In autori come Tyrrell, Sidney e Gee, invece, donne, servi e bambini sono tutti sussunti nel voto del capo famiglia, cfr. J. Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, cit., p. 95.

[93] R. Filmer, *The Anarchy*, cit., pp. 140-141, tr. mia.

La questione del consenso non pone, secondo Filmer, solo problemi di carattere spaziale, ma anche di natura temporale[94]:

> [...] dove c'è eguaglianza per natura, non può esserci un potere superiore. Lì ogni bambino al momento in cui nasce ha un interesse analogo a quello del più grande e del più saggio degli uomini al mondo. L'umanità è come il mare, in continuo flusso e riflusso, ogni minuto un uomo nasce e un altro muore. Chi fa parte del popolo in questo minuto, non ne farà parte il minuto successivo. In ogni istante e punto del tempo c'è variazione. In nessun momento può essere indifferente per l'umanità riunirsi. Non può che essere dannoso almeno per tutti i bambini e tutti coloro che non hanno raggiunto l'età del giudizio – per non parlare delle donne, specialmente delle vergini, che per nascita hanno una libertà naturale pari agli altri e quindi non dovrebbero perdere la loro libertà senza il loro consenso. [...] Così in conclusione, se si immaginasse che il popolo sia mai stato in qualsiasi momento libero dalla soggezione, ciò proverebbe la mera impossibilità di introdurre per via legittima un qualsiasi tipo di governo senza un evidente danno per una moltitudine di persone[95].

Come rispondono i *Two Treatises* a queste critiche al modello contrattualista? Apparentemente, Locke non risponde, nel senso che non ingaggia mai su questi temi un confronto con l'avversario citandolo direttamente, come fa quando si tratta di criticarne le tesi normative; forse, per non concedere nulla ad un autore che cerca in ogni modo di screditare sul piano teoretico. E, tuttavia, è evidente che, nel *Second Treatise*, le obiezioni filmeriane lasciano il segno e forniscono stimoli e sollecitazioni.

Se Filmer, per mostrare l'incoerenza e la debolezza delle tesi giusnaturaliste, metteva in luce il rischio dell'annullamento del contenuto della legge di natura attraverso la dimensione volontaristica del patto, Locke si impegna a sostenere l'operatività dello *jus naturae* anche all'interno della società civile: la legge positiva ingloba i contenuti della legge di natura, che, d'altra parte, rimane immediatamente applicabile quale giustificazione ultima e neces-

---

[94] Cfr. J. Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, cit., p. 89.

[95] R. Filmer, *Observations upon Aristotle's Politique*, in R Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, cit., p. 277, tr. mia.

saria del diritto di resistenza, del famoso "appello al cielo", e in alcuni specifici casi, ricordati nei paragrafi 9 e 19 del *Secondo Trattato*, nei quali si configura una situazione di continuazione dello stato di natura nella società civile[96].

L'insieme di complesse questioni che Filmer solleva a proposito del fondamento consensuale del potere, d'altra parte, costringe Locke a cimentarsi in una serie di distinzioni, quali quella tra patto all'unanimità, con cui si forma la comunità politica, e decisione a maggioranza del corpo politico (II, 95, 96, 97, 98, 99), e soprattutto quella tra consenso esplicito e consenso tacito (II, 119, 120, 121). Solo il consenso espresso, attraverso una promessa o un giuramento di fedeltà allo stato, dà accesso ad una condizione di cittadinanza perfetta, comportante l'obbligo assoluto e perpetuo a rimanere parte dello stato (II, 121); il consenso tacito, invece, lascia l'individuo libero di abbandonare in qualsiasi momento il suo territorio[97]. Per ovviare al pericolo, paventato da Filmer, di una legittimazione della secessione, e quindi di uno smembramento del corpo statuale, Locke è costretto, poi, ad un'ulteriore precisazione: il figlio che eredita dal padre la proprietà della terra ha diritto ad essa solo nella misura in cui accetta di sottomettersi alla giurisdizione dello stato cui la terra stessa è sottoposta (II, 117 e 121). In tema di consenso, infine, Locke trasforma in un punto di forza della teoria contrattualista il fatto che una sua coerente applicazione implichi il diritto delle generazioni future a non essere vincolate dalle generazioni passate – idea destinata a essere ripresa nell'ambito delle teorie costituzionali settecentesche, in particolare da autori come Jefferson, Paine e Condorcet, che ne faranno il

---

[96] Se in Hobbes le persone si trovano dentro o fuori lo stato di natura, in Locke il rapporto tra stato di natura e società civile è un rapporto non oppositivo e non esclusivo, cfr. A. J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent and the Limits of Society*, Princeton, Princeton University press, 1993, p. 16 e M. C. Pievatolo, *Ambiguità liberali: la persistenza dello stato di natura in John Locke*, in G. M. Chiodi e R. Gatti (a c. di), *La filosofia politica di Locke*, cit., pp. 123-129.

[97] Per i problemi sollevati dalla distinzione lockeiana tra consenso espresso e consenso tacito in relazione alla questione dell'obbligo politico e della cittadinanza, cfr. A. J. Simmons, *On the Edge of Anarchy*, cit, cap. III, e Id., "*Denisons" and "Aliens": Locke's Problem of Political Consent*, in Id., *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge (UK)-New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 158-178.

fondamento della dottrina della revisione periodica della costituzione[98]. Nel § 116 del *Secondo trattato*, Locke scrive:

> Coloro che vorrebbero persuaderci del fatto che, essendo nati sotto un governo, siamo naturalmente suoi sudditi, e non abbiamo più alcun titolo o diritto alla libertà dello stato di natura, non hanno altro argomento da produrre (ad eccezione di quello del potere paterno, al quale si è già replicato) se non che i nostri padri o progenitori cedettero la loro libertà naturale e quindi vincolarono se stessi e la loro posterità ad una soggezione perenne al governo, al quale loro stessi si erano sottomessi. È vero che una persona è obbligata a rispettare gli impegni presi e le promesse fatte, ma non può, con alcun patto, vincolare i suoi figli o la sua discendenza. Il figlio, infatti, una volta adulto, è altrettanto libero del padre, e il padre con un suo atto non può cedere la libertà del figlio così come non può alienare la libertà di chiunque altro.

Nel tentativo di giungere a una teoria convincente della legge di natura e a una giustificazione coerente del modello contrattualista, il momento più importante nella costruzione lockeiana è, tuttavia, la soluzione che egli propone a proposito della questione del passaggio dall'originaria proprietà comune della terra alla proprietà privata[99]. Prendendo spunto dalla critica di Filmer, Locke

---

[98] Sulla teoria della revisione costituzionale come diritto a non essere vincolati dalle generazioni precedenti in Condorcet, Paine e Jefferson, cfr.: S. Holmes, *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in G. Zagrebelski, P. P. Portinaro e J. Luther (a c. di), *Il futuro della costituzione*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 172-178; G. Magrin, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 110-111; T. Casadei, *Sovranità popolare e "costituzionalismo progressivo" in Thomas Paine*, in S. Simonetta (a c.di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 148-150; F. Mioni, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno*, Reggio Emilia, Diabasis, 1995, pp. 173-201.

[99] È questo senz'altro uno dei temi che ha attratto la maggiore attenzione da parte degli studiosi di Locke. Per Macpherson, nel V capitolo del *II trattato*, Locke non avanza semplicemente una difesa della proprietà privata, ma una vera e propria ideologia a giustificazione dello sviluppo capitalistico (cfr. C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke* (1962); tr. it. *Libertà e proprieta alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, ISEDI, 1973). In totale contrasto con Macpherson, che anacronisticamente ne fa un sostenitore dell'economica capitali-

scarta l'ipotesi che la proprietà sia fondata sul consenso (ipotesi che era stata sostenuta da Grozio e Pufendorf): se un uomo per appropriarsi dei frutti della terra e per nutrirsi avesse dovuto attendere il consenso del genere umano, "sarebbe morto di fame, nonostante l'abbondanza che Dio gli ha dato"(II, 28). La terra è stata data agli uomini in comune, ma l'uso della terra e dei suoi prodotti ai fini dell'autoconservazione non può non essere individuale e non può avvenire che attraverso lo sforzo, la fatica e il lavoro grazie a cui soltanto l'uomo può far uso delle risorse naturali e, trasformandole, migliorare la propria condizione e accrescere la ricchezza. La legge di natura impone alla persona un dovere di conservare la propria vita, che implica il diritto a non essere escluso dal godimento delle proprietà comuni (*commons*)[100] e il

---

stica, Tully ha proposto una lettura di Locke che lo ricolloca nel contesto delle teorie della legge di natura di Tommaso d'Aquino, Suarez, Grozio e Pufendorf, e giustifica i processi di appropriazione nei limiti dei doveri cristiani di carità e liberalità, sottolineando la funzione sociale della proprietà (cfr. J. Tully, *A Discourse on Property. John Locke and its Adversaries*, cit.). Distante sia dalla posizione di Macpherson che da quella di Tully è l'interpretazione di Waldron: per quest'ultimo l'argomento lockeiano giustifica le diseguaglianza nella distribuzione della proprietà nella misura in cui esse producono vantaggi per i più svantaggiati (secondo il criterio del *maximin*) e in ogni caso nel rispetto di quel diritto di carità cui i più bisognosi, qualora non siano in grado di lavorare, possono fare appello per non cadere in situazioni di povertà estrema (cfr. J. Waldron, *God, Locke and Equality*, cit., cap. VI). Vicina a quella di Waldron è la posizione di Simmons; entrambi a partire dal ruolo che Locke assegna alla carità, ritengono di poter sostenere che la posizione lockeiana conduce a giustificare una qualche forma di *social welfare* (cfr. A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, cit., cap. VI).

Alla luce di queste ultime interpretazioni, può essere interessante ricordare che tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento è esistita una tradizione di socialismo lockeiano che includeva pensatori quali: Thomas Spence, John Thelwall, Goerge Dyer e Thomas Hodgskin (cfr. M. Goldie, *John Locke Icon of Liberty*, "History Today", 54 (2004), 10, pp. 31-36). A questa tradizione si ispira oggi il c.d. libertarismo di sinistra, cfr. P. Vallentine e H. Steiner (a c. di), *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*, Houndmills, Basinstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2001 e P. Vallentine e H. Steiner (a c. di), *Left-Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate*, Houndmills, Basinstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2001.

[100] Bisogna ricordare che Locke usa il termine *commons* con riferimento a due diverse realtà: la prima è caratterizzata dalla presenza di terre e beni comu-

diritto alla proprietà di ciò che sottrae alla natura mediante il proprio lavoro.

> Sebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, tuttavia, ogni uomo ha una proprietà sulla propria persona: su questa nessuna ha diritto se non lui stesso. La fatica del suo corpo e la fatica delle sue mani, si può dire, sono propriamente suoi. Qualsiasi cosa, dunque, egli rimuova dallo stato in cui la natura l'ha fornita e lasciata, qualsiasi cosa alla quale mischi il suo lavoro, e alla quale aggiunga qualcosa di proprio, perciò stesso diviene sua proprietà (II, 27).

Il processo di appropriazione non richiede il consenso del genere umano (II, 28, 29), in quanto risulta giustificato in base alla stessa legge di natura e al disegno divino che essa riflette: ovvero che l'uomo "vivesse e dimorasse per un po' di tempo sulla faccia della terra, e che quest'opera così curiosa e meravigliosa, per sua negligenza, o per mancanza del necessario, non dovesse perire dopo pochi attimi di vita" (I, 86). La stessa legge di natura impone dei vincoli all'uso dei beni comuni: obbliga a lasciarne di altrettanti e altrettanto buoni per altri e impedisce di sprecare o distruggere ciò che si sottrae al patrimonio comune dell'umanità ("*Nothing was made by God for Man to spoil or destroy*", II, 31); il che implica per l'uomo un ulteriore dovere di lavorare per non lasciare incolta e infruttuosa la terra (II, 32, 34).

In un primo momento, i processi di appropriazione lasciano beni e terre altrettanto buoni e sufficienti anche per altri, non solo per l'abbondanza a disposizione e lo scarso numero dei bisogni umani in condizioni di vita semplici e primitive, ma anche perché grazie alla coltivazione e alla conseguente maggiore produttività della terra, al soddisfacimento delle necessità di un uomo sarà sufficiente un'area meno vasta di quella che gli sarebbe stata necessaria prima che le terre venissero coltivate (II, 37). Le cose cambia-

---

ni nello stato di natura, che sono suscettibili di appropriazione (come le terre del nuovo continente) (cfr. II, 45); la seconda è quella costituita invece da quegli spazi (piazze, boschi, strade, ecc.) che all'interno di uno stato si decide per legge di mantenere comuni (cfr. II, 35). Queste ultime non possono divenire proprietà privata se non attraverso un ulteriore patto che ne modifica lo status giuridico; il fatto che non possano divenire proprietà privata non esclude che, per esempio, si possa raccogliere la legna in un bosco lasciato ad uso comune.

no con l'introduzione nello stato di natura, per tacito consenso, della moneta (II, 47, 50): la possibilità di accumulare un bene che non è soggetto a deterioramento, apre a nuove forme di diseguaglianza e con esse di nuovi e più frequenti conflitti. La passione acquisitiva, che Locke definisce negativamente *amor sceleratus habendi* (II, 111), cresce insieme alle nuove opportunità di accumulare ricchezza e con essa aumentano le occasioni di controversie e liti tra gli uomini. Il passaggio all'economia monetaria non richiede la presenza dello stato. Le conseguenze derivanti dall'accumulazione della proprietà e con essa dalla nascita di nuovi bisogni e passioni, che possono sviare la ragione e indurla a trasgredire la legge di natura, creano, però, le condizioni perché sia avvertita l'opportunità dell'uscita dallo stato di natura. L'incertezza presente in uno stato, quale quello che precede l'ingresso in società, in cui ciascuno ha il potere di rendere esecutiva la legge di natura (cfr. II, 7), fa sentire la necessità dell'istituzione di un giudice unico. L'esistenza di un giudice unico e il monopolio dell'uso della forza, d'altra parte, non rappresentano da soli una reale ed effettiva uscita da quella forma degenerata di stato di natura che è lo stato di guerra: il potere deve essere esercitato in modo imparziale nel rispetto e nei limiti delle leggi di natura, applicando pene proporzionali rispetto ai reati, e in una situazione che lasci ai cittadini la libertà di giudicare e controllare sia le decisioni di chi comanda, sia l'esecuzione del suo volere (cfr. II, 13). Un governo assoluto e arbitrario, che eserciti illegittimamente la forza, e amministri in modo iniquo la giustizia, non pone fine all'anarchia che precede l'ingresso in società, ma ne segna piuttosto la degenerazione in stato di guerra (cfr. II, 20). La libertà e la vita stessa degli individui, infatti, è minacciata laddove all'interno di uno stato viene meno la possibilità di ricorrere ad un'amministrazione imparziale della giustizia per vedere protetti i propri diritti[101].

---

[101] Marshall riconduce queste preoccupazioni di Locke all'esperienza dell'uso distorto del diritto che era stato fatto in Francia sotto Luigi XIV contro i protestanti al fine di privarli dei loro diritti fondamentali. La legge e i tribunali francesi si erano allora trasformati in strumento di oppressione nei confronti della minoranza ugonotta, legittimando la confisca della proprietà, la sottrazione dei figli per assicurare loro un'educazione cattolica, la privazione della libertà e spesso la conversione forzata al cattolicesimo. Dopo il *popish plot* la paura di un'analoga perversione del sistema della giustizia si era diffusa an-

L'approdo allo stato non è, dunque, né un processo naturale, né un dettato della volontà divina, contenuto nelle sacre scritture, ma appare come una soluzione razionale al problema pratico posto dall'applicazione degli obblighi prescritti dalla legge di natura, laddove (e solo laddove) sia riconoscibile l'insufficienza a tal fine dell'azione individuale e salvo restando che ciò non può comportare la rinuncia da parte dell'individuo all'esercizio delle sue capacità di giudizio. La riserva da parte del popolo del potere ultimo di giudizio è fondata, infatti, su quel dovere di autoconservazione, di salvezza della propria vita e con essa della propria anima, che ognuno ha e che impedisce di sottomettersi ad un potere assoluto e illimitato[102].

8. *Compact*, istituzione e limiti dell'autorità

Negato il carattere rappresentativo della figura di Adamo, negli ultimi tre capitoli del *First Treatise*, Locke solleva un'ulteriore importante questione lasciata aperta dalla teoria politica del suo avversario: se l'istituzione del potere politico è di origine divina, la trasmissione del potere riveste lo stesso carattere di sacralità e la linea di successione non può e non deve essere alterata (cfr. I, 107). Se, come pretende Filmer, la Bibbia può servire da fondamento del potere politico, vi si deve poter trovare una risposta a questa domanda, perché non basta dire che esiste un erede legittimo, se non si è in grado di mostrare chi sia, di indicare in modo chiaro chi abbia titolo a rivestire la sovranità.

> Sebbene la soggezione al governo sia dovere di ognuno, tuttavia, poiché essa non significa altro che la sottomissione alla direzione e alle leggi degli uomini che hanno autorità per comandare, ciò non è sufficiente per rendere suddito un uomo, e per convincerlo che c'è un potere regale nel mondo. Deve esserci il modo per designare e conoscere la persona cui questo potere regale appartiene. Un uomo, infatti, non può essere obbligato in coscienza a sottometter-

---

che in Inghilterra. A simili preoccupazioni aveva dato voce la traduzione dell'opera di Jurieu *Last Efforts*, pubblicata ad opera di W. Vaughan nel 1682. Cfr. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 46-54.

[102] Cfr. K. Shimokawa, *Locke's Concept of Justice*, in P. R. Anstey (a c. di), *The Philosophy of John Locke*, cit., p. 78.

> si ad alcun potere *a meno che non possa essere soddisfatta la sua richiesta di sapere chi è la persona che ha diritto a esercitare quel potere su di lui. Se non fosse così, non ci sarebbe distinzione tra pirati e prìncipi legittimi: chi ha la forza deve senz'alcun altro indugio essere obbedito, e le corone e gli scettri diverrebbero eredità solo della violenza e della rapina*. Gli uomini potrebbero cambiare i loro governi con altrettanta frequenza e facilità del loro medico, *se non si potesse conoscere la persona* che ha il diritto di governare e le cui prescrizioni si è tenuti a seguire. *Per porre, dunque, le coscienze degli uomini sotto un obbligo d'obbedienza*, è necessario non solo che essi sappiano che c'è un potere da qualche parte nel mondo, ma anche che *conoscano la persona che per diritto è investita di questo potere su di loro* (I, 81)[103].

Le difficoltà che Filmer incontra dimostrano che non è possibile individuare una base scritturistica dell'autorità politica e conducono ad un paradosso: la conquista, l'usurpazione, il potere *de facto* sono titoli sufficienti per l'esercizio del potere politico. Filmer non ha categorie e strumenti concettuali per distinguere potere legittimo e potere illegittimo. Gli è per questo preclusa la possibilità di convincere delle ragioni per cui gli uomini si dovrebbero sentire in coscienza obbligati a obbedire allo stato[104]. Se l'autorità sovrana è, comunque, assoluta, arbitraria e illimitata, non c'è modo di denunciare l'esercizio di un potere illegittimo, non c'è un diritto al quale si possa fare appello per resistere a chi ingiustamente esercita il potere: se a governare è solo la paura, non c'è via d'uscita dalla schiavitù. Nei governi dispotici, dove a governare è la paura, in realtà, si è ancora all'interno dello stato di natura o meglio all'interno di quella forma degenerata dello stato di natura che è lo stato di guerra. Per Locke, a differenza che per Hobbes, il dispotismo non è una forma di potere politico (cfr. II, 90, 91).

Rimanendo legato a una nozione privatistica e patrimonialistica del potere, Filmer non si pone il problema di come ricondurre una molteplicità di volontà individuali a riconoscersi in un'unica volontà sovrana, ed è questo il motivo per cui sottovaluta l'importanza della soluzione contrattualista hobbesiana. La que-

---

[103] Corsivo mio.

[104] Sull'importanza di questo tema nel I trattato sul governo, cfr. C. D. Tarlton, *A Rope of Sand*, cit., pp. 61-62.

stione hobbesiana dell'*autorizzazione* è, invece, chiaramente presente nella filosofia politica di Locke dove il tema della rappresentazione sembra giocare un ruolo centrale, anche se mai chiaramente esplicitato[105]: la *persona* che si riconosce come *autorità*, come titolare di un diritto all'esercizio del potere politico è la persona pubblica (*publick Person*) che a ciò è stata *autorizzata* attraverso un patto, ad essa si deve obbedienza nella misura in cui agisce secondo la volontà pubblica e non secondo la sua volontà privata (cfr. II, 151). A differenza che in Hobbes, tuttavia, in Locke il carattere del potere politico non è indifferente rispetto alla sua origine artificiale: se il potere è il risultato della convergenza di volontà individuali, se esso deve poter contare su un'obbedienza in coscienza di coloro su cui viene esercitato, non può essere un potere sovrano assoluto, illimitato e illimitabile. La provenienza della legge dall'autorità istituita è condizione necessaria ma non sufficiente perché possa considerarsi giusta, il diritto infatti non può ridursi alla pura volontà sovrana. Oltre alla correttezza formale e procedurale conta un criterio di correttezza sostanziale, relativo alla sua conformità alla legge di natura. Le legge non può essere semplicemente recepita: l'invocazione della coscienza come istanza che non può essere ignorata segnala l'avanzare di una critica dissolvente nei confronti della sovranità come monopolio della verità, del "discorso di verità sul bene (la salvezza e la sopravvivenza) dei governati"[106]. A segnare la distanza tra il modello contrattualista hobbesiano e quello lockeiano sono, però, soprattutto le loro divergenti premesse antropologiche. Con Locke non siamo più in presenza di un soggetto indisciplinato, spinto

---

[105] Su questo punto, cfr. D. Costantini, *La passione per la solitudine. Una Lettura del Secondo Trattato sul Governo di John Locke*, Padova, Il poligrafo, 2003, pp. 51-52.

[106] L. Jaume, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 74. Jaume ricorda come nelle opere maggiori di Hobbes sia riscontrabile un tentativo di "ridurre l'impatto e la concorrenza di legittimità che poteva costituira la coscienza, il concetto di coscienza": non solo la legge umana non può obbligare la coscienza, accontentandosi di un'adesione esteriore, ma si assiste ad una più generale strategia di riduzione e svalutazione del ruolo e del significato della coscienza (cfr. *ibidem*, pp. 75-79). Questo tema è ripreso da M. Merlo, *La legge e la coscienza*, cit., p. 48. Il lavoro di Merlo ricostruisce il ruolo fondamentale del tema della coscienza in Locke dai giovanili *Two Tracts* fino ai *Two Treatises of Government*.

dall'immediatezza del bisogno e delle passioni, perso in una moltitudine che non può trasformarsi in popolo se non attraverso l'atto rappresentativo del sovrano. La possibilità di immaginare un ordine sociale che precede l'ordine politico, ed è dotato di una propria interna normatività anche in assenza della coazione sovrana, è legata in Locke all'immagine di un soggetto che – come emerge soprattutto dal *Saggio sull'intelletto umano* e dai *Pensieri sull'educazione* – è capace di rimandare la soddisfazione dei propri desideri, è educabile all'uso della ragione, autodisciplinato e sensibile al biasimo e alla lode altrui[107].

9. Alcune considerazioni conclusive

In *The Human Condition* la Arendt scrive:

> Nella sua forma più elementare, la condizione umana dell'azione è implicita anche nella *Genesi* ("Egli *li* creò maschio e femmina"), se accettiamo questa versione della creazione del genere umano e non quella secondo cui Dio originariamente creò solo l'Uomo (*Adam*, "lo" e non "li"), così che la moltitudine degli esseri umani è il risultato di una moltiplicazione. L'azione sarebbe un lusso superfluo, una capricciosa interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni riproducibili dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile come quelle di qualsiasi altra cosa. La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà[108].

L'opzione lockeiana, nel *First Treatise*, per un'interpretazione della Genesi che nega il carattere rappresentativo di Adamo e ricorda che Dio creò e diede la terra agli uomini e non all'Uomo –

---

[107] Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit., pp. 300-309.

[108] H. Arendt, *The Human Condition* (1958); tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1991 (I 1964), p. 8. La stessa Arendt richiama l'attenzione sull'importanza dell'interpretazione della Genesi nell'analisi del pensiero politico postclassico, cfr. ivi, nota 1, p. 243.

come sottolinea il passo appena citato - ha rilevanti conseguenze sul piano politico: negando che i singoli uomini non siano altro che infinite ripetizioni dello stesso modello adamitico, Locke non solo esclude l'esistenza di un fondamento sacro del potere politico, così come qualsiasi forma di gerarchia naturale tra gli uomini, ma afferma la piena responsabilità morale di ogni singolo essere umano. Il modello contrattualista lockeiano assume il dato della pluralità umana, il fatto della pluralità quale condizione originaria dell'umanità, che indica – ancora con le parole della Arendt – il suo essere costituita da "esseri tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà". Il *compact* [109] istituisce la comunità politica nel rispetto della pluralità di individui morali indipendenti: in esso, infatti, ognuno singolarmente consente alla costituzione di una volontà pubblica, che – diversamente dal modello hobbesiano – protegge, e non aliena, la "proprietà di sé" dell'individuo, l'esistenza e la permanenza dei diritti individuali[110]. È l'unità del corpo politico, è la volontà di uguali di unirsi in una comunità morale indipendente, attorno a qualcosa di più che non il mero interesse egoistico o la mera protezione, a garantire l'esistenza dello stato; non solo l'unità del rappresentante, secondo la logica hobbesiana della sovranità[111]. È l'autonomia etica della comunità così istituita che

---

[109] Locke usa il termine *compact*, e non *contract*. *Contract* implicava un accordo che comportava reciproche responsabilità tra i contraenti, ma limitatamente ad uno specifico oggetto, come in un affare tra privati. Il *compact* era un accordo che coinvolgeva in qualche modo un'intera comunità nel suo complesso o i rapporti tra più comunità. Un inglese del diciassettesimo secolo non avrebbe definito Locke un *contract theorist* ma un *compact theorist* (cfr. D. Lutz, *The Origins of American Constitutionalism*, Baton Rouge-London, Louisiana State University, 1988, pp. 16-18). La radice etimologica della parola *compact*, dal latino *compactus*, participio passato di *compingo*, rimanda all'idea di mettere insieme in modo stretto le parti al fine di costituire un'unità o comunità.

[110] Per l'idea del contratto come soluzione che, nella tradizione che va da Locke a Kant, consente di rispondere al rispetto della pluralità e della separatezza delle persone, cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971); tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984 (I 1982), p. 41.

[111] Il testo lockeiano su questo, come su molti altri punti, presenta delle ambiguità e delle tensioni, che lasciano spazio a diverse interpretazioni. Alcune delle maggiori difficoltà che esso presenta riguardano il rapporto tra società e governo: una volta che il governo è dissolto la società può continuare a sussi-

dovrebbe suggerire al legislatore la virtù dell'astensione in tutti quegli spazi in cui i comportamenti individuali dimostrano una interna normatività, spazi in cui la legge di natura non ha bisogno del soccorso e del sostegno della legge positiva. È la stessa autonomia etica della comunità politica a consentirle di disporre delle risorse per giudicare coloro a cui, attraverso un *trust*, viene affidato il governo, e di resistere ad un potere che dimentichi il mandato per cui è stato istituito[112].

Se è vero che le premesse teologiche[113] dei *Two Treatises* sono ingombranti e scomode per il lettore contemporaneo; ciò non significa che l'eredità lockeiana – come sostiene John Dunn[114] – sia oggi totalmente inutilizzabile; non solo perché le stesse premesse teologiche continuano ad essere alla base delle teorie dei diritti dell'uomo tra Settecento e Ottocento, ma anche in considerazione del fatto che molta filosofia politica contemporanea, che fa riferimento al valore dell'eguale dignità e libertà degli uomini, ha acquisito indipendenza da quelle radici teologiche per lo più con una mera operazione di messa tra parentesi della questione dei fondamenti[115]. L'ipoteca teologica che grava sul pensiero politico lockeiano non è tale da inficiare l'importanza e l'interesse del-

---

stere, o si configura un ritorno allo stato di natura? Il popolo che giudica e può esercitare il diritto di resistenza è una realtà istituzionale o esclusivamente morale, costituita dall'insieme delle coscienze individuali che agiscono in virtù della legge di natura? Per un'analisi di queste difficoltà del testo lockiano, cfr. J.-F. Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, cit., cap. IV.

112 Sul modello contrattualista lockeiano e l'alternativa che esso rappresenta rispetto al modello hobbesiano, cfr., soprattutto, J.-F. Spitz, *John Locke et les fondaments de la liberté moderne*, cit.

113 Simmons ritiene che, in realtà, gli scritti politici lockiani non facciano mai appello ad un unico fondamento: Locke era un filosofo e non un teologo e i suoi argomenti sono spesso diversi, sicché la sua filosofia morale potrebbe definirsi pluralista; nel senso che poggia non solo su premesse teologiche, ma anche secolari. Non di rado – osserva Simmons – Locke si richiama semplicemente al senso comune (cfr. J. A. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, cit., pp. 10-11).

114 Cfr. J. Dunn, *Il pensiero politico di Locke*, cit., pp. 8-9.

115 Le teorie politiche contemporanee – sottolinea Waldron – assumono spesso l'uguaglianza quale obiettivo politico e sociale; di rado, però, esse si pronunciano sui fondamenti dell'uguaglianza degli uomini quale premessa dei loro discorsi (cfr. J. Waldron, *God, Locke and Equality*, cit., p. 2).

le conclusioni teoretiche radicali che l'autore riesce a ricavare dall'affermazione dell'uguale libertà naturale degli esseri umani e quindi dall'esistenza di diritti naturali. Come si è cercato di argomentare nelle pagine precedenti, infatti, è un intero mondo di relazioni sociali – prima ancora che politiche - che viene a ridefinirsi e a mutare in virtù del riconoscimento dell'uguale capacità di giudizio morale di ogni uomo. La direzione del mutamento che Locke indica, e che verrà ripresa dal radicalismo settecentesco, non è dettata – come abbiamo visto nelle pagine precedenti – da un individualismo atomistico, mosso dai soli criteri prudenziali di una ragione strumentale, ovvero da un individualismo possessivo, nel senso in cui originariamente Macpherson aveva utilizzato questo concetto, assurto in tanta letteratura contemporanea a sintesi dei mali della modernità. L'individualismo lockeiano è un "individualismo morale"[116] che consente agli individui, anche nello stato di natura, di avere rapporti, scambi e relazioni stabili. Il principio secondo il quale ogni individuo "*has a property in his own person*" ha in Locke un significato progressista ed emancipativo nella misura in cui viene impiegato per contrastare la logica non contrattuale del sistema feudale e ribadire l'importanza della libertà di scelta individuale e del diritto dell'individuo al controllo della propria vita[117]. In virtù soprattutto del riferimento ad un contesto che è ancora chiaramente segnato dalle obbligazioni sociali derivanti dalla legge di natura[118] e, quindi, dalla necessità che i processi di appropriazione rispondano al dovere di conservare il genere umano[119], il principio della proprietà di sé in Locke è assai distante dalle implicazioni che nell'ambito della filosofia politica contemporanea ne ha tratto la destra libertaria (basti pensare ad autori come Rorthbard, Kizner e Nozick), con la trasformazione di tutti

---

116 Sul carattere morale dell'individualismo lockeiano, cfr. J-F. Spitz, J*ohn Locke et les fondements de la liberté moderne*, cit. e A. E. Galeotti, *Locke e la teoria politica contemporanea: individualismo e eguaglianza morale*, in G. M. Chiodi e R. Gatti (a c. di), *La filosofia politica di Locke*, cit., p. 169.

117 Sulle diverse declinazioni storiche del principio di *selfownership*, cfr. A. E. Galeotti, *Locke e la teoria politica contemporanea: individualismo e eguaglianza morale*, cit., p. 165.

118 Per un'efficace sottolineatura di questo punto, cfr. *ibidem,*, p. 168.

119 Cfr. R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their origin and development*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney, Cambridge University Press, 1981 (Ia 1979), p. 172.

i rapporti sociali in rapporti di tipo mercantile. Come hanno intuito gli autori della sinistra libertaria, il modello di *self-ownership* lockeiano è suscettibile di un'interpretazione non incompatibile con una qualche forma di "egualitarismo liberale"[120], ovvero con una giustizia redistributiva rispettosa di una sfera inviolabile di libertà individuale.

[120] Cfr., per esempio, M. Otsuka, *Libertarianism without Inequality*, Oxford, Clarendon press, 2003.

John Locke

Due trattati sul governo

Nel primo, i falsi princìpi e fondamenti di Sir Robert Filmer e dei suoi seguaci sono rivelati e confutati.

Il secondo è un saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile.

Prefazione[1]

Lettore, trovi qui l'inizio e la fine di un discorso sul governo. Quale sorte abbia disposto altrimenti delle pagine che avrebbero dovuto costituire la parte centrale dell'opera, e che erano più consistenti delle rimanenti, non vale la pena che ti sia raccontato. Queste rimaste sono sufficienti, spero, per rendere accetto il trono del nostro gran restauratore, il nostro attuale re Guglielmo; per validare il titolo che egli riveste più compiutamente e pienamente di qualsiasi altro principe cristiano, in quanto fondato sul consenso del popolo, che è l'unico fondamento di tutti i governi legittimi; e per giustificare di fronte al mondo il popolo d'Inghilterra, il cui amore per i propri giusti diritti naturali, e la cui risoluzione nel volerli salvaguardare, ha salvato la nazione quando essa era sull'orlo della schiavitù e della rovina. Se queste pagine offrono la testimonianza che oso credere vi si possa trovare, non si sentirà una grande mancanza di quelle che sono andate perdute, e il mio lettore potrebbe rimanere soddisfatto anche senza di esse. Immagino, infatti, che non avrò né il tempo né la voglia di ripetere la fatica e colmare la parte mancante della mia risposta, seguendo di nuovo Sir Robert in tutte le tortuosità e oscurità che s'incontrano in diverse parti del suo incredibile sistema. Il re e il corpo della nazione hanno confutato in modo così completo la sua ipotesi, che, credo, nessuno d'ora in avanti avrà l'ardire di mostrarsi nemico della nostra sicurezza comune, e di ergersi di nuovo a difensore della schiavitù; o la debolezza di lasciarsi ingannare da contraddizioni mascherate da uno stile popolare e da periodi ben torniti. Perché se qualcuno si prenderà la pena di vedere da sé i discorsi di Sir Robert, in quelle parti che qui non sono toccate, di spogliarli del loro florilegio di dubbie espressioni, e proverà a ridurre le sue parole a proposizioni dirette, esplicite e intelligibili, e quindi le confronterà tra loro, ben presto si renderà

---

[1]La presente traduzione è stata condotta sull'edizione dei *Two Treatises of Government* pubblicata a cura di Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1997 (I 1960). I passi biblici, che Locke cita dall'*authorized version*, sono stati ritradotti dalla versione inglese. [N.d.T.]

conto che non ci furono mai tante disinvolte sciocchezze messe insieme in un inglese tanto altisonante. Qualora si ritenga che non valga la pena esaminarne tutta l'opera, si faccia un esperimento su quella parte in cui si parla dell'usurpazione; e, con ogni maestria, si provi, se possibile, a rendere Sir Robert intelligibile e coerente con se stesso o con il senso comune. Non parlerei così apertamente di un gentiluomo, da molto tempo al di là della possibilità di rispondere, se il pulpito, negli ultimi anni, non si fosse pubblicamente appropriato della sua dottrina, e non l'avesse trasformata nella teologia oggi in uso. È necessario che, a chi ha voluto impartire lezioni ad altri e li ha così pericolosamente ingannati, sia mostrata pubblicamente quale sia l'autorità del loro *Patriarca*, l'opera che ciecamente hanno seguito, sicché essi possano ritrattare i cattivi e insostenibili argomenti che hanno divulgato o possano giustificare quei princìpi che predicano come vangelo, sebbene essi non abbiano altro autore che un cortigiano inglese. Non avrei scritto contro Sir Robert, e non mi sarei preso la pena di mostrare i suoi errori, le sue incoerenze, e la sua mancanza di prove scritturali (delle quali egli tanto si vanta e sulle quali pretende di costruire interamente il suo discorso), se non vi fossero fra noi uomini, che, facendo il verso alla sua opera, ed esponendo la sua dottrina, mi risparmiano l'accusa di scrivere contro un avversario morto. Su questo punto sono stati così zelanti, che se gli avessi fatto un torto qualsiasi, non potrei sperare di essere risparmiato. Affinché non tutte le epoche abbiano a lamentarsi del pulpito (*Drum Ecclesiastick*), spero che, laddove hanno fatto torto alla verità e al pubblico, saranno altrettanto pronti a ripararlo e a concedere il giusto peso a questa considerazione, vale a dire al fatto che non si può recare maggiore danno al principe e al popolo che propagandando concezioni sbagliate sul governo. Prometto, a chi fosse veramente interessato alla verità e cercasse di confutare la mia ipotesi, che ritratterei il mio errore, dopo averlo onestamente confessato, o risponderei alle sue obiezioni. Deve ricordare due cose, tuttavia.

Primo, che non è una risposta alla mia opera il cavillare qua e là su una qualche espressione, o su un piccolo inciso del mio discorso.

Secondo che non considererò argomenti gli insulti; né giudicherò degna della mia attenzione nessuna delle due cose, anche se mi riterrò sempre tenuto a dare soddisfazione a chiunque appaia

coscienziosamente scrupoloso, e mostri basi fondate per i suoi scrupoli.

Non mi rimane che avvertire il lettore del fatto che A. sta per il nostro Autore, O. per le sue *Osservazioni su Hobbes, Milton, ecc.*[21] e che infine la semplice citazione delle pagine si riferisce sempre al suo *Patriarca* nell'edizione del 1680.

---

[2] Locke si riferisce qui all'opera intitolata *Observations Concerning the Originall of Government, upon Mr Hobs "Leviathan", Mr Milton against Salmasius, H. Grotius "De Jure Belli"*, pubblicata nel 1652. Frank Lessay ricorda: "[...] il Leviatano di Hobbes era stato pubblicato qualche mese prima, nel 1651. L'opera di Milton (1608-1672), *Pro Populo Anglicano Defensio*, datava lo stesso anno 1651; ed era una giustificazione della condanna a morte di Carlo I contro gli attacchi formulati dal protestante francese Claude de Saumaise, o Salmasius (1588-1653), in un pamphlet intitolato *Defensio regia* (1649). L'opera di Grozio (1583-1645), *De jure belli ac pacis*, è del 1625. Il commento che Filmer ne propone [...] si ritrova in gran parte nel manoscritto del Patriarca [...]", F. Lessay, *Introduction*, in Id. (a c. di), *Le débat Locke-Filmer*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, n. 3, p. 8. [N.d.T.]

I Trattato

Cap. I. Introduzione

I. La schiavitù è uno stato così spregevole e miserabile per l'uomo, e così evidentemente contrario alla tempra generosa e al coraggio della nostra nazione, che è difficile immaginare che un inglese, e ancor meno un gentiluomo, possa addurre un argomento in sua difesa. In vero, avrei considerato il *Patriarca* di Sir Robert Filmer come qualsiasi altro trattato che persuadesse tutti gli uomini che sono schiavi e devono esserlo, alla stregua di un esercizio di spirito simile a quello di colui che scrisse l'*Encomio* di Nerone[1], piuttosto che alla stregua di un discorso importante pensato in coscienza, se la gravità del titolo e dell'epistola, l'immagine sul frontespizio dell'opera[2], e il plauso che ad esso è seguito, non mi avessero spinto a credere che l'autore e l'editore facessero sul serio. Lo presi, perciò, tra le mani con quest'aspettativa, e lo lessi con tutta l'attenzione dovuta a un trattato che ha fatto tanto rumore quando fu messo in circolazione, e non posso che confessarmi estremamente sorpreso del fatto che, in un libro che avrebbe dovuto fornire catene per tutta l'umanità, io abbia trovato nient'altro che una corda di sabbia, utile forse per coloro la cui abilità e la cui occupazione consista nel sollevare un polverone che accechi il popolo per meglio ingannarlo, ma che in verità non ha alcuna forza per ridurre in schiavitù chi tiene gli occhi ben aperti e ha abbastanza senno da sapere che portare le catene è una disgrazia, non importa quanta cura si sia avuta nel limarle e lucidarle.

2. Se qualcuno pensa che mi prenda troppa libertà nel parlare di un uomo che è il gran campione del potere assoluto, e l'idolo

---

[1] Gerolamo Cardano (1501-1576), autore dell'*Encomium Neronis* (1640). [N.d.T.]

[2] "Il titolo dell'opera di Filmer, introdotta da una lettera del teologo di corte Peter Heylyn, suo amico, era *Patriarcha: or the Natural Power of Kings*. Il frontespizio era costituito dall'incisione del ritratto di Carlo II ad opera di Van Hove, per segnalare la connessione tra questa pubblicazione e la corte reale" (P. Laslett, a c. di, J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., p. 141, n. 9). [N.d.T.]

di coloro che professano questo culto; lo supplico, per una volta, di fare una piccola concessione a uno che, persino dopo aver letto l'opera di Robert Filmer, non può fare a meno di pensarsi un uomo libero, quale lo riconoscono le leggi: e so che non c'è colpa nell'agire così, a meno che a qualcuno, più competente di me sulla sua sorte, non sia stato rivelato che questo trattato, che è rimasto così a lungo dormiente, apparendo al mondo doveva svuotarlo della sua libertà; e che dal quel momento il debole modello del nostro autore doveva divenire il modello mostrato da Dio sulla montagna (*the Pattern in the Mount*)[3], e il perfetto esempio della politica per il futuro. Il suo sistema è racchiuso in un'unica frase, non più che questa: "Che ogni governo è una monarchia assoluta". E la base su cui si fonda è la seguente: "nessun uomo è nato libero"[4].

3. Negli ultimi tempi è sorta tra noi una generazione di uomini che adula i prìncipi con l'opinione che essi hanno un diritto divino al potere assoluto, quali che siano le leggi in base alle quali essi sono istituiti e governano, le condizioni alle quali hanno ottenuto la loro autorità, e il loro impegno ad osservarle, mai così ben ratificato da solenni giuramenti e promesse. Per lasciare spazio a questa dottrina hanno negato all'umanità il diritto alla libertà naturale, e perciò, per quello che è in loro potere, hanno non solo esposto tutti i sudditi alla massima miseria, tirannia e oppressione, ma hanno anche sconvolto i diritti e reso instabili i troni dei prìncipi (dal momento che anch'essi, tutti ad eccezione di uno, secondo quel sistema, sono nati schiavi, e per diritto divino sono sudditi dell'erede legittimo di Adamo), quasi che avessero progettato di far guerra a tutti i governi, e di sovvertire i veri fondamenti della società umana, per servire il loro estro presente.

4. In ogni caso, si deve credere loro sulla parola, quando affermano che siamo nati tutti schiavi e che dobbiamo continuare

---

[3] Lettera agli Ebrei, VIII, 5. [N.d.T.]

[4] Il principio della libertà e dell'uguaglianza naturale degli uomini, professato dalla teologia scolastica, tanto papista (Bellarmino e Suarez) quanto calvinista (Buchanan e Grozio), era considerato da Filmer origine e fondamento di ogni sedizione popolare. Soltanto confutando questo principio, secondo Filmer, sarebbe stato possibile riaffermare il carattere assoluto della sovranità. [N.d.T.]

ad esserlo; che non c'è rimedio: siamo entrati contemporaneamente nella vita e nella schiavitù, e non si può abbandonare l'una senza lasciare l'altra. Da nessuna parte – ne sono sicuro – né la scrittura né la ragione affermano qualcosa di simile, a dispetto del rumore che si fa intorno al diritto divino, come se l'autorità divina ci avesse sottomessi alla volontà illimitata di un altro. Ammirevole condizione dell'umanità; tale che non si è avuto sufficiente acume per scoprirla che in tempi recenti! Sebbene Sir Robert Filmer sembri condannare la novità dell'opinione contraria (p. 3), tuttavia, credo gli sarebbe difficile trovare una qualsiasi altra età o nazione del mondo che abbia affermato che la monarchia è di diritto divino, eccetto questa. Egli stesso riconosce (p. 4) che "Hayward[5], Blackwood[6], Barclay[7] e altri, che hanno coraggiosamente difeso il diritto divino sulla maggior parte dei punti, non vi hanno mai pensato, e in modo unanime hanno ammesso la libertà naturale e l'uguaglianza del genere umano".

5. Da chi questa dottrina sia stata per la prima volta avanzata e messa in voga tra noi, e quali tristi effetti essa abbia prodotto, lo lascio raccontare agli storici, o ricordare alla memoria di coloro che furono contemporanei di Sibthorp[8] e Manwaring[9]. Il mio

---

[5] Sir John Hayward (1564?-1627) in un'opera scritta nel 1603, dal titolo *An Answer to the First Part of a Certaine Conference Concerning Succession, published not long since under the name R. Dolman*, in risposta a un pamphlet del gesuita Robert Parsons, aveva difeso il titolo di Giacomo I alla corona d'Inghilterra, invocando il diritto divino dei re. [N.d.T.]

[6] Adam Blackwood (1539-1613) è autore di *De Vinculo; seu Conjunctione Religionis et Imperii libri duo* (Parigi, 1575), opera nella quale era giustificato il massacro di San Bartolomeo, e della *Apologia pro Regibus, adversus Georgii Buchanani Dialogum "de Jure apud Scotos"* (Poitiers, 1581), che era una difesa del diritto divino dei re contro la teoria monarcomaca dello scozzese Buchanan. [N.d.T.]

[7] William Barclay (1546-1608), giurista cattolico, scozzese, è autore del *De Regno et Regali Potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, et reliquos Monarchomachos* (Parigi, 1600), opera che sarà oggetto di un duro attacco da parte di Locke nel II trattato, e che costituisce una difesa della monarchia assoluta dalla critica dei monarcomachi. [N.d.T.]

[8] Robert Sithorp (morto nel 1662) era un ecclesiastico anglicano famoso per i suoi sermoni, in cui invitava i fedeli all'obbedienza passiva nei confronti del sovrano.[N.d.T.]

[9] Roger Manwaring (1590-1653) era stato cappellano di Carlo I. Si era fatto

compito ora è solo considerare quanto ha detto in proposito Sir R. F., che è colui che più si ritiene abbia condotto all'estremo tale argomento, e che si suppone lo abbia portato a perfezione; poiché da lui chiunque volesse essere alla moda, come il francese a corte[10], ha imparato questo breve sistema di politica, facile da afferrare: che gli uomini non sono nati uguali, e quindi non potrebbero mai avere la libertà di scegliere i governanti o la forma di governo. I prìncipi hanno un potere assoluto, e di diritto divino, poiché gli schiavi non potrebbero mai avere un diritto a dare il loro consenso o a stipulare un patto (*Compact*). Adamo era un monarca assoluto, e tali, da allora, sono tutti i prìncipi.

conoscere per i suoi sermoni in favore dell'autorità assoluta del sovrano.[N.d.T.]

[10] Filmer non fu mai un cortigiano, ma suo fratello era stato presso la corte di Carlo I. Era una critica consueta da parte dei *whigs* che la corte degli Stuarts fosse influenzata dalla Francia cattolica e assolutista. [N.d.T.]

Cap. II. Del potere paterno e del potere regale

6. Il gran principio di Sir R. F. è che "gli uomini non sono naturalmente liberi". È questo il fondamento sul quale poggia la sua monarchia assoluta, e sul quale si erige ad un'altezza tale che il suo potere è al di sopra di qualsiasi altro potere, *caput inter nubila*[1], così al di sopra di tutte le cose umane e terrene, che il pensiero può a mala pena arrivare ad esso; che le promesse e i giuramenti, che vincolano la divinità infinita, non possono imporgli confini. Ma, se questo fondamento cade, con esso cade tutta la sua costruzione, e i governi devono essere lasciati di nuovo costruire alla vecchia maniera mediante l'artificio e il consenso di uomini (*anthropine ktisis*)[2] che fanno uso della loro ragione per unirsi in società. A riprova di questo suo principio fondamentale, ci dice (p. 12) che "gli uomini nascono soggetti ai loro genitori", e per questo non possono essere liberi. Quest'autorità dei genitori, egli la definisce "autorità regale" (pp. 12, 14), "autorità paterna, diritto di paternità"(pp. 12, 20). Ci si sarebbe aspettati che all'inizio di un simile lavoro, dal quale doveva dipendere l'autorità del principe, e l'obbedienza dei sudditi, egli dicesse espressamente cos'è l'autorità paterna, che egli la definisse, seppure non limitandola, perché – come dice in altri suoi trattati – illimitata e illimitabile[3];

---

[1] "La testa tra le nuvole". [N.d.T.]

[2] "Istituzione, convenzione umana". Allusione alla prima lettera di Pietro, II, 13: "Per amore del Signore, ubbidite a tutte le autorità umane". Il testo, che poteva essere utilizzato a sostegno dell'obbedienza passiva, viene qui piegato da Locke ad indicare piuttosto l'origine convenzionale e pattizia dello stato. Nella *II Lettera sulla tolleranza*, Locke ritorna su questo punto: "Gli stati (*commonwealths*), o le società civili (*civil societies*) e i governi, se si dà retta al giudizioso Hooker sono, come li definisce anche Pietro (I Pietro, II, 13), *anthropine ktisis*, artificio e istituzione umana" (J. Locke, *Seconda lettera sulla tolleranza*, in Id., *Scritti sulla tolleranza*, a c. di Diego Marconi, Torino, UTET, 2005 (I 1997), p. 253). [N.d.T.]

[3] "Concessioni e donazioni che hanno origine da Dio o dalla natura, come nel caso del potere del padre, non possono essere limitate né da un potere umano inferiore, né da una legge di prescrizione contro di loro"(O, p. 158)."La scrittura insegna che il potere supremo risiedette originariamente nel padre senza alcuna limitazione" (O, p. 245).

avrebbe dovuto almeno descriverla in modo che si potesse avere un'idea completa di questa "paternità", o "autorità paterna", ogni qualvolta si incontra nei suoi scritti. Questo mi sarei aspettato di trovare nel I capitolo del suo *Patriarca.* Invece, dopo aver: 1) reso obbedienza, *en passant,* agli *arcana imperii* (p. 5); 2) reso omaggio "ai diritti e alle libertà di questa e di ogni altra Nazione" (p. 6), diritti e libertà che si appresta a distruggere e annullare; 3) fatto un inchino nei confronti di quei dotti che non hanno visto a fondo come lui nella questione (p. 7); viene a cascare su Bellarmino[4] (p. 8), e, ingaggiata una disputa vincente con lui, arriva a stabilire la verità della sua autorità paterna fuor di ogni ragionevole dubbio. Fatto fuori Bellarmino con una sua stessa ammissione (p. 11), la vittoria è certa, e non c'è più bisogno d'armi: dopo aver fatto ciò, infatti, non mi pare che egli specifichi la questione, o adduca altri argomenti per rafforzare la sua opinione; piuttosto ci narra la storia di questo strano genere di fantasma dominatore, chiamato paternità, grazie al quale, chiunque ne entri in possesso, subito acquista l'impero e un potere assoluto e illimitato. Ci assicura che questa paternità ebbe inizio con Adamo, continuò in seguito, tenne il mondo in ordine per tutto il tempo dei patriarchi fino al diluvio, uscì dall'arca con Noè e i suoi figli, sostenne e istituì tutti i re della terra fino alla cattività degli israeliti, dopo di che la povera paternità fu in disgrazia finché "dando dei re agli israeliti, ristabilì l'antico e originario diritto di successione lineare nel governo paterno". Questo è ciò di cui si occupa da p. 12 a p. 19; quindi, dopo aver cercato di ovviare ad un'obiezione, e di disfarsi di una o due difficoltà con una mezza ragione (p. 23), "per confermare il diritto naturale al potere regale", pone termine al primo capitolo. Spero non sia considerato un'offesa definire una mezza citazione una mezza ragione, poiché Dio dice: "Onora tuo padre e tua madre"; mentre il nostro autore si accontenta della metà e lascia fuori tua madre, perché poco utile al suo fine. Ma su questo ritorneremo ancora in un altro luogo[5].

---

[4] Bellarmino (1542-1621), teologo gesuita, cardinale e autore di *De potestate summi pontificis in rebus temporalibus* (1610), teorizzò la potestà indiretta del papato sui sovrani temporali. Contro questa sua teoria si scagliarono sia Filmer nel suo *Patriarca* sia Hobbes nel *Leviatano* (v. il cap. XLII). [N.d.T.]

[5] Locke ritorna su questo punto nel paragrafo 11 di questo stesso capitolo e ancora nel cap. VI. [N.d.T.]

7. Non ritengo il nostro autore così poco abile nello scrivere discorsi di questa natura, e così poco attento sul punto in questione, da commettere per disattenzione l'errore che egli stesso nel suo *Anarchy of a mix'd Monarchy* (p. 239) obietta a Hunton[6] con queste parole: "Accuso in primo luogo l'autore di non averci dato alcuna definizione o descrizione della monarchia in generale. Secondo le regole del metodo, infatti, egli avrebbe dovuto prima di tutto partire con una definizione". Per la stessa regola del metodo Sir Robert ci avrebbe dovuto dire cos'è la sua paternità o autorità paterna, prima di dirci in chi si dovesse trovare, e di parlarne tanto. Ma, forse, Sir Robert ha pensato che questa autorità paterna, questo potere dei padri e dei re, dal momento che egli fa dei due la stessa cosa (p. 24), avrebbe fatto una strana e orrenda figura, molto discordante con ciò che i bambini immaginano dei loro genitori, o i sudditi dei loro re, se egli ci avesse dato tutt'insieme la misura intera di quella forma gigantesca che si era disegnato nella sua fantasia; e per questo come un medico cauto, che vuole che il suo paziente ingerisca un liquido corrosivo e sgradevole, lo mescola con una grande quantità di qualcosa che lo diluisca; in modo che le parti sciolte possano andar giù con minore ripugnanza, e quasi senza accorgersene.

8. Cerchiamo, dunque, di vedere che descrizione ci dà di questa autorità paterna, da come essa risulta qua e là in varie parti dei suoi scritti. Prima di tutto, poiché essa fu acquisita da Adamo, egli ci dice, "Non solo Adamo, ma i patriarchi successivi, avevano autorità regale sopra i loro figli per diritto di paternità" (p. 12)."Questa signoria, che Adamo ebbe per comando sul mondo intero, e di cui, per diritto di successione, godettero i patriarchi, era ampia ed estesa come il dominio assoluto di qualsiasi monarca che è esistito dalla creazione" (p. 13). "Dominio di vita e di morte, potere di fare la guerra e di concludere la pace" (p. 13). "Adamo e i patriarchi ebbero un assoluto potere di vita e di morte" (p. 35). "I re, in base al diritto dei genitori, succedono all'esercizio della giurisdizione suprema" (p. 19). "Poiché il potere regio è legge di Dio, esso non ha leggi inferiori che lo limitino: Adamo era

---

[6] Philip Hunton (1604-1682) scrisse *A Treatise on Monarchie* (1643) in favore di una monarchia limitata. Filmer confutò quest'opera in *The Anarchy of A Limited and Mixed Monarchy* (1646). [N.d.T.]

signore di tutti" (p. 40). "Il padre di famiglia non governa in base ad altra legge che quella della sua volontà" (p. 78). "La superiorità dei prìncipi sopra le leggi" (p. 79). "L'illimitata giurisdizione dei re è così ampiamente descritta da Samuele" (p. 80). "I re sono al di sopra della legge" (p. 93). A questo proposito, vedi quanto il nostro autore dice con le parole di Bodin: "È certo che tutte le leggi, i privilegi e le concessioni dei prìncipi non hanno forza che durante la loro vita; se non sono ratificati dal consenso espresso, o dalla tolleranza del principe successivo, in particolare i privilegi" (O., p. 279). "La ragione per cui anche le leggi furono fatte dai re, fu questa: quando i re erano o occupati nelle guerre o distratti dagli affari pubblici, sicché nessun privato poteva avere accesso alla loro persona, per conoscere la loro volontà e il loro desiderio, furono inventate delle leggi di necessità, in modo che ogni singolo suddito potesse trovare la volontà del suo principe scritta nelle tavole della sua legge" (p. 92). "In una monarchia, il re deve di necessità essere al di sopra delle leggi" (p. 100). "Una perfetta monarchia è quella in cui il re governa tutte le cose secondo la sua volontà" (p. 100). "Né le leggi comuni né le leggi positive sono, o possono essere, una diminuzione di quel potere generale, che i re hanno sopra i loro popoli per diritto di paternità" (p. 115). "Adamo fu padre, re e signore della sua famiglia; in principio figlio, suddito, servitore o schiavo erano una sola e identica cosa. Il padre aveva il potere di disporre o di vendere i suoi figli o servitori; perciò si vede che, nella prima computa dei beni nella scrittura, il servo e la serva sono contati tra i possessi e le sostanze del proprietario, alla stregua di altri beni, per questo si vede che il potere di evirare e castrare e rendere eunuchi era molto in uso nei tempi antichi" (O., prefazione, p. 155). "La legge non è nient'altro che la volontà di colui che ha il potere del padre supremo" (O., p. 223). "Fu decreto divino che la supremazia fosse illimitata in Adamo e ampia come tutti gli atti della sua volontà; e come in lui, allo stesso modo negli altri che hanno il potere supremo" (O., p. 245).

9. Sono stato costretto a scomodare il lettore con svariate citazioni dalle parole stesse del nostro A., perché grazie ad esse si può vedere la descrizione che egli stesso ci dà della sua "autorità paterna", così come essa si trova dispersa qua e là nei suoi scritti; autorità che egli suppone sia stata dapprima rivestita da Adamo, e da allora appartenga di diritto a tutti i prìncipi. Questa "autorità

paterna" dunque, o "diritto di paternità", nel senso in cui lo intende il nostro A., è un diritto divino inalterabile di sovranità, in base al quale un padre o principe ha un potere assoluto, arbitrario, illimitato e illimitabile, sulla vita, le libertà e i possedimenti dei suoi figli e sudditi; così che egli può prendere o alienare le loro proprietà, vendere, castrare, o usare le loro persone come gli piaccia, essendo essi tutti suoi schiavi, egli signore o proprietario di ogni cosa, e la sua volontà illimitata la loro legge.

10. Avendo assegnato a Adamo un potere così grande, e su questo presupposto fondato ogni governo, e ogni potere dei prìncipi, sarebbe stato ragionevole attendersi che il nostro A. offrisse a sostegno della sua dottrina argomenti chiari ed evidenti, consoni all'importanza della causa. In modo tale che gli uomini, privati di tutto, nella schiavitù, avessero almeno prove talmente inconfutabili della sua necessità che le loro coscienze se ne sarebbero persuase, e li avrebbero obbligati a sottomettersi pacificamente al dominio assoluto che i loro governanti hanno il diritto di esercitare su di loro. In assenza di ciò, che bene poteva fare o pretendere di fare il nostro A. erigendo un simile illimitato potere, se non blandire la vanità naturale e l'ambizione degli uomini, già molto incline per se stessa a crescere e aumentare in virtù del possesso di un qualsiasi potere? Persuadendo chi, grazie al consenso dei suoi compagni, è salito ad un alto potere, ma limitato, che, in virtù della parte che gli è stata concessa, ha diritto a tutto e, quindi, può fare ciò che vuole, perché ha più autorità di altri; non poteva ottenere se non di tentarlo a fare ciò che non procura né il suo bene, né quello di coloro che sono sotto le sue cure, cosa dalla quale non possono seguire che grandi mali.

11. Poiché la sovranità di Adamo è il principale assunto su cui, come su base sicura, il nostro A. costruisce la sua potente monarchia assoluta, mi aspettavo che, nel *Patriarca*, questo, che è il suo principale assunto, fosse dimostrato e stabilito con tutta l'evidenza di argomenti che tale fondamentale dottrina richiede; e fosse esposto con ragioni sufficienti a giustificare la confidenza con cui è affermato. Ma, in tutto quel trattato ho potuto trovare ben poco che andasse in quella direzione; la cosa viene lì così data per scontata, senza prove, che persino io ho stentato a crederci, quando, dopo attenta lettura, ho constatato che una così potente struttura

era fondata sulla mera supposizione di questo fondamento. È difficile credere che in un discorso, in cui si pretende di confutare "l'erroneo principio della libertà naturale dell'uomo", egli poggi tutta la sua impresa sulla mera supposizione dell'autorità di Adamo, senza una qualsiasi dimostrazione di tale autorità. Con fiducia afferma che Adamo "aveva autorità reale" (p. 12 e p. 13), e "una signoria e un dominio assoluto di vita e di morte" (p. 13). "Una monarchia universale" (p. 33). "Un potere assoluto di vita e di morte" (p. 35). Fa di frequente affermazioni come queste, ma quello che è strano è che in tutto il suo *Patriarca* non si trova la minima traccia di una ragione per stabilire questo principio che è il grande fondamento del suo governo; niente che assomigli ad un argomento, se non queste parole: "A conferma di questo diritto naturale al potere regale, troviamo nel Decalogo che la legge che ingiunge obbedienza nei confronti dei re è pronunciata in questi termini: onora tuo padre, come se tutto il potere fosse in origine nel padre". E perché non potrei aggiungere io, altrettanto legittimamente, che nel Decalogo la legge che ingiunge obbedienza alle regine è pronunciata nei termini seguenti: "Onora tua madre", come se tutto il potere fosse originariamente nella madre? L'argomento, così come Filmer lo espone, regge tanto per l'uno quanto per l'altra. Ma di ciò si dirà a tempo debito.

12. Quello che posso osservare è che questo è tutto ciò che il nostro A. dice nel primo capitolo, e nei capitoli successivi, per provare il potere assoluto di Adamo, che è il principio fondamentale da lui affermato. E, tuttavia, come se lo avesse poggiato su una sicura dimostrazione, comincia il suo secondo capitolo con queste parole: "In conformità a queste prove e ragioni tratte dalla scrittura". Dove siano queste prove e queste ragioni della sovranità di Adamo, se si eccettua l'ingiunzione "Onora tuo padre", menzionata sopra, confesso di non averlo scoperto, a meno che quanto afferma a p. 11 ("In queste parole abbiamo un'evidente confessione", di Bellarmino s'intende, "che la creazione ha reso l'uomo principe della posterità") non si debba prendere per prova e ragione tratta dalla scrittura, o per una prova di qualsiasi altro tipo; sebbene di lì, con un nuovo procedere deduttivo a partire dalle parole che seguono subito dopo, concluda che l'autorità regale di Adamo è stata da lui dimostrata a sufficienza.

13. Se, in questo capitolo o altrove in tutto il suo trattato, ha dato una qualsiasi altra prova della "autorità regale di Adamo" che non sia la continua ripetizione di quelle parole, che da alcuni sono spacciate per argomenti, desidero che qualcuno in vece sua mi mostri il luogo e la pagina, così che mi possa convincere del mio errore e possa riconoscere la mia svista. Se è impossibile trovare tali prove, imploro coloro che hanno tanto esaltato questo libro di considerare se non offrano al mondo motivo di sospettare che non è la forza della ragione e dell'argomento a farli schierare per la monarchia assoluta, ma qualche altro interesse, per cui sono pronti ad applaudire qualsiasi autore scriva in favore di questa dottrina, che la sostenga o meno con la ragione. Spero, tuttavia, che costoro non si aspettino che uomini razionali e disinteressati possano essere conquistati dalla loro dottrina solo perché questo loro gran dottore, in un discorso appositamente scritto per istituire "il potere monarchico assoluto di Adamo", in opposizione alla "libertà naturale" dell'umanità, ha detto così poco a suo sostegno, cosa dalla quale si dovrebbe piuttosto naturalmente concludere che c'è poco da dire.

14. Per non trascurare nulla che mi potesse istruire sul senso complessivo di quello che il nostro autore scrive, tuttavia, ho consultato anche le sue *Observations on Aristotle, Hobbes, etc.* per vedere se, discutendo con altri autori, ricorra ad un qualche argomento per sostenere la sua cara dottrina della "sovranità di Adamo", dal momento che nel suo *Natural Power of Kings* ne è stato così avaro. Nelle sue osservazioni sul *Leviatano* di Hobbes, penso che egli abbia, in breve, messo insieme tutti gli argomenti favorevoli alla sua tesi di cui ho constatato egli fa uso in ciascuno dei suoi scritti. Le sue parole sono queste: "Se Dio ha creato soltanto Adamo, e da una parte di lui ha fatto la donna, e se per generazione l'intera umanità è sorta da questi due esseri, come parte di essi; se Dio ha donato a Adamo la dominazione non solo sulla donna e i figli che avrebbero avuto insieme, ma sulla terra intera che doveva essere sottomessa a lui, e su tutte le creature che essa avrebbe portato, così che, per tutto il tempo in cui è vissuto Adamo, nessun uomo ha potuto reclamare nulla né godere di alcunché se non per donazione, cessione o permesso di Adamo stesso, mi chiedo ..." (O., p. 165). Abbiamo qui un compendio di tutti gli argomenti in favore della "sovranità di Adamo" e contro

"la libertà naturale" che si trovano in forma sparsa nei suoi altri trattati; e sono i seguenti: "la creazione di Adamo da parte di Dio", il "dominio" che Dio ha dato a Adamo su Eva; e il "dominio" che egli come padre aveva sui suoi figli, tutti punti che considererò con particolare attenzione.

Cap. III. Del titolo di sovranità di Adamo per creazione

15. Nella prefazione alle sue osservazioni sulla *Politica* di Aristotele[1], Sir Robert ci dice: "Non si può supporre la libertà naturale dell'umanità senza negare la creazione di Adamo". In che modo, tuttavia, il fatto d'essere creato (che non significa altro, per Adamo, che ricevere esistenza immediata dall'onnipotenza della mano di Dio) abbia conferito a Adamo una qualche sovranità, non riesco a comprenderlo; e, perciò, non riesco a capire come la "supposizione di una libertà naturale" venga "a negare la creazione di Adamo", e sarei felice quindi se qualcuno me lo spiegasse (dato che il nostro A. non ci ha concesso questo favore). Non trovo difficile, infatti, supporre "la libertà dell'umanità", sebbene abbia sempre creduto alla "creazione di Adamo": egli fu creato, o cominciò ad esistere, grazie alla potenza immediata di Dio, senza intervento di genitori, né la preesistenza di qualcun altro della sua specie che lo generasse, quando piacque a Dio che egli esistesse; e la stessa cosa, prima che a lui, accadde al leone, il re degli animali, grazie alla stessa potenza creatrice di Dio. Se il semplice esistere, grazie a questa potenza e in questo modo, dà un dominio senza bisogno d'ulteriori cerimonie, il nostro A., con il suo argomento, dovrebbe riconoscere al leone un titolo altrettanto valido certamente più antico di quello di Adamo. No! Perché Adamo ha ricevuto il suo titolo "per designazione di Dio", dice il nostro A. in un altro luogo (p. 289). Allora la semplice creazione non gli diede il dominio, e si può supporre che "l'umanità sia nata libera" senza negare "la creazione di Adamo", dal momento che fu la "designazione" di Dio a renderlo monarca.

16. Ma vediamo come stanno insieme "la creazione" e questa "designazione". "Per designazione divina", afferma Sir Robert, "Adamo non appena creato fu monarca del mondo, perché, ben-

---

[1] Locke si riferisce qui alle *Observations upon Aristotles Politiques*, la cui prima edizione fu pubblicata nel 1652. [N.d.T.]

ché non ci potesse essere un effettivo governo senza sudditi, tuttavia per diritto di natura era dovuto a Adamo il governo della sua posterità: anche se non in atto, almeno in potenza, Adamo fu re sin dalla sua creazione" (p. 289). Avrei voluto che egli ci spiegasse cosa intenda qui con "designazione divina". Infatti, qualsiasi cosa la provvidenza ordini, o la legge di natura decida, o la rivelazione positiva dichiari, si può dire sia decreto di Dio, ma suppongo che non possa essere inteso qui nel primo senso, ovvero per provvidenza, dal momento che ciò significherebbe dire semplicemente che non appena Adamo fu creato egli fu *de facto* monarca, perché per diritto di natura era dovuto a Adamo essere governante della sua posterità. Egli, tuttavia, non poteva essere nominato *de facto* governante della posterità dalla provvidenza in un'epoca in cui non c'era in atto alcun governo, né c'erano sudditi da governare, come ammette qui il nostro A. Anche l'espressione monarca del mondo è usata dal Nostro in modi diversi: talvolta egli intende proprietario di tutto il mondo con esclusione degli altri uomini. Così accade nella stessa pagina della sua prefazione citata poco fa, dove dice: "Adamo, poiché gli era stato ordinato di moltiplicarsi, di popolare la terra, di sottometterla, e di assumere il dominio che a lui era stato concesso su tutte le creature, era perciò monarca del mondo intero: nessuno dei suoi discendenti aveva diritto di possedere cosa alcuna se non per sua concessione, per suo permesso o per successione da lui"(pp. 187-188). Per "monarca" s'intende, dunque, "proprietario del mondo", e per designazione l'attuale donazione, e la positiva concessione rivelata fatta a Adamo (Genesi I,28), come fa anche lo stesso Sir Robert in questo passo parallelo, e allora la sua argomentazione assume questa forma: per concessione positiva di Dio, non appena creato, Adamo fu proprietario del mondo, perché, "per diritto di natura, era dovuto a Adamo governare sui suoi discendenti". In questa argomentazione si trovano due manifeste falsità. Prima di tutto, è falso che Dio abbia fatto questa concessione a Adamo non appena creato, perché, sebbene si trovi nel testo immediatamente dopo la creazione, tuttavia è chiaro che ciò non può essere stato comunicato prima che Eva fosse stata creata e portata di fronte a lui. Come poteva dunque Adamo essere monarca per designazione non appena creato, specialmente se si considera che Filmer, se non erro, definisce: "originale concessione del governo", ciò che Dio dice ad Eva (Genesi III,16), e che questo non accade se non

dopo la caduta, quando Adamo era, quanto meno nel tempo, assai distante dalla sua condizione al momento della creazione? Non vedo come il nostro A. possa affermare in questo senso che, "per designazione divina, Adamo, non appena fu creato, fu monarca del mondo". In secondo luogo, se fosse vero che l'attuale donazione di Dio "decretò Adamo monarca del mondo appena egli fu creato", tuttavia la ragione che ne viene fornita qui non ne costituisce una prova; sarebbe sempre una falsa illazione che Dio, per mezzo di una donazione positiva, "nominò Adamo monarca del mondo, perché per diritto di natura era dovuto a Adamo che egli governasse i suoi discendenti": infatti, avendogli dato il diritto di governo per natura, non c'era bisogno di una donazione positiva, o almeno ciò non costituirà mai una prova di tale donazione.

17. D'altro canto, la questione non sarebbe risolta se per "designazione di Dio" intendessimo la legge di natura (sebbene sia un'espressione piuttosto inopportuna per definirla) e per "monarca del mondo" il capo sovrano dell'umanità, perché in tal caso la frase considerata si presenterebbe necessariamente così: "per legge di natura, non appena Adamo fu creato, fu governante dell'umanità, perché per diritto di natura Adamo doveva essere governante della sua discendenza"; dal che seguirebbe che egli era "governante per diritto di natura", perché era "governante per diritto di natura". Ma si supponga che si debba dare per scontato che un uomo è "per natura" governante dei suoi figli. Adamo non poteva essere "monarca appena creato"; dal momento che tale diritto di natura è fondato sull'essere padre. Come poteva Adamo avere un diritto naturale di essere governante prima di essere padre, dal momento che solo per il fatto di essere padre aveva quel diritto? Ciò, credo, sia difficile da concepire, a meno che Sir Robert non volesse dire che egli fosse padre prima di esserlo, e che egli avesse un titolo prima di averlo.

18. A questa obiezione prevedibile, il nostro A. risponde, molto logicamente, che Adamo "era governante in potenza, e non in atto". Bel modo d'essere governante senza governo, padre senza figli, e re senza sudditi! È così che Sir Robert era autore prima di scrivere il suo libro, non in atto, è vero, ma in potenza, perché, una volta che l'avesse pubblicato, gli era dovuto per diritto di natura d'essere autore, allo stesso modo in cui spettava a Adamo

essere governante dei suoi figli, dopo averli generati. Se si trattasse d'essere in tal modo monarca del mondo, monarca assoluto in potenza ma non in atto, non invidierei molto nessuno degli amici di Sir Robert che egli pensò graziosamente adatti a rivestire quel titolo, sebbene anche questa distinzione tra potenza e atto, se significa qualcosa, a parte l'abilità del nostro autore nelle distinzioni, qui non serve al suo fine. La questione, infatti, non è relativa all'esercizio attuale del governo da parte di Adamo, ma al possesso attuale di un titolo ad essere governante: il governo, dice il nostro A., era dovuto a Adamo per diritto di natura. Che cos'è questo diritto di natura? Un diritto che i padri hanno sui loro figli per il fatto di averli generati: "*Generatione jus acquiritur parentibus in liberos* ", dice il nostro A., citando Grozio (O., 223). Il diritto dunque segue la generazione e nasce da essa, così che secondo la maniera di pensare o di fare distinzioni del nostro A., Adamo, non appena creato, aveva un titolo solo in potenza, e non in atto, cosa che in parole povere significa che non aveva in realtà alcun diritto.

19. Per parlare in modo meno colto, e più intelligibile, si potrebbe dire che Adamo aveva la possibilità di essere governante, dal momento che era possibile che generasse dei figli, e che acquisisse quindi quel diritto di natura di governarli, quale che sia, che da ciò deriva. Che connessione c'è, tuttavia, tra questo e la creazione di Adamo, da far dire al nostro autore che "appena fu creato egli fu monarca del mondo"? Si potrebbe altrettanto legittimamente dire che Noè, appena nato, fu monarca del mondo, dal momento che aveva la possibilità (che dal punto di vista del nostro A. è abbastanza da rendere un monarca un "monarca in potenza") di sopravvivere a tutta l'umanità eccetto la sua discendenza. Quale nesso necessario vi sia tra la creazione di Adamo e il suo diritto di governare, così che "la libertà naturale dell'umanità non possa essere supposta senza negare la creazione di Adamo", confesso per parte mia che non riesco a vederlo; né riesco a capire come queste parole per designazione, ecc. (O., p. 254), comunque le s'intendano, possano essere collegate in modo da dar loro un senso plausibile, almeno per giustificare questa posizione, con la quale terminano: Adamo fu re sin dalla sua creazione; un re, dice il nostro A., "non in atto, ma in potenza", e cioè in realtà per nulla re.

20. Temo di aver stancato la pazienza del mio lettore indugiando su questo passo più a lungo di quanto non richieda il peso degli argomenti in esso contenuti. Ma sono stato inevitabilmente condotto a farlo dalla maniera di scrivere del nostro A., il quale, mettendo insieme diverse ipotesi, in termini equivoci e generici fa una tale confusione e un tale miscuglio, che è impossibile mostrare i suoi errori senza esaminare i diversi significati in cui le sue parole possono essere interpretate, e senza vedere come, in uno qualsiasi di questi vari significati, esse possano stare tra loro in modo coerente, e rivestire un qualsiasi contenuto di verità. Come si può, infatti, discutere contro la posizione che egli afferma nel passo che ci sta dinanzi: "Adamo fu re dalla sua creazione", se non si esamina se le parole "dalla sua creazione" debbano significare, come sembra, gli inizi del suo governo, come implicano le seguenti parole: "appena fu creato, fu monarca", oppure la causa del suo governo (come dice a p. 11): "la creazione fece l'uomo principe della sua posterità"? Come si può giudicare se fu veramente re, prima di aver esaminato se, come le parole all'inizio di questo passo suggeriscono, bisogna intendere re in base all'ipotesi del suo dominio privato, per grazia di Dio, monarca del mondo per decreto divino; o in base all'ipotesi del suo potere paterno sui suoi discendenti, per natura, "dovuta al diritto di natura", se re debba intendersi in entrambi i sensi, in uno solo dei due, o in nessuno dei due, ma solo nel senso che la creazione lo rese principe in termini diversi da quei due? L'affermazione secondo cui "Adamo fu principe dalla sua creazione" non è vera in alcun senso, tuttavia viene presentata come la conclusione evidente derivante dalle precedenti parole; sebbene non sia altro che una mera affermazione unita ad altre affermazioni dello stesso tipo, che, messe insieme baldanzosamente con termini di significato dubbio e indeterminato, appaiono come una sorta di ragionamento, quando invece non c'è né prova né connessione. Avendo offerto qui al lettore un esempio di questo modo di fare molto familiare al nostro A., per quanto me lo permetterà l'argomento, eviterò di tornarci sopra. Non l'avrei del resto mai fatto se non fosse stato necessario far vedere al mondo come incoerenze di contenuto e ipotesi infondate, messe insieme con belle parole e in uno stile plausibile, possano essere scambiate per ragioni convincenti e per buon senso, finché non siano analizzate con attenzione.

Cap. IV. Del titolo di Adamo alla sovranità per donazione (Genesi I, 28)

21. Dopo aver finalmente concluso l'analisi del precedente passo, nella quale siamo stati a lungo impegnati, non per la forza dell'argomento e delle obiezioni, ma per la tortuosità delle parole e la dubbiosità del loro significato; passiamo al suo successivo argomento in favore della sovranità di Adamo. Il nostro A. ci dice con le parole di Selden che "Adamo per donazione da Dio (Genesi I, 28) fu reso signore universale di tutte le cose, con un dominio privato tale che, senza una sua concessione, escludeva i suoi figli". Questo giudizio di Selden, dice il nostro A., "si accorda con la storia della Bibbia e con la ragione naturale" (O., p. 210). E nella prefazione alle sue osservazioni su Aristotele, egli dice: "Il primo governo sulla terra fu monarchico nel padre di ogni carne. Adamo, ricevendo il comandamento di moltiplicarsi, di popolare la terra e di sottometterla, ed essendogli stato dato il dominio su tutte le creature, fu monarca del mondo intero: nessuno dei suoi discendenti aveva alcun diritto di possedere alcunché, se non per concessione, permesso, o per successione da lui. Il salmista dice: egli ha dato la terra ai figli degli uomini, il che mostra come il titolo proviene dalla paternità" (p. 187).

22. Prima di esaminare questo argomento, e il testo sul quale si fonda, prego il lettore di osservare che il nostro A., secondo il suo solito metodo, comincia in un modo e conclude in un altro: comincia qui con la proprietà di Adamo, o dominio privato, per donazione; e conclude affermando: il che mostra come "il titolo proviene dalla paternità".

23. Ma vediamo l'argomento. Le parole del testo sono queste: "Dio diede loro la benedizione e disse: «Siate fecondi. Diventate numerosi, popolate la terra. Governatela e dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su ogni creatura vivente che si muove sulla terra»"(Genesi I, 28). È da lì che il nostro autore conclude che "Adamo, vedendosi dare il dominio su tutte le creature, fu

per questo fatto monarca del mondo intero". Dal che si deve intendere che o questa concessione di Dio diede a Adamo proprietà, o – come dice il nostro A. – "dominio privato" sulla terra, e su tutte le creature inferiori o irrazionali, e che egli quindi in conseguenza di ciò fu monarca; oppure che essa gli diede il governo e il dominio su tutte le creature terrene quali che fossero, e quindi sui suoi figli, ed è perciò che gli fu monarca. Stando alle parole proprie di Selden, Adamo fu fatto "signore universale di tutte le cose", il che si può intendere nel senso che, secondo lui, nient'altro fu concesso a Adamo che una proprietà, e per questo egli non dice una sola parola qui a proposito della monarchia di Adamo. Ma il nostro A. dice: "Adamo fu quindi monarca del mondo", il che propriamente parlando significa governante sovrano di tutti gli uomini del mondo, e quindi Adamo, per mezzo di questa concessione, deve essere stato nominato governante sovrano di tutti gli uomini. Se il nostro A. vuol dire qualcosa di diverso, avrebbe potuto molto più chiaramente affermare che "Adamo fu perciò proprietario del mondo intero". Ma egli deve essere scusato: giacché il parlare chiaro e distinto non serve sempre al suo scopo, non ce lo si deve attendere da lui, né da Selden, né da altri autori di tal genere.

24. In opposizione, dunque, alla dottrina del nostro A., che "Adamo fu monarca del mondo intero", dottrina fondata su quel passo, mostrerò: 1) che con questa concessione (Genesi I, 28) Dio non dette alcun potere immediato a Adamo sugli uomini, sui suoi figli, sulla sua specie, e che egli quindi non fu reso governante, o monarca per mezzo di quella licenza; 2) che con questa concessione Dio non gli dette un dominio privato (*Private Dominion*) sulle creature inferiori, ma un diritto in comune con tutta l'umanità; perciò egli non fu monarca in base alla proprietà che qui gli fu conferita.

25. Che questa donazione (Genesi I, 28) non conferì a Adamo alcun potere sugli uomini, è evidente se consideriamo le parole con cui è espressa. Poiché, infatti, le concessioni positive non trasmettono mai più di quanto non indichino le parole espresse con l'aiuto delle quali sono formulate, vediamo quali parole qui si applichino all'umanità, o alla discendenza di Adamo. Immagino che non si possa trattare che di queste: "tutte le creature viventi che si

muovono sulla terra". In ebraico, le parole sono: חיה הרמשת, che corrispondono a *bestiam reptantem*, parole delle quali la scrittura stessa è la migliore interprete. Dio, avendo creato, al quinto giorno, i pesci e gli uccelli del cielo, al cominciamento del sesto, creò gli abitanti irrazionali della terra ferma, che sono descritti in questi termini nel versetto 24: "Produca la terra la creatura vivente secondo la sua specie: gli animali domestici, quelli che strisciano e le bestie della terra secondo la loro specie". E nel versetto seguente: "Dio fece le bestie della terra secondo la loro specie, gli animali domestici, quelli che strisciano al suolo secondo la loro specie". Qui, relativamente alla creazione degli abitanti irrazionali della terra, prima parla di loro collocandoli tutti sotto lo stesso nome generale di creature viventi, poi li divide in tre ordini: 1) bestiame, o creature che sono o potranno essere addomesticate, e che sono dunque possesso privato dei singoli uomini; 2) חיה che, al versetto 24 e 25 della nostra Bibbia si traduce con "bestie" e dai Settanta *theria*, animali selvatici, ed è la stessa parola che nel testo in questione, e cioè il versetto 28, dove si ha quella grande patente di privilegio concessa a Adamo, è tradotta "cosa vivente", ed è anche la stessa parola usata in Genesi IX, 2, dove questa patente di privilegio è rinnovata a Noè, e tradotta in modo analogo "bestia"; 3) il terzo ordine erano i serpenti, che al versetto 24 e 25 sono compresi nella parola הרמשת, la stessa usata al versetto 28 e tradotta "creature viventi che si muovono", mentre nei precedenti versetti era tradotta quelli che strisciano al suolo e dai Settanta in tutti questi luoghi resa con *erpeta*, o rettili; dal che appare che le parole che noi traduciamo qui nella donazione fatta da Dio, versetto 28, cose viventi che si muovono sulla terra, sono le stesse che nella storia della creazione, versetti 24, 25, indicano due tipi di creature terrestri: ovvero le bestie selvagge e i rettili, e sono intese in questo modo dai Settanta.

26. Dopo aver diviso gli animali irrazionali del mondo in tre tipi, secondo il luogo in cui abitano, ovvero: "pesci del mare, uccelli del cielo e creature viventi della terra", e aver a loro volta distinti questi ultimi in "animali domestici, animali selvatici, e rettili", Dio considera la creazione dell'uomo, e il dominio che egli dovrà avere sul mondo terrestre, versetto 26. Enumera dunque gli abitanti di questi tre regni, ma in quello terrestre trascura il secondo tipo חיה, ovvero le bestie selvagge. Al versetto 28, tuttavia,

dove dà realmente esecuzione a questo disegno, e dà all'uomo il dominio, il testo menziona i pesci del mare, gli uccelli del cielo e le creature terrestri con parole che indicano le bestie selvagge e i rettili, benché tradotte con "creature viventi che si muovono", lasciando fuori il bestiame. In entrambi questi luoghi, sebbene la parola che significa bestie selvagge sia omessa da una parte, e quella che sta ad indicare il bestiame da un'altra, tuttavia, poiché Dio certamente ha dato esecuzione in un luogo a ciò che aveva dichiarato di voler fare in un altro, non possiamo che intendere la stessa cosa. Abbiamo qui solo un resoconto di come gli animali terrestri irrazionali, nei tre distinti tipi del bestiame, delle bestie selvagge e dei rettili, vengano qui, al versetto 28, realmente sottoposti al dominio dell'uomo, così come si era inteso che dovesse essere al versetto 26. Queste parole non contengono in sé la minima apparenza di qualcosa da cui si possa ricavare che Dio diede a un uomo il dominio su un altro uomo, a Adamo sopra i suoi posteri.

27. Le cose appaiono più chiaramente ancora da Genesi IX, 2, dove Dio, rinnovando la patente di privilegio a Noè e ai suoi figli, dà loro il dominio "sugli uccelli del cielo, i pesci del mare e le creature terrestri", espresse con le parole חיה e הרמש, bestie selvagge e rettili, le stesse parole che nel testo sopra citato (Genesi I, 28) sono tradotte "tutte le creature viventi che si muovono sulla terra", che in nessun modo si può intendere comprenda l'uomo, dal momento che la patente di privilegio è concessa a Noè e ai suoi figli, ovvero a tutti gli uomini allora viventi, e non a una parte dell'umanità sopra la restante: il che è ancora più evidente dalle parole che seguono immediatamente dopo (versetto 3), dove Dio dà loro come nutrimento ogni רמש, "tutte le creature viventi che si muovono sulla terra" (le stesse parole usate in I, 28). Tutti questi passi rendono manifesto che la donazione di Dio a Adamo (I, 28), la descrizione che egli ne fa (versetto 26) e la sua nuova concessione a Noè e ai suoi figli non rinviano a nulla di più né di meno, e non contengono nulla di più o di meno, che le opere della creazione al quinto giorno e all'inizio del sesto, tali quali sono presentate dal ventesimo al ventiseiesimo versetto incluso del primo capitolo, e che queste opere comprendono dunque tutte le specie d'animali irrazionali del globo terracqueo, benché tutte le parole che le designano nella storia della loro creazione non siano

affatto utilizzate nelle concessioni che seguono, ma al contrario alcune di esse siano omesse in una e alcune in un'altra. Dal che penso non debbano esserci dubbi sul fatto che l'uomo non può essere compreso in questa concessione, né che un qualsiasi dominio sugli individui della sua stessa specie sia stato concesso a Adamo. Tutte le creature irrazionali terrestri sono enumerate al momento della loro creazione (versetto 25) con i nomi di bestie della terra, bestiame e cose striscianti, ma l'uomo, dal momento che non era stato ancora creato, non era compreso in nessuno di quei nomi, e quindi, che si interpretino correttamente o no le parole ebraiche, non possono essere intese nel senso che l'uomo fosse compreso in quella stessa storia, e lo stesso vale per i versetti che seguono immediatamente dopo, specialmente se si considera questa parola ebraica רמש, che, più di ogni altra nella donazione di Adamo (I, 28), dovrebbe comprendere l'uomo e che è manifestamente utilizzata in senso contrario, come si vede nella Genesi, VI, 20; VII, 14 e 21; VIII, 17 e 19. Se Dio avesse fatto tutta l'umanità schiava di Adamo e dei suoi eredi, dando a Adamo il dominio su "tutte le creature viventi che si muovono sulla terra" (I.28), come vorrebbe il nostro A., penso che Sir Robert avrebbe dovuto portare la sua potenza monarchica un passo più in là, e convincere il mondo che i prìncipi possono mangiare anche i loro sudditi, dal momento che Dio diede a Noè e ai suoi eredi (IX.2) un potere di nutrirsi di "tutte le creature viventi che si muovono sulla terra" così totale come il potere che diede a Adamo sopra di loro, dal momento che le parole ebraiche utilizzate sono le stesse.

28. David, che si può supporre comprendesse la donazione di Dio in questo testo, e il diritto dei re, almeno altrettanto bene del nostro A., nel suo commento a questo passo, come lo definisce il sapiente e giudizioso Aisworth[1], nell'VIII salmo, non trova qui nessuna patente di potere monarchico. Le sue parole sono: "L'hai fatto [il figlio dell'uomo] di poco inferiore agli angeli, l'hai creato signore dell'opera delle tue mani. Hai messo ogni cosa sotto il suo dominio: pecore, buoi, e bestie selvatiche, uccelli del cielo, pesci del mare e ogni cosa che passi per i sentieri del mare". Se qualcu-

[1] Henry Ainsworth (1571-1622) è autore di *Annotations upon the Five Books of Moses, the books of the Psalmes and the Song of Songs* (1622), testo al quale probabilmente Locke fa qui riferimento. [N.d.T.]

no può convincersi che queste parole implichino una qualsiasi potenza monarchica di un uomo su un altro, e non soltanto il dominio di tutta la specie umana sulle creature delle specie inferiori, per quello che posso sapere, egli meriterebbe di essere uno dei monarchi in potenza di cui parla Sir Robert, per la rarità della sua scoperta. A questo punto, spero sia evidente che colui che ha dato il "dominio sopra tutte le creature viventi che si muovono sulla terra", non ha dato a Adamo alcun potere monarchico sopra quelli della sua stessa specie, il che apparirà in modo ancora più completo a proposito della prossima questione che vado a esporre.

29. Qualunque cosa Dio conferì con le parole della sua concessione (Genesi I, 28), non lo conferì a Adamo in particolare, escludendo tutti gli altri uomini: quale che fosse il dominio che egli così acquisì, non fu un dominio privato, ma un dominio in comune con il resto dell'umanità. Che questa donazione non fu fatta solo a Adamo, è evidente dalle parole del testo, in cui è rivolta a più di una persona, poiché si parla al plurale: Dio *li* benedì e disse *loro:* dominate. Dio disse a Adamo ed *Eva:* dominate; dal che consegue, dice il nostro A., che "Adamo fu monarca della terra". E, tuttavia, poiché la concessione era rivolta loro, ovvero anche a *Eva*, dal momento che molti interpreti pensano a ragione che queste parole non siano state pronunciate prima che Adamo ebbe sua moglie, non deve forse ella essere signora della terra così come lui ne è signore? Se anche si dicesse che Eva era soggetta a Adamo, sembra che ella non fosse soggetta a lui al punto da perdere il suo dominio sulle creature, o la proprietà di esse: o forse dobbiamo dire che Dio fece una concessione comune a entrambi e che solo uno dovesse beneficiare di essa?

30. Si potrebbe, forse, dire che Eva non fu creata che più tardi. E sia, ma che vantaggio ne ricaverebbe il nostro autore? Il testo gli sarebbe solo ancora più chiaramente contrario, mostrando che Dio, con questa donazione, dona il mondo all'umanità, e non a Adamo in particolare. La parola "loro", nel testo, deve includere la specie umana, poiché è certo che non può indicare il solo Adamo. Al versetto ventiseiesimo, dove Dio dichiara la sua intenzione di concedere questo dominio, è chiaro che egli intende creare una specie di creature che abbia il dominio sopra le altre spe-

cie di questo globo terrestre. Le parole sono: "E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza e facciamo sì che essi dominino sui pesci del mare, ecc.»". "Essi" dovevano dunque avere il dominio. Chi? Gli stessi che dovevano essere a immagine di Dio, gli individui della specie umana che egli si apprestava a creare, perché che "essi" dovesse significare Adamo singolarmente, escluso il resto degli individui che dovevano essere al mondo con lui, è contrario alla scrittura e alla ragione. Non avrebbe alcun senso infatti che "l'uomo", nella parte che precede del versetto, non significasse la stessa cosa che "essi" nella parte che segue, perché "l'uomo", come avviene di solito, è usato in questo caso per indicare la specie ed "essi" per gli individui di questa stessa specie; e di ciò si trova una ragione nel testo stesso. Dio lo crea a sua immagine e somiglianza, lo rende una creatura intelligente, e quindi capace di dominio. Quale che sia ciò di cui consiste l'immagine di Dio, infatti, la natura intellettuale ne fa certamente parte, e appartiene a tutta la specie, e la rende capace di avere un dominio sulle creature inferiori. E per questo David disse nell'ottavo salmo sopra citato: "L'hai fatto di poco inferiore agli angeli. Tutto hai messo sotto il suo dominio". Non è di Adamo che parla qui re David, perché al versetto quattro si dice in modo esplicito che si parla dell'uomo e del figlio dell'uomo, della specie umana.

31. Che questa concessione rivolta a Adamo fu fatta a lui e a tutta la specie umana, si deduce chiaramente dalla prova stessa che avanza il nostro A. ricavandola dal salmista. Il salmista dice: "La terra è stata data ai figli dell'uomo, il che dimostra che il titolo proviene dalla paternità": queste sono le parole di Sir Robert nella prefazione già citata, dalle quali egli trae una strana inferenza: "Dio ha donato la terra ai figli degli uomini, quindi, il titolo deriva dalla paternità". È un peccato che, nella sua precisione, la lingua ebraica[2] non abbia utilizzato "padri degli uomini", invece che "figli degli uomini", per designare l'umanità: nel qual caso il nostro A. avrebbe avuto l'appoggio del suono delle parole per far derivare il titolo dalla paternità. Concludere, invece, che la paternità conferiva un titolo sulla terra, poiché Dio l'ha concessa ai figli

[2] L'espressione ebraica "figlio dell'uomo" è equivalente a "figli d'Adamo", e quindi a "genere umano" (cfr. L. Pareyson (a c. di), J. Locke, *Due Trattati sul governo*, Torino, UTET, 1982 (I 1948), p. 106, n. 2). [N.d.T.]

degli uomini è un modo di argomentare peculiare al nostro A. Un uomo deve, certo, avere uno spirito nobile per andare contro il suono e il senso delle parole, prima di avanzare un'interpretazione. Ma il senso è, tuttavia, ancora più difficile e più lontano dal fine del nostro A. che, come abbiamo visto dalla prefazione, è provare che Adamo era monarca, il che lo porta al seguente ragionamento: "Dio ha donato la terra ai figli degli uomini, *ergo:* Adamo era monarca del mondo". Sfido chiunque a trarre una conclusione più spassosa di questa, che non può essere scusata neppure dalla più ovvia assurdità, a meno che non si possa mostrare che con "figli degli uomini" non si intendesse il solo Adamo, colui che non aveva padre. Ha un bel da fare il nostro A., la scrittura non dice cose insensate.

32. Per mantenere questa proprietà e questo dominio privato di Adamo, il nostro A. s'impegna nella pagina seguente a distruggere la comunità garantita a Noè e ai suoi figli, nel passo parallelo della Genesi (IX, 1, 2 e 3); e lo fa in due modi. 1) Sir Robert vorrebbe persuaderci contro il senso espresso delle parole della scrittura che ciò che viene qui concesso a Noè non è stato concesso ai suoi figli in comune con lui. Le sue parole sono: "Per quanto riguarda la comunità generale tra Noè e i suoi figli, che il signor Selden vorrebbe fosse loro concessa (Genesi, IX, 2), il testo non la garantisce". Quale garanzia vorrebbe il nostro A., quando neppure le parole espresse ed esplicite della scrittura, non suscettibili di diverso significato, soddisfano lui che pretende di costruire il suo discorso interamente sulla scrittura, non è facile immaginare. Il testo dice: "Dio benedisse Noè e i suoi figli, e disse loro", ma il nostro autore vorrebbe leggere: "Dio gli disse". Infatti, egli afferma che, "sebbene i figli siano menzionati insieme a Noè nella benedizione, ciò si comprende meglio se vediamo qui una subordinazione o una benedizione in successione" (O., p. 211). Per il nostro A., invero, è sempre da preferirsi l'interpretazione che meglio serve al suo scopo. Per chiunque altro, tuttavia, l'interpretazione migliore è quella che meglio s'accorda con il significato manifesto delle parole e che deriva dal senso evidente di questo passo, e non è certo una subordinazione o una successione che si troverà in una donazione in cui Dio non mette, né menziona la minima restrizione di questo tipo. Il nostro A., tuttavia, ha le sue ragioni per affermare che la cosa si capisce meglio così. "La

benedizione, prosegue, poteva veramente compiersi se i figli, sia sotto, sia dopo il loro padre, godevano di un dominio privato" (O., p. 211), il che sta a significare che una concessione, le cui espresse parole danno un titolo attuale in comune (poiché il testo dice: "nelle vostre mani esse sono lasciate"), si comprende meglio se vi si legge in subordinazione o in successione, perché è possibile che se ne goda in via subordinata o per successione. Il che è come dire che una concessione di qualsiasi cosa in possesso attuale può essere meglio intesa come in eredità, poiché è possibile che si possa vivere fino a goderne in base a un diritto di eredità. Se la concessione è fatta a un padre, e ai suoi figli dopo di lui, e il padre è così magnanimo da lasciarla godere loro al presente in comune con lui, si potrebbe veramente dire che non c'è differenza alcuna tra i due modi di farne uso. Ma, non può mai essere vero che ciò che le parole in modo esplicito concedono in possesso, e in possesso congiunto, si comprende meglio come concesso a titolo di eredità. La sintesi di tutto il suo ragionamento equivale a questo: Dio non diede ai figli di Noè la terra in comune con il loro padre, perché era possibile che ne godessero sotto o dopo di lui. Davvero un bell'argomento contro il testo esplicito della scrittura. Ma non si deve credere a Dio, neppure quando parla in prima persona, quando dice di fare qualcosa che non si accorda con l'ipotesi di Sir Robert.

33. È chiaro, infatti, sebbene egli voglia escluderli, che parte di questa benedizione, che egli vorrebbe in successione, deve per forza riguardare i figli e non Noè. In questa benedizione Dio dice: "Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra". Questa parte della benedizione, come appare dal seguito, non concerne affatto Noè: dal momento che non si trova alcun riferimento a figli che egli avrebbe avuto dopo il diluvio[3], e, al capitolo seguente dove viene enumerata la sua posterità, non ne viene fatta menzione. Questa benedizione in successione, quindi, non doveva aver avuto luogo che trecentocinquanta anni dopo[4], e, per salvare l'immaginaria monarchia del nostro A., il popolamento della terra doveva essere differito di trecentocinquanta anni; dal momento che

[3] I figli di Noè usciti dall'arca sono: Iafet, Sem e Cam; da essi discende la popolazione nata dopo il diluvio. [N.d.T.]

[4] Dopo il diluvio, Noè visse trecentocinquanta anni. [N.d.T.]

questa parte della benedizione non può essere intesa nel senso della subordinazione, a meno che il nostro A. non voglia dire che essi hanno dovuto chiedere il permesso al loro padre Noè per giacere con le loro mogli. Su questo punto, tuttavia, l'A. è sempre coerente con se stesso in tutti i suoi discorsi. Egli si prende una gran cura che al mondo si diano monarchi, ma molto poca che vi sia popolazione; e invero il suo modo di governare non è tale da popolare il mondo. Quanto, infatti, la monarchia assoluta aiuti a realizzare questa importante e fondamentale benedizione divina: "Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra", che implica in sé il miglioramento delle arti e delle scienze, e delle comodità della vita, può essere visto in quei grandi e ricchi paesi, che sono felici di vivere sotto il governo turco, dove non si troverà adesso che un terzo, ma, che dico, in molte parti se non la maggior parte, un trentesimo, o forse dovrei dire un centesimo, della popolazione che vi viveva un tempo, come sarà evidente a chiunque paragoni i numeri di oggi a quelli della storia antica. Ma questo detto *en passant*.

34. Le altre parti di questa benedizione o concessione sono espresse in modo tale che devono necessariamente essere intese come spettanti a Noè e ai suoi figli, tanto a loro quanto a lui, e non ai suoi figli con subordinazione o in successione. "La paura di te e il timore di te, dice Dio, sia su ogni animale, ecc." A parte il nostro A., chi dirà che le creature temevano e avevano paura del solo Noè, e non dei suoi figli senza la sua autorizzazione o prima della sua morte? E le parole seguenti: "nelle vostre mani sono consegnate", dobbiamo intenderle, come dice il nostro A., sono consegnate nelle vostre mani se vostro padre lo consente, o saranno consegnate nelle vostre mani nell'avvenire. Se questo è quanto si deve dedurre dalla scrittura, non so cosa non si possa dimostrare grazie ad essa, e non vedo quanto questo differisca da quella finzione o fantasia che il nostro A. tanto condanna nella sua prefazione, o quale più sicuro fondamento essa offra rispetto alle opinioni dei filosofi e dei poeti.

35. Ma il nostro A. va avanti a dimostrare che può essere meglio intesa "con subordinazione o con una benedizione in successione", perché, dice, "non è probabile che il dominio privato che Dio diede a Adamo, e con la sua donazione, assegnazione o ces-

sione ai suoi figli, sia stato abrogato, e sia stata istituita una comunità di tutte le cose tra Noè e i suoi figli. Noè rimase unico erede del mondo, perché come si può pensare che Dio lo abbia diseredato del suo diritto di primogenitura, e lo abbia reso di tutti gli uomini il solo a detenere dei beni in comune con i suoi figli?" (O., 211).

36. I pregiudizi, contenuti nelle nostre infondate opinioni, per quanto ci appaiano probabili, non possono autorizzarci a interpretare la scrittura in modo contrario al significato diretto ed esplicito delle parole. Ammetto che non è probabile che il dominio privato di Adamo sia stato abrogato; poiché è più che improbabile (dal momento che non verrà mai provato) che Adamo abbia avuto un tale dominio privato; e, poiché passi paralleli della scrittura è più che probabile ci facciano conoscere quale ne sia la migliore interpretazione, basta comparare questa benedizione, che qui viene rivolta a Noè e ai suoi figli dopo il diluvio, con quella rivolta a Adamo dopo la creazione (Genesi I, 28) per assicurare chiunque del fatto che Dio non ha dato a Adamo alcun dominio privato. È probabile, lo concedo, che Noè abbia ricevuto, dopo il diluvio, lo stesso titolo, la stessa proprietà e lo stesso dominio che Adamo aveva avuto prima di esso. Poiché, tuttavia, il dominio privato non può consistere nella concessione e nella benedizione che Dio fece a Noè e ai suoi figli in comune, questa è una ragione sufficiente per concludere che Adamo non l'ebbe, soprattutto perché, nella donazione fattagli, non ci sono parole che ne parlino, o che favoriscano tale interpretazione. Lascio allora giudicare al mio lettore se "la migliore interpretazione" sia quella che si riferisce a cosa di cui non si fa menzione in un passo, per non dire, come si è mostrato sopra, quella che si riferisce a un testo che prova l'opposto, in cui le parole e il senso sono direttamente contrari ad essa.

37. Ma il nostro A. dice: "Noè rimase unico erede del mondo, perché come si può pensare che Dio lo abbia diseredato del suo diritto di primogenitura?". Erede, invero, in Inghilterra sta a significare figlio maggiore, che secondo le leggi inglesi deve avere tutta la terra del padre. Il nostro A., tuttavia, avrebbe fatto meglio a mostrarci quando Dio abbia mai designato un tale "erede del mondo", e come Dio lo abbia diseredato del suo diritto di primo-

genitura, o quale danno gli sarebbe stato fatto se Dio avesse dato ai suoi figli il diritto di usare una parte della terra per il loro sostentamento e il sostentamento delle loro famiglie, quando il tutto era non solo più di quanto Noè stesso potesse utilizzare, ma infinitamente di più di quanto tutti loro potessero far uso, e i possessi di uno non potevano in alcun modo pregiudicare o limitare quelli dell'altro.

38. Forse, prevedendo che non avrebbe avuto molto successo nel persuadere la gente ad abbandonare il proprio buon senso, e che, per quanto egli dicesse, gli uomini sarebbero stati in grado di comprendere le chiare parole della scrittura e pensare, secondo quanto potevano constatare, che la concessione fu fatta a Noè e ai suoi figli congiuntamente, il nostro A. tenta di insinuare che questa concessione a Noè non conferì né proprietà né dominio, perché vi sono omessi "l'assoggettamento della terra e il dominio sopra le creature, né la terra è nominata una sola volta". Di conseguenza, afferma: "c'è una considerevole differenza tra questi due testi: la prima benedizione dà a Adamo un dominio sulla terra e su tutte le sue creature, la seconda concede a Noè la libertà di usare le creature viventi come nutrimento"; e non troviamo qui nessuna alterazione o diminuzione del suo titolo a una proprietà di tutte le cose, ma solo un ampliamento del suo "diritto d'uso" (O., p. 211). Così che, dal punto di vista del nostro A., tutto ciò che viene detto qui a Noè e ai suoi figli non dà loro alcun dominio, alcuna proprietà, ma amplia soltanto l'ambito dei possessi; "dei loro possessi" dovrei dire, dal momento che Dio dice: "a voi sono concessi", e sebbene il nostro A. dica i "suoi" possessi. Per quanto riguarda i figli di Noè, infatti, sembra che essi, per ordine di Sir Robert, durante la vita del padre dovessero digiunare.

39. Chiunque, ad eccezione del nostro A., non riuscisse a vedere in tutta questa benedizione di Noè e dei suoi figli nient'altro che un ampliamento dei loro possessi, sarebbe fortemente sospettato di essere accecato dal pregiudizio. Quanto al dominio, che il nostro A. ritiene sia omesso, infatti, Dio dice: "la paura e il timore di voi sarà su ogni animale". Parole che penso esprimano, nel modo più efficace possibile, il dominio e la superiorità dell'uomo sulle creature viventi. In quella paura e in quel timore, infatti, sembra consistere soprattutto l'autorità sugli animali inferiori che

fu data a Adamo, il quale, sebbene fosse monarca assoluto, non poteva ardire di soddisfare la propria fame con un'allodola o un coniglio, e aveva l'erba di cui nutrirsi, ma in comune con le bestie, come viene esplicitamente detto nella Genesi (Genesi I, 29, 30). In secondo luogo, è chiaro che in questa benedizione di Dio a Noè e ai suoi figli la proprietà non è solo data con parole esplicite, ma in una misura più ampia che a Adamo. "Essi sono lasciati nelle vostre mani", dice Dio a Noè e ai suoi figli, parole queste che, se non concedono la proprietà o meglio la proprietà in pieno possesso, sarà difficile trovarne altre che lo possano fare. Per dire che un uomo possiede una cosa non c'è, infatti, modo più naturale e più certo che dire: "Questa cosa è lasciata nelle sue mani". Al terzo versetto, per mostrare che era stata allora concessa loro la proprietà più grande di cui l'uomo è capace, che consiste nel diritto di distruggere una cosa con l'uso, Dio dice: "Tutto quello che si muove e vive vi servirà come nutrimento", cosa che non era stata permessa a Adamo nella concessione che gli era stata rivolta. Il nostro A. definisce questa "una libertà di usarli come nutrimento, e solo un ampliamento del possesso, ma non un'alterazione della proprietà" (O., 211). È difficile immaginare che tipo di proprietà un uomo può avere sulle altre creature se non la libertà di servirsene. Dunque, se la prima benedizione, come dice il nostro A., ha dato a Adamo "il dominio sopra le creature", e la benedizione a Noè e ai suoi figli diede loro "una tale libertà di usarle" di cui neppure Adamo godette; essa deve necessariamente aver dato loro qualcosa che mancava a Adamo, nonostante la sua sovranità, qualcosa che si possa considerare facilmente una proprietà più grande; poiché certo non ha un dominio assoluto sulle creature selvagge, e ha su di esse una proprietà molto scarsa e limitata, chi non ne può fare l'uso che ne può fare un altro. Se qualcuno, che è padrone assoluto di un paese, avesse ordinato al nostro A. di "sottomettere la terra", e gli avesse dato un dominio sulle sue creature, ma non gli avesse concesso di prendere un capretto o un agnello per poter soddisfare la sua fame, immagino che egli difficilmente si sarebbe considerato signore o proprietario di quella terra o del suo bestiame; e avrebbe compreso la differenza tra "avere il dominio", cosa che un pastore può avere, e avere la piena proprietà in quanto possessore. Se fosse stato un caso riguardante lui, dunque, credo che Sir Robert avrebbe pensato trattarsi di un'alterazione e non di un ampliamento della proprietà, e che

Noè e i suoi figli hanno ricevuto con questa concessione non solo una proprietà, ma una proprietà sulle creature di cui Adamo non godette; perché, per quanto agli uomini, l'uno rispetto all'altro, possa essere consentito di avere la proprietà delle loro distinte porzioni di creature; tuttavia, rispetto a Dio, il creatore del cielo e della terra, che è l'unico signore e proprietario del mondo intero, la proprietà che gli uomini hanno sulle creature non è altro che quella "libertà di usarle" che Dio ha concesso loro, e quindi la proprietà dell'uomo può essere ampliata e modificata, come si è visto è accaduto qui, dopo il diluvio, allorché altri usi di essa, prima non permessi, furono consentiti. Da tutto ciò credo sia chiaro che né Adamo né Noè ebbero alcun "dominio privato", alcuna proprietà sulle creature che implicasse l'esclusione dei loro discendenti, quando in seguito, crescendo, ne avessero avuto bisogno e fossero divenuti capaci di servirsene.

40. Abbiamo dunque esaminato l'argomento del nostro A. relativamente alla monarchia di Adamo, fondato sulla benedizione pronunciata nel I capitolo della Genesi al paragrafo 28. Laddove penso sia impossibile per qualsiasi lettore ragionevole trovare nient'altro che la collocazione dell'umanità al di sopra delle altre creature, sulla nostra terra abitabile. Ovvero nient'altro che il conferimento all'uomo, all'intera specie dell'uomo, come suo primo abitante fatto a immagine di Dio, del dominio sulle altre creature. Ciò appare così evidente nelle parole espresse che nessun altro, eccetto il nostro A., avrebbe ritenuto necessario mostrare che queste parole, che sembrano dire esattamente l'opposto, diedero a Adamo un potere monarchico assoluto sopra gli uomini, o l'esclusiva proprietà su tutte le creature, e mi sembra che su una questione di tale rilievo, sulla quale egli costruisce tutto ciò che segue, egli avrebbe dovuto fare qualcosa di più che semplicemente citare parole che, a quanto pare, parlano contro di lui; dal momento che confesso di non scorgere nulla in esse a sostegno della monarchia o del dominio privato di Adamo, semmai esattamente il contrario. Tanto meno deploro l'ottusità della mia mente in proposito perché mi sembra che l'apostolo avesse una comprensione altrettanto limitata della mia di un tale dominio privato di Adamo, quando dice: "Dio ci dà tutte le cose in abbondanza per-

ché noi se ne possa trarre godimento"[5], cosa che egli non avrebbe potuto dire, se tutto fosse già stato dato al monarca Adamo e ai monarchi suoi eredi e successori. Per concludere, questo testo è così lontano dal dimostrare che Adamo è il solo proprietario che, al contrario, è una conferma della comunità originaria di tutte le cose tra i figli degli uomini, il che appare da questa donazione di Dio, così come da altre parti della scrittura; la sovranità di Adamo, costruita su questo dominio privato, deve cadere, non avendo alcun fondamento a suo sostegno.

41. Tuttavia, se, dopo tutto, si avesse bisogno di dire che le cose stanno così, che con questa donazione di Dio Adamo sia stato reso unico proprietario della terra intera, che cosa implicherebbe questo per la sua sovranità? Perché dovrebbe essere chiaro che la proprietà della terra dà a un uomo il potere sulla vita di un altro? In che modo il possesso della terra, persino di tutta la terra, dà a chiunque un'autorità sovrana arbitraria sulle persone degli uomini? La cosa più speciosa che si potrebbe dire è che chi è proprietario dell'intera terra può negare il cibo al resto dell'umanità, e quindi affamarlo a suo piacimento, se non riconosce la sua sovranità e non gli obbedisce. Se questo fosse vero, sarebbe un buon argomento per provare che non ci fu mai una tale proprietà e che Dio non ha mai dato un simile "dominio privato", dal momento che è più ragionevole pensare che Dio, che invita l'umanità a crescere e moltiplicarsi, abbia dato a tutti gli uomini il diritto a fare uso del cibo, del vestiario e degli altri comodi della vita, del cui materiale li ha così abbondantemente provvisti; piuttosto che renderli dipendenti, per la loro sussistenza, dalla volontà di un uomo, che avrebbe il potere di distruggerli tutti quando lo volesse, e che, non essendo migliore degli altri uomini, sarebbe verosimilmente portato a costringerli, col bisogno e con la scarsa fortuna, ad un lavoro duro; invece di promuovere, per mezzo dell'assegnazione liberale dei comodi della vita, il grande disegno di Dio: "crescete e moltiplicatevi". Chi dubita di ciò, guardi alle monarchie assolute del mondo, e veda che fine fanno gli agi della vita e la massa del popolo.

---

[5] San Paolo, *Prima lettera a Timòteo*, VI, 17. [N.d.T.]

42. Noi sappiamo che Dio non lascia un uomo alla mercé di un altro al punto che questi possa, volendo, farlo morire di fame: Dio, il padre e il signore di tutti, non ha dato a nessuno dei suoi figli una tale proprietà sulla sua particolare porzione di cose di questo mondo, egli ha dato bensì al suo fratello bisognoso un diritto al sovrappiù dei suoi beni; così che ciò non possa essergli giustamente negato, quando i suoi bisogni urgenti lo richiedono. È quindi nessun uomo potrebbe mai avere un potere giustificato sulla vita di un altro, derivante dal diritto di proprietà sulla terra o sui possessi; perché un uomo ricco commetterebbe un peccato se lasciasse morire un suo fratello non provvedendo a fornirgli aiuto grazie al proprio patrimonio. Come la giustizia dà ad un uomo diritto alla proprietà di ciò che ha prodotto con il suo onesto lavoro e alle acquisizioni legittime dei suoi antenati che a lui sono state trasmesse per eredità; così la carità dà diritto a ogni uomo a quella parte della ricchezza di un altro che gli è necessaria per fuggire una situazione di estremo bisogno, qualora egli non abbia altri mezzi di sussistenza. Che un uomo approfitti dello stato di necessità di un altro e lo costringa a divenire suo vassallo, negandogli quel sostegno che Dio esige sia offerto al fratello bisognoso, non è più giusto del fatto che chi è più forte sfrutti il più debole, lo domini imponendogli l'obbedienza, e con un pugnale alla gola gli offra di scegliere tra la morte o la schiavitù.

43. Se anche si facesse un uso così perverso delle benedizioni che Dio ha generosamente rivolto all'uomo; se anche si fosse a tal punto crudeli e privi di carità, tutto ciò non proverebbe che la proprietà della terra, persino in tal caso, dà alcuna autorità sulla persona degli uomini, ma solo che un patto lo potrebbe; dal momento che l'autorità del ricco proprietario e la soggezione del mendicante bisognoso non hanno avuto origine dal possesso del signore, ma dal consenso del poveruomo, che ha preferito essere suo suddito piuttosto che morire di fame. E l'uomo al quale egli così si sottomette, non può pretendere su di lui un potere superiore a quello al quale egli ha consentito in base ad un contratto. Su questa base, un uomo che abbia i magazzini pieni in un periodo di scarsità, che abbia soldi nel portafogli, che si trovi su un vascello in mare e sappia nuotare, ecc. può avere un titolo al governo e al dominio altrettanto valido che l'essere possessore di tutta la terra del mondo, giacché ciascuna di queste cose è suffi-

ciente a permettere di salvare la vita di un uomo che morirebbe se tale aiuto gli fosse negato. In base a questo principio qualsiasi cosa possa consentirmi di approfittare della necessità di un altro, per salvare la sua vita, o una cosa che gli è cara, a prezzo della sua libertà, potrebbe essere eretta a fondamento tanto della sovranità che della proprietà. Da tutto ciò è chiaro che anche se Dio avesse dato a Adamo un "dominio privato", tuttavia, quel "dominio privato" non potrebbe avergli conferito la sovranità; ma si è anche a sufficienza dimostrato che Dio non gli diede alcun "dominio privato".

Cap. V. Del titolo di sovranità di Adamo in base alla soggezione di Eva

44. L'altro passo della scrittura sul quale vediamo il nostro A. costruire la sua monarchia di Adamo è il terzo capitolo della Genesi, versetto sedicesimo: "Il tuo desiderio andrà verso tuo marito, ed egli dominerà su di te". "Abbiamo qui (dice lui) la concessione originaria del governo", dal che egli conclude, subito dopo nella stessa pagina (O., p. 244), "che il potere supremo è fondato sulla paternità, e limitato a un tipo di governo: alla monarchia". D'altra parte, quali che siano le sue premesse, questa è sempre la conclusione a cui giunge: lasciate che in un testo sia nominata anche una sola volta la parola dominio e subito la monarchia assoluta sarà fondata sul diritto divino. Se si legge attentamente il ragionamento che il nostro A. fa intorno a queste parole (O., p. 244) e si considera, tra le altre cose, la linea e la discendenza di Adamo per come ne parla qui, si avrà qualche difficoltà a dare un senso a quello che dice. Per il momento, tuttavia, concederemo che ciò derivi dal suo peculiare modo di scrivere, e considereremo la forza del testo in esame. Quelle parole costituiscono la maledizione lanciata da Dio nei confronti della donna per essere stata la prima e la più pronta a disobbedire. Se si considera l'occasione in cui Dio rivolge queste parole ai nostri progenitori, ovvero se si tiene presente che egli stava emettendo il suo giudizio e dichiarando la sua ira nei confronti di entrambi per la loro disobbedienza, non si può supporre che fosse il momento giusto, da parte di Dio, per concedere privilegi e prerogative a Adamo, per investirlo di autorità e dignità, per elevarlo al dominio e alla monarchia. Sebbene, infatti, Eva, per averlo assistito nella tentazione ed essere stata sua complice, fosse stata posta sotto di lui, e, a sua maggiore punizione, egli avesse una superiorità su di lei, tuttavia, lui pure aveva avuto la sua parte nella caduta, e nella colpa, e fu degradato, come si può vedere dai versi successivi. Sarebbe difficile immaginare che Dio, nello stesso discorso, lo rendesse ad un tempo monarca universale di tutta l'umanità e lavoratore a giornata per il resto della sua vita; lo cacciasse dal Paradiso, lo mandasse a lavorare la

terra (versetto 23) e al tempo stesso lo innalzasse al trono e a tutti i privilegi e gli agi del potere assoluto.

45. Non era quello il momento in cui Adamo potesse aspettarsi dal suo Creatore offeso alcun favore, alcuna concessione di privilegi. Se è questa la concessione originaria del governo, come dice il nostro A., e Adamo fu allora reso monarca, indipendentemente da come sir Robert lo consideri, è chiaro che Dio lo rese un ben povero monarca, tale che il nostro stesso A. non lo avrebbe ritenuto un gran privilegio. Dio lo mise a lavorare per vivere e sembra avergli dato una vanga per sottomettere la terra, piuttosto che uno scettro per governare i suoi abitanti. "Con il sudore della tua fronte ti procurerai il pane" – gli dice Dio (versetto 19). Si potrebbe rispondere che ciò era inevitabile perché egli era ancora privo di sudditi e non aveva nessuno che lavorasse per lui; ma, dopo, essendo vissuto novecento anni, avrebbe avuto gente a sufficienza cui poter comandare di lavorare per lui. "No – Dio dice –, non soltanto sarai senz'altro aiuto che quello di tua moglie, ma finché vivrai, vivrai del tuo lavoro. Col sudore della tua fronte ti procurerai il pane, finché ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto, perché di polvere sei e polvere ritornerai" (versetto 19). Si potrebbe replicare di nuovo in favore del nostro A. che queste parole non sono dette personalmente a Adamo, ma a lui come rappresentante di tutta l'umanità, essendo questa una maledizione sull'umanità, a causa della caduta.

46. Credo che Dio parli in modo diverso dagli uomini, perché parla con più verità e certezza. Quando, però, si degna di parlare agli uomini, non penso parli diversamente da loro, cancellando le regole del linguaggio in uso. Ciò non sarebbe condiscendere alle loro capacità, quando si umilia a parlare con loro, ma perdere di vista il suo disegno dicendo ciò che, detto così, non sarebbe compreso. Tuttavia, proprio questo si deve pensare di Dio se le interpretazioni della scrittura, necessarie per sostenere la dottrina del nostro A., devono essere tenute per buone. Sarebbe molto difficile capire ciò che Dio dice secondo le regole ordinarie del linguaggio, se quanto Dio afferma qui, rivolgendosi al singolare a Adamo, deve essere inteso come rivolto a tutta l'umanità, e quello che egli dice al plurale (Genesi I, 26 e 28) deve essere inteso come detto al solo Adamo, ad esclusione di tutti gli altri, e ciò che egli

dice a Noè e ai suoi figli in comune deve essere inteso come rivolto al solo Noè (Genesi IX).

47. Bisogna notare, inoltre, che queste parole (Genesi III, 16), che il nostro autore definisce "concessione originaria del governo" non furono dette a Adamo, né invero esse contenevano alcuna concessione nei confronti di Adamo, ma una punizione nei confronti di Eva. Se le consideriamo come rivolte in particolare a lei, o a lei come rappresentante di tutte le altre donne, esse riguarderanno al massimo tutto il sesso femminile, e comporteranno niente di più che quella particolare soggezione in cui esse dovrebbero essere ordinariamente nei confronti del marito: ma non c'è qui alcuna legge che obblighi una donna a tale soggezione, se le circostanze della sua condizione o il contratto con il marito la esentano da essa, così come non c'è alcuna legge per cui essa dovrebbe partorire i suoi figli con travaglio e dolore, se fosse possibile trovare un rimedio a ciò che costituisce parte della sua maledizione. Lo stesso verso recita infatti: "Disse alla donna, moltiplicherò la sofferenza della tua gravidanza; nel dolore partorirai i tuoi figli, il tuo desiderio ti spingerà verso tuo marito, ed egli dominerà su di te". Per chiunque, eccetto il nostro A., penso sarebbe stato difficile trovare una concessione del governo monarchico a Adamo in queste parole, che non furono dette a lui né di lui; né immagino che qualcuno intenderà queste parole nel senso che il sesso debole sia, come per legge, così soggetto alla maledizione in esse contenuta al punto da considerare suo dovere non cercare di evitarla. Si dirà, forse, che Eva, o qualsiasi altra donna, ha peccato se ha concepito senza quella moltiplicazione delle sofferenze con cui qui Dio la minaccia? O che, secondo la scrittura, se una delle nostre regine, Maria o Elisabetta, avesse sposato un suo suddito, sarebbe stata a lui politicamente sottomessa[1]? O che per tale motivo lui avrebbe avuto un potere monarchico su di lei? Per quanto veda, in questo testo Dio non concede alcuna autorità a Adamo su Eva, o agli uomini sulle loro mogli, ma solo predice quello che sarebbe stato il destino delle donne, e come, grazie alla sua provvidenza, egli avrebbe ordinato che la donna fosse soggetta al ma-

[1] Locke si riferisce qui a Maria Tudor (1516-1558, regina nel 1553) e alla sua sorellastra Elisabetta (1533-1603, regina nel 1658), entrambe figlie di Enrico VIII. [N.d.T.]

rito, così come in genere accade secondo le leggi dell'umanità e i costumi delle nazioni; e per ciò c'è, lo concedo, un fondamento in natura.

48. Così quando Dio dice di Giacobbe ed Esaù che "il più vecchio servirà il più giovane" (Genesi XXV, 23), nessuno suppone che Dio abbia reso qui Giacobbe sovrano di Esaù, ma che egli abbia predetto ciò che sarebbe *de facto* accaduto. Ma se queste parole qui dette a Eva devono essere intese come una legge che costringe lei e tutte le altre donne alla soggezione, non può trattarsi di altro tipo di soggezione che di quella che ogni moglie ha nei confronti del marito e, quindi, se questa è la concessione originaria di governo e il fondamento del potere monarchico, ci saranno tanti monarchi quanti sono i mariti. Se quindi queste parole danno un qualsiasi potere a Adamo, può trattarsi solo di un potere coniugale, e non politico, il potere che ogni marito ha di ordinare nella sua famiglia le cose di interesse privato, come proprietario di beni e di terra, e di far precedere la propria volontà a quella della moglie in tutte le cose di loro comune interesse; ma non un potere politico di vita e di morte su di lei, né su chiunque altro.

49. Di questo sono sicuro: se il nostro A. avesse voluto che questo testo fosse una "concessione originaria del governo" politico, avrebbe dovuto dimostrarlo con argomenti migliori del semplice dire che la frase "il tuo desiderio ti spingerà verso tuo marito" è una legge in base alla quale Eva e tutti quelli che verranno da lei sono soggetti al potere monarchico assoluto di Adamo e dei suoi eredi. "Il tuo desiderio ti spingerà verso tuo marito" è un'espressione troppo dubbia, sul cui significato gli interpreti sono troppo poco concordi, per costruirci sopra con tanta sicurezza e su un argomento di così grande e generale interesse; ma il nostro A. secondo il suo modo di scrivere, dopo aver appena citato il testo, conclude subito, senza indugio, che il significato è quello che lui gli attribuisce. Basta che le parole "dominio" e "suddito" si trovino nel testo o in margine ad esso, e immediatamente significano il dovere di un suddito verso il suo principe, la relazione cambia, e sebbene Dio dica "marito", Sir Robert dirà "re": Adamo ha un potere monarchico assoluto su Eva, e non solo su Eva, ma su tutti coloro che proverranno da lei, sebbene la

scrittura non dica una parola su ciò, né il nostro A. dica una parola per provarlo. Adamo deve nonostante tutto essere monarca assoluto, e così sarà fino alla fine del capitolo. E qui lascio valutare al mio lettore se il mio semplice affermare che questo testo non diede a Adamo quel "potere monarchico assoluto" che il nostro A. suppone, senza offrirne alcuna ragione, non sia sufficiente a distruggere quel potere così come la sua semplice asserzione lo è per fondarlo, dal momento che il testo non menziona né principe né popolo, né parla di "potere monarchico assoluto", ma solo della soggezione di Eva a Adamo, di una moglie nei confronti del marito. Chiunque volesse seguire il nostro A. lungo tutte le sue pagine potrebbe dare una risposta breve ma sufficiente alla maggior parte dei suoi argomenti e li confuterebbe in abbondanza col semplice negarli: è una risposta sufficiente ad affermazioni senza prove il negarle senza darne ragione. Quindi se non avessi fatto altro che negare che con questo testo il potere supremo fu stabilito e fondato da Dio stesso sulla paternità, limitato alla monarchia e conferito a Adamo e ai suoi eredi, che è quanto il nostro A. conclude da queste parole, come si può vedere nella stessa pagina (O., p. 244), sarebbe stata una risposta sufficiente. Se avessi pregato un uomo di buon senso di leggere il testo e considerare a chi e in quale occasione quelle parole furono rivolte, senza dubbio egli si sarebbe chiesto come avesse potuto il nostro A. trovarvi il potere monarchico assoluto, salvo che non avesse una facoltà eccezionale per trovarlo laddove non era in grado di mostrarlo ad altri. Abbiamo così esaminato i due luoghi della scrittura che sono tutto ciò a cui il nostro A. si riferisce per provare la sovranità di Adamo, quella supremazia che egli dice per ordine di Dio doveva essere illimitata in Adamo, e ampia come gli atti della sua volontà (O., p. 245), cioè Genesi I, 28 e Genesi III, 16, dei quali l'uno non significa altro che la soggezione delle creature inferiori all'umanità, e l'altro la soggezione che è dovuta a un marito da parte della moglie, entrambe ben lontane da quella che i sudditi devono ai governanti delle società politiche.

Cap. VI. Del titolo di Adamo alla sovranità per paternità

50. C'è ancora una cosa, e poi penso di avervi indicato tutto ciò che il nostro A. porta a sostegno della sovranità di Adamo, e cioè la supposizione di un diritto naturale di dominio sui suoi figli derivante dall'essere loro padre. È così compiaciuto da questo titolo di paternità che lo si trova citato quasi in ogni pagina. In particolare, scrive: "Non solo Adamo, ma anche i patriarchi successivi ebbero per diritto paterno un'autorità reale sopra i loro figli" (p. 12), e nella stessa pagina: "Questa soggezione dei figli essendo la fonte di tutta l'autorità regale, ecc.". Il frequente richiamo a questo principio lascia pensare che sia il principale fondamento su cui è costruito il suo ragionamento, sicché ci si poteva attendere che fosse fondato su una ragione chiara ed evidente, dal momento che egli lo pone come necessario alla sua tesi secondo cui: "ogni uomo che nasce è così lontano dall'essere libero da divenire per nascita suddito di colui che lo genera" (O., p. 156), così che, essendo Adamo l'unico uomo creato, ed essendo stati generati tutti quelli venuti dopo di lui, nessuno è nato libero. Se chiediamo come Adamo sia giunto in possesso di questo potere sui suoi figli, egli ci dice che è per il fatto di averli generati. Così, di nuovo aggiunge (O., p. 233): "Questo dominio naturale di Adamo può essere dimostrato in base allo stesso Grozio[1], il quale insegna che *generatione jus acquiritur parentibus in liberos"*. E poiché l'atto di generare è ciò che fa di un uomo un padre, il suo diritto di padre sopra i suoi figli non può sorgere naturalmente da nient'altro.

51. Grozio non dice qui quale sia l'estensione di questo *jus in liberos*, di questo potere dei genitori sui figli; ma il nostro A., sempre molto chiaro su questo punto, ci assicura che si tratta di un potere supremo, e, come quello di un monarca assoluto sui suoi schiavi, di un potere di vita e di morte. Chi dovesse chiedergli

---

[1] Cfr. *De iure belli ac pacis*, II, V, 1. [N.d.T.]

perché, per quale ragione, mettere al mondo un figlio dà a un padre un tale potere assoluto, non si sentirebbe rispondere nulla: si deve avere fede nella sua parola in questa come in molte altre cose, ed è in base a essa che le leggi di natura e le costituzioni dei governi devono essere accettate o rifiutate. Se egli fosse stato un monarca assoluto, questo suo modo di esprimersi sarebbe andato assai bene; sulle sue labbra, forse, la formula *pro ratione voluntas* avrebbe avuto forza; ma a guisa di prova o di argomento è ben poco conveniente e non avvantaggerà certamente la sua difesa della monarchia assoluta. Sir Robert ha troppo svalorizzato l'autorità di un suddito per sperare lui stesso di poter stabilire qualcosa in base ad una semplice asserzione. L'opinione di uno schiavo senza prove non ha peso sufficiente per disporre della libertà e della fortuna di tutta l'umanità: se gli uomini non sono tutti uguali per natura – come io penso che siano –, sono sicuro lo siano tutti gli schiavi; e quindi senza presunzione posso opporre la mia personale opinione alla sua, ed essere certo che il mio dire che mettere al mondo dei figli non li fa schiavi del loro padre prova la libertà di tutta l'umanità in modo altrettanto certo quanto il suo affermare il contrario ne provi la schiavitù. Ma al fine di trattare equamente questa posizione, che è il fondamento della dottrina di tutti coloro che vorrebbero la monarchia di diritto divino, ascoltiamo le ragioni che ne offrono altri, dal momento che il nostro A. non ne offre alcuna.

52. L'argomento di cui ho sentito altri far uso per provare che i padri, mettendo al mondo i figli, acquisiscono un potere assoluto su di loro, è questo: "i padri hanno un potere sulla vita dei figli, perché hanno dato loro la vita e l'esistenza". Questo è l'unico argomento che si è in grado di produrre, dal momento che non c'è ragione per cui per natura un uomo dovrebbe pretendere o rivendicare un diritto su ciò che, nella persona di un altro uomo, non è mai stato suo, che non è stato concesso da lui, ma concesso dalla bontà di un terzo. A ciò rispondo, primo, che chiunque dia ad un altro una cosa, non ha perciò stesso sempre il diritto di riprendersela di nuovo. Secondo, coloro che dicono che il padre dà la vita al figlio, sono così accecati al pensiero della monarchia che non ricordano, come dovrebbero, Dio, che è colui che crea e dà la vita: solo in lui noi viviamo, ci muoviamo e abbiamo il nostro essere. Come si può pensare che abbia dato la vita a un altro colui

che non sa in cosa consiste la propria vita? Anche dopo le più diligenti ricerche i filosofi non hanno certezze sull'argomento; mentre, gli anatomisti, dopo aver speso la loro vita e i loro studi a dissezionare ed esaminare con cura i corpi degli uomini, confessano la loro ignoranza circa la struttura e l'uso di molte parti del corpo degli uomini, e nel complesso relativamente all'operazione in cui la vita consiste. Se ne concluderà, forse, che il rude contadino o il più ignorante libertino, costruiscono e modellano un tale ammirevole congegno qual esso è, per poi immettere in esso la vita e il senso? Può un uomo dire di aver formato le parti necessarie alla vita del figlio? O può egli stesso supporre di dare la vita e non sapere quale soggetto sia adatto a riceverla, né quali azioni o organi siano necessari per riceverla o preservarla?

53. Dare vita a ciò che non ha ancora esistenza è costruire e formare una creatura vivente, modellarne le parti, e aggiustarle per i loro usi e, dopo averle proporzionate e adattate tra loro, immettervi un'anima vivente. Chi potesse far questo, potrebbe accampare una qualche legittima pretesa di distruggere la sua stessa opera. Tuttavia, chi è audace al punto da attribuire a sé le opere incomprensibili dell'Onnipotente? Solo colui che per primo ha creato da solo un'anima vivente e che continua ancora a farlo, può ispirare il soffio della vita. Se qualcuno si ritiene artefice di ciò, che enumeri le parti del corpo del bambino che egli ha creato, che mi dica il loro uso e le loro funzioni, e quando l'anima vivente e razionale ha cominciato ad abitare questa curiosa struttura, quando ha cominciato la ragione, e come pensa e ragiona questo congegno che egli ha costruito. Se lui l'ha costruito, che lui lo ripari, quando non funziona, o che almeno ci dica dove sta il difetto. "Chi ha fatto l'occhio non vedrà dunque?", dice il salmista (Ps. XCIV, 9). Ecco la vanità degli uomini: la struttura di quella sola parte è sufficiente a convincerci dell'esistenza di un autore onnisciente, il quale ha un titolo così visibile su di noi in quanto opera sua (*his Workmanship*), che uno degli appellativi consueti riferiti a Dio nella scrittura è "Dio il nostro creatore", e il "Signore nostro creatore". Quindi, sebbene il nostro A. per magnificare la sua paternità si compiaccia di dire (O., p. 159) che persino il potere che Dio stesso esercita sopra l'umanità è per diritto di paternità, tuttavia questa paternità è tale da escludere qualsiasi pretesa al titolo da parte dei genitori terreni; poiché egli è Re in quanto creatore di

tutti noi, cosa che nessun genitore può pretendere di essere per i suoi figli.

54. Ma se gli uomini avessero l'abilità e il potere di fare i loro figli, non si tratterebbe di un'opera di così poco conto che si possa immaginare essi potrebbero farla senza averne l'intenzione. Quale padre tra mille, quando genera un figlio, pensa a qualcosa di più che al soddisfacimento di un desiderio immediato? Dio nella sua infinita saggezza ha messo nella natura degli uomini forti desideri di copulazione, per fare in modo che la specie umana si perpetuasse, il che avviene nella maggior parte dei casi senza intenzione e spesso contro il consenso e la volontà del generante. E invero coloro che desiderano e progettano dei figli sono solo l'occasione della loro esistenza, e quando progettano e desiderano generarli per metterli al mondo non fanno molto di più di quello che nella fiaba fecero per generare l'umanità Deucalione e sua moglie[2], che gettarono pietre sopra le loro teste!!

55. Ma ammettiamo pure che i genitori creino i loro figli, diano loro la vita e l'esistenza, e che da qui derivi un potere assoluto. Ciò darebbe al padre solo un dominio su di essi comune con quello della madre. Nessuno, infatti, può negare che nella creazione dei figli la donna abbia una parte uguale, se non la parte maggiore, poiché nutre il figlio a lungo nel suo stesso corpo e della sua stessa sostanza. Lì esso si è formato, e da lei riceve i materiali e i princìpi della propria costituzione; ed è così difficile che l'anima razionale risieda attualmente nell'embrione ancora informe, non appena il padre ha fatto la sua parte nell'atto di generazione, che se si deve supporre che qualcosa derivi dai genitori, deriva certamente soprattutto dalla madre. In ogni caso, tuttavia, non si può negare alla madre una parte uguale, e quindi l'autorità assoluta del padre non può derivare dalla generazione del figlio. Il

---

[2] Nella mitologia greca, quando mandò sulla terra il diluvio per punire la malvagità umana, Giove risparmiò Deucalione e Pirra. Costruita un'arca, i due si misero in salvo sul monte Parnaso. Qui giunti, l'oracolo ordinò loro di gettare dietro di sé le ossa della loro madre per creare una nuova umanità. Pirra e Deucalione immaginarono che le ossa della madre Terra fossero i sassi che li circondavano: dalle pietre lanciate da Pirra nacquero nuove donne, da quelle lanciate da Deucalione nuovi uomini. [N.d.T.]

nostro A., però, è di diverso avviso; egli dice, infatti: "Sappiamo che Dio all'atto della creazione diede all'uomo, quale agente principale e più nobile nella generazione, la sovranità sulla donna" (O., p. 172). Non ricordo di aver letto nulla del genere nella mia Bibbia, ma quando mi si mostrerà il passo in cui Dio, al momento della creazione, ha donato all'uomo la sovranità sulla donna, per la ragione che egli è il principale e più nobile agente della generazione, ci sarà tempo sufficiente per considerare e rispondere a questo argomento. Non è cosa nuova, per il nostro A., far passare le sue storie per verità certe e divine, sebbene ci sia spesso una grande differenza tra le sue rivelazioni e la rivelazione divina; Dio nella scrittura dice, infatti: "Suo padre e sua madre, che lo generarono".

56. Coloro che come prova del loro potere citano la pratica, in uso presso gli uomini, di esporre e vendere i propri figli, sono, come Filmer, degli abili argomentatori, che non possono sostenere le loro opinioni se non fondandole sull'azione più vergognosa e l'assassinio più innaturale di cui la natura umana sia capace. Le tane dei leoni e gli antri dei lupi non conoscono una simile crudeltà: questi selvaggi abitanti del deserto obbediscono a Dio e alla natura col loro essere teneri e premurosi verso i loro piccoli: cacceranno, veglieranno, combatteranno e piuttosto moriranno di fame per garantire la vita dei loro piccoli, non li lasceranno e non li abbandoneranno mai, finché essi non saranno capaci di vivere da soli. È forse privilegio esclusivo dell'uomo agire contro natura più della parte più selvaggia e indomita della creazione? Non ci proibisce forse Dio, con la pena più severa, quella della morte, di togliere la vita a un uomo, anche se sconosciuto e anche se ci ha provocato? E ci permette forse di distruggere coloro che ci sono stati dati in carico affinché ce ne prendessimo cura, e ciò quando i dettami della ragione e della natura e il suo stesso comandamento rivelato impongono di preservarli? Dio in ogni parte della creazione si è preso una particolare cura affinché le diverse specie di creature si propagassero e si perpetuassero, e ha fatto in modo che gli individui agissero a tal punto in questa direzione che spesso essi trascurano il loro bene privato, e sembrano dimenticare quella legge generale dell'autoconservazione che la natura insegna a tutte le cose, quando il principio più forte in loro, quello della conservazione della prole, prevale sulla costituzione delle loro

particolari nature. Così vediamo che, quando i loro piccoli ne hanno bisogno, i paurosi divengono coraggiosi, i crudeli e selvaggi gentili e i voraci affettuosi e generosi.

57. Ma, se l'esempio di ciò che è stato fosse la regola di quello che dovrebbe essere[3], la storia avrebbe potuto offrire al nostro A. esempi di questo potere paterno assoluto nella sua forma più alta e perfetta, ed egli avrebbe potuto mostrarci un popolo, in Perù, che alleva figli al fine di ingrassarli e mangiarli. La storia è così straordinaria che non posso esporla che con le parole dell'autore che la riferisce: "In alcune province – ci dice – gli uomini erano così ghiotti di carne umana, che non avevano la pazienza di attendere che esalassero l'ultimo respiro, e succhiavano il sangue che colava dalle ferite del morente; facevano pubblico macello della carne umana, e la loro follia in tali occasioni raggiungeva livelli tali che non risparmiavano i loro stessi figli generati con straniere catturate in guerra: infatti, facevano delle prigioniere le loro amanti e con cura nutrivano i figli avuti da esse, finché all'età di tredici anni li macellavano e mangiavano. Lo stesso facevano con le madri quando esse superavano l'età per fare figli, e cessavano di portare loro altra carne da fare arrosto" (Garcilaso de la Vega, *Historia de los Incas de Perù*, I. i.c. 12)[4].

---

[3] Cfr. anche il II Trattato, paragrafo 103: "un argomento che si fondi su ciò che è stato per affermare ciò che di diritto dovrebbe essere non [ha] grande forza". Scrive Fagiani: "La precedenza della *morality* sulla *history* indica con estrema chiarezza l'opposizione lockeiana al modello rinascimentale di scienza politica che pretende di fondare la riflessione politica e sociale sugli esempi storici, esaurendola in definitiva nella sola dimensione prudenziale. Ma essa è altresì indicativa della tesi di fondo che muove il pensiero sociale di Locke, e cioè dell'affermazione dell'impossibilità di fondare direttamente sui precedenti storici qualsivoglia pretesa di moralità o legittimità", F. Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli, Bibliopolis, 1983, p. 73. [N.d.T.]

[4] Locke si riferisce qui a *La Florida del Inca* (1605), tradotto in francese da Richelet nel 1670, col titolo *Histoire de la Floride*. Locke possedeva di Garcilaso de la Vega (1539-1616) anche i *Commentarios Reales* (1633). Una citazione dello stesso passo è presente anche nel *Saggio sull'intelletto umano.*[N.d.T.]

58. Tale è il livello di brutalità, al di sotto di quello delle bestie, al quale una mente inquieta può trascinare l'uomo quando è abbandonata dalla ragione, che lo rende quasi simile agli angeli. Né può essere diversamente in una creatura i cui pensieri sono più numerosi dei granelli di sabbia, e più vasti dell'oceano, che la fantasia e la passione devono far correre lungo strani sentieri, se non è governata dalla ragione, che è la sua sola stella e la sua sola bussola. L'immaginazione è sempre irrequieta e suscita una gran varietà di pensieri, e la volontà, quando la ragione è messa da parte, è pronta ad ogni progetto stravagante. In questa condizione, chi più si allontana dalla via consueta più è considerato adatto al comando, ed è sicuro di avere molti seguaci. Una volta che la moda ha stabilito ciò a cui la follia o l'astuzia hanno dato inizio, l'abitudine lo rende sacro, e sarebbe considerata impudenza o pazzia contraddirlo o metterlo in discussione. Chi esaminerà in modo imparziale le nazioni del mondo, troverà un così gran numero di governi, religioni e costumi condotti con questi mezzi, che avrà una scarsa riverenza per le pratiche che sono in uso e sono accreditate tra gli uomini, e avrà ragione di pensare che i boschi e le foreste, dove gli abitanti irrazionali e incolti si comportano giustamente seguendo la natura, sono più adatti a dettare norme delle città e dei palazzi, dove coloro che si dicono civili e razionali lasciano la retta via dietro l'autorità dell'esempio. Se i precedenti sono sufficienti a stabilire una regola nel caso specifico, il nostro A. avrebbe potuto trovare nelle sacre scritture figli sacrificati dai loro genitori e ciò persino tra le stesse genti di Dio. Il salmista ci dice (cvi. 38): "Versarono sangue innocente, persino sangue dei loro figli e delle loro figlie, che sacrificarono agli idoli di Canaan". Dio non giudicò ciò secondo le regole del nostro A., né permise che fosse anteposta l'autorità della pratica a quella delle sue leggi giuste, come si dice nel seguito: "La terra fu sporcata di sangue; e la collera del Signore si sollevò a tal punto contro il suo popolo che egli abborrì il suo stesso retaggio". L'uccisione dei loro figli, sebbene fosse una consuetudine, fu giudicata spargimento di sangue innocente, e, secondo il giudizio di Dio, ritenuta colpa di assassinio, mentre la loro offerta agli idoli fu considerata idolatria.

59. Sia pure, dunque, che – come dice Sir Robert – fra gli antichi fosse in uso vendere ed evirare i propri figli. Sia pure che li esponessero; si aggiunga a ciò, se vi piace, come dimostrazione di

un potere ancora maggiore, che li mettevano al mondo per ingrassarli e mangiarli. Se ciò prova il diritto a un tale comportamento, allora si potrebbe con lo stesso argomento giustificare l'adulterio, l'incesto e la sodomia, poiché anche di ciò vi sono esempi antichi e moderni. Peccati che credo abbiano la loro principale aggravante in questo: che trasgrediscono la principale intenzione della natura, che vuole l'incremento del genere umano, la continuazione della specie fino alla sua più alta perfezione, la distinzione delle famiglie, e la sicurezza del letto coniugale che è condizione necessaria a tal fine.

60. A conferma di quest'autorità naturale del padre, il nostro A. porta una debole prova tratta dal comandamento positivo di Dio nella scrittura. Le sue parole sono: "A confermare il diritto naturale del potere regale, noi troviamo nel decalogo che la legge che impone obbedienza verso i re è formulata in questi termini: «Onora tuo padre»" (p. 23). Molti confessano che solo in astratto il governo deriva da una disposizione di Dio, e non sono in grado di dimostrare l'esistenza di una tale disposizione nella scrittura, ma solo nel potere paterno, e per questo troviamo il comandamento che impone obbedienza ai superiori, formulato nei termini: "Onora tuo padre"; così che non solo il potere e il diritto del governo, ma la forma del potere e la persona che ha il potere sono di disposizione divina. Il primo padre, in quanto padre, ebbe da Dio non solo il potere, ma un potere monarchico (O. 254). Allo stesso fine, la stessa legge è citata dal nostro autore in diversi altri luoghi, e nell'identico modo: le parole "e la madre" sono cioè sempre tralasciate come apocrife. Grande argomento questo a testimonianza dell'ingegnosità del nostro A. e della bontà della sua causa, che richiede da parte del suo difensore uno zelo talmente ardente da renderlo capace di deformare la sacra norma della parola di Dio, per farla concordare con il suo attuale intento; un modo di procedere non insolito per coloro che non abbracciano certe verità perché la ragione e la rivelazione le offrono come tali; ma abbracciano cause e partiti per fini diversi dalla verità, e quindi decidono di difenderli ad ogni costo; e lo stesso fanno con le parole e il senso degli autori, che adattano al loro fine, proprio come Procuste faceva con i suoi ospiti, tagliandoli o tirandoli a seconda di come meglio si adattavano alla grandezza

delle loro nozioni; sicché essi diventano, come quelli che venivano trattati in quel modo, deformi, storpi e inutili.

61. Se il nostro A. avesse esposto questo comandamento come Dio lo ha dato, senza alterarlo, e avesse unito la madre al padre, ogni lettore avrebbe visto che esso andava esplicitamente contro di lui, e che esso era così lontano dallo stabilire il potere monarchico del padre, che anzi rendeva la madre uguale al padre, e non imponeva niente di più di quello che era dovuto in comune al padre e alla madre: poiché questo è il costante tenore della scrittura: "Onora il padre e la madre" (Esodo XX). "Chi percuote suo padre o sua madre, sia condannato a morte" (XXI,15). "Chi maledice suo padre o sua madre, sia condannato a morte" (ibid., 17, ripetuto in Lev. XX, 9 e dal nostro Salvatore, Matt. XV, 4). "Ognuno abbia un timore reverenziale verso il padre e la madre" (Lev. XIX, 3). "Se un uomo ha un figlio ribelle, che non obbedisce alla voce del padre, o a quella della madre; allora suo padre e sua madre lo prenderanno e diranno: questo nostro figlio è testardo e ribelle, non obbedirà alla nostra voce" (Deut. XXI,18, 19, 20, 21). "Maledetto sia colui che vilipende il padre e la madre" (XXVII,16). "Figlio mio, ascolta i consigli del padre e non abbandonare la legge di tua madre": sono queste le parole di Salomone, un re che non era ignaro di ciò che gli spettava come padre e re, e che tuttavia univa insieme il padre e la madre in tutte le istruzioni che dava ai figli nel suo libro dei Proverbi: "Guai a chi dice a suo padre: cosa generi? O a sua madre: cosa hai dato alla luce?" (Isa. XLV, 10). "In te hanno vilipeso il padre e la madre" (Ezec. XXII, 7). "E accadrà che quando qualcuno profetizzerà ancora, allora suo padre e sua madre, che lo generarono, gli diranno: non vivrai, e suo padre e sua madre, che lo generarono, lo trafiggeranno quando profetizza" (Zech. XIII, 3). Qui non solo il padre, ma il padre e la madre insieme avevano in questo caso il potere di vita e di morte. Era formulata così la legge del vecchio testamento, e nel nuovo sono analogamente congiunti nell'obbedienza dei loro figli (Eph. VI, I). La regola è "Figli obbedite i vostri genitori", e non ricordo di aver mai letto: "Figli obbedite al padre, e nient'altro". La scrittura unisce la madre in quell'omaggio che è dovuto da parte dei figli, e se ci fosse stato un qualsiasi testo in cui l'onore e l'obbedienza dei figli fosse stata diretta solo al padre, non è probabile che il nostro autore, che ha la pretesa di

fondare i suoi argomenti sulla scrittura, l'avrebbe omesso. La scrittura rende così uguale l'autorità del padre e della madre nei confronti di coloro che essi hanno generato da tralasciare in alcuni passi persino l'ordine di priorità, che si ritiene dovuto al padre, e la madre è posta per prima, come in Lev. XIX, 3. Dal fatto che il padre e la madre siano citati così costantemente insieme, come si vede per tutto il corso della scrittura, si può concludere che l'onore cui hanno diritto da parte dei loro figli è un diritto comune che appartiene in modo così eguale a entrambi che nessuno dei due può pretenderlo interamente, né esserne escluso.

62. Ci si può chiedere dunque come faccia il nostro A. a inferire dal quinto comandamento che ogni potere era in origine del padre; e come faccia a fondare e fissare il potere monarchico sul comandamento: "Onora tuo padre e tua madre". Se tutto l'onore derivato dal comandamento, quale che sia, è di diritto del padre, in quanto, come dice il nostro A., sovrano sulla donna, essendo il principale e più nobile agente nella creazione (245), come mai Dio pone sempre la madre insieme al padre a condividere tale onore? Può il padre, in virtù di questa sua sovranità, esimere il figlio dal rendere rispetto alla madre? La scrittura non consentì una simile libertà agli ebrei, e ciò nonostante che vi fossero rotture anche abbastanza ampie tra marito e moglie, tali da portare al divorzio e alla separazione, e credo che nessuno affermerà che un figlio può rifiutare il rispetto dovuto alla madre, o, come dice la scrittura, vilipenderla, anche se suo padre glielo ordinasse, non più di quanto la madre potrebbe dispensarlo dal rispettare il padre, dal che è chiaro che questo comandamento di Dio non dà al padre alcuna sovranità e supremazia.

63. Sono d'accordo con il nostro A. sul fatto che il diritto a questo onore spetti ai genitori per natura, che sia un diritto che deriva loro dall'aver messo al mondo i loro figli, e che Dio lo ha confermato loro per mezzo di molte dichiarazioni esplicite. Accetto anche la regola del nostro autore secondo cui le concessioni e i doni che hanno origine divina o naturale, come il potere del padre (lasciatemi aggiungere e della madre, affinché coloro che sono stati uniti da Dio nessuno possa separarli), non possono essere limitati da alcun potere inferiore degli uomini, né contro di essi è possibile fare leggi di prescrizione (O., p. 158), così che,

poiché la madre ha ricevuto per mezzo della legge di Dio un diritto ad essere onorata dai suoi figli, che non è soggetto alla volontà del padre, il potere monarchico assoluto del padre non può in alcun modo essere fondato su di esso, né essere coerente con esso. Il padre ha un potere molto lontano dal potere monarchico, e molto lontano dall'assolutezza che il nostro A. difende, giacché un altro ha sopra i suoi sudditi lo stesso suo potere, e in base al suo stesso titolo. È questo il motivo per cui egli non può evitare di dire che non vede come i figli degli uomini possano essere liberi dalla soggezione ai loro genitori (p. 12), cosa che nel discorso comune significa, credo, tanto alla madre quanto al padre. Se qui genitori sta per il solo padre, sarebbe questa la prima volta che vedo il termine utilizzato in questo senso, e con un simile uso delle parole si potrebbe dire qualsiasi cosa.

64. Seconda la dottrina del nostro A., il padre avendo una giurisdizione assoluta sui suoi figli ha anche la stessa giurisdizione sulla loro discendenza, e la conseguenza sarebbe giusta, se fosse vero che il padre ha un tale potere. Pertanto domando al nostro A. se il nonno, grazie alla sua sovranità, potrebbe esonerare il nipote dal prestare al padre l'onore che gli è dovuto in base al quinto comandamento. Se il nonno ha per "diritto di paternità" un potere sovrano esclusivo su di lui, e se le parole "Onora tuo padre" comandano quell'obbedienza che è dovuta al magistrato supremo, è certo che il nonno ha la facoltà di dispensare il nipote dall'onorare il padre, dal che, poiché è evidente in base al senso comune che non può farlo, segue che "Onora tuo padre e tua madre" non può significare assoluta soggezione al potere sovrano, ma qualcosa di diverso. Il diritto, quindi, che i genitori hanno per natura e che è confermato loro dal quinto comandamento non può essere quel dominio politico che il nostro A. deriva da esso: in ogni società civile, infatti, dove esiste quel dominio, in taluni casi supremo, esso può esonerare tutti i sudditi da ogni forma di obbedienza politica verso chiunque. Ma quale legge di un magistrato può dare a un fanciullo la libertà di non onorare suo padre e sua madre? Questa è una legge eterna annessa semplicemente alla relazione tra genitori e figli, che non contiene dunque nulla della potenza del magistrato, né è a esso soggetta.

65. Il nostro A. dichiara: "Dio ha dato al padre il diritto o la libertà di alienare a chiunque il suo potere sui suoi figli" (O., p. 155). Dubito che un padre possa alienare totalmente il diritto di essere onorato che i figli gli devono; in ogni modo, di questo sono sicuro che egli non può alienarlo e insieme trattenerlo. Se dunque, come vorrebbe il nostro autore, la sovranità del magistrato "non è altro che l'autorità di un padre supremo" (p. 23), è inevitabile che, se il magistrato ha tutto questo diritto paterno che deve avere se la paternità è la fonte di ogni autorità, allora i sudditi, sebbene padri, non possono avere alcun potere sui loro figli, nessun diritto di essere onorati da loro: perché tale diritto non può essere tutto in mano altrui e rimanere in parte ai genitori. Così, secondo la dottrina stessa del nostro A., "Onora tuo padre e tua madre" non può essere interpretato come detto in relazione all'obbedienza e alla soggezione politica. Le leggi che comandavano ai figli di onorare e obbedire i propri genitori, sia nel vecchio che nel nuovo testamento, infatti, furono date a figli i cui padri erano sudditi come loro e come loro sottoposti al governo civile; e aver ordinato loro di onorare e obbedire i loro genitori – dal punto di vista del nostro A. – sarebbe stato come ordinare loro di divenire sudditi di coloro che non avevano titolo ad essere obbediti, essendo rivestito da un altro il diritto all'obbedienza da parte dei sudditi; e, invece che insegnare l'obbedienza, ciò sarebbe stato come fomentare la sedizione stabilendo poteri che non esistevano. Se dunque questo comandamento "Onora tuo padre e tua madre" concerne il dominio politico, esso rovescia senz'altro la monarchia del nostro A. Dovendo essere rispettato da ogni figlio nei confronti del padre, anche all'interno della società, infatti, ogni padre deve di necessità avere un dominio politico, e ci saranno altrettanti sovrani quanti padri – prescindendo dal fatto che anche la madre ha il suo diritto, che distrugge la sovranità di un unico monarca supremo. Ma se "Onora tuo padre e tua madre" significa qualcosa di diverso dal potere politico, come necessariamente deve essere, esso non riguarda l'argomento del nostro A. e non serve affatto al suo scopo.

66. "La legge che impone obbedienza ai re"– dice il nostro A. – "è enunciata con i termini: «Onora tuo padre», come se tutto il potere risiedesse in origine nel padre" (p. 23). Quella legge – dico io – è enunciata anche nei termini: "Onora tua madre", come se

originariamente tutto il potere fosse della madre. Mi chiedo se l'argomento non possa essere valido per entrambi, dal momento che il padre e la madre sono sempre uniti nel vecchio e nel nuovo testamento laddove è richiesto ai figli rispetto e obbedienza. Il nostro A. afferma anche (O., p. 254) che questo comandamento, "Onora tuo padre", conferisce il diritto di governare e rende la forma di governo monarchica. Al che rispondo che se con "Onora tuo padre" si vuole indicare l'obbedienza al potere politico del magistrato, ciò non concerne alcun dovere di rispetto dovuto ai nostri padri naturali, che sono sudditi. Secondo la dottrina del nostro A., infatti, questi sono privi di ogni potere, essendo esso rivestito completamente dal principe, e quindi essendo sudditi e schiavi allo stesso modo dei loro figli, non possono avere alcun diritto all'onore o all'obbedienza che spettano al potere politico. Se "Onora tuo padre e tua madre" significa il dovere che noi dobbiamo ai nostri genitori naturali, come risulta dall'interpretazione del nostro Salvatore (Matteo XV, 4) e da tutti gli altri luoghi citati, allora non può riguardare l'obbedienza politica, ma un dovere che si deve alle persone che non hanno alcun titolo alla sovranità, né alcuna autorità politica come magistrati sui sudditi. La persona di un padre privato e il titolo all'obbedienza, dovuto al magistrato supremo, infatti, sono cose incompatibili; e quindi questo comandamento, che deve necessariamente riguardare la persona dei nostri padri naturali, deve indicare un dovere che noi dobbiamo loro distinto dall'obbedienza al magistrato, e dal quale non ci può esimere neppure il più assoluto potere dei prìncipi: di che dovere si tratta lo vedremo al momento dovuto.

67. Si è così esaminato tutto ciò che, secondo il nostro A., sembra costituire un argomento in favore di quella sovranità assoluta e illimitata che si è descritta nel paragrafo ottavo, che egli suppone sia stata concessa a Adamo, così che tutti gli esseri umani sono nati da sempre schiavi, privi di ogni diritto alla libertà. Ma se la creazione, che non ha dato all'uomo che l'esistenza, non fece Adamo principe della sua posterità; se Adamo (Genesi I, 28) non fu designato signore dell'umanità, né ebbe un dominio privato che escludeva i suoi figli, ma solo un diritto e un potere sulla terra e le creature inferiori in comune con i figli degli uomini; se, inoltre, (Genesi III, 16) Dio non diede alcun potere politico a Adamo su sua moglie e sui suoi figli; assoggettò Eva a Adamo solo come

punizione, o si limitò a prevedere la soggezione del sesso più debole nella sistemazione delle faccende comuni delle famiglie, ma non diede a Adamo, in quanto marito, quel potere di vita e di morte che necessariamente appartiene al magistrato; se i padri mettendo al mondo i figli non acquisiscono un tale potere su di loro; e se il comandamento "Onora tuo padre e tua madre" non dà un tale potere, ma impone soltanto un uguale dovere verso entrambi i genitori, sudditi o no, e verso la madre tanto quanto verso il padre; se le cose stanno così, come io credo sia molto evidente che stiano, da quanto si è detto, allora l'uomo ha una libertà naturale, nonostante quanto afferma in senso contrario il nostro A., dal momento che tutti coloro che condividono la stessa comune natura, le stesse facoltà e gli stessi poteri, sono uguali in natura, e dovrebbero condividere gli stessi diritti e privilegi comuni, finché non si può dimostrare la scelta manifesta di Dio, che è signore di tutte le cose, e per sempre benedetto, in favore della supremazia di una particolare persona, o finché un uomo non si sottometta a un altro per consenso. La cosa è talmente evidente che il nostro A. confessa che neppure Sir John Hayward, Blackwood, e Barclay, "i grandi difensori del diritto dei re", l'hanno negata, e anzi "ammettono unanimamente la libertà e l'uguaglianza naturale degli uomini come verità incontestabile". Il nostro A. è così lontano dal produrre qualcosa che sia in grado di sostenere la sua posizione, per cui Adamo era monarca assoluto e quindi gli uomini non sono liberi per natura, che persino le prove che egli adduce vanno contro di lui; così che, per usare il suo stesso modo di argomentare, venendo meno il primo principio erroneo, "tutto l'edificio di questo vasto meccanismo" del potere assoluto e della tirannia "cade da solo", e non c'è bisogno di dire altro in risposta a ciò che egli costruisce su un fondamento così debole e falso.

68. Ma per evitare ad altri la pena, se ce ne fosse bisogno, egli non risparmia i suoi sforzi nel dimostrare, con le sue stesse contraddizioni, la debolezza della sua dottrina. Il dominio esclusivo e assoluto di Adamo è ciò di cui ovunque le sue pagine sono piene e ciò che egli cerca ovunque di costruire, e tuttavia a p. 12 ci dice: che "come Adamo era signore dei suoi figli, così i suoi figli avevano il comando e il potere sui loro propri figli". La sovranità illimitata e indivisa derivante dalla paternità di Adamo, secondo i

calcoli del nostro A., resse solo per un piccolo lasso di tempo, solo durante la prima generazione. Non appena Adamo ebbe nipoti, Sir Robert riesce a darne solo una pessima spiegazione. "Adamo, quale padre dei suoi figli, – ci dice – ha un potere reale assoluto e illimitato su di loro, e, in virtù di esso, sopra coloro che essi misero al mondo", e così verso tutte le generazioni; e tuttavia i suoi figli, ovvero Caino e Set, hanno un potere paterno sui loro figli; così che essi sono ad un tempo signori assoluti, vassalli e schiavi. Adamo ha ogni autorità, come nonno del popolo, ed essi ne hanno una parte come padri di una parte del popolo; lui ha un potere assoluto su di loro e la loro posterità, poiché li ha messi al mondo, e tuttavia loro hanno un potere assoluto sopra i loro figli in base allo stesso titolo. "No – dice il nostro A. – i figli di Adamo sotto di lui ebbero potere sui loro figli, ma sempre in via subordinata rispetto al primo genitore". Una buona distinzione, che suona bene, ma che purtroppo non significa nulla, né può conciliarsi con le parole del nostro A. Ammetto prontamente che, supponendo che Adamo avesse un potere assoluto sulla sua posterità, i suoi figli potevano avere da lui un potere delegato, e quindi un potere subordinato sopra una parte, o tutto il resto; ma non può trattarsi del potere di cui parla il nostro A., non è un potere per concessione e commissione, ma il potere paterno naturale che egli suppone un padre ha sui suoi figli. Poiché in primo luogo egli dice: "come Adamo fu signore dei suoi figli, così i suoi figli sotto di lui ebbero un potere sui loro propri figli"; essi furono dunque signori sopra i loro stessi figli nella stessa maniera, e in base allo stesso titolo, per cui lo fu Adamo, ovvero per diritto di generazione, per diritto di paternità. In secondo luogo, è chiaro che egli intende il potere naturale dei padri, perché lo limita ai figli; un potere delegato non ammette il limite di essere esercitato solo sui propri figli, potrebbe essere su altri tanto quanto sui propri stessi figli. In terzo luogo, se fosse un potere delegato, ciò dovrebbe apparire dalla scrittura, ma non c'è nella scrittura alcun fondamento per affermare che i figli di Adamo ebbero sui propri figli un potere diverso da quello che ebbero naturalmente in quanto padri.

69. Che egli intenda qui il potere paterno e nient'altro è fuori di dubbio, se si giudica dalla deduzione che ne trae nelle parole che seguono immediatamente dopo: "Non vedo come i figli di

Adamo o di qualche altro uomo possano essere liberi dalla soggezione verso i loro genitori". Da qui appare che il potere e la soggezione di cui egli parla sono quel "potere naturale" e quella soggezione che esistono tra genitori e figli, perché nient'altro può essere dovuto da parte dei figli di ogni uomo; ed è quel potere che il nostro A. afferma essere assoluto e illimitato. Questo potere naturale dei genitori sui figli, Adamo lo possedeva sulla sua posterità – dice il nostro A. – e questo potere dei genitori sui figli, i suoi figli lo avevano sulla loro posterità, mentre egli era in vita. Il Nostro afferma anche: "Così Adamo, in base al diritto naturale del padre, ebbe un potere assoluto e illimitato sulla sua posterità, e al tempo stesso i figli di Adamo ebbero in base allo stesso diritto un potere illimitato assoluto sulla loro". Ecco qui, dunque, due poteri assoluti e illimitati che coesistono insieme, che vorrei vedere se qualcuno è in grado di rendere compatibili tra loro o col senso comune. In effetti, la clausola di subordinazione che ha introdotto rende ancora più assurda la cosa: avere un potere assoluto, illimitato e illimitabile, subordinato ad un altro è una tale palese contraddizione che non ce ne può essere una maggiore. Adamo è principe assoluto con un'autorità illimitata di paternità sulla sua posterità; tutta la sua posterità è dunque soggetta a lui in modo assoluto, e, come dice il nostro A., i suoi schiavi, figli e nipoti sono tutti egualmente in questo stato di soggezione e schiavitù, e tuttavia, – dice il nostro A. – i figli di Adamo hanno un potere paterno, ovvero assoluto e illimitato sopra i loro figli: cosa che, detta in parole povere, significa che essi sono nello stesso momento e sotto lo stesso governo schiavi e prìncipi assoluti e che una parte dei sudditi ha un potere assoluto e illimitato sopra la restante in virtù del diritto naturale di genitura.

70. Se qualcuno vuol supporre, in favore del nostro A., che egli abbia voluto dire qui che i genitori, che sono essi stessi sotto l'autorità assoluta del loro padre, hanno tuttavia un qualche potere sui loro figli; confesso che si avvicinerebbe di più alla verità; ma con ciò non aiuterebbe il nostro A., perché non parlando mai del potere paterno come di nient'altro che di un potere assoluto e illimitato, non si può supporre che intenda qualcosa di diverso qui, a meno che egli stesso non lo limiti e ne mostri l'estensione. Che egli intenda qui l'autorità paterna nel senso più ampio, del resto, è chiaro dalle parole seguenti: "questa soggezione dei figli –

dice – è l'origine di ogni autorità regale" (p. 12). Dunque, la soggezione nella quale, alla riga precedente, si trovano tutti gli uomini nei confronti dei loro genitori e, di conseguenza, nella quale si trovavano i nipoti di Adamo verso i loro genitori, era ciò che costituiva la fonte di ogni autorità regale, vale a dire, secondo il nostro A., di "un'autorità assoluta, impossibile da limitare". Così i figli di Adamo ebbero un'autorità regale sui loro stessi figli, mentre erano loro stessi sudditi del loro padre e compagni di soggezione dei loro figli. Ciò non impedisce (qualunque cosa egli dica) che i figli di Adamo abbiano autorità paterna (p. 12) e allo stesso modo tutti gli altri padri abbiano un potere paterno sui loro figli (O., p. 156). Dal che segue una di queste due cose: o che i figli di Adamo, anche quando egli era ancora vivente, ebbero per diritto paterno un'autorità regale sui loro figli, e quindi anche tutti gli altri padri hanno per diritto paterno un'autorità regale sui loro figli, oppure che Adamo non ebbe un'autorità regale per diritto paterno (p. 12). Infatti, o il potere paterno conferisce autorità regale a chi lo possiede, oppure non la conferisce: se non la conferisce, né Adamo, né alcun altro, poté essere sovrano in conformità a quel titolo, e quindi tutta la politica del nostro autore viene a cadere immediatamente; se invece conferisce autorità regale allora tutti coloro che hanno il potere paterno hanno autorità regale e, dunque, in base al governo patriarcale del nostro A., ci sarà un numero di re pari al numero dei padri.

71. Considerino dunque il nostro A. e i suoi discepoli che tipo di monarchia egli ha istituito. I prìncipi avranno certamente molto di cui ringraziarlo per questa nuova politica che stabilisce in ogni paese un numero di re assoluti pari al numero dei padri. E tuttavia chi può biasimare il nostro A., se questo segue necessariamente da qualsiasi ragionamento che parta dai suoi princìpi? Avendo dato un potere assoluto ai padri per diritto di genitura, non poteva facilmente risolvere il problema di quanto di questo potere spettasse ad un figlio sui figli da lui generati; e così risultò una questione molto complicata dare tutto il potere, come fa lui, a Adamo e tuttavia lasciarne una parte, mentre egli è ancora in vita, ai suoi figli, una volta divenuti genitori, cosa che egli non sapeva come negare loro. Da qui deriva il carattere dubbio delle sue espressioni e la sua incertezza su dove collocare questo potere naturale assoluto che egli chiama paternità. Talvolta solo Adamo lo

ha tutto intero (come a p. 13, O., p. 244, p. 245 e Pref.); talvolta lo hanno i genitori, parola che difficilmente significa il solo padre (p. 12 e p. 19); talvolta i figli mentre i padri sono ancora in vita (come a p. 12); talvolta i padri di famiglia (come a p. 78 e p. 79); talvolta i padri senza altra specificazione (O., p. 155); talvolta l'erede di Adamo (O., p. 253); talvolta la posterità di Adamo (p. 244 e p. 246); talvolta i primi padri, e tutti figli e nipoti di Noè (O. p. 244); talvolta tutti i re (p. 19); talvolta tutti coloro che hanno un potere supremo (O., p. 245); talvolta gli eredi dei primi progenitori, che furono in origine i genitori naturali di tutta la specie (p. 19); talvolta un re elettivo (p. 23); talvolta coloro, che siano pochi o una moltitudine, che governano la repubblica (p. 23); talvolta chi se ne impadronisce, un usurpatore (p. 23 e O., p. 155).

72. Così, quest'inutile innovazione, che deve sostenere ogni potere, ogni autorità e ogni governo; questa paternità che deve designare la persona e stabilire il trono dei monarchi, ai quali il popolo deve obbedire, può, secondo Sir Robert, finire in qualsiasi mano, in qualsiasi modo, e in base alla sua politica dare alla democrazia un'autorità regale e fare di un usurpatore un sovrano legittimo. Se compie tutte queste eroiche imprese, il nostro autore e i suoi seguaci fanno un gran bene con la loro paternità assoluta, che non serve a nulla, se non a distruggere tutti i governi legittimi del mondo e a stabilire al loro posto disordine, tirannia e usurpazione.

Cap. VII. Della paternità e della proprietà considerate insieme come fonti della sovranità

73. Nei precedenti capitoli si è visto che cosa sia la monarchia di Adamo secondo l'opinione del nostro A. e in base a quali titoli l'abbia fondata. I fondamenti sui quali pone maggiore attenzione, da cui ritiene possa meglio essere fatto derivare il potere monarchico dei prìncipi futuri, sono due: la paternità e la proprietà. Il modo in cui egli propone di "eliminare le assurdità e gli inconvenienti derivanti dalla dottrina della libertà naturale è mantenere il dominio naturale e privato di Adamo" (O., p. 222). Di conseguenza, egli dice che "i fondamenti e i principi del governo derivano necessariamente dall'origine della proprietà" (O., p. 108); "la soggezione dei fanciulli ai loro genitori è la fonte di ogni autorità regale" (p. 12) e "qualsiasi potere sulla terra è o derivato dall'autorità paterna o usurpato, non essendoci altra origine del potere" (O., p. 158). Non sto qui a esaminare come si possa dire, senza cadere in contraddizione, che "i fondamenti e i princìpi primi del governo derivano necessariamente dall'origine della proprietà" e al tempo stesso che "non c'è altra origine di quale che sia potere che quella paterna": è difficile comprendere come non possa esserci altra origine che non sia la paternità e tuttavia i fondamenti e i princìpi del governo dipendano dall'origine della proprietà; dal momento che la proprietà e la paternità sono così diverse tra loro come il signore di un castello e un padre. Né vedo come l'uno o l'altro possano concordare con quanto il nostro A. dice (O., p. 244) a proposito della sentenza di Dio nei confronti di Eva (Genesi III, 16), ovvero che quella è "la concessione originaria del governo". Se quella ne fosse l'origine, il governo non avrebbe fondamento, in base all'ammissione stessa del nostro A., né dalla proprietà né dalla paternità; e questo testo, che egli porta come prova del potere di Adamo su Eva, contraddice necessariamente quanto dice della paternità quale "unica fonte di ogni potere". Se, infatti, Adamo ha avuto su Eva un potere regale, come sostiene il nostro A., deve per forza essere stato a titolo diverso da quello della generazione.

74. Lascio risolvere a lui queste e altre sue contraddizioni, che possono essere trovate in abbondanza da chiunque lo legga con un minimo di attenzione. Vengo ora, invece, a considerare come questi due fondamenti del governo, il dominio naturale e quello privato di Adamo, siano compatibili tra loro e servano a creare e a stabilire i titoli delle successive monarchie, che, secondo quanto il nostro A. impone loro, devono trarre il loro potere da queste fonti. Supponiamo, dunque, che Adamo fu fatto, per donazione di Dio, signore e unico proprietario della terra intera, in una maniera così larga e ampia quale potrebbe desiderarla Sir Robert; supponiamo anche che egli per diritto di paternità sia governante assoluto sui suoi figli con una supremazia illimitata, mi chiedo: cosa accadrà del dominio privato e naturale di Adamo dopo la sua morte? Non dubito che mi si risponderà che esso sarà trasmesso al suo erede successivo – come il nostro A. ci dice in diversi punti. Ma è chiaro che ciò non può riguardare il modo in cui viene trasferito tanto il suo dominio privato che il suo dominio naturale. Ammettiamo infatti che tutta la proprietà e tutti i beni del padre vadano in eredità al figlio maggiore (cosa che abbisognerebbe di prove per essere stabilita) e che quindi egli abbia in base a quel titolo tutto il dominio privato del padre. Il dominio naturale del padre, il potere paterno, tuttavia, non può essergli trasmesso per via ereditaria. Essendo un diritto che un uomo acquisisce solo generando dei figli, nessuno può avere questo dominio naturale su un altro se non lo ha generato, a meno che non si supponga che un uomo abbia diritto a qualsiasi cosa, senza fare quello su cui quel diritto soltanto si fonda. Perché se un padre in base al fatto di aver messo al mondo dei figli, e non in base a qualsiasi altro titolo, ha un dominio naturale sui suoi figli, colui che non li genera non può avere questo dominio naturale su di loro, e, quindi, sia vero o falso quello che dice il nostro A. (e cioè che ogni uomo che nasce, in seguito alla nascita stessa, è soggetto a chi lo ha generato), ne segue necessariamente che un uomo per nascita non può divenire suddito del fratello che non lo ha generato, a meno che non si possa supporre che un uomo in base allo stesso titolo possa trovarsi nello stesso momento sotto il dominio naturale e assoluto di due diversi uomini; o sia sensato dire che un uomo per nascita è sotto il dominio naturale del padre, solo perché lo ha generato, e che un uomo per nascita è sotto il dominio naturale del fratello maggiore, sebbene non lo abbia generato.

75. Se dunque il dominio privato di Adamo, ovvero la sua proprietà sulle creature, fu trasmesso alla sua morte tutto intero al figlio maggiore, suo erede (perché, se non fu così, si pone subito fine a tutta la monarchia di Sir Robert); e il suo dominio naturale, il dominio per generazione di un padre sopra i figli, dopo la morte di Adamo è appartenuto in modo uguale a tutti i suoi figli che avevano figli, in base allo stesso titolo per cui lo ebbe loro padre, la sovranità fondata sulla proprietà e la sovranità fondata sulla paternità vengono a essere divise: Caino come erede ebbe da solo quella della proprietà, Set e gli altri figli ebbero insieme con lui in modo eguale quella della paternità. Questa è la migliore interpretazione possibile della dottrina del nostro A. Dei due titoli di sovranità che egli assegna a Adamo uno non deve significare nulla. Se, infatti, entrambi dovessero essere considerati validi, potrebbero servire soltanto a confondere i diritti dei prìncipi e a introdurre il disordine nel governo della posterità. Costruendo la sua argomentazione su due titoli di dominio, che non possono essere trasmessi insieme, e che egli stesso ammette siano separati, dal momento che sostiene che "i figli di Adamo ebbero i loro diversi territori per diritto di dominio privato" (O., p. 210, p. 40), il nostro A. solleva un dubbio perpetuo su dove risieda la sovranità in base ai suoi princìpi, o sulla persona a cui si deve obbedienza, dal momento che paternità e proprietà sono titoli distinti, che alla morte di Adamo furono ripartiti tra persone diverse. Quale di questi due princìpi deve avere la precedenza?

76. Seguiamo la spiegazione che egli ci dà a questo proposito. Appoggiandosi a Grozio, afferma che "i figli di Adamo per donazione, assegnazione, o qualche tipo di concessione, prima che egli fosse morto, ebbero i loro distinti territori per diritto di dominio privato; Abele ebbe i suoi greggi e i suoi pascoli; Caino i suoi campi di grano, e la terra di Nod dove costruì una città" (O., p. 210). Qui, è ovvio chiedersi: quale dei due fu sovrano dopo la morte di Adamo? Caino, dice il nostro A. (p. 19). In base a quale titolo? "In quanto erede, perché gli eredi dei progenitori che furono genitori naturali del loro popolo, sono non solo signori dei loro figli, ma anche dei loro fratelli", dice il nostro A. (p. 19). Cosa ereditò Caino? Non tutti i possedimenti di Adamo, non tutto ciò su cui Adamo aveva un dominio privato, perché il nostro A. ammette che Abele, grazie a un titolo concessogli dal padre, aveva

il suo distinto territorio per il pascolo secondo un diritto di dominio privato. Quello che Abele aveva per dominio privato, dunque, era esente dal dominio di Caino. La sovranità di Caino sul fratello viene a cadere poiché egli non poteva avere un dominio privato su quello che era sotto il dominio privato di un altro. Ci sono ora due sovrani e l'immaginario titolo di paternità del nostro A. è campato in aria. Caino non è principe sopra il fratello; oppure, se Caino mantiene la sua sovranità su Abele, nonostante il dominio privato che quest'ultimo possiede, ne segue che i fondamenti primi e i princìpi del governo non hanno nulla a che fare con la proprietà, qualunque cosa dica in contrario il nostro A. È vero che Abele non sopravvisse a suo padre Adamo, ma ciò non inficia l'argomento che resisterà contro Sir Robert per quanto riguarda Abele, Set o qualsiasi altro discendente di Adamo, che non discenda da Caino.

77. Filmer incorre nello stesso problema parlando dei tre figli di Noè, tra i quali, dice (p. 13), "il mondo intero fu diviso dal loro padre". Mi chiedo: in quale dei tre si troverà stabilito il potere regale dopo la morte di Noè? Se in tutti e tre – come sembra dire qui il nostro A. –, allora ne seguirà che il potere regale è fondato sulla proprietà della terra, che esso segue il dominio privato, e non è fondato sul potere paterno o sul dominio naturale, e quindi ha fine qui il potere paterno come fonte dell'autorità regale, e la tanto magnificata paternità svanisce. Se il potere regale è stato trasmesso a Sem in quanto figlio maggiore, ed erede di suo padre, allora la divisione in parti del mondo tra i suoi tre figli, o i suoi dieci anni di navigazione nel Mediterraneo per scegliere per ogni figlio una parte, che il nostro autore ci racconta (p. 15), fu lavoro sprecato. La divisione del mondo tra loro fu dannosa o priva di scopo, poiché la sua concessione a Cam e a Iafet aveva poca importanza, se Sem, nonostante questa concessione, era destinato a divenire loro re, non appena Noè fosse morto. Oppure, se questa concessione di dominio privato fatta sui territori assegnati loro era valida, furono istituiti qui due diversi tipi di poteri, non subordinati l'uno all'altro, con tutti quegli inconvenienti che egli solleva contro il potere del popolo (O., p. 158), e che citerò con le sue stesse parole sostituendo proprietà a popolo. "Tutto il potere sulla terra è o derivato o usurpato dal potere paterno, non potendosi trovare altra origine di un qualsiasi altro potere: perché se si

dovessero concedere due tipi di potere, privi di subordinazione l'uno all'altro, sarebbero in perpetuo conflitto tra loro per stabilire quale dei due è supremo, perché due poteri supremi non possono andare d'accordo: se il potere paterno è supremo, allora il potere fondato sul dominio privato deve essere subordinato, e dipendere da esso; e se il potere fondato sulla proprietà è supremo, allora il potere paterno deve essere subordinato a esso e non può essere esercitato senza la licenza dei proprietari, il che deve necessariamente distruggere lo schema e il corso della natura". Questo è il suo stesso ragionamento contro due poteri distinti e indipendenti, un ragionamento che io ho esposto con le sue stesse parole, sostituendo soltanto "potere derivante dalla proprietà" a "potere del popolo". Ciò che egli stesso dice qui contro due poteri distinti, ci aiuta a vedere come, con quale grado tollerabile di ragionevolezza, può derivare ogni autorità regale dal dominio naturale e privato di Adamo, insieme dalla paternità e dalla proprietà, che sono titoli separati che non sempre si trovano contemporaneamente nella stessa persona, e che, per sua stessa ammissione, furono subito divisi non appena la morte sia di Adamo sia di Noè diede il via alla successione, sebbene il nostro A. frequentemente nei suoi scritti li mischi insieme, e non esiti a far uso di entrambi, quando crede che possa risultare utile ai suoi fini. L'assurdità di ciò apparirà più chiaramente nel capitolo successivo, dove esamineremo i modi con cui la sovranità di Adamo fu trasferita ai prìncipi che dovevano regnare dopo di lui.

Cap. VIII. Del trasferimento del sovrano potere monarchico di Adamo

78. Sir Robert, che non ha avuto molta fortuna con nessuna delle prove prodotte a sostegno della sovranità di Adamo, non è molto più fortunato relativamente alla trasmissione di questa sovranità ai prìncipi futuri, che, se la sua politica dice il vero, devono tutti il loro titolo a quel primo monarca. I modi in cui, secondo il nostro A., avviene tale trasmissione li esporrò con le sue stesse parole, dal momento che si trovano sparsi qua e là ne suoi scritti. Nella prefazione ci dice che "Poiché Adamo era monarca di tutto il mondo, nessuno dei suoi discendenti aveva alcun diritto di possedere alcunché, se non per sua concessione, per suo permesso, o per successione da lui". Qui stabilisce due modi di trasmissione di ciò di cui Adamo era in possesso: la successione e la concessione. Di nuovo dice: "Tutti i re sono, o devono essere ritenuti, gli eredi prossimi di quei primi progenitori, che furono all'inizio i genitori naturali di tutto il popolo" (p. 19). "Non ci può essere alcuna moltitudine di uomini, che, in sé considerata, non abbia tra sé un uomo che per natura ha diritto a essere re di tutti gli altri, in quanto successivo erede di Adamo" (O., p. 253). In questi passi l'eredità è il solo modo di trasmissione del potere monarchico ai prìncipi che egli ammetta. In altri luoghi sostiene: "Tutto il potere sulla terra o è derivato o usurpato dal potere paterno" (O., p. 155), "Tutti i re esistenti, o che sono mai esistiti, sono o sono stati o padri dei loro popoli o eredi di tali padri o usurpatori del diritto di tali padri" (O. p. 253). E qui stabilisce l'eredità o l'usurpazione quali unici modi in cui i re entrano in possesso di questo potere originario. Eppure, ci dice: "Questo impero paterno, in quanto era ereditario, altrettanto era alienabile per privilegio, e appropriabile per usurpazione" (O. 190). Qui, dunque, la trasmissione può avvenire per eredità, concessione o usurpazione. Per ultima, e più incredibile cosa, afferma (p. 100): "Non importa in che modo i re ottengono il loro potere, se per elezione, donazione, successione, o qualsiasi altro mezzo, perché è sempre il fatto di governare per mezzo del potere supremo che

li rende propriamente re, e non i mezzi con cui hanno ottenuto la corona". Il che, credo, è una risposta completa alla sua intera ipotesi, e al suo intero discorso circa l'autorità reale di Adamo, quale fonte dalla quale tutti i prìncipi devono derivare la loro sovranità. Avrebbe potuto risparmiarsi il disturbo di parlare, in lungo e in largo, di eredi e di eredità, se, per rendere qualcuno "propriamente re", non è necessario altro che il governare con potere supremo, e non importa con quali mezzi se n'è entrati in possesso.

79. In questa singolare maniera, il nostro A. potrebbe fare di Oliver[1], come di chiunque altro gli venisse in mente, un re vero e proprio. Se avesse avuto la fortuna di vivere sotto il governo di Masaniello non avrebbe potuto astenersi dal prestargli omaggio, con un "O re, vivi in eterno!", dal momento che il modo in cui esercitava il suo governo, con potere supremo, rendeva un re vero e proprio lui che il giorno prima non era altro che un pescatore. Se Don Chisciotte avesse insegnato al suo scudiero a governare con autorità suprema, il nostro A. sarebbe stato senz'altro il suddito più fedele dell'isola di Sancio Pancia. Ed egli avrebbe dovuto meritare un qualche privilegio in un tale governo, giacché credo sia il primo politico che, volendo porre il governo su fondamenta vere, e stabilire il trono di prìncipi legittimi, abbia detto che al mondo è re vero e proprio chiunque governi con potere supremo, quali che siano i mezzi con i quali ha ottenuto quel potere; il che in parole povere significa che il potere regale e supremo appartiene in senso vero e proprio a colui che viene a impossessarsene non importa con quali mezzi. Se questo è propriamente un re, mi domando come è potuto arrivare a concepire un usurpatore, o come possa trovarne uno.

80. Questa dottrina è così strana e ha suscitato in me una tale sorpresa da indurmi a tralasciare, e a non trattare con la dovuta considerazione, le contraddizioni nelle quali incorre quando indica i modi attraverso i quali l'autorità regale di Adamo, ovvero il suo diritto al potere supremo, potrebbe essere stata trasmessa ai re e ai governanti successivi, così da dare loro un titolo all'obbedienza e alla soggezione del popolo: talvolta la sola eredità, talvolta l'eredità e la concessione, talvolta la sola eredità o

[1] Si riferisce a Oliver Cromwell. [N.d.T.]

l'usurpazione, talvolta tutti e tre questi princìpi insieme, e infine anche l'elezione o qualsiasi altro mezzo che possa essere aggiunto ad essi. Queste contraddizioni, d'altra parte, sono talmente palesi che la sola lettura delle parole stesse del nostro A. le rivelerà a ogni comune intelletto. Sebbene quello che ho citato da lui (in abbondanza e con maggiore coerenza di quanta non possa essere trovata in lui) possa scusare che io non m'impegni ulteriormente in questa discussione, tuttavia, poiché mi sono proposto di esaminare le parti principali della sua dottrina, prenderò in considerazione in maggiore dettaglio come l'eredità, la concessione e l'usurpazione o l'elezione possano in alcun modo costituire un governo nel mondo sulla base dei suoi princìpi, o procurare a chiunque un diritto d'impero, ricavato da questa autorità regale d'Adamo, se fosse sufficientemente provato che egli è stato monarca assoluto e signore della terra intera.

Cap. IX. Della monarchia per eredità da Adamo

81. Sebbene non sia mai stato pacifico che al mondo debba esserci un governo, se anche tutti gli uomini dovessero essere dell'avviso del nostro A., secondo il quale il decreto divino ha voluto che fosse monarchico, tuttavia poiché gli uomini non possono obbedire a chi non può comandare, e idee di governo immaginate, sebbene mai così perfette, e così giuste, non possono prescrivere leggi, né regole alle azioni degli uomini; ciò non sarebbe di nessun vantaggio alla costituzione dell'ordine, e alla creazione del governo nel suo esercizio e uso tra gli uomini, a meno che non fosse indicato anche un modo per conoscere la persona cui spetti avere tale potere e esercitare tale dominio sugli altri. È vano allora parlare di soggezione e di obbedienza se non ci viene detto a chi si deve obbedire. Infatti fossi io pure perfettamente persuaso che debba esserci un magistrato e un governo nel mondo, rimarrei tuttavia ancora libero fino al momento in cui non appaia la persona che ha diritto alla mia obbedienza: se non ci sono segni per sapere chi è, e per poter distinguere colui che ha diritto a governare sugli altri uomini, potrei essere io stesso, così come chiunque altro. Sebbene la soggezione al governo sia dovere di ognuno, tuttavia, poiché essa non significa altro che la sottomissione alla direzione e alle leggi degli uomini che hanno autorità per comandare, ciò non è sufficiente per rendere suddito un uomo, e per convincerlo che c'è un potere regale nel mondo. Deve esserci il modo per designare e conoscere la persona cui questo potere regale appartiene. Un uomo, infatti, non può essere obbligato in coscienza a sottomettersi ad alcun potere a meno che non possa essere soddisfatta la sua richiesta di sapere chi è la persona che ha diritto a esercitare quel potere su di lui. Se non fosse così, non ci sarebbe distinzione tra pirati e prìncipi legittimi: chi ha la forza deve senz'alcun altro indugio essere obbedito, e le corone e gli scettri diverrebbero eredità solo della violenza e della rapina. Gli uomini potrebbero cambiare i loro governi con altrettanta frequenza e facilità del loro medico, se non si potesse conoscere la persona che ha il diritto di governare e le cui prescrizioni si è tenuti a seguire. Per porre, dunque, le coscienze degli uomini sot-

to un obbligo d'obbedienza, è necessario non solo che essi sappiano che c'è un potere da qualche parte nel mondo, ma anche che conoscano la persona che per diritto è investita di questo potere su di loro.

82. Quale successo abbia avuto il nostro A. nel suo tentativo di stabilire un potere monarchico assoluto, il lettore può giudicarlo da quanto è stato già detto; ma anche se quella monarchia assoluta fosse chiara come desidera il nostro A., e come io presumo non sia, tuttavia non potrebbe essere di alcuna utilità per il governo dell'umanità nel mondo attuale, a meno che egli non precisi due cose: primo, che questo potere di Adamo non doveva aver fine con lui, ma dopo la sua morte è stato trasmesso intatto a qualche altra persona, e così di seguito alla posterità; secondo, che i prìncipi e i governanti, adesso sulla terra, sono in possesso di questo potere di Adamo, ottenuto in base ad un legittimo titolo di trasmissione.

83. Se cade il primo punto, il potere d'Adamo, per quanto esso sia stato grande e certo, non significherà nulla per i governi e le società del mondo attuale; si dovrà quindi individuare qualche altra origine, diversa da questa d'Adamo, del potere di governo dei regimi politici, altrimenti non ci sarà nel mondo alcun potere. Se cade il secondo punto, distruggerà l'autorità dei governanti attuali, e libererà il popolo dalla soggezione, poiché i governanti non possono avere alcun titolo a governarlo, se non hanno alcun diritto più degli altri a quel potere, che solo è fonte d'ogni autorità.

84. Dopo aver fantasticato sulla sovranità assoluta di Adamo, il nostro A. menziona i diversi modi in cui essa dovette essere trasmessa ai prìncipi, che ne sarebbero stati i successori; ma quello su cui principalmente insiste è l'eredità, che ricorre spesso in svariati suoi discorsi. Avendo nel capitolo precedente citato vari di questi passi, non sarà necessario che li ripeta qui. Questa sovranità egli la erige, come si è detto, su un duplice fondamento: la proprietà e la paternità. Uno è il diritto che Adamo si supponeva avesse su tutte le creature, un diritto di possedere la terra con gli animali e gli altri ordini inferiori di cose per il proprio uso privato, esclusi tutti gli altri uomini. L'altro è il diritto che si supponeva

Adamo avesse di dominare e governare tutti gli uomini, tutto il resto dell'umanità.

85. Poiché questi diritti suppongono l'esclusione di tutti gli altri uomini, entrambi devono essere fondati su qualche ragione particolare relativa a Adamo. Il nostro A. suppone che il diritto di proprietà sorga dalla donazione diretta di Dio (Genesi I, 28) e quello di paternità dall'atto del procreare. Ora, in ogni eredità, l'erede, se non succede in base al motivo su cui si fondava il diritto del padre, non può ereditare il diritto che da esso derivava. Per esempio, ammettiamo pure che, come ci dice il nostro A., Adamo ebbe un diritto di proprietà sulle creature, sulla base della donazione e concessione di Dio onnipotente, che era signore e proprietario di tutte loro; alla sua morte il suo erede non poteva avere alcun titolo su quelle creature, non poteva avere alcun diritto di proprietà, a meno che la stessa ragione, ovvero la donazione di Dio, non assegnasse un diritto anche all'erede di Adamo. Se Adamo non poteva avere la proprietà e l'uso delle creature senza questa donazione positiva di Dio, e questa donazione era solo personale di Adamo, il suo erede non aveva diritto ad essa, e, dopo la sua morte, essa doveva tornare a Dio, di nuovo signore e proprietario: le concessioni positive infatti non danno un titolo più ampio di quello trasmesso attraverso le parole espresse con le quali è conferito. Dunque, se come il nostro A. stesso sostiene, quella donazione (Genesi I, 28) fu fatta solo a Adamo personalmente, il suo erede non poteva ereditare la sua proprietà sulle creature; se essa, invece, era una donazione rivolta ad altri oltre che a Adamo, lasciate che si dimostri che era rivolta al suo erede, nel senso che vuole il nostro A.: ovvero a uno solo dei suoi figli, con l'esclusione di tutti gli altri.

86. Per non seguire il nostro A. troppo lontano fuori strada, tuttavia, questo è chiaro del caso: Dio, dopo aver creato l'uomo, e piantato in lui, come in tutti gli altri animali, un forte desiderio d'autoconservazione, e riempito il mondo di cose che potevano essere utilizzate come cibo e vestiario e per le altre necessità della vita, coerentemente con il suo disegno che vivesse e dimorasse per un po' di tempo sulla faccia della terra, e che quest'opera così curiosa e meravigliosa, per sua negligenza, o per mancanza del necessario, non dovesse perire dopo pochi attimi di vita; Dio, di-

co, dopo aver così fatto l'uomo e il mondo, gli parlò, ovvero si rivolse ai suoi sensi e alla sua ragione, così come si rivolse al senso e all'istinto degli animali, utili alla sussistenza dell'uomo e a lui offerti come mezzo per la sua preservazione. Dunque, non dubito che prima che queste parole fossero pronunciate (Genesi I, 28, 29) (se si deve ritenere letteralmente che siano state pronunciate) e senza tale donazione verbale, l'uomo aveva diritto a far uso di quelle creature, per volontà e concessione di Dio. Essendo stato impiantato in lui da Dio stesso, quale principio d'azione, il desiderio, il forte desiderio di conservare la sua vita e il suo essere, la ragione, che è la voce di Dio in lui, non poteva che insegnargli e assicurargli che, seguendo quella naturale inclinazione che gli dettava di preservare il suo essere, egli seguiva la volontà del suo creatore, e quindi aveva diritto a fare uso di quelle creature che poteva scoprire utili a tal fine grazie alla ragione o ai sensi. La proprietà dell'uomo sulle creature, quindi, si fonda sul diritto che egli ha di fare uso delle cose che sono necessarie o utili al suo essere.

87. Questo, che è il motivo e il fondamento della proprietà di Adamo, dà lo stesso titolo, sulla base dello stesso fondamento, a tutti i suoi figli, non solo dopo la sua morte, ma in vita. Non è mai esistito alcun privilegio del suo erede sopra i suoi altri figli, che li potesse escludere da un uguale diritto di far uso delle creature inferiori per una confortevole conservazione del loro essere, che è tutto il diritto di proprietà che l'uomo ha su di esse. La sovranità d'Adamo costruita sulla proprietà, o su quello che il nostro A. definisce dominio privato, dunque, risulta nulla. Tutti gli uomini hanno diritto alle creature in base allo stesso titolo di Adamo, ovvero in base al diritto che ognuno ha di prendersi cura di sé e di provvedere alla propria sussistenza: gli uomini dunque avevano un diritto in comune, i figli di Adamo in comune con lui. Ma se qualcuno comincia a rendere qualcosa di sua proprietà (il che come possa avvenire si mostrerà altrove[1]), quella cosa, quel possesso, se egli non dispone altrimenti per mezzo della sua espressa volontà, va naturalmente in eredità ai suoi figli, ed essi hanno diritto a ereditarla e a possederla.

---

[1] Rimando al V capitolo del II trattato. [N.d.T.]

88. Potrebbe essere ragionevole chiedersi come i figli vengano ad avere il diritto di possedere le proprietà dei loro genitori alla loro morte, e ad avere la precedenza rispetto a chiunque altro. Essendo proprietà personale dei genitori, quando questi muoiono, senza trasferire di fatto il loro diritto a un altro, perché non ritorna di nuovo nel fondo comune del genere umano? Si risponderà probabilmente che il consenso comune dispone che essa vada ai figli. La pratica consuetudinaria in effetti dispone proprio così, ma non si può dire che sia per comune consenso dell'umanità, perché quel consenso non è mai stato chiesto, né di fatto mai dato; se, d'altra parte, ciò è stato stabilito per consenso tacito, si tratterebbe non di un diritto naturale, ma di un diritto positivo dei figli a ereditare i beni dei genitori. Laddove la pratica sia universale, tuttavia, è ragionevole pensare che la sua causa sia naturale. Penso quindi che il fondamento di questo diritto sia il seguente. Il primo e più forte desiderio che Dio ha impiantato nell'uomo, e modellato nei princìpi stessi della sua natura, essendo l'autoconservazione, quello è il fondamento del diritto sulle creature, per il sostentamento e l'uso particolare di ogni singola persona. Dio ha poi impiantato nell'uomo anche un forte desiderio di propagare la propria specie e di continuare se stesso attraverso la propria discendenza, e ciò dà ai figli un titolo per condividere la proprietà dei loro genitori, e un diritto a ereditare i loro possedimenti. Gli uomini non sono proprietari di ciò che possiedono solo per se stessi, i loro figli hanno titolo a una parte di ciò, e hanno un certo diritto insieme ai genitori al possesso di quanto diverrà interamente loro quando la morte sottrarrà al possesso da parte dei genitori, ponendone fine all'uso che essi ne facevano, ciò che si chiama eredità. Poiché gli uomini sono tenuti in base a uno stesso obbligo a preservare tanto ciò che hanno generato quanto se stessi, la loro discendenza viene ad avere un diritto sui beni che essi possiedono. Che i figli abbiano un tale diritto è chiaro dalle leggi di Dio; che gli uomini siano convinti che i figli abbiano un tale diritto è evidente dalla legge della terra: entrambe queste leggi richiedono ai genitori di provvedere ai loro figli.

89. Nascendo deboli e incapaci di badare a se stessi, i figli secondo il corso della natura hanno, per volere di Dio stesso, che ha così stabilito il corso della natura, un diritto a essere nutriti e mantenuti dai loro genitori, non un diritto alla mera sussistenza,

ma ai comodi e ai conforti della vita nella misura in cui le possibilità dei loro genitori lo consentono. Da qui deriva che, quando i genitori lasciano il mondo, e quindi la cura dovuta ai loro figli cessa, gli effetti di essa devono essere prolungati per quanto possibile, e le provviste fatte in vita s'intendono destinate, come vuole la natura, ai figli, ai quali essi sono tenuti a provvedere anche dopo la morte. Anche quando i genitori morenti non abbiano dichiarato nulla al riguardo con parole esplicite, la natura stabilisce la trasmissione della loro proprietà ai figli, che così vengono ad avere un titolo e un diritto naturale all'eredità dei beni dei loro padri, che non può invece pretendere di avere il resto dell'umanità.

90. Se non fosse per questo diritto a essere nutriti e mantenuti dai loro genitori, che Dio e la natura hanno assegnato ai figli, e al quale hanno obbligato, come a un dovere, i genitori, sarebbe ragionevole che il padre divenisse erede della proprietà del figlio, e fosse preferito nell'eredità al nipote. Al nonno, infatti, si deve un lungo conto di cure e spese steso per formare ed educare il figlio, che si potrebbe pensare giusto fosse ripagato. Poiché ciò è stato fatto in osservanza alla stessa legge, in base alla quale egli ha ricevuto nutrimento ed educazione dai suoi genitori, questo conto, per l'educazione ricevuta dal padre, viene pagato da ogni uomo prendendosi cura dei suoi stessi figli e provvedendo a essi; viene pagato, dico, per quanto è richiesto in pagamento, con una variazione della proprietà, a meno che la necessità presente dei genitori non richieda un ritorno di beni per il loro necessario sostentamento e per la loro necessaria sussistenza. Non stiamo parlando qui, infatti, di quella reverenza, di quel riconoscimento, quel rispetto e quell'onore che è sempre dovuto da parte dei figli nei confronti dei propri genitori, ma dei possessi e delle comodità della vita valutabili in termini monetari. Sebbene spetti ai genitori far crescere e curare i figli, questo debito nei confronti dei figli non cancella il conto dovuto ai genitori, ma è solo ritenuto prioritario rispetto a esso dalla natura. Il debito che un uomo ha verso suo padre dà a quest'ultimo un diritto a ereditare i beni del figlio, quando, per mancanza di discendenza, il diritto dei figli non esclude quello del padre. Dal momento che un uomo ha il diritto di essere mantenuto dai suoi figli qualora ne abbia bisogno, e di godere i conforti della vita grazie a loro, quando le scorte necessa-

rie a loro e ai loro figli lo consentano, se suo figlio muore senza discendenza, il padre ha un diritto di natura al possesso dei suoi beni, e a ereditare il suo patrimonio (anche se le leggi locali di alcuni paesi possono assurdamente volere altrimenti), e quindi di nuovo da lui hanno diritto a ereditarlo i suoi figli e la loro discendenza, o se mancano, suo padre e la sua discendenza. Laddove, tuttavia, costoro non si trovino, ovvero non si trovino consanguinei, allora si vede che i possessi del privato tornano alla comunità: nelle società politiche vengono nelle mani del pubblico magistrato, mentre nello stato di natura tornano a essere di nuovo perfettamente comuni, poiché nessuno ha diritto a ereditarli, né può avere alcun diritto di proprietà su di essi, come non può averlo su altre cose comuni per natura, ma di ciò parleremo a suo tempo.

91. Mi sono soffermato nel modo più ampio possibile a mostrare su quali basi i figli abbiano un diritto di succedere nel possesso delle proprietà dei padri, non solo perché da ciò apparirà chiaro che, se Adamo aveva la proprietà (una proprietà nominale, inutile e insignificante; e non poteva essere altrimenti, dal momento che egli era tenuto a mantenere e a nutrire con essa i suoi figli e la sua posterità) dell'intera terra e dei suoi prodotti, tuttavia poiché tutti i suoi figli avevano per legge di natura e diritto ereditario un titolo e un diritto congiunto alla proprietà di essa dopo la sua morte, nessun diritto di sovranità poteva essere trasmesso a uno dei suoi figli sugli altri. Poiché ognuno aveva diritto a una porzione dell'eredità, essi potevano godere della loro eredità in comune o dividersela in tutto o in parte, come loro più piaceva. Nessuno tuttavia poteva pretendere l'intera eredità, o una qualsiasi sovranità che si supponeva fosse connessa a essa, poiché il diritto di eredità dava a tutti gli altri, e a ciascuno di essi, un titolo a dividere i beni del padre. Non solo per questo, dico, sono stato così meticoloso nell'esaminare le ragioni in base alle quali i figli ereditano le proprietà dei padri, ma anche perché ciò getterà una luce ulteriore sull'eredità del potere e del governo. In quei paesi in cui le leggi civili locali danno il possesso della terra interamente al primo nato, e la successione al potere è regolata secondo quella stessa usanza, infatti, alcuni sono stati portati ingannevolmente a credere che ci fosse un diritto naturale o divino di primogenitura sia alla proprietà sia al potere; e che l'eredità del governo e quella

della proprietà delle cose abbiano la stessa origine e debbano essere ereditati secondo le stesse regole.

92. La proprietà, il cui fondamento risiede nel diritto che un uomo ha a far uso delle creature inferiori, per il sostegno e il conforto della propria vita, è volta a beneficio e a esclusivo vantaggio del proprietario, sicché egli può persino distruggere, con l'uso, la cosa che è in sua proprietà, se la necessità lo richiede. Il governo, invece, che sussiste per la preservazione del diritto e la proprietà d'ogni uomo, proteggendolo dalla violenza e dall'offesa altrui, è diretto al bene dei governati. La spada non è affidata nelle mani del magistrato solo per il suo bene, poiché essa è intesa terrorizzare coloro che fanno del male, e costringere l'uomo per mezzo della paura ad osservare le leggi positive della società, fatte in conformità con le leggi di natura, per il pubblico bene, ovvero per il bene di ogni singolo membro di quella società, nella misura in cui è possibile provvedervi per mezzo di leggi comuni.

93. I figli, dunque, come si è mostrato, essendo dipendenti dai genitori per la loro sussistenza, hanno un diritto di eredità nei confronti della proprietà dei loro padri, in quanto essa spetta loro per il loro bene e vantaggio, ed è per questo che giustamente si parla di "beni". A essi il primogenito non ha un solo o peculiare diritto secondo alcuna legge di natura o secondo alcuna legge divina, dal momento che i figli più giovani hanno un titolo uguale al suo, fondato su nient'altro che sul diritto che tutti loro hanno al mantenimento, al sostegno e al conforto da parte dei loro genitori. Il governo, tuttavia, essendo volto al bene dei governati, e non al bene esclusivo dei governanti (ma solo per il loro vantaggio insieme al vantaggio degli altri, poiché essi fanno parte dello stesso corpo politico, di ognuna delle cui parti e di ognuno dei cui membri il governo si prende cura, e dirige secondo le sue peculiari funzioni verso il bene dell'intera società, secondo le sue leggi), non può essere ereditato allo stesso titolo con cui i figli ereditano i beni del padre. Il diritto che un figlio ha a essere mantenuto e provvisto delle necessità e dei comodi della vita mediante i beni del padre, gli dà il diritto di ereditare la proprietà del padre per il suo bene, ma non gli dà alcun diritto a succedere anche al governo che suo padre ha su altri uomini. Tutto ciò che un figlio ha diritto di reclamare dal padre è il nutrimento e l'educazione, e le

cose che la natura ci mette a disposizione per il nostro sostentamento; ma non ha diritto a reclamare da lui potere o dominio: egli può sostentarsi e ricevere da lui la porzione di beni e i vantaggi dell'educazione che naturalmente gli sono dovuti, senza l'impero e il dominio. Il potere (se ne aveva alcuno) fu rivestito dal padre per il bene e il vantaggio di altri, e quindi il figlio non può avanzare pretese o diritti ereditari in base a un titolo fondato solo sul suo bene e vantaggio privato.

94. È necessario sapere come il primo governante, dal quale si pretende un titolo, sia giunto ad avere la sua autorità, su quali basi abbia ottenuto il comando, quale titolo gli abbia dato diritto a esso, prima che si possa sapere chi ha diritto a succedergli, e a ereditarne il titolo. Se l'accordo e il consenso degli uomini ha affidato lo scettro nelle mani di qualcuno, o ha posto una corona sulla sua testa, quello stesso consenso deve decidere della trasmissione e della successione. La stessa autorità che ha fondato il primo governante legittimo, infatti, deve creare anche il secondo, e quindi dare un diritto alla successione: in questo caso l'eredità e la primogenitura non possono avanzare in se stesse alcun diritto, alcuna pretesa, a meno che il consenso, che ha stabilito la forma di governo, non decida che la successione avvenga in quei termini. Si vede così che la successione al trono in paesi diversi pone la corona su teste differenti, e per diritto di successione in un luogo diviene principe chi sarebbe suddito in un altro.

95. Se Dio con la sua concessione positiva e con la sua dichiarazione rivelata ha dato il governo e il comando a un uomo, chi pretende di succedergli e di avere un diritto a quel titolo deve avere la stessa concessione positiva di Dio; poiché, se essa non ha regolato il corso della successione e della trasmissione ad altri, nessuno può succedere al titolo del primo governante. I figli non hanno alcun diritto di ereditarlo; e la primogenitura non può avanzare pretese nei suoi confronti, salvo che Dio, l'autore di questa costituzione, non abbia così disposto. Si vede dunque che le pretese della famiglia di Saul, che aveva ricevuto la corona per designazione diretta da Dio, ebbero fine col suo regno; e David successe al trono di lui, in base allo stesso titolo per cui aveva regnato Saul, vale a dire la designazione di Dio, con l'esclusione di Gionata e di ogni pretesa di eredità paterna. Se, d'altra parte, Sa-

lomone ebbe diritto a succedere al padre, deve essere stato per qualche altro titolo diverso dalla primogenitura. Un cadetto, o il figlio di una sorella, deve avere la preferenza nella successione, se ha lo stesso titolo che ha avuto il primo principe legittimo; e in un dominio che ebbe il suo fondamento solo nella designazione inequivocabile di Dio stesso, Beniamino, il più giovane, deve avere l'eredità della corona, se Dio così ha disposto, come uno di quella stessa tribù ne ebbe il primo possesso.

96. Se il diritto paterno, l'atto del generare, dà a un uomo il governo e il dominio, l'eredità e la primogenitura non conferiscono alcun titolo; poiché chi non può succedere al titolo del padre, che era fondato sulla generazione, non può succedere al potere sui suoi fratelli che il padre aveva per diritto paterno. Ma di questo avrò occasione di dire di più in seguito. È chiaro intanto che qualsiasi governo, che si supponga fondato sul diritto paterno, sul consenso del popolo, o in base alla designazione inequivocabile di Dio, che può soppiantare entrambe le precedenti, e quindi fondare un nuovo governo su nuove fondamenta; ogni governo, dunque, che abbia avuto inizio in uno qualsiasi di questi modi può spettare per diritto di successione solo a coloro che hanno il titolo di colui al quale succedono. Il potere fondato sul contratto può discendere solo a colui che ne ha diritto in conformità a quel contratto; il potere fondato sulla generazione, può averlo solo colui che genera; mentre il potere fondato sulla concessione positiva o la donazione di Dio, può averlo per diritto di successione solo colui al quale quella concessione è rivolta.

97. Da ciò che ho detto penso sia chiaro questo: il diritto all'uso delle creature, essendo fondato originariamente sul diritto che un uomo ha a vivere e a godere dei comodi della vita, e il diritto naturale dei figli a ereditare i beni dei genitori, essendo fondato sul diritto che essi hanno alla stessa sussistenza e alle comodità della vita, in base ai beni dei genitori, che sono istruiti dall'amore e dalla tenerezza naturale a provvedere ad essi, in quanto parte di loro stessi: e tutto ciò essendo solo per il bene del proprietario, o dell'erede; non può esserci ragione perché i figli ereditino il governo e il dominio, che ha una diversa origine e un diverso scopo. Né la primogenitura può avere alcuna pretesa al diritto di ereditare in via esclusiva la proprietà o il potere, come

vedremo in modo più esaustivo in altro luogo. È sufficiente aver mostrato qui che la proprietà e il dominio privato di Adamo non potevano trasferire la sovranità e il governo al suo erede, che, non avendo diritto a ereditare tutti i possedimenti del padre, non poteva venire ad avere alcuna sovranità sui suoi fratelli. Quindi seppure una qualche sovranità sulla base della sua proprietà fu conferita a Adamo, cosa che in realtà non fu, essa sarebbe comunque morta con lui.

98. Posto che per il fatto di essere proprietario del mondo intero Adamo avesse un'autorità sugli uomini, la sua sovranità non poteva essere ereditata da alcuno dei suoi figli con l'esclusione degli altri, perché essi avevano tutti lo stesso titolo a dividere l'eredità, e ognuno ha diritto a una parte dei possedimenti del padre. Allo stesso modo neppure la sovranità di Adamo per diritto paterno, se mai egli ne ebbe una, poteva discendere a qualcuno dei suoi figli; trattandosi, infatti, secondo la descrizione del nostro A., di un diritto a governare su coloro che si sono generati, che si consegue mediante la generazione, non era un potere che fosse possibile ereditare, perché essendo un diritto conseguente a, e costruito sulla base di un atto perfettamente personale, tale doveva essere anche il potere che da esso derivava, e quindi impossibile da ereditare. Il potere paterno, essendo un diritto naturale che sorge solo dalla relazione tra padre e figlio, è impossibile da ereditare, com'è impossibile ereditare la relazione; altrimenti, un uomo potrebbe pretendere di ereditare il potere paterno di un padre sui figli o pretendere di ereditare il potere coniugale che il marito, di cui è l'erede, aveva sulla moglie. Poiché il potere del marito è fondato sul contratto e il potere del padre sulla generazione, è impossibile tanto ereditare il potere ottenuto per mezzo del contratto coniugale, che era solo personale, quanto il potere ottenuto per generazione, che non può spettare ad altri che alla persona di colui che genera, a meno che la generazione non possa essere un titolo al potere anche per chi non genera.

99. Il che rende ragionevole chiedersi se, dal momento che Adamo morì prima di Eva, il suo erede (mettiamo Caino o Set) avrebbe dovuto avere, in base al diritto di successione alla paternità di Adamo, un potere sovrano su Eva, sua madre. Poiché la paternità di Adamo non era nient'altro che il diritto, che egli ave-

va, di governare sui suoi figli per il fatto di averli generati, chi ereditava la paternità di Adamo non ereditava altro (anche nelle intenzioni del nostro A.) che il diritto che Adamo aveva a governare i suoi figli per averli generati, sicché la monarchia dell'erede non dovrebbe aver compreso Eva, e se la comprese, essendo fondata sulla paternità di Adamo trasmessa per successione, l'erede aveva diritto a governare Eva perché Adamo l'aveva generata; in nient'altro infatti consiste la paternità.

100. Si dirà, forse, con il nostro A., che un uomo può alienare il suo potere sul proprio figlio, e che ciò che può essere trasferito per contratto può essere posseduto per eredità. Rispondo che un padre non può alienare il potere che ha sul figlio, può in qualche misura perderlo, ma non può trasferirlo; e se qualcun altro lo acquisisce, non avviene per concessione da parte del padre, ma per qualche suo atto. Per esempio, un padre, innaturalmente privo di attenzioni verso il figlio, lo vende o lo cede a un altro uomo, il quale a sua volta lo abbandona; un terzo uomo lo trova, lo nutre, si prende cura di lui e provvede a lui come fosse figlio proprio. Penso che, in questo caso, nessuno metterà in dubbio che il dovere e la soggezione filiale siano dovuti soprattutto nei confronti del padre adottivo e a lui debbano essere tributati; e se qualcosa può essere chiesto al figlio da parte degli altri due, ciò non potrebbe essere dovuto che al padre naturale, che, forse, potrebbe aver perso il suo diritto a molto del dovere di obbedienza implicito nel comando: "Onora i tuoi genitori", ma non può cederlo ad alcuno. Chi ha comperato e abbandonato il figlio, non ha ottenuto con il suo acquisto e con la concessione del padre alcun titolo al dovere di essere obbedito e onorato da parte del figlio. Lo consegue, invece, chi con la propria autorità, svolgendo i doveri e prestando le cure di un padre verso il bambino abbandonato e destinato a morire, acquisisce per mezzo delle cure paterne prestate un titolo a un grado proporzionale di potere paterno. Ciò si ammetterà più facilmente in base alla considerazione della natura del potere paterno, sul quale rinvio il mio lettore al secondo libro.

101. Per ritornare all'argomento ora in discussione: è evidente che se il potere paterno deriva solo dalla generazione, perché su essa soltanto il nostro A. lo fa poggiare, non può essere trasferito né ereditato. Chi non genera non può avere il potere paterno che

deriva dal generare più di quanto non possa avere un diritto qualunque chi non assolva alle condizioni alle quali quel diritto soltanto è annesso. Alla domanda: in base a quale legge di natura un padre ha potere sui suoi figli? Si risponderà, senza dubbio, in base alla legge di natura che dà tale potere sui figli a colui che li genera. Se invece si domanda: in base a quale legge il nostro A. viene fuori con il diritto di ereditare? Penso si dovrebbe rispondere: in base alla stessa legge di natura. Non trovo, infatti, una parola delle scritture, citata dal nostro A., che provi il diritto dell'erede di cui egli parla. Poiché, allora, la legge di natura conferisce ai padri il potere paterno sui figli per averli generati, e la stessa legge di natura dà lo stesso potere paterno all'erede sui fratelli, che egli non ha generato; ne segue che o il padre non ha il suo potere paterno per via di generazione, o l'erede non ha per nulla tale potere. È difficile comprendere come la legge di natura, che è la legge della ragione, possa dare il potere paterno al padre sui figli, per l'unica ragione della generazione, e al primogenito sui fratelli senza quest'unica ragione, o meglio senza ragione alcuna. Se, d'altra parte, il figlio maggiore, in base a questa legge di natura, può ereditare questo potere paterno, senza l'unica ragione che conferisce titolo ad esso, altrettanto potrebbe il più giovane, e così pure uno straniero; perché, se non c'è ragione (e non c'è) per altri che per colui che genera, allora tutti hanno pari diritto. Sono sicuro che il nostro A. non offra alcuna ragione. Quando qualcuno lo farà, si vedrà se è valida, o no.

102. Pertanto, dire che secondo la legge di natura un uomo ha il diritto di ereditare la proprietà di un altro, perché consanguineo, e appartenente allo stesso sangue, e che, secondo quella stessa legge di natura, un perfetto straniero al suo sangue ha diritto di ereditare il suo patrimonio, è come dire che secondo la legge di natura colui che li genera ha potere paterno sui suoi figli, e che, secondo quella stessa legge, l'erede che non li genera ha quello stesso potere paterno su di loro. Supponendo, infatti, che la legge del luogo conferisca un potere assoluto sui figli a chi li nutre e li cura in prima persona, si potrebbe pretendere che questa legge dia, a chi non ha fatto niente del genere, un potere assoluto su coloro che non sono i suoi figli?

103. Se, dunque, si riesce a dimostrare che il potere coniugale può appartenere a chi non è marito, credo si proverà anche che il potere paterno del nostro A., acquisito per generazione, può essere ereditato dal figlio, e che un fratello in quanto erede del potere del padre, può avere un potere paterno sui suoi fratelli e in base alla stessa legge anche il potere coniugale, ma fino ad allora, penso si possa essere d'accordo sul fatto che il potere paterno di Adamo, questa autorità sovrana derivante dalla paternità, se è mai esistita, non poteva discendere, né essere ereditata, dal suo successore. Il potere paterno – lo concederei facilmente al nostro A. se potesse servire – non può mai andare perduto, perché sussisterà al mondo finché vi saranno padri; ma nessuno di loro avrà il potere paterno di Adamo, o deriverà il proprio da lui, ognuno l'avrà secondo lo stesso titolo per cui Adamo ebbe il suo, ovvero per generazione, e non per successione o eredità, allo stesso modo in cui i mariti non hanno il loro potere coniugale per successione da Adamo. Si vede, dunque, come Adamo non ebbe una proprietà e un potere paterno tali da conferirgli la giurisdizione sovrana sull'umanità. La sua sovranità, fondata su nessuno di questi due titoli, se mai ne ebbe una, non poteva passare in eredità al suo successore, ma doveva avere fine con lui. Adamo, dunque, come si è dimostrato, non è stato monarca, né la sua monarchia immaginaria è mai stata ereditabile. Il potere che è ora nel mondo, non è quello che fu di Adamo. Tutto ciò che Adamo poté avere secondo i princìpi del nostro A., la proprietà o la paternità, infatti, morì necessariamente con lui e non poté essere trasmesso in eredità alla sua discendenza. In seguito si considererà se Adamo ebbe un erede che potesse ereditare il suo potere, come dice il nostro A.

Cap. X. Dell'erede del potere monarchico di Adamo

104. Il nostro A. ci dice: "È una verità indubitabile che non può esserci una qualsiasi moltitudine di uomini, grande o piccola, per quanto riunita insieme da diversi angoli del mondo e dalle regioni più remote, nella quale, considerata in se stessa, non ci sia un uomo che per natura ha diritto a essere re di tutti gli altri, essendo erede di Adamo, e tutti gli altri suoi sudditi. Ogni uomo per natura è o re o suddito" (O, 253). E di nuovo (p. 20): "se Adamo stesso fosse ancora in vita, e ora vicino alla morte, è certo che c'è un uomo e un solo uomo al mondo che è suo erede". Se non dispiace al nostro A., supponiamo che tale moltitudine di uomini sia costituita dai prìncipi della terra, ci sarà dunque tra loro uno che per natura ha diritto a essere re di tutti gli altri, essendo erede legittimo di Adamo. Eccellente modo di stabilire i troni dei prìncipi e ottenere l'obbedienza dei loro sudditi, istituendo un centinaio o forse un migliaio di titoli (se ci sono così tanti prìncipi nel mondo) contro un qualsiasi re ora regnante, e tutti altrettanto legittimi, secondo i princìpi del nostro A., di quello di colui che indossa la corona! Se il diritto dell'erede ha valore, se è una disposizione di Dio, come il nostro A. sembra dirci (O. 244), non devono essergli soggetti tutti, dal più potente al più infimo? Coloro che portano il nome di prìncipi possono, forse, senza avere il diritto derivante dall'essere erede di Adamo, domandare obbedienza ai loro sudditi in base a questo titolo, e non essere tenuti a prestarla, in base a quella stessa legge? O i governi del mondo non possono appellarsi a questo titolo di Adamo, e quindi prendere le mosse da esso non ha senso, e l'essere o non essere eredi di Adamo non significa nulla quale titolo al comando; oppure, se realmente – come dice il nostro A.– esso è il vero titolo al governo e alla sovranità, la prima cosa da fare è trovare questo vero erede di Adamo e porlo sul trono. Dopo di che, tutti i re e i prìncipi del mondo dovrebbero venire e consegnargli le loro corone e i loro scettri, in quanto cose che non spettano loro, più di quanto spettino a uno qualsiasi dei loro sudditi.

105. O questo diritto per natura dell'erede di Adamo a essere re di tutta la specie umana (perché tutti insieme formano una moltitudine) è un diritto non necessario a stabilire un re legittimo, e quindi possono esserci re legittimi senza di esso, e quindi i titoli e il potere dei re non dipendono da esso, o tutti i re del mondo, ad eccezione di uno, sono re illegittimi, e quindi non hanno alcun diritto all'obbedienza; o questo titolo dell'erede di Adamo è ciò in base a cui i re portano le loro corone, e hanno diritto all'obbedienza dei loro sudditi, e quindi solo uno può averlo, e il resto essendo sudditi non possono pretendere obbedienza dagli altri uomini, che non sono altro che sudditi come loro, oppure esso non è il titolo in base al quale i re governano e hanno un diritto all'obbedienza dei loro sudditi, e allora i re sono re senza questo titolo, e questo sogno della sovranità naturale dell'erede di Adamo è privo di utilità per il governo e per ottenere obbedienza. Se i re, che non sono né potrebbero essere eredi di Adamo, hanno un diritto al comando e all'obbedienza dei sudditi, che utilità ha questo titolo quando, anche senza di esso, si è tenuti ad obbedire? Se i re, che non sono eredi di Adamo, non hanno diritto alla sovranità, siamo tutti liberi fino al momento in cui il nostro A., o qualcun altro per lui, non ci mostrerà il legittimo erede di Adamo. Se non c'è che un unico erede di Adamo, non può esserci al mondo che un unico re legittimo, e nessuno in coscienza può essere obbligato all'obbedienza finché non si sia compreso chi sia; perché potrebbero esserlo, a pari titolo, tutti coloro che non appartengano ai rami secondari delle famiglie. Se c'è più di un erede di Adamo, ognuno è suo erede, e quindi ognuno ha un potere regale. Se due figli possono essere eredi insieme, allora tutti i figli sono egualmente eredi, e quindi tutti sono eredi, essendo tutti figli, o figli dei figli di Adamo. In mezzo a queste due alternative il diritto dell'erede non può stare: perché, in base ad esso, o un solo uomo o tutti gli uomini sono re. Scegliete pure ciò che vi piace di più, in ogni caso dissolverà i vincoli del governo e dell'obbedienza: se tutti gli uomini sono eredi, infatti, non sono tenuti a obbedire ad alcuno; se lo è uno solo, nessuno può essere obbligato a prestargli obbedienza finché non si sappia chi è e non si dimostri il suo titolo.

Cap. XI. Chi è l'erede?

106. La grave questione che in tutte le età ha inquietato l'umanità ed è stata causa della maggior parte dei mali che hanno rovinato le città, spopolato le nazioni, e disturbato la pace nel mondo, è stata, non se esista un potere, non da dove esso venga, ma chi debba averlo. La soluzione di questo problema è di rilevanza non minore di quella della sicurezza dei prìncipi, e della pace e del benessere dei loro possedimenti e dei loro regni, sicché verrebbe fatto di pensare che un riformatore della politica dovrebbe esporre in modo chiaro e preciso questo punto. Se ciò rimane oggetto di disputa, infatti, tutto il resto non avrà molto senso; e l'abilità spesa nel rivestire il potere di tutto ciò che lo splendore e la tentazione dell'assolutezza possono aggiungervi, senza mostrare chi ha diritto ad averlo, servirà solo ad affilare l'ambizione naturale dell'uomo, ambizione di per se stessa già fin troppo acuminata. Che effetto può fare ciò se non aizzare gli uomini ad acciuffarsi con ancora più ardore, e quindi porre un fondamento sicuro e durevole per conflitti e disordini interminabili, invece che per quella pace e quella tranquillità che è affare del governo e fine della società umana?

107. Il nostro A. è più che tenuto a preoccuparsi di questa designazione della persona, perché egli, affermando che l'assegnazione del potere civile avviene per istituzione divina, ha reso sacra tanto la trasmissione del potere quanto il potere stesso: sicché nessuna considerazione, nessun atto o artificio dell'uomo può toglierlo alla persona cui è stato assegnato per diritto divino, nessuna necessità e nessun espediente può mettere un'altra persona al suo posto. Se l'assegnazione del potere civile avviene per istituzione divina, e l'erede d'Adamo è colui a cui esso viene così conferito – come nel precedente capitolo si è visto dire il nostro A. –, per uno, che non è erede di Adamo, essere re sarebbe un sacrilegio, come lo era per gli ebrei che divenisse sacerdote qualcuno estraneo alla discendenza di Aronne; poiché, essendo di istituzione divina, non solo il sacerdozio in generale, ma anche la sua assegnazione alla sola linea di discendenza di Aronne, era impossi-

bile che a goderne o a esercitarlo potesse essere persona diversa dai discendenti di Aronne, la cui successione quindi era attentamente osservata, e grazie ad essa le persone che avevano un diritto al sacerdozio erano conosciute con certezza.

108. Vediamo dunque con quale cura il nostro A. si è preoccupato di farci sapere chi è quest'erede, che, per istituzione divina, ha diritto a essere re su tutti gli uomini. La prima spiegazione che incontriamo è in queste parole (p. 12): "questa soggezione dei figli, essendo la fonte di ogni autorità regale, per ordine di Dio stesso, ne segue che il potere civile è d'istituzione divina non solo in generale, ma persino per quanto riguarda l'assegnazione di esso ai genitori più anziani". Questioni di tale importanza dovrebbero essere formulate con parole chiare, il meno possibile suscettibili di dubbio o equivoco; e credo che, se il linguaggio è capace di esprimersi su un argomento in modo chiaro e distinto, senz'altro ciò avviene in relazione all'argomento della parentela, e dei vari gradi di consanguinità. Sarebbe stato augurabile, pertanto, che il nostro A. avesse usato qui espressioni un po' più comprensibili, in modo che si potesse capire meglio chi è colui al quale il potere civile è conferito per istituzione divina, o che almeno ci avesse detto cosa intende con l'espressione "genitori più anziani". Credo, infatti, che, se la terra fosse stata assegnata o concessa a lui e ai genitori più anziani della sua famiglia, egli avrebbe ritenuto necessario un interprete, e difficilmente si sarebbe riusciti a capire a chi spettasse quel pezzo di terra.

109. Parlando propriamente – e certamente la proprietà di linguaggio è necessaria in un discorso di questa natura – "genitori più anziani" indica o gli uomini e le donne più anziane che hanno avuto figli, o quelli che da più lungo tempo hanno avuto figli: l'affermazione del nostro A. significherà allora che questi padri e queste madri che sono stati più a lungo nel mondo, o più a lungo fecondi, hanno per istituzione divina un diritto al potere civile. Se ciò è assurdo, il nostro A. deve risponderne; e se il significato che egli voleva esprimere è diverso dalla mia spiegazione, egli solo deve essere biasimato, per non aver parlato in modo chiaro. Di questo sono sicuro, "genitori" non vuole dire eredi maschi, né "genitori più anziani" vuol significare un bambino, il quale può talvolta essere il vero erede, se non ce ne può essere che uno.

Nonostante questa assegnazione per istituzione divina, siamo qui lontani dal comprendere a chi spetti il potere civile, come se non ci fosse stata alcuna assegnazione, e il nostro A. non ci avesse detto nulla al riguardo. Questo riferimento ai "genitori più anziani", a proposito di chi per istituzione divina ha un diritto al potere civile, ci lascia ancora più al buio di coloro che non hanno mai sentito parlare dell'erede, o del discendente, su cui il nostro A. si diffonde tanto. Sebbene la questione principale affrontata nei suoi scritti sia insegnare l'obbedienza verso chi ha diritto a essa, diritto che egli ci dice trasmesso per eredità, tuttavia chi siano coloro cui questo diritto per eredità appartiene, nei suoi scritti egli lo lascia da scoprire, come la pietra filosofale della politica, al di fuori della portata di tutti.

110. L'oscurità non può essere imputata a mancanza di proprietà di linguaggio in uno come Sir Robert che, quando ha deciso cosa dire, si dimostra grande maestro di stile. Temo, dunque, che, vedendo quanto sia difficile fissare le regole di trasmissione ereditaria per mezzo dell'istituzione divina, e quanto poco ciò sarebbe servito al suo scopo, a chiarire e stabilire i titoli dei prìncipi, se tali regole fossero state fissate, egli abbia scelto di accontentarsi di termini generali e dubbi, che potessero non suonare male alle orecchie di uomini ben disposti verso di esse, piuttosto che offrire regole chiare relative alla trasmissione ereditaria di questa paternità di Adamo, con cui le coscienze degli uomini potessero sapere a chi esso sarebbe stato passato in eredità e conoscere le persone che avevano diritto al potere regale, e con esso alla loro obbedienza.

111. Com'è possibile, altrimenti, che dopo aver dato tanto rilievo alla trasmissione ereditaria, all'erede di Adamo, al prossimo erede, al vero erede, egli non ci dica mai cosa significhi erede, né come conoscere chi sia il prossimo o il vero erede? Non ricordo che affronti espressamente questa questione in alcun luogo, e quando ci si approssima lo fa cautamente e la tratta in modo dubbio, sebbene essa sia a tal punto essenziale che, senza di essa, tutti i discorsi sul governo e l'obbedienza fondati sui suoi princìpi risulterebbero senza senso, e il potere paterno, mai così ben espresso, sarebbe privo di utilità per chiunque. Perciò ci dice (O, 244) che "non solo la costituzione del potere in generale, ma la

sua limitazione a un unico tipo, ovvero il potere monarchico e la determinazione della sua appartenenza alla persona di Adamo e alla sua linea di discendenza, derivano tutt'e tre da ordini divini, né Eva né i figli di lei potevano limitare il potere di Adamo o unire altri a lui; e ciò che fu dato a Adamo fu dato alla sua persona e alla sua discendenza". Qui di nuovo il nostro A. ci informa che l'ordine divino ha limitato la trasmissione ereditaria del potere monarchico di Adamo. A chi? "Alla linea di discendenza di Adamo", dice il nostro A. Limitazione degna di nota, una limitazione a tutto il genere umano, perché se il nostro A. riesce a trovare uno tra tutta l'umanità che non sia della linea di discendenza di Adamo, forse potrebbe dirgli chi è questo prossimo erede di Adamo. Per quanto riguarda noi, tuttavia, non riesco a vedere come questa limitazione dell'impero di Adamo alla sua linea di discendenza ci aiuterà a trovare un erede. Questo limite posto dal nostro A., invero, risparmierà il lavoro di coloro che lo cercano nella razza dei bruti, se mai ce n'è stata una; ma contribuirà poco alla scoperta del prossimo erede tra gli uomini, sebbene determini in modo facile e sintetico la questione relativa alla trasmissione ereditaria del potere regale di Adamo, dicendoci che spetta "alla linea di successione di Adamo", cosa che in parole povere significa che chiunque può averlo, dal momento che non c'è persona vivente che non abbia titolo ad appartenere alla linea di discendenza di Adamo, e se si attiene a ciò si attiene al limite per ordine divino del nostro A. Invero, (p. 19) ci dice che "tali eredi non sono solo signori dei loro propri figli, ma dei loro fratelli", e con ciò, e con le parole seguenti, che considereremo fra poco, sembra insinuare che il figlio più anziano è l'erede; mai, tuttavia, che io sappia, lo dica con parole esplicite, sebbene dagli esempi seguenti di Caino e di Giacobbe possiamo pensare che questa sia la sua opinione sugli eredi, cioè che, laddove vi sono diversi figli, il più grande abbia diritto a essere l'erede. Che la primogenitura non possa dare alcun titolo al potere paterno si è già mostrato. Che un padre possa avere un diritto naturale a un qualche tipo di potere sui figli si concede facilmente, ma che un fratello maggiore abbia lo stesso potere sui fratelli rimane da dimostrare. Che io sappia, Dio e la natura mai hanno assegnato tale giurisdizione al primogenito, né la ragione è in grado di trovare tale superiorità naturale tra fratelli. La legge di Mosé ha riconosciuto una parte doppia dell'eredità dei beni e dei possessi al figlio maggiore, ma in nessun luogo si trova

che per natura, o per istituzione di Dio, la superiorità o il dominio sono appartenuti a lui, e gli esempi portati dal nostro A. non sono che piccole prove di un diritto al potere civile e al dominio del primogenito, e mostrano piuttosto il contrario.

112. Le sue parole nel passo sopra citato sono "e quindi vediamo Dio dire a Caino di suo fratello Abele: il suo desiderio sarà soggetto al tuo, e tu governerai su di lui". Al che rispondo. 1) Queste parole di Dio a Caino sono da molti interpreti con molta ragione intese in un senso molto diverso da quello che attribuisce loro il nostro A. 2) Quale che sia il loro significato, non poteva essere che Caino, in quanto fratello maggiore, avesse un dominio naturale su Abele; perché le parole sono formulate al condizionale: "se agirai bene"; e rivolte a Caino personalmente, sicché quale che sia il loro significato, esso dipende dalla condotta di Caino e non dal suo diritto di nascita, e quindi non potevano in alcun modo essere una maniera per assegnare in generale al primogenito il dominio; perché prima Abele aveva i suoi territori distinti, come ammette il nostro A. stesso (O, p. 210), territori che non avrebbe potuto avere a danno del titolo dell'erede, se, per istituzione divina, Caino quale erede doveva ereditare l'intero dominio del padre. 3) Se Dio avesse inteso con ciò istituire il privilegio della primogenitura e la concessione del dominio ai fratelli maggiori in generale, per diritto di eredità, ci saremmo aspettati l'inclusione di tutti i fratelli di Caino; giacché si può supporre che Adamo, che doveva popolare il mondo, al momento in cui questi erano cresciuti, avesse più di questi due figli; mentre neppure Abele è realmente nominato; e le parole nel testo originale, qualora interpretate in modo corretto, è difficile che possano essere applicate a lui. 4) È troppo costruire una dottrina dalle conseguenze così importanti su un passo della scrittura così oscuro e ambiguo, che potrebbe ben essere interpretato, anzi meglio interpretato, in un senso decisamente diverso, e che quindi può essere solo una cattiva prova, essendo tanto dubbio quanto la cosa che esso dovrebbe dimostrare, specialmente quando non c'è nient'altro, né dal punto di vista della ragione, né da quello della scrittura, che vada a suo favore e a suo sostegno.

113. Segue (p. 19): "Quando Giacobbe acquistò il diritto di primogenitura del fratello, Isacco lo benedì così: «Sii signore su

tuo fratello, e lascia che i figli di tua madre s'inginocchino dinanzi a te»". Un altro esempio portato dal nostro A., penso, per dimostrare il dominio dovuto al diritto di nascita, e un esempio eccellente, perché, in effetti, volendo patrocinare il potere naturale dei re, e portare prove di esso contro ogni contratto, non deve essere un modo consueto di ragionare quello di portare un esempio la cui illustrazione fa poggiare tutto il diritto sul contratto, e assegna il comando al fratello minore; a meno che comprare e vendere non implichino un contratto; ci dice infatti: "quando Giacobbe acquistò il diritto di primogenitura di suo fratello". Ma tralasciando questo punto, si consideri la storia stessa, e l'uso che ne fa il nostro A., e si scopriranno diversi errori. In primo luogo, il Nostro riporta questo fatto come se Isacco avesse dato a Giacobbe la sua benedizione subito dopo il suo acquisto del diritto di primogenitura; perché egli dice: "quando Giacobbe acquistò, Isacco lo benedisse", mentre le cose stanno esattamente all'opposto nella scrittura. Sembra, infatti, che fosse trascorso un certo lasso di tempo tra i due episodi, e se consideriamo la storia nell'ordine in cui è raccontata, non deve essersi trattato di un lasso di tempo breve, dal momento che stanno tra un episodio e l'altro il soggiorno di Isacco a Gerar e le trattative con Abimelec (Genesi, XXVI), Rebecca essendo allora bella e quindi giovane, mentre quando Isacco benedisse Giacobbe, era vecchio e decrepito; inoltre Esaù si lamenta con Giacobbe (Genesi XXVII, 36) per averlo scavalcato due volte: "Mi ha portato via il mio diritto di primogenitura e ora mi porta via la mia benedizione"; parole che penso significhino distanza di tempo e diversità di azione. Un altro errore del nostro A. è che egli suppone che Isacco diede a Giacobbe la benedizione e gli ordinò: "Sii signore su tuo fratello", perché aveva il diritto di primogenitura. Il nostro A., infatti, riporta questo esempio per provare che colui che ha il diritto di primogenitura ha perciò diritto ad essere signore sui suoi fratelli. Ma è evidente dal testo che Isacco non dà alcun peso al fatto che Giacobbe abbia acquistato il diritto di primogenitura, perché benedicendolo, pensava si trattasse di Esaù. Neanche Esaù concepisce un tale nesso tra il diritto di primogenitura e la benedizione, giacché egli dice: "Mi ha scavalcato due volte: mi ha portato via il diritto di primogenitura e mi ha portato via la benedizione", laddove, se la benedizione di essere signore sui suoi fratelli fosse stata legata al diritto di primogenitura, Esaù non avrebbe potuto lamentarsi di

ciò come di un secondo tradimento, dal momento che Giacobbe era in possesso di quanto Esaù gli aveva venduto con il suo diritto di primogenitura; dal che è chiaro che egli non riteneva che il dominio, se queste parole alludono a esso, fosse legato al diritto di primogenitura.

114. Che all'epoca dei patriarchi, il dominio non fosse inteso quale diritto dell'erede, ma solo come una parte più ampia dei beni, è chiaro dalla Genesi (XXI,10) perché Sara, considerando Isacco come erede, dice: "Manda via questa serva e suo figlio, perché il figlio di questa serva non sarà erede insieme al mio", cosa che non può significare altro che egli, dopo la morte del padre, non avrebbe dovuto pretendere una parte dei beni del padre eguale a quella del fratello, ma doveva avere ora la sua parte e andarsene. Analogamente leggiamo (Genesi, XXV, 5 e 6): "Abramo diede tutto ciò che aveva a Isacco, ma ai figli delle concubine che Isacco aveva, Abramo diede dei doni e li mandò via lontano da Isacco, suo figlio, mentre egli era ancora in vita". Vale a dire, Abramo diede parte dei suoi beni a tutti i suoi altri figli, e li mandò via; ciò che rimase, ovvero la parte più consistente delle sue sostanze, dopo la sua morte, entrò in possesso di Isacco come erede; per il semplice fatto di essere erede, egli, però, non ebbe il diritto di divenire signore dei suoi fratelli; se così fosse stato, infatti, perché Sara avrebbe dovuto cercare di sottrargli uno dei suoi sudditi, o diminuire il numero dei suoi schiavi, per il desiderio di allontanare Ismaele?

115. In questo modo, come sotto la legge il privilegio di primogenitura non era altro che una porzione doppia, così vediamo che prima di Mosé all'epoca dei patriarchi, da cui il nostro A. pretende di prendere il suo modello, non c'era né conoscenza, né pensiero relativi al fatto che il diritto di primogenitura desse il governo o l'impero, l'autorità paterna o monarchica, a chiunque sui propri fratelli. Se ciò non è abbastanza esplicito nella storia di Isacco e Ismaele, chi si andrà a vedere il primo versetto del quinto capitolo del primo libro dei Paralipomeni, leggerà lì queste parole: "Ruben era il primogenito, ma poiché insozzò il letto del padre, il suo diritto di primogenitura fu dato ai figli di Giuseppe, figlio di Israele, e la genealogia non deve essere calcolata secondo il diritto di primogenitura; perché Giuda prevalse sui suoi fratelli, e da lui è

venuto il governante principale, ma il diritto di primogenitura era di Giuseppe". Cosa fosse questo diritto di primogenitura, Iacopo, benedicendo Giuseppe (Genesi XLVIII, 22), ce lo dice con queste parole: "Ti ho dato una quota più grande che ai tuoi fratelli, che ho preso dalle mani degli Amorrei, con la mia spada e con il mio arco". Dal che non solo è chiaro che il diritto di primogenitura era solo una doppia porzione, ma il testo dei Paralipomeni è esplicito contro la dottrina del nostro A., e mostra che il dominio non faceva parte del diritto di primogenitura; perché ci dice che Giuseppe ebbe il diritto di primogenitura, e Giuda il dominio. Dato che per provare che il dominio sui fratelli appartiene all'erede offre questo esempio di Giacobbe e Esaù, si è portati a ritenere che il nostro A. ami del diritto di primogenitura solo l'espressione.

116. Primo, perché è un cattivo esempio per provare che il dominio per disposizione divina apparteneva al figlio maggiore, dato che il dominio appartiene qui a Giacobbe, il più giovane – si trascuri come lo ottenne. Se, infatti, ciò prova qualcosa, può essere solo che, contro il nostro A., l'assegnazione del dominio al più anziano non avviene per disposizione divina, poiché essa sarebbe inalterabile. Se per la legge di Dio, o della natura, il potere assoluto e il comando appartengono al figlio maggiore e ai suoi eredi, sicché essi sono monarchi supremi, e tutti gli altri fratelli schiavi, il nostro A. ci dà ragione di dubitare che il figlio maggiore avesse un potere di concederlo, a scapito della sua posterità, poiché ci dice (O., p. 158): "Nessun potere umano può limitare le concessioni e i doni che hanno la loro origine in Dio o nella natura, né fare leggi di prescrizione che li riguardino".

117. Secondo, perché questo passo (Genesi XXVII, 29), richiamato dal nostro A., non concerne il dominio di un fratello sull'altro, né la soggezione di Esaù nei confronti di Giacobbe. È chiaro, infatti, dalla storia, che Esaù non è mai stato suddito di Giacobbe, ma visse in parte sul monte Seir, dove fondò un diverso popolo e un diverso governo, e fu egli stesso principe sul suo popolo, così come Giacobbe lo fu sulla sua famiglia. Questo passo, se considerato correttamente, non può riferirsi a Esaù né alla dominazione personale di Giacobbe su di lui: Isacco, che sapeva che Giacobbe aveva un solo fratello, non poteva aver usato in

senso letterale le parole "fratelli e figli di tua madre"; e queste parole sono così lontane dall'essere vere in senso letterale, o dallo stabilire un qualsiasi dominio di Giacobbe su Esaù, che nella storia si riscontra l'esatto contrario, perché Giacobbe diverse volte (Genesi XXXII) chiama Esaù "signore" e se stesso suo "servitore" e "s'inginocchia sette volte a terra dinanzi a Esaù" (Genesi XXXIII). Se Esaù fu allora suddito e vassallo, e anzi (come il nostro A. ci dice siano tutti i sudditi) schiavo di Giacobbe, e Giacobbe il suo principe sovrano per diritto di primogenitura, lascio al lettore giudicarlo; e credere, se può, che queste parole di Isacco, "Sii signore su tuo fratello, e lascia che i figli di tua madre s'inginocchino di fronte a te", confermino la sovranità di Giacobbe sopra Esaù, in base al diritto di primogenitura che egli aveva ricevuto da lui.

118. Chi legge la storia di Isacco e Esaù troverà che non c'è mai stata alcuna giurisdizione o autorità di uno dei due sull'altro dopo la morte del padre: vissero nell'eguaglianza e nell'amicizia esistente tra fratelli, nessuno dei due fu signore o schiavo del fratello, ma, indipendenti l'uno dall'altro, furono entrambi a capo delle loro diverse famiglie, dove non ricevettero alcuna legge l'uno dall'altro, ma vissero separatamente, e furono le radici dalle quali sorsero due popoli distinti, sotto due diversi governi. La benedizione di Isacco, su cui il nostro A. vorrebbe costruire il dominio del fratello maggiore, dunque, non significa niente di più di quello che viene detto da Dio a Rebecca (Genesi XXV, 23): "Due nazioni sono nel tuo grembo, due popoli diversi si separeranno uscendo dalle tue viscere: un popolo sarà più forte dell'altro, e il maggiore servirà il più giovane; e così Giacobbe benedisse Giuda" (Genesi XLIX) e gli diede lo scettro e il dominio, dal che il nostro A. avrebbe potuto argomentare che lo scettro e il dominio appartengono al terzo figlio sui suoi fratelli, così come dalla benedizione di Isacco aveva argomentato che essi appartengono a Giacobbe. Entrambi questi passi contengono solo predizioni di ciò che, dopo molto tempo, doveva avvenire alla loro discendenza e in nessuno dei due vi è una dichiarazione del diritto di eredità al dominio. Ed ecco, dunque, i due grandi e unici argomenti del nostro A. per provare che "gli eredi sono signori sui loro fratelli". 1) Perché Dio dice a Caino (Genesi IV) che "qualunque peccato lo assalga, egli dovrebbe e potrebbe dominarlo"; parole che i più

dotti interpreti intendono riferite al peccato e non ad Abele, con ragioni così potenti in favore di questa interpretazione che niente si può inferire in modo convincente da un testo così dubbio a sostegno del nostro A. 2) Perché in questo passo (Genesi XXVII) Isacco prevede che gli israeliti, la discendenza di Isacco, avranno il dominio sugli edomiti, la discendenza di Esaù; dal che, il nostro A. ricava che "gli eredi sono signori dei loro fratelli": conclusione che lascio a ognuno giudicare.

119. Vediamo ora come il nostro A. ha provveduto alla discendenza e trasmissione del potere monarchico o dominio paterno di Adamo alla posterità attraverso il principio di eredità, in base al quale all'erede viene trasferita tutta l'autorità del padre, sicché egli diviene alla sua morte signore come il padre "non solo sui suoi figli, ma anche sui suoi fratelli", e tutto ciò è trasmesso dal padre, e così all'infinito. Chi sia questo erede, però, egli non lo dice neppure una volta. Su questo punto fondamentale tutta l'illuminazione che abbiamo da lui è solo che, nell'esempio di Giacobbe, usando la parola diritto di primogenitura, relativamente a ciò che viene trasmesso da Esaù a Giacobbe, egli ci lascia immaginare che con erede intenda il figlio maggiore, sebbene non ricordi che mai menzioni espressamente il titolo del primogenito, e piuttosto ricordi che egli per tutto il tempo si rifugia nel termine indefinito "erede". Supponiamo, tuttavia, che quello che vuol dire sia che il figlio maggiore è l'erede (perché se non lo è il figlio maggiore, non c'è motivo che non possano essere eredi tutti i figli egualmente) e quindi per diritto di primogenitura ha dominio sui suoi fratelli. Si è fatto così solo un passo verso la definizione del dominio. Le difficoltà rimangono ancora tali e quali, finché egli non dimostra chi debba considerarsi erede legittimo in tutti i casi in cui può accadere che l'attuale titolare non abbia figli. Su ciò passa sopra silenziosamente; e forse lo fa anche con saggezza. Cosa può essere più saggio, infatti, dopo aver affermato che "la persona che ha quel potere, così come il potere e la forma di governo sono disposizione di Dio e d'istituzione divina" (v. O., p. 254 e p. 12), dell'essere cauto nel dare inizio a una discussione, concernente la persona, destinata a concludersi con l'ammissione che Dio e la natura non hanno determinato nulla al riguardo. Se il nostro A. non può mostrare chi per diritto di natura, o in base a una chiara legge positiva di Dio, ha diritto di ereditare il dominio

di questo monarca naturale, per il quale si dà tanta pena, nel caso in cui muore senza figli, egli avrebbe potuto risparmiarsi la pena che si dà per il resto. Per acquietare le coscienze degli uomini, e determinare la loro soggezione e alleanza, infatti, è più necessario mostrare loro chi per diritto originario, superiore e antecedente alla volontà o a ogni atto umano, abbia un diritto a questa giurisdizione paterna, piuttosto che mostrare che per natura esiste una tale giurisdizione. Non mi serve a nulla, infatti, sapere che esiste tale potere paterno, che dovrei e sono disposto a obbedire, se, quando ci sono molti pretendenti, non conosco neanche la persona che è legittimamente investita e dotata di tale potere.

120. Dal momento che l'argomento principale in questione riguarda il dovere di obbedienza e l'obbligo di coscienza, cui sono tenuto, di prestarla a chi è di diritto mio signore e governante, devo conoscere la persona in cui risiede questo diritto di potere paterno, che gli conferisce il potere di pretendere obbedienza da me. Ammettiamo per vero quello che egli dice (p. 12), ovvero che "il potere civile non solo in generale è per istituzione divina, ma pure, specificamente, nella sua attribuzione ai genitori più anziani"; e (O., p. 254) "che non solo il potere o diritto di governo, ma la forma del potere di governare e la persona che ha quel potere sono tutti ordinati da Dio"; e tuttavia finché non ci mostra in tutti i casi chi è questa persona, ordinata da Dio, chi è questo genitore più anziano, tutte le sue nozioni astratte di potere monarchico non significano nulla, quando devono tradursi in pratica, e gli uomini devono coscienziosamente prestare obbedienza; perché non può avere alcun diritto divino alla mia obbedienza chi non può dimostrare il suo diritto divino al potere di governare su di me, né provare che, per diritto divino, esiste un tale potere nel mondo.

121. Incapace di dimostrare il diritto di un principe al governo in quanto erede di Adamo, cosa che non è quindi di alcuna utilità e che meglio sarebbe stato tralasciare, è pronto a risolvere tutto nel possesso presente e a considerare l'obbedienza civile dovuta ad un usurpatore tanto quanto a un re legittimo; e quindi a rendere altrettanto legittimo il titolo dell'usurpatore. Le sue parole meritano di essere ricordate, e sono (O., p. 253): "Se un usurpatore spossessa il vero erede, il suddito deve mantenere la propria ob-

bedienza verso il potere paterno e rimettersi alla provvidenza divina". Tralascerò il titolo che egli conferisce agli usurpatori per esaminarlo a tempo debito[1], desidero, tuttavia, che il mio lettore di buon senso consideri quale gratitudine i prìncipi devono avere nei confronti di una tale dottrina politica che può supporre il potere paterno, vale a dire il diritto al governo, nelle mani di un Cade[2], o di un Cromwell, e in virtù della quale, poiché l'obbedienza è dovuta alla potenza paterna, i sudditi dovranno obbedienza a costoro in base allo stesso diritto e sulla base di ragioni altrettanto valide di quelle per cui devono obbedienza ai prìncipi legittimi; e, tuttavia, questa dottrina, per quanto pericolosa essa sia, deve necessariamente seguire dal fatto che tutta la potenza politica non è qui niente di più che la potenza paterna di Adamo ereditata di diritto e per istituzione divina, senza che sia possibile designare colui al quale è trasmessa, o che ne è l'erede.

122. Per fondare il governo nel mondo, e per imporre degli obblighi di obbedienza alla coscienza di ogni uomo, è necessario (supponendo con il nostro A. che ogni potere non sia nient'altro che l'essere in possesso della paternità di Adamo) indicare con certezza chi è colui che ha questo potere, questa paternità, quando il possessore muore senza figli che possano succedergli immediatamente, così come è necessario dirgli che alla morte del padre il figlio maggiore ha diritto ad esso. Perché si deve ricordare che la grande questione (e quella che il nostro autore avrebbe dovuto affrontare, se non se ne fosse dimenticato) è chi ha diritto all'obbedienza, e non se c'è un potere nel mondo che si debba definire paterno, senza sapere chi lo possieda; perché una volta stabilito che esiste un tal potere, vale a dire un diritto di governare, non importa che lo si chiami paterno o regale, naturale o acquisito,

---

[1] Locke fa qui riferimento, con ogni probabilità, alla parte perduta dell'opera. Nella prefazione si fa cenno a una successiva trattazione del tema, che ritornerà in effetti nel capitolo XVII del *Secondo Trattato*, in cui viene affrontata la questione del'usurpazione, ma senza riferimento alla teoria di Filmer. [N.d.T.]

[2] John Cade (morto nel 1540) fu a capo di un vasto movimento scoppiato nel Kent contro le estorsioni degli ufficiali del re. Come Masianello (cfr. I, § 79), anche Cade era all'epoca simbolo della rivolta popolare. [N.d.T.]

che lo si chiami paternità suprema o fraternità suprema sarà lo stesso purché si sappia chi lo riveste.

123. Mi domando, quindi: nell'ereditare questo "potere paterno", questa "paternità suprema", ha un diritto prioritario il nipote da parte di una figlia rispetto al nipote da parte di un fratello? Il nipote da parte del figlio maggiore, pur essendo un fanciullo, ha priorità rispetto al figlio minore adulto e abile? La figlia priorità sullo zio? O ha precedenza qualsiasi altro maschio, discendente dalla linea di successione maschile? Il nipote da parte di una figlia minore ha priorità rispetto alla nipote di una figlia maggiore? Il figlio maggiore di una concubina ha priorità rispetto al figlio più giovane di una moglie?[3] Dal che seguono, poi, molte altre questioni di legittimazione: qual è la differenza tra una moglie e una concubina? Le leggi locali e positive degli uomini potrebbero, infatti, non significare niente a questo riguardo. Ci si potrebbe ulteriormente chiedere: erediterà il potere paterno il figlio maggiore, anche quando questi è pazzo e il figlio minore invece è saggio? E quale grado di follia dovrebbe avere per essere escluso? E chi giudicherà di ciò? Avrà, forse, la priorità, sul figlio del fratello saggio che ha governato, il figlio di un pazzo escluso dal governo per la sua follia? Chi ha il potere paterno quando la vedova del re è in attesa di un figlio al momento del decesso del re, e nessuno ancora sa se sarà un figlio o una figlia? Chi sarà l'erede tra due gemelli maschi, venuti alla luce grazie a un intervento chirurgico praticato sulla madre? La sorella per metà dello stesso sangue avrà priorità sulla figlia del fratello consanguineo?

124. Questi e molti altri dubbi possono essere sollevati riguardo al diritto di successione, e al diritto d'eredità; e non si tratta di speculazioni oziose, ma di preoccupazioni che storicamente hanno riguardato l'eredità di corone e regni; e se il nostro regno non

---

[3] Gli ultimi due interrogativi che qui Locke si pone avevano una rilevanza immediata all'epoca in cui scrisse. Si ricorderà, infatti, che il duca di Monmouth, sostenuto dai *whigs* come legittimo successore al trono, era il figlio maggiore di una concubina di Carlo II. Per affermare la legittimità del suo diritto di successione, Lord Shaftesbury favorì la pubblicazione dell'opera di William Lawrence: *Marriage by the Morall law of God* (1681), opera posseduta da Locke. [N.d.T.]

ne ha esperienza, per avere altri esempi famosi di ciò non dobbiamo andare più lontani dell'altro regno che si trova su questa stessa isola, sul quale non ho bisogno di dire di più, perché è stato descritto in modo completo dall'ingegnoso e colto autore del *Patriarcha non Monarcha*[4]. Finché il nostro A. non ha risolto tutti i dubbi che possono sorgere circa l'erede prossimo e dimostrato che essi sono chiaramente sciolti dalla legge di natura o dalla legge rivelata di Dio, ogni sua supposizione relativa al potere monarchico, assoluto, supremo e paterno di Adamo, e alla successione di quel potere ai suoi eredi, non è di alcuna utilità per stabilire l'autorità, o per provare il diritto di uno qualsiasi dei prìncipi attualmente in vita, e anzi, di fatto, non può che creare problemi e mettere tutto in questione. Lasciamo pure che il nostro A. continui a parlare di questa dottrina per tutto il tempo che vuole, e che ciascuno si convinca che Adamo detiene un potere paterno, e, per conseguenza, monarchico, che esso (il solo potere al mondo) sia stato trasmesso ai suoi eredi e che non esiste altro potere al mondo che questo. Ammettiamo pure che tutto ciò abbia una chiara dimostrazione, così come chiaro ne è l'errore; rimarrà che, se un dubbio sussiste relativamente al fatto di sapere a chi questa potenza paterna si trasmette e a chi appartiene, nessuno può avere il minimo dovere d'obbedienza, a meno che non mi si venga a dire che sono obbligato a prestare obbedienza al potere paterno di un uomo che non ha più potere paterno di quanto ne abbia io; il che equivarrebbe a dire che obbedisco a un uomo perché egli ha un diritto a governare, ma se mi domandasse come so che ha questo diritto, non potessi rispondere altro se non che è impossibile sapere se egli ne ha o meno il minimo diritto. Non può costituire motivo della mia obbedienza ciò che non riconosco come tale;

---

[4] James Tyrrell, teorico *whig*, autore anche di *Politica Sacra*, faceva parte della cerchia degli amici intimi di Locke a Oxford. I due si conobbero nel 1658, quando Tyrrell aveva appena sedici anni e Locke ventiseienne era già considerato uno dei giovani di maggiore talento e cultura di Oxford. La crisi dell'esclusione fu uno dei momenti di massima vicinanza e collaborazione tra i due. Sui rapporti tra Locke e Tyrrell e per un confronto tra le loro rispettive posizioni politiche, cfr. J. Rudolph, *Revolution by Degrees. James Tyrrell and Whig Political Thought in the Late Seventeenth Century*, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave, 2002. [N.d.T.]

meno ancora può essere ragione della mia obbedienza ciò che nessuno può riconoscere come tale.

125. Dunque, tutto questo rumore sulla "paternità di Adamo", sulla grandezza del suo potere, e la necessità di supporlo, non aiuta a stabilire il potere di coloro che governano, o a determinare l'obbedienza dei sudditi, se questi non possono sapere a chi devono obbedire, o chi deve governare e chi obbedire. Nello stato in cui si trova oggi il mondo, irricuperabilmente ignaro di chi sia l'erede di Adamo, di questa paternità, di questo potere monarchico di Adamo trasmesso ai suoi eredi, non sarebbe più utile al governo dell'umanità di quanto lo sarebbe per quietare le coscienze degli uomini, o assicurare la loro salute, se il nostro A. avesse assicurato loro che Adamo aveva un potere di perdonare i peccati o curare le malattie, potere trasmesso per istituzione divina al suo erede, e intanto fosse impossibile sapere chi è quest'erede. In base a quest'affermazione del nostro A., chi andasse a confessare i suoi peccati e si aspettasse un'assoluzione valida, o prendesse una medicina attendendosi di guarire, da chiunque si attribuisca il titolo di sacerdote o medico o s'imponesse in queste professioni, dicendo: "Accetto e mi sottometto al potere che discende da Adamo", oppure: "Sarò curato dal potere terapeutico che discende da Adamo"; non agirebbe meno razionalmente di chi dice: "Mi sottometto e obbedisco al potere paterno che deriva da Adamo", una volta che si confessi che questi poteri sono trasmessi a un unico erede e che quest'erede è sconosciuto.

126. È vero che i professori di diritto civile hanno tentato di risolvere alcuni di questi casi riguardanti la successione dei prìncipi; ma, secondo i princìpi del nostro A., si sono immischiati in una materia che non li riguarda. In effetti, se ogni potere politico è derivato solo da Adamo, e non deve essere trasmesso che ai suoi successivi eredi, per disposizione di Dio e istituzione divina, si tratta di un diritto antecedente e fondamentale per ogni governo; che quindi le leggi positive degli uomini non possono determinare, perché esse non possono definire ciò che è esso stesso fondamento di ogni legge e di ogni governo; e deve ricevere la propria norma solo dalla legge di Dio e della natura. Poiché essa in questo caso tace, sono portato a ritenere che un diritto che debba essere trasmesso così non esista. Sono sicuro, d'altra parte,

che se ci fosse non avrebbe alcuna utilità, e gli uomini sarebbero più ignari di governo e obbedienza che se non ci fosse affatto un simile diritto, perché, in base alle leggi positive e al contratto, cose che l'istituzione divina (se esiste) esclude, ci si può premunire in maniera sicura contro tutti questi dubbi incessanti e inestricabili; mentre non si potrà mai comprendere come un diritto naturale divino, e di tale conseguenza che da esso dipende l'ordine e la pace nel mondo, si trasmetta a dei discendenti senza che vi sia al riguardo alcuna chiara norma naturale o divina. Ogni governo civile avrebbe fine se l'assegnazione del potere civile all'erede avvenisse per istituzione divina, e tuttavia per istituzione divina la persona dell'erede non fosse conoscibile. Poiché questo potere monarchico paterno appartiene a lui solo per diritto divino, non è lasciato alcuno spazio alla prudenza o al consenso umano per collocarlo altrove: perché, se solo un uomo ha diritto divino all'obbedienza dell'umanità, nessuno può esigere obbedienza, se non colui che può mostrare tale diritto; né le coscienze degli uomini possono essere obbligate ad essa in base ad alcun'altra pretesa. Ecco come questa dottrina distrugge le radici stesse d'ogni governo.

127. Vediamo così che il nostro A., dopo aver posto come fondamento sicuro che la persona stessa che deve governare è tale per ordine di Dio e per istituzione divina, dice diffusamente solo che questa persona è l'erede; ma chi sia quest'erede lo lascia immaginare; e così l'istituzione divina che attribuisce il potere a una persona che non c'è modo di conoscere non vale di più che se l'attribuzione non fosse fatta ad alcuno. Ma qualunque cosa il nostro A. faccia, l'istituzione divina non fa attribuzioni così ridicole: né si può supporre che Dio trasformi in una legge sacra il fatto che una certa persona debba avere il diritto a qualcosa, e tuttavia non dia regole per contraddistinguere e conoscere quella persona, o dia all'erede il diritto divino al potere e tuttavia non indichi chi sia l'erede. Pensare che un erede non abbia un tale potere per istituzione divina è più semplice che pensare che Dio dia un tale diritto all'erede, e, tuttavia, lasci nel dubbio e nell'indeterminatezza chi sia l'erede.

128. Se Dio avesse dato la terra di Canaan ad Abramo, e in termini generali a qualcuno dopo di lui, senza nominare il suo

seme, così da sapere chi è questo qualcuno, sarebbe stata un'attribuzione tanto utile e valida a determinare il diritto alla terra di Canaan, quanto lo è a stabilire il diritto delle corone il fatto di dare l'impero a Adamo e ai suoi successivi eredi dopo di lui, senza dire chi sia l'erede: perché la parola erede senza la norma per riconoscerlo, non significa nulla di più che "qualcuno, non so chi". Quando ha deciso che fosse un'istituzione divina il fatto che gli uomini non dovessero sposarsi tra consanguinei, Dio ha pensato che non fosse sufficiente dire: "Nessuno di voi dovrebbe avvicinarsi ai propri consanguinei e scoprire le proprie nudità"; e ha offerto delle regole per sapere chi sono i consanguinei con cui per istituzione divina è vietato sposarsi, altrimenti quella legge non sarebbe stata di alcuna utilità, non avendo senso porre restrizioni, o assegnare privilegi agli uomini in termini così generali da rendere impossibile individuare le persone particolari interessate. Poiché Dio non ha mai detto che l'erede diretto avrà in eredità tutti i beni e il dominio del padre, non c'è ragione che ci stupiamo del fatto che non indichi chi dovrebbe essere questo erede. Poiché non ha mai avuto una simile intenzione, né ha mai menzionato alcun erede in tal senso, noi non dobbiamo meravigliarci, come potrebbe avvenire in caso contrario, che non abbia mai indicato in alcun luogo chi dovesse essere l'erede, o designato nessuna persona. Per questo nelle scritture, sebbene la parola erede ricorra, non c'è una cosa come l'erede nel senso del nostro A., uno che per diritto di natura deve ereditare tutto ciò che aveva il padre, escludendo i suoi fratelli. Così, Sara immagina che, se Ismaele fosse rimasto in casa per avere parte del patrimonio di Abramo dopo la sua morte, quest'uomo, figlio di una schiava, sarebbe divenuto erede insieme a Isacco. Per questa ragione, ella dice: "Caccia questa serva e suo figlio, perché il figlio di questa serva non erediterà insieme a mio figlio". Ma in questo passo non c'è niente che scusi il nostro A., il quale, affermando che, in ogni assemblea di uomini, ce n'è uno che è il vero e diretto erede di Adamo, avrebbe dovuto dirci quali sono le leggi di successione. Poiché egli ci ha istruito con tanta parsimonia sulle regole grazie alle quali possiamo sapere chi è l'erede, esaminiamo qui cosa ci insegna, su questo punto necessario e fondamentale, la storia contenuta nella scrittura in base alla quale egli pretende di edificare interamente il suo governo.

129. Al fine di giustificare il titolo del suo libro, il nostro A., a p. 13, comincia la storia della trasmissione del potere regale di Adamo in questi termini: "Questa signoria, che, per comandamento, Adamo possedeva sul mondo intero e che, trasmessa da lui, passò di diritto ai patriarchi, era ampia ecc." In che senso ciò dimostra che essa passò da Adamo ai patriarchi? Perché, dice, "in virtù del potere di vita e di morte vediamo Giuda, il padre, pronunciare una sentenza di morte nei confronti di Tamar, sua nuora, perché faceva la prostituta" (p. 13). In che senso ciò dimostra che Giuda aveva un'autorità sovrana e assoluta? Egli pronunciò una sentenza di morte. Il pronunciare una sentenza di morte non è un segno certo di sovranità, ma di solito è ufficio dei magistrati inferiori. È un tratto distintivo della sovranità, piuttosto, il potere di fare leggi che decidono della vita e della morte, mentre pronunciare la sentenza secondo quelle leggi può essere fatto da altri, e quindi ciò può essere solo una cattiva prova del fatto che egli ebbe l'autorità sovrana: come se uno dicesse, il giudice Jefferies[5] in questi ultimi tempi ha pronunciato sentenze di morte, quindi il giudice Jefferies ha autorità sovrana. Ma si dirà che Giuda non lo fece su commissione di altri, e quindi lo fece in conformità a un proprio diritto. Chi sa se ne avesse diritto? Il fuoco della passione potrebbe averlo condotto a fare quello che non aveva alcuna autorità di fare. "Giuda aveva dominio di vita e di morte": da che risulta ciò? Ha esercitato tale dominio: "ha pronunciato una sentenza di morte" nei confronti di Tamar. Il nostro A. pensa che sia una prova valida, pensa cioè che, se lo fece, aveva un diritto a farlo. Egli ebbe rapporti sessuali con lei; in base allo stesso ragionamento, – se è corretto ricavare il diritto dal fatto – aveva diritto a fare anche quello. Se ciò è sufficiente a dimostrare un potere di vita e di morte, anche Assalone potrebbe essere annoverato tra i sovrani del nostro A., perché pronunciò una sentenza di morte verso il fratello Amnon in un'occasione simile, e la eseguì anche. Concedendo che in tutto ciò vi sia una chiara dimostrazione della

---

[5] George Jefferies, o Jeffreys (1648-1689) fu *Chief Justice* e Lord Cancelliere. Giocò un ruolo fondamentale nel processo contro Sidney e fu conosciuto soprattutto per lo zelo sanguinario con cui rispose alla ribellione popolare in favore del duca di Monmouth. Morì in prigione in attesa di processo. L'allusione di Locke fa pensare che questo passo sia stato inserito dall'autore dopo la *Glorious Revolution*. [N.d.T.]

potenza sovrana, "chi è che ebbe questa signoria trasmessagli di diritto in eredità da Adamo, grande e ampia come il dominio più assoluto di qualsiasi monarca?" Giuda, dice il nostro A., Giuda, il figlio minore di Giacobbe, di cui il padre e i fratelli più anziani erano in vita. Se, dunque, si accetta la prova del nostro A., un fratello minore può, mentre il padre e i fratelli più anziani sono in vita, godere del potere monarchico di Adamo per diritto ereditario. Se chi ha questi requisiti può essere monarca per diritto ereditario, perché non lo può essere chiunque? Se Giuda, mentre il padre e il fratello maggiore sono viventi, è uno degli eredi di Adamo, non so chi si possa escludere da tale successione: tutti gli uomini possono essere, per diritto ereditario, monarchi allo stesso titolo di Giuda.

130. "Riguardo alla guerra, vediamo che Abramo comandò un esercito di trecentodiciotto soldati della sua stessa famiglia, e Esaù incontrò suo fratello Giacobbe con quattrocento uomini armati; per ragioni di pace, Abramo fece una lega con Abimelec" (p. 13). Non è possibile per un uomo avere trecentodiciotto uomini nella sua famiglia, senza essere erede di Adamo? Un piantatore delle Indie occidentali ne ha di più, e può, se vuole (chi lo mette in dubbio?), chiamarli a raccolta e condurli contro gli indiani per avere riparazione di qualsiasi ingiuria ricevuta, e ciò senza avere il potere assoluto che a un monarca discende da Adamo. Non sarebbe questo un argomento ammirevole per dimostrare che ogni potere d'istituzione divina è stato trasmesso da Adamo per eredità, e che la persona e il potere stesso di questo piantatore esistono per istituzione divina, poiché all'interno della sua famiglia egli ha potere sui suoi servi, nati nella sua casa, e comprati con i suoi soldi? Esattamente questo era il caso di Abramo: coloro che erano ricchi ai tempi dei patriarchi – come coloro che lo sono ora nelle Indie occidentali – comprarono servi e serve, e, per effetto del loro moltiplicarsi e di nuovi acquisti, giunsero ad avere grandi e numerose famiglie, delle quali si avvalsero in guerra e in pace. Si può pensare che il potere che essi ebbero sui loro servi fosse un'eredità trasmessa da Adamo, quando esso derivava dall'acquisto fatto con i loro soldi? La cavalcata di un uomo in una spedizione contro il nemico, con il cavallo acquistato a una fiera, è una prova valida del fatto che il proprietario, per diritto di eredità, gode della signoria che Adamo per comando aveva sul mondo inte-

ro, tanto quanto il fatto che Abramo condusse in campo i servi della sua famiglia è una prova valida che i patriarchi godettero di questa signoria per trasmissione da Adamo: in entrambi i casi, infatti, il titolo al potere che il padrone ha su servi o cavalli deriva solo dall'acquisto; e l'ottenere il dominio su una cosa grazie al denaro e mercanteggiando è un modo inedito di dimostrare che lo si ha per eredità e successione.

131. "Ma fare la guerra e la pace sono dei tratti distintivi della sovranità". Ammesso che sia così nella società politica, da questo fatto ne faremo seguire che un uomo che vive nelle Indie occidentali, avendo con lui figli, amici o compagni, soldati al suo soldo o schiavi acquistati con il suo denaro, o forse una truppa composta di tutti loro, non può fare la guerra e la pace, se ne ha motivo, e non può anche ratificarne gli articoli con un giuramento, senza essere sovrano e re assoluto su coloro che andarono con lui? Chi dice che non può, deve allora concedere che sono monarchi assoluti molti comandanti di navi e molti coloni, perché hanno fatto altrettanto. La guerra e la pace non possono essere decise per le società politiche che dal potere supremo: dal momento che la guerra e la pace imprimono un movimento differente alla forza di un tale corpo politico, nessun altro può decidere che colui che dirige la forza del corpo intero e, nelle società politiche, non può trattarsi che del potere supremo. Nelle società costituite volontariamente per un tempo limitato colui che possiede questo potere per consenso può fare la guerra e la pace, e altrettanto può fare ogni singolo uomo per se stesso, giacché lo stato di guerra non dipende dal numero dei partigiani, ma dall'inimicizia delle parti laddove esse non hanno superiore cui appellarsi.

132. L'effettivo fare la guerra e la pace non costituisce prova di alcun altro potere se non quello di disporre coloro per cui si fa la guerra a compiere o a cessare atti di inimicizia. Questo potere in molti casi lo può avere chiunque senza alcuna supremazia politica. Il fare la guerra e la pace, quindi, non prova che chiunque agisca così sia un governante politico, e meno ancora un re; perché allora anche le repubbliche devono essere re, dal momento che certamente anch'esse, come i governi monarchici, fanno la guerra e la pace.

133. Ammesso che questo fosse un "segno della sovranità" in Abramo, costituisce, forse, una prova del fatto che ricevette in eredità la sovranità di Adamo su tutto il mondo? Se lo fosse, sarebbe una prova altrettanto valida della successione della signoria di Adamo anche ad altri. Così anche le repubbliche, come Abramo, sarebbero eredi di Adamo, poiché fanno la guerra e la pace, come lui. Se dite che la signoria di Adamo non si trasmette di diritto alle repubbliche, sebbene facciano la guerra o la pace, lo stesso dico io di Adamo, e allora il vostro argomento è liquidato; se rimanete fermi al vostro argomento, e dite che coloro che fanno la guerra e la pace, come certo fanno le repubbliche, ereditano la signoria di Adamo, allora è liquidata la vostra monarchia; a meno che non diciate che le repubbliche, che godono per eredità della signoria di Adamo, sono monarchie e questo sarebbe un modo nuovo per fare di tutti i governi del mondo delle monarchie.

134. Per dare al nostro A. l'onore di questa nuova invenzione, perché confesso che non sono io ad averla scoperta traendola dai suoi princìpi, per poi addossarla a lui, è giusto che il mio lettore sappia che (per quanto assurdo possa sembrare) è lui stesso a insegnarla (p. 23), laddove con creatività dice: "In tutti i regni e in tutte le repubbliche del mondo, che il principe sia il supremo padre del popolo o il vero erede di tale padre, che sia salito al trono per usurpazione o elezione, che siano pochi o una moltitudine a governare la repubblica, sempre l'autorità che è in ciascuno, in molti o tutti questi, è solo il diritto e l'autorità naturale di un padre supremo, il quale diritto di paternità, ci dice spesso, è autorità reale e regale"; come afferma in particolare a p. 12, la pagina immediatamente precedente, l'esempio di Abramo. Quest'autorità regale, sostiene, la possiedono coloro che governano le repubbliche e se è vero che l'autorità regale e reale è posseduta da coloro che governano le repubbliche, è altrettanto vero che le repubbliche sono governate dai re: giacché se l'autorità regale è posseduta da colui che governa, colui che governa deve essere re, e tutte le repubbliche non sono che monarchie, e quindi che bisogno si ha ancora di fare tanto rumore sull'argomento? I governi del mondo sono come dovrebbero essere, non c'è altro che monarchia in essi. Questa senza dubbio è la via più sicura che il nostro A. pote-

va trovare per eliminare dalla faccia del mondo tutte le forme di governo, eccetto la monarchia.

135. Tutto ciò difficilmente prova che Abramo sia stato re in quanto erede di Adamo. Se per eredità egli fosse stato re, Lot, che apparteneva alla stessa famiglia, avrebbe dovuto essere suo suddito, prima dei servi della sua famiglia, ma noi sappiamo che essi vissero come amici ed eguali, e quando i loro pastori non riuscirono ad andare d'accordo, non ci furono rivendicazioni di superiorità o giurisdizione tra loro, ma si divisero consensualmente (Genesi XIII), per questo sia Abramo sia il testo lo definiscono fratello di Abramo, che è il nome dell'amicizia e dell'eguaglianza, e non della giurisdizione e dell'autorità, sebbene in realtà egli non fosse che suo nipote. Se il nostro A. sa che Abramo era erede di Adamo, ed era un re, ciò è molto di più di quanto sembra che Abramo stesso sapesse o che sembra sapesse il servitore che egli mandò a trovare una sposa per suo figlio; perché quando quest'ultimo mostrò i vantaggi del matrimonio (Genesi XIV, 35) al fine di convincere la giovane donna e i suoi amici, disse: "Sono il servo di Abramo. Il Signore ha riempito di benedizioni il mio padrone ed egli è divenuto grande. Gli ha fatto dono di greggi e mandrie, d'argento e d'oro, di servi e serve, di cammelli e asini, e Sara, la moglie del mio padrone, ha partorito un figlio quando il mio padrone era già anziano, e a lui egli ha dato tutto quello che ha". Si può pensare che un servitore discreto, così ben disposto a mostrare la grandezza del proprio padrone, avrebbe omesso la corona che Isacco avrebbe avuto, se avesse saputo niente del genere? Si può pensare che, se lui o il suo padrone avessero saputo una cosa simile, in tale occasione avrebbe dimenticato di dire loro la cosa che più di ogni altra avrebbe potuto assicurare il successo del suo incarico, ovvero che Abramo era re, un titolo molto noto al tempo, dal momento che aveva ben nove re come suoi vicini?

136. Sembra, tuttavia, che questa scoperta fosse riservata duemila o tremila anni dopo al nostro A., e lasciamo che ne goda il credito, solo che egli avrebbe dovuto preoccuparsi che un po' della terra di Adamo venisse trasmessa a questo suo erede, insieme alla signoria di Adamo, perché sebbene questa signoria, ereditata di diritto, di cui Abramo (se crediamo al nostro A.), come tutti gli altri patriarchi, godette "era vasta e ampia come il domi-

nio assoluto di qualsiasi monarca che è esistito fin dalla creazione"; tuttavia, il suo patrimonio, i suoi territori e i suoi domini erano molto scarsi e limitati, perché gli non aveva il possesso di un piede di terra finché non acquistò un campo e una caverna dai figli di Et per seppellirvi Sara.

137. L'esempio di Esaù, unito a quello di Abramo, per provare che la "signoria che Adamo aveva sul mondo intero passò di diritto in eredità ai patriarchi" è ancora più divertente del precedente: "Esaù incontra suo fratello Giacobbe con quattrocento uomini in armi", egli dunque era re per diritto di successione da Adamo. Quattrocento uomini armati, comunque reclutati, sono sufficienti per provare che colui che li guida è re ed erede di Adamo. Ci sono stati dei briganti in Irlanda (per non parlare di altri paesi) che avrebbero ringraziato il nostro A. per una così onorevole opinione espressa nei loro confronti, specialmente se non ci fosse stato nessuno vicino con un titolo superiore ai cinquecento uomini armati a mettere in questione la loro autorità reale fondata sul possesso di quattrocento soldati. È una vergogna che degli uomini prendano alla leggera, per non dire di peggio, un argomento così serio. Qui Esaù è portato come prova che la signoria di Adamo, il dominio assoluto di Adamo, grande quanto quello di ogni monarca, fu trasmesso in eredità ai patriarchi, e in questo stesso capitolo (p. 19) Giacobbe è portato come esempio di uno che per diritto di primogenitura fu re sul proprio fratello. Abbiamo qui, dunque, due fratelli monarchi assoluti in base allo stesso titolo, e al tempo stesso eredi di Adamo: il più anziano erede di Adamo perché andò incontro al fratello con quattrocento uomini, e il più giovane erede di Adamo per diritto ereditario. "Esaù godette di diritto della signoria che Adamo possedeva sul mondo intero in una misura tanto ampia e vasta quanto il dominio di ogni monarca"; e, simultaneamente, "Giacobbe era suo signore in base al diritto che gli eredi hanno di essere signori sui loro fratelli". *Risum teneatis?* Mai, lo confesso, ho incontrato un uomo dotato di una simile abilità in questo modo di argomentare. La sua sfortuna, tuttavia, fu incontrare un'ipotesi che non poteva accomodarsi con la natura delle cose e degli affari umani, e che i suoi princìpi non potevano conciliarsi con la costituzione e con l'ordine che Dio ha impartito al mondo e dovevano necessariamente scontrarsi spesso con il buon senso e l'esperienza.

138. Nella sezione successiva ci dice: "Questo potere patriarcale continuò non solo fino al diluvio, ma anche dopo, come il nome patriarchi prova in parte". La parola patriarca fa più che provare in parte che il potere patriarcale è continuato nel mondo per tutto il tempo che sono esistiti patriarchi, come è necessario che vi sia il potere paterno e coniugale finché vi sono padri e mariti: ma ciò significa solo giocare con i nomi. Ciò che vorrebbe insinuare in modo ingannevole è la cosa in questione, che deve essere dimostrata, ovvero che i patriarchi godettero, avendolo ricevuto in eredità da Adamo, del dominio universale assoluto, della signoria che Adamo ebbe sul mondo intero. Se afferma che tale monarchia assoluta è continuata nel mondo fino al diluvio, sarei felice di sapere quale documentazione possieda; perché confesso di non riuscire a trovare una parola al riguardo nella mia Bibbia: se per potere patriarcale intende qualcos'altro, non è nulla che riguardi la materia di cui si sta parlando. D'altra parte, come la parola patriarca presente in alcune parti provi che coloro che sono chiamati con quel nome avessero un potere monarchico assoluto, confesso di non comprenderlo, e quindi penso che ciò renda inutile una risposta, finché l'argomento che da ciò viene fatto discendere non è reso più chiaro.

139. "I tre figli di Noè, dice il nostro A., possedettero il mondo, che il padre divise tra loro, perché da loro il mondo intero fu coperto" (p. 14). Il mondo può essere stato coperto dalla prole dei figli di Noè, senza che egli abbia mai diviso il mondo tra loro; dal momento che la terra può essere riempita senza essere divisa, sicché tutto l'argomento del nostro A. qui non dimostra tale divisione. Comunque, ammettiamo che sia come lui dice, quale dei tre fu l'erede di Adamo? Se la signoria di Adamo, la monarchia di Adamo, viene trasmessa di diritto solo al maggiore, allora gli altri non potevano essere che suoi sudditi e suoi schiavi. Se di diritto essa fu trasmessa a tutti e tre i fratelli, in base allo stesso diritto, essa discenderà a tutta l'umanità, e allora ciò che egli dice (e cioè che gli eredi sono signori sui loro fratelli) è impossibile che sia vero (p. 19), e di conseguenza tutti i fratelli e quindi tutti gli uomini saranno eguali e indipendenti, tutti eredi della monarchia di Adamo, e quindi anche tutti, allo stesso modo, monarchi. Ma si dirà che Noè, il loro padre, divise il mondo tra loro, e così il nostro A. accorda a Noè più di quanto concede a Dio onnipotente,

giacché (O, 211) ritiene difficile che Dio stesso abbia potuto donare il mondo a Noè e ai suoi figli, a pregiudizio del diritto ereditario di Noè. Scrive in proposito: "Noè restò solo erede del mondo, perché come si può pensare che Dio abbia voluto diseredarlo del suo diritto di primogenitura, e renderlo, di tutti gli uomini al mondo, il solo ad avere una proprietà della terra comune con i suoi figli?" E, tuttavia, egli ritiene appropriato, qui, che Noè diseredi Sem del suo diritto ereditario e divida il mondo tra lui e i suoi fratelli, così che questo diritto ereditario deve e non deve, a seconda se piace o no al nostro A., essere sacro e inviolabile.

140. Se Noè divise il mondo tra i suoi figli, e la sua assegnazione a loro dei domini fu valida, allora si pone fine all'istituzione divina. Tutto il discorso del nostro A. sull'erede di Adamo, con tutto quello che egli costruisce su di esso, è campato in aria: il potere naturale dei re viene meno e "la forma del potere che governa e la persona che riveste quel potere non saranno tali – come dice il nostro A. (O., p. 254) – per volere divino", ma per volontà umana. Se il diritto dell'erede è di disposizione divina, e quindi un diritto divino, nessun uomo, padre o non padre, può alterarlo. Se non è un diritto divino, è solo umano e dipende dalla volontà dell'uomo; e quindi, laddove l'istituzione umana non lo concede, il primogenito non ha diritti sui suoi fratelli; e gli uomini possono mettere il governo nelle mani di chi desiderano e dare al governo la forma che preferiscono.

141. Aggiunge: "La maggior parte delle nazioni più civili sulla terra cercano di ricondurre la loro origine a qualcuno dei figli o dei nipoti di Noè" (p. 14). A quanto ammontano "la maggior parte delle nazioni più civili"? e quali sono? Temo che i cinesi, un popolo grande e civile, e molti altri popoli dell'est, dell'ovest, del nord e del sud, non si preoccupino molto di questo problema. Chi crede nella Bibbia, e penso che si riferisca a loro il nostro A. quando parla delle nazioni più civili, deve necessariamente rifarsi a Noè, ma il resto del mondo pensa ben poco ai suoi figli e ai suoi nipoti. Ma se gli araldi e gli antiquari di tutte le nazioni, perché sono questi uomini che in genere lavorano per scoprire le origini delle nazioni, o tutte le nazioni stesse dovessero lavorare per ricondurre le loro origini a qualcuno dei figli o dei nipoti di Noè, cosa proverebbe questo: che la signoria che Adamo ebbe sul

mondo intero di diritto è stata trasmessa ai patriarchi? Gli uomini, a cui le nazioni, o le stirpi umane, cercano di ricondurre la propria origine, si può immaginare siano ritenuti da esse persone note e famose tra la posterità per la grandezza delle loro virtù e delle loro azioni; ma oltre questo non si guarda, né si valuta di chi fossero eredi; si preferisce piuttosto considerare se si distinsero per virtù propria al punto da dare lustro a coloro che, nelle età future, potevano pretendere di derivarne. Ma se furono Ogige, Ercole, Brama, Tamerlano, Faramondo, oppure, Giove e Saturno, i nomi da cui diverse razze umane, antiche e moderne, hanno cercato di trarre la loro origine, forse che ciò dimostrerà che questi uomini godettero della signoria di Adamo trasmessa loro per diritto ereditario? Se non è così, allora si tratta solo di un espediente retorico del nostro A. per sviare il lettore, che in sé è privo di significato.

142. D'uguale utilità è quanto ci dice (p. 15) a proposito della divisione del mondo; che "alcuni dicono sia avvenuta a sorte, e altri che Noé, dopo aver navigato il Mediterraneo per dieci anni, divise il mondo in Asia, Africa e Europa, tre parti una per ciascuno dei suoi figli:". L'America, dunque, sembra sia stata lasciata a chi fosse stato in grado di raggiungerla. Perché il nostro A. si dia tanta pena per dimostrare la divisione del mondo fatta da Noè per i suoi figli, e non voglia abbandonare un'idea, sebbene non sia più che un sogno, a sostegno della quale non può trovare nulla, è difficile da capire, dal momento che tale divisione, se prova qualcosa, deve necessariamente escludere il titolo di erede di Adamo: a meno che i tre fratelli non possano essere tutti e tre insieme eredi di Adamo; e quindi le seguenti parole: "Per quanto incerto sia il modo in cui è avvenuta questa divisione, è nondimeno certo che la divisione è avvenuta entro le famiglie di Adamo e dei suoi figli, sulle quali i genitori erano prìncipi e capi" (p. 15), queste parole, dunque, se le si considera vere e adatte a provare che ogni potere esistente nel mondo non è altro che la signoria d'Adamo che si trasmette di diritto, dimostreranno solamente che i padri sono tutti eredi della signoria di Adamo. Se, in quei giorni, Cam e Iafet, e altri genitori oltre i figli più anziani erano capi e prìncipi sulle loro famiglie, e avevano un diritto di dividere la terra tra loro, cosa impedisce ai fratelli minori, se padri di famiglia di avere lo stesso diritto? Se Cam e Iafet furono prìncipi di diritto, nono-

stante il titolo di erede del fratello maggiore, i fratelli minori in base allo stesso diritto sono ora prìncipi; e così, il potere naturale dei re, caro al nostro A., non s'estenderà oltre i loro stessi figli, e nessun regno fondato su questo diritto naturale sarà più grande di una famiglia. Infatti, o questa signoria di Adamo sul mondo intero viene trasmessa di diritto solo ai figli maggiori, e allora non può esserci che un solo erede, come dice il nostro autore (p. 19); oppure, di diritto si trasmette ugualmente a tutti i figli e allora ogni padre di famiglia l'avrà, proprio come i figli di Noè: quale che sia la soluzione che preferite, essa distrugge i governi e i regni attuali, che sono oggi al mondo, perché chiunque abbia questo potere naturale di re, di diritto trasmessogli, deve averlo o, secondo quanto ci dice il nostro A., come lo ebbe Caino, ed essere signore sui suoi fratelli, e quindi unico re sul mondo intero, oppure, secondo quanto ci dice qui, come lo ebbero Sem, Cam e Iafet, tre fratelli, ciascuno principe sulla propria famiglia, indipendente dalle altre. Tutto il mondo deve essere un unico impero per diritto dell'erede, oppure ogni famiglia è un governo a sé, perché la signoria di Adamo si trasmette ai padri di famiglia. A ciò tendono tutte le prove che ci fornisce qui a proposito della trasmissione della signoria di Adamo, e per continuare la sua storia della trasmissione ci dice quanto segue.

143. "Nella dispersione di Babele dobbiamo certamente riscontrare la costituzione del potere regale, in tutti i regni del mondo" (p. 14). Se dovete riscontrarla, fatelo per favore, e ci aiuterete a costruire un nuovo pezzo di storia; ma dovete mostrarci prima che siamo obbligati a credere che il potere regale è stato istituito al mondo in base ai vostri prìncipi. Perché che il potere regale fu stabilito nei regni del mondo penso nessuno lo metterà in discussione, ma che ci debbano essere regni nel mondo in cui la corona deriva di diritto dall'eredità di Adamo, ciò credo sia non solo apocrifo, ma anche altamente impossibile. Se il nostro A. non ha un miglior fondamento per la sua monarchia che la supposizione di ciò che è stato fatto all'epoca della dispersione di Babele, la monarchia che egli erige, la cui cima deve toccare il cielo per unire l'umanità, servirà solo per dividere e disperdere come fece la stessa torre di Babele; e invece di costituire il governo civile e l'ordine nel mondo produrrà nient'altro che confusione.

144. Infatti, egli ci dice che "le nazioni, tra le quali erano divisi, erano famiglie distinte, che avevano padri per governanti, in cui sembra che, persino nella confusione, Dio fu attento a preservare l'autorità paterna, distribuendo la diversità dei linguaggi secondo la diversità delle famiglie" (p. 14). Sarebbe stata una cosa difficile per chiunque, eccetto che per il nostro A., scoprire in modo così chiaro nel testo che qui richiama che tutte le nazioni in quella dispersione furono governate dai padri, e che Dio fu attento a preservare l'autorità paterna. Le parole del testo sono: "Questi sono i figli di Sem, secondo le loro famiglie, secondo la loro lingua nei loro paesi, secondo le loro nazioni"; e la stessa cosa viene detta di Cam e Iafet, dopo l'enumerazione della loro posterità: in tutto questo passo non è detta una parola dei loro governanti e della loro forma di governo; di padri o autorità paterne. Ma il nostro autore che ha la vista acuta quando si tratta di vedere la nostra paternità, anche laddove nessun'altro riesce a vedere neppure la minima idea confusa di essa, afferma che i loro governanti erano padri, e che Dio fu attento a preservare l'autorità paterna; e perché? Perché quelli della stessa famiglia parlavano la stessa lingua e di necessità nella divisione si mantennero uniti. Come se uno dovesse ragionare in questo modo: Annibale nel suo esercito, che consisteva di diverse nazioni, tenne insieme quelli che parlavano la stessa lingua, per cui erano capitani di ogni singola banda i padri, e dunque Annibale fu attento all'autorità paterna; o, ancora, nel caso della colonizzazione della Carolina, gli inglesi, i francesi e gli scozzesi, che si trovano là, si sono impiantati là insieme, e si sono divisi il paese secondo le rispettive lingue, famiglie e nazioni; dunque, si è tenuto conto dell'autorità paterna; o, poiché in molti parti d'America, ogni piccola tribù era un popolo a sé, con una lingua diversa, uno dovesse inferirne che quindi Dio fu attento a preservare l'autorità paterna o che quindi i loro governanti godettero della signoria di Adamo trasmessa loro di diritto, sebbene non si sappia né chi furono i loro governanti né quale fu la loro forma di governo, e si sappia solo che erano divisi in piccole società indipendenti, che parlavano lingue diverse.

145. La scrittura non dice una parola dei loro governanti o delle loro forme di governo, dà soltanto un resoconto di come l'umanità giunse a essere divisa in diverse lingue e nazioni; e dunque affermare positivamente che i padri erano i loro capi, quando

la scrittura non dice niente del genere, non è appoggiarsi all'autorità della scrittura, ma cedere a delle fantasie cerebrali, dichiarando con sicurezza questioni di fatto, cose di cui i documenti storici tacciono. In base a un analogo fondamento, ovvero in base a nessun fondamento, afferma: "Che non erano moltitudini confuse senza capi e governi, liberi di scegliere i governi e i governanti che volessero".

146. Mi domando infatti: quando gli uomini parlavano tutti una sola lingua e si trovavano assemblati nella pianura di Sennar, vivevano tutti sotto un unico monarca, "che godeva del diritto per eredità della signoria di Adamo"? Se non fu così, non si aveva idea, è evidente, dell'erede di Adamo, non si conosceva alcun diritto al governo fondato su questo titolo, né Dio, né altri si preoccupavano dell'autorità patriarcale di Adamo. Se, quando gli uomini non erano che un solo popolo, vivevano insieme, parlavano una sola lingua e si occupavano della costruzione di una città; e quando, manifestamente, non potevano non conoscere il vero erede, perché Sem visse fino al tempo di Isacco, fino a molto dopo la dispersione di Babele; se allora, dico, non erano sotto il governo monarchico della paternità di Adamo, che discende di diritto all'erede, è chiaro che non c'era riguardo per la paternità, non c'era nessuna monarchia riconosciuta come dovuta all'erede di Adamo, non c'era nessun impero di Sem in Asia, e di conseguenza neppure quella divisione del mondo da parte di Noè di cui ha parlato il nostro A. Nella misura in cui possiamo concludere qualcosa dalla scrittura su questa materia, sembra da questo passo che se hanno avuto un governo si trattava più di una repubblica che di una monarchia assoluta: la scrittura recita infatti (Genesi XI): "Essi dissero": non era un principe a comandare la costruzione di questa città e di questa torre, non era il comando di un monarca, ma la consultazione di molti, di un popolo libero; "Costruiamo una città": la costruirono per loro stessi in quanto uomini liberi, non in quanto schiavi del loro signore e padrone; "Per non essere dispersi sulla faccia di tutta la terra": ovvero, per avere una città dove installare le nostre dimore stabili e le nostre famiglie. Quella fu la consultazione e il disegno di un popolo che aveva la libertà di dividersi, ma desiderava formare un solo corpo. Ciò non sarebbe stato necessario o probabile in uomini legati insieme sotto il governo di un monarca, che, se fossero stati, come

dice il nostro A., tutti schiavi sotto il dominio assoluto di un monarca, non si sarebbero preoccupati di porsi degli ostacoli per non allontanarsi dalla portata del suo dominio. Domando se ciò non sia più chiaro nella scrittura di qualsiasi altra cosa relativa all'eredità di Adamo e all'autorità paterna.

147. Ma se, come Dio dice (Genesi XI, 6), essendo un solo popolo, essi ebbero un unico governante, un solo re per diritto di natura, assoluto e supremo sopra di loro, "quale cura ebbe Dio di preservare l'autorità paterna della paternità suprema", se all'improvviso lascia che sorgano settantadue nazioni (tante sono quelle di cui parla il nostro A.), sotto diversi governi, che simultaneamente si sottraggono all'obbedienza del loro sovrano? Questo significa dirigere la cura di Dio nella maniera e verso gli oggetti che piacciono a noi. Può avere senso dire che Dio fu attento a preservare l'autorità paterna in coloro che non l'avevano? Perché, se erano sudditi di un principe supremo, che autorità avevano? Fu un esempio della preoccupazione di Dio di preservare l'autorità paterna il fatto che egli soppresse la vera paternità suprema del monarca naturale? Può essere ragionevole dire che Dio, per preservare l'autorità paterna, ha lasciato che sorgessero diversi nuovi governi con i loro governanti, che non potevano godere tutti dell'autorità paterna? Non è altrettanto ragionevole dire che Dio è attento a distruggere l'autorità paterna quando lascia che il governo di chi la possiede cada a pezzi, e sia diviso tra diversi suoi sudditi? Non sarebbe forse un argomento simile in favore del governo monarchico dire, quando ogni monarchia è stata ridotta in pezzi e divisa tra diversi sudditi ribelli, che Dio fu attento a preservare il potere monarchico, trasformando un impero consolidato in una moltitudine di piccoli governi? Se qualcuno dicesse che quanto accade è preservato dalla provvidenza, è ciò che Dio è attento a preservare come cosa da stimare utile e necessaria agli uomini, sarebbe un modo peculiare di ragionare, che non si riterrà conveniente imitare. Sono sicuro tuttavia che sia impossibile che risulti un modo di parlare vero e corretto dire che Sem, per esempio, poiché allora era vivo, dovesse avere l'autorità paterna, o la sovranità di diritto paterno sopra il popolo di Babele, e che subito dopo, mentre Sem era ancora vivente, settantadue altri dovessero avere autorità paterna, o sovranità per diritto di paternità sullo stesso popolo, diviso in altrettanti distinti governi; o questi

settantadue padri erano realmente governanti, appena prima della confusione, e allora non si trattava di un unico popolo, ma Dio stesso dice che lo erano; oppure erano una repubblica e in quel caso dove stava la monarchia? Oppure questi settantadue padri godevano dell'autorità paterna, ma senza saperlo. Strano che l'autorità paterna fosse l'unico principio di governo tra gli uomini, e tuttavia l'umanità ne fosse all'oscuro! E strano anche che la confusione delle lingue dovesse rivelarlo a tutti insieme all'improvviso! Che in un istante questi settantadue dovessero venire a sapere di avere l'autorità paterna, e che tutti gli altri venissero a sapere di doverli obbedire, e che ognuno venisse a sapere a quale particolare autorità paterna fosse soggetto! Chi può trarre questo modo di ragionare dalla scrittura, può dedurre di là il modello di utopia che meglio si adatta alla sua fantasia e al suo interesse, e questa paternità così ordinata giustificherà tanto un principe che rivendica una monarchia universale, quanto i suoi sudditi che, essendo padri di famiglia, si ribelleranno alla sua soggezione, e divideranno il suo impero in governi più piccoli per loro stessi, perché rimarrà sempre un dubbio su chi abbia titolo all'autorità paterna, finché il nostro A. non ci spieghi se aveva diritto a governare Sem, che allora era vivo, o questi settantadue nuovi prìncipi, che diedero inizio a così tanti nuovi imperi nei suoi domini, e sui suoi sudditi, dato che il nostro A. ci dice che entrambi ebbero l'autorità paterna, ovvero suprema, ed entrambi sono portati a esempio di coloro che godettero della signoria di Adamo per diritto di successione, di una signoria ampia ed estesa come il dominio assoluto di un monarca. È inevitabile che se Dio fu attento a preservare l'autorità paterna nelle settantadue nuove nazioni fondate, ne segue necessariamente che fu attento a distruggere ogni pretesa dell'erede di Adamo; dal momento che egli si prese cura di preservare l'autorità paterna in così tante persone (almeno settantuno delle quali non potevano essere eredi di Adamo), quando il vero erede (posto che Dio abbia mai ordinato una tale eredità) non poteva non essere noto, essendo Sem vivente, ed essendo essi un solo popolo.

148. Nimrod è il suo esempio successivo relativo al godimento di questo potere patriarcale (p. 16), ma non so per quale ragione il nostro A. sembra non troppo gentile con lui. Dice, infatti, che egli illegittimamente ingrandì il suo regno, impadronendosi con la

violenza dei diritti di altri signori di famiglia: questi signori di famiglia qui, nel racconto della confusione di Babele, sono chiamati padri di famiglia; ma non è importante come siano chiamati, purché si sappia chi sono, dal momento che quest'autorità paterna deve essere la loro o in quanto eredi di Adamo, e allora non potevano essere settantadue, né più di uno alla volta, o in quanto genitori naturali dei loro figli, e allora ogni padre avrà l'autorità paterna sui suoi figli in base allo stesso diritto, e nella stessa misura di quei settantadue, e sarà di conseguenza principe indipendente sulla sua prole. Considerandoli padri di famiglia in quest'ultimo senso (dato che è difficile dare a quelle parole un qualsiasi altro significato in questo luogo), ci dà una spiegazione davvero notevole dell'origine della monarchia con le sue seguenti parole (p. 16): "E in questo senso si può dire che egli sia stato l'autore e il fondatore della monarchia", ovvero impadronendosi illegittimamente con la violenza dei diritti dei padri sui figli, di quella autorità paterna che, essendo in loro per diritto di natura (perché in nessun altro modo potevano averla acquisita quei settantadue), nessuno avrebbe potuto toglierla loro senza il loro consenso; e allora desidero che il nostro A. e i suoi amici considerino fino a che punto ciò si rifletterà su altri prìncipi, e se in virtù delle conclusioni a cui giunge in quel paragrafo tutto il potere regale di coloro i cui domini si estendono al di là delle loro famiglie non si risolverà o in tirannia e usurpazione, o in elezione e consenso dei padri famiglia, il che differirà molto poco dal consenso del popolo.

149. Tutti gli esempi che propone nella sezione seguente (p. 17): i dodici duci di Edom, i nove re in un piccolo cantone dell'Asia nei giorni di Adamo, i trentuno re di Canaan distrutti da Giosué, e la cura con cui cerca di dimostrare che tutti questi erano prìncipi sovrani, e che ogni città in quei giorni aveva un re, sono altrettante prove dirette contro di lui, del fatto che non era la signoria di Adamo trasmessa loro per via ereditaria a farli re. Se, infatti, essi avessero ottenuto il loro potere regale in base a quel titolo, o ci doveva essere un unico sovrano su tutti loro, oppure ogni padre di famiglia doveva essere un principe altrettanto legittimo, e doveva avere un titolo altrettanto legittimo alla regalità: perché se tutti i figli di Esaù, il più grande quanto il più anziano, avevano ognuno il diritto di paternità, e quindi erano prìncipi sovrani alla morte dei loro padri, lo stesso diritto avevano i loro figli

dopo di loro, e così via per tutta la posterità, il che limiterà tutto il potere di paternità solo sui figli di ogni uomo e sui suoi discendenti, il quale potere muore con ogni capo famiglia e cede il posto ad un potere simile in ciascuno dei figli sulla sua discendenza, col che il potere della paternità sarà certamente preservato, e diviene intelligibile, ma non servirà in alcun modo il disegno del nostro A. Nessuno degli esempi che egli porta costituisce una prova di un qualche potere che essi avrebbero avuto quali eredi dell'autorità paterna di Adamo, in virtù del titolo della sua paternità trasmesso loro, né di un'autorità che avrebbero avuto in virtù di un loro proprio titolo, perché la paternità di Adamo, esercitandosi sull'umanità intera, non può trasmettersi che a uno solo di volta in volta, e da lui solo al suo vero erede, e perciò in base a quel titolo non può esserci al mondo che un solo erede alla volta; e se avevano un diritto di paternità non discendente da Adamo, ciò poteva essere solo se loro stessi erano padri, e quindi poteva essere trasmesso solo alla loro posterità: così che se i dodici duci di Edom, se Abramo e i nove re suoi vicini, se Giacobbe e Esaù e i trentuno re di Cananea, i settantadue re mutilati da Adonibesec, i trentadue re che vennero da Benadad e i settanta re della Grecia che fecero la guerra a Troia furono – come afferma il nostro A. – tutti prìncipi sovrani; è evidente che i re derivavano il loro potere da qualche fonte diversa dalla paternità, dal momento che alcuni di loro avevano un potere che andava oltre la loro discendenza; ed è la dimostrazione che non potevano essere tutti eredi di Adamo. Sfido chiunque infatti a rivendicare un diritto al potere, comprensibile o possibile, in base al diritto di paternità se non come erede di Adamo, o come progenitore sui propri discendenti, nati naturalmente da lui. Se il nostro A. potesse mostrare che uno qualsiasi di questi prìncipi, dei quali ci offre qui un così ampio elenco, ebbe la sua autorità in virtù di uno di questi due titoli, penso potrei dargli causa vinta, sebbene sia manifesto che essi sono entrambi non pertinenti e direttamente contrari a quanto egli vuole provare, ovvero che la signoria che Adamo ebbe di diritto sul mondo venne trasmessa ai patriarchi.

150. Dopo averci detto (p. 16) che "il governo patriarcale continua in Abramo, Isacco e Giacobbe, fino alla schiavitù d'Egitto" (p. 17), ci dice che "possiamo seguire le tracce manifeste di questo governo paterno fino alla venuta degli ebrei in Egitto, allorché

l'esercizio del governo patriarcale supremo fu interrotto perché essi divennero sudditi di un principe più forte". Quali siano queste tracce di governo patriarcale, nel senso del nostro A., ovvero di un potere monarchico assoluto discendente da Adamo, e esercitato per diritto di paternità lo abbiamo visto, ovvero per duemiladuecentonovanta anni nessuna traccia. Per tutto quel tempo infatti non è in grado di produrre alcun esempio di persona che esiga o eserciti un'autorità regale per diritto di paternità; o di mostrare qualcuno che fosse re ed erede di Adamo. Tutto ciò a cui le sue prove ammontano è solo che in quell'epoca del mondo c'erano padri, patriarchi e re; ma la scrittura non dice nulla sul fatto che padri e patriarchi avessero un potere assoluto arbitrario, o in base a che titolo quei re avessero il loro, e di quale ampiezza fosse. È chiaro che per diritto di paternità essi mai pretesero, né avrebbero potuto farlo, alcun titolo di dominio e d'impero.

151. Dire che l'esercizio del governo supremo patriarcale fu interrotto perché si trovarono assoggettati ad un principe più potente, non prova se non quello che prima ho sospettato, ovvero che la giurisdizione o il governo patriarcale è un'espressione fallace, e non significa per il nostro A. (ciò che egli insinua con essa) potere regale e paterno, quella sovranità assoluta che egli suppone sia risieduta in Adamo.

152. Come può dire che la giurisdizione patriarcale fu interrotta in Egitto, dove c'era un re, sotto il governo patriarcale del quale si trovavano gli israeliti, se la giurisdizione monarchica assoluta era patriarcale? E se non lo era, ma era qualcosa di diverso, perché si dà tanto da fare per un potere che non è in questione, e non ha nulla a che fare con la questione? L'esercizio della giurisdizione patriarcale, se patriarcale è regale, non fu interrotto finché gli israeliti erano in Egitto. È vero che l'esercizio del potere regale non era allora nelle mani di nessuno appartenente al seme predestinato di Adamo, neppure prima che io sappia, ma che rapporto c'è tra questo e l'interruzione dell'autorità regale, discendente da Adamo, a meno che il nostro A. voglia dire che questa linea eletta di Abramo deteneva il diritto ereditario alla signoria di Adamo? A che serve allora il suo esempio dei settantadue capi nei quali l'autorità paterna fu preservata all'epoca della dispersione di Babele? Perché introduce i dodici prìncipi figli di

Ismaele, i duci di Edom, e perché li unisce a Abramo, a Isacco e a Giacobbe come esempi d'esercizio del vero governo patriarcale, se l'esercizio della giurisdizione patriarcale s'interrompe nel mondo ogni qualvolta gli eredi di Giacobbe non ebbero la potenza suprema? Temo che la giurisdizione patriarcale suprema non si sia solo interrotta, ma che, dal tempo della servitù egiziana, si sia perduta completamente nel mondo, perché sarebbe difficile trovare, dopo di allora, qualcuno che l'abbia esercitata quale eredità discendente dai patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe. Immagino che per il nostro A. il governo monarchico sarebbe stato utile nelle mani del faraone o di chiunque altro; ma non è sempre facile capire ciò a cui tende il suo discorso, particolarmente in questo luogo non è ovvio immaginare a cosa voglia arrivare quando parla dell'esercizio della giurisdizione patriarcale suprema in Egitto, o come ciò serva a stabilire la trasmissione della signoria di Adamo ai patriarchi o a chiunque altro.

153. Pensavo che egli avrebbe tratto dalla scrittura prove ed esempi del governo monarchico, fondato sull'autorità paterna, trasmessa da Adamo; e non una storia degli ebrei perché tra questi ultimi non troviamo re, se non molti anni dopo che essi divennero un popolo; e quando divennero loro governanti dei re, non c'è la minima menzione o il minimo spazio per la pretesa che essi fossero eredi di Adamo o re per autorità paterna. Mi aspettavo che, parlando così tanto della scrittura, avrebbe prodotto a partire da essa una lista di monarchi, i cui titoli alla paternità di Adamo fossero evidenti e che, in quanto suoi eredi, possedessero ed esercitassero una giurisdizione paterna sui suoi sudditi, e che questo fosse il vero governo patriarcale. Invece, egli non prova né che i patriarchi fossero re, né che i re o i patriarchi fossero eredi di Adamo, né che semplicemente avessero preteso di esserlo. Si potrebbe provare altrettanto bene che i patriarchi furono monarchi assoluti, che il potere sia dei patriarchi sia dei re era solo paterno; e che questo potere discendeva loro da Adamo; dico che queste proposizioni potrebbero essere provate tanto sulla base del racconto di una moltitudine di piccoli re delle Indie occidentali fatto da Ferdinando Soto, o da una qualsiasi delle recenti storie del nord America, o dalla storia dei settanta re della Grecia che il nostro A. trae da Omero, quanto sulla base della moltitudine di re che egli ricava dalla scrittura.

154. Del resto, penso che avrebbe dovuto lasciar perdere Omero e le sue guerre di Troia, dal momento che il suo grande zelo verso la verità o la monarchia lo ha portato ad un tale trasporto contro i filosofi e i poeti, che nella prefazione ci dice: "Troppi oggi si compiacciono di correre dietro le opinioni dei filosofi e dei poeti, per scoprire un'origine del governo che possa promettere loro un qualche titolo alla libertà, con grande scandalo della cristianità, e aprendo le porte all'ateismo". E tuttavia questi pagani, il filosofo Aristotele e il poeta Omero, non sono rifiutati dal nostro zelante politico cristiano, qualora gli offrano quanto sembri servire al suo scopo; lascio a lui giudicare se con scandalo della cristianità, e con l'effetto di introdurre l'ateismo. Non posso evitare di osservare con quanto zelo interessato, e di parte, autori, che (è palese) non scrivono in nome della verità, siano pronti a consacrare il cristianesimo alla loro causa e ad accusare di ateismo coloro che non si sottomettano alle loro dottrine senza esaminarle e non mandino giù ciecamente le loro assurdità. Ma per tornare alla sua storia biblica, il nostro A. ci dice (p. 18) che "Dio ebbe particolare attenzione per gli israeliti, dopo che ritornarono liberi dalla schiavitù, e scelse Mosè, e poi Giosuè, per governarli come principe al posto dei padri supremi". Se è vero che ritornarono liberi dalla schiavitù, vuole dire che tornarono in uno stato di libertà, e che prima e dopo la schiavitù erano liberi, a meno che il nostro A. non voglia dire che cambiare padrone sia uscire dalla schiavitù, o che uno schiavo ritorni fuori dalla schiavitù quando lo si trasferisce da una galera ad un'altra. Se dunque ritornarono liberi dalla schiavitù, è chiaro che in quei giorni, qualsiasi cosa dica in contrario il nostro A. nella sua prefazione, c'era differenza tra un figlio, un suddito e uno schiavo; e che né i patriarchi prima, né i loro governanti dopo la schiavitù in Egitto, contavano i loro figli o sudditi tra i loro possessi, e disponevano di loro con il potere assoluto di cui godevano nei confronti degli altri loro beni.

155. Ciò è evidente in Giacobbe, al quale Ruben offrì i suoi due figli in pegno, e al quale Giuda alla fine servì da garante per il sicuro ritorno di Beniamino dall'Egitto: il che fu vano, superfluo, per non dire ridicolo, se Giacobbe avesse avuto su ogni membro della sua famiglia lo stesso potere che aveva sui suoi buoi e sui suoi asini, lo stesso potere che un proprietario ha sui suoi beni; e se le offerte di Ruben e Giuda erano una garanzia per il ritorno di

Beniamino nello stesso senso che se un uomo avesse preso due agnelli dal gregge del suo padrone e ne avesse offerto uno come pegno per la liberazione dell'altro.

156. Cosa accadde, dunque, quando furono usciti dalla schiavitù? "Dio, per speciale attenzione verso gli israeliti, ecc.". Per una volta nel suo libro, egli ammette che Dio ebbe una speciale attenzione verso il popolo. In altri passi, infatti, parla dell'umanità come se Dio non avesse attenzione verso alcuna sua parte, e si prendesse cura solo dei monarchi, e come se il resto del popolo e delle società degli uomini fossero rese alla stregua di tante mandrie di bestiame a uso, servizio e piacere dei loro prìncipi.

157. "Scelse Mosé, e poi Giosué, per governare come prìncipi"; il nostro A. ha trovato un argomento ingegnoso per provare che Dio teneva all'autorità paterna, e agli eredi di Adamo: qui, infatti, come espressione della sua premura verso il suo popolo, egli sceglie per prìncipi coloro che non ne avevano il minimo diritto. Le persone scelte furono Mosè della tribù di Levi, e Giosuè della tribù di Efraim, nessuna delle quali aveva alcun titolo di paternità. Ma il nostro A. dice che furono messi al posto e a fare le veci dei padri supremi: se Dio avesse da qualche parte dichiarato la sua scelta che tali padri divenissero governanti in modo così esplicito come fa nel caso di Mosè e Giosuè, potremmo credere che Mosé e Giosué furono messi al loro posto e a fare le loro veci, ma essendo questa la questione dibattuta, finché non è meglio dimostrata, il fatto che Mosé fosse scelto da Dio come governante del suo popolo non proverà che il governo appartiene all'erede di Adamo o alla paternità più di quanto il fatto che Dio scelse Aronne, della tribù di Levi, come sacerdote non provi che il sacerdozio appartiene all'erede di Adamo o ai primi padri, dal momento che Dio scelse Aronne come sacerdote e Mosé come governante d'Israele, sebbene nessuno dei due uffici fosse assegnato sulla base dell'eredità di Adamo o sulla paternità.

158. Il nostro A. prosegue: "Dopo di loro per un certo periodo di tempo nominò dei giudici per difendere il suo popolo in tempo di pericolo" (p. 18). Il che prova che l'autorità paterna è l'origine del governo, e che essa discende da Adamo ai suoi eredi, tanto quanto ciò che lo ha preceduto. Solo che qui il nostro A.

sembra confessare che questi giudici, che furono i soli governanti che allora ebbero, non fossero altro che uomini di valore, scelti come generali per difendersi in tempo di pericolo. Non può Dio innalzare questi uomini alla posizione di comando se la paternità è un titolo di governo?

159. Ma il nostro A. dice: "Quando Dio diede dei re agli israeliti egli ristabilì l'antico e originario diritto di successione lineare al governo paterno" (p. 18).

160. Come lo ristabilì Dio? Con una legge, con un comando positivo? Non si trova nulla del genere. Il nostro A. vuol dire, dunque, che quando Dio diede loro un re, nel dare loro un re "ristabilì il diritto, ecc." Ristabilire *de facto* il diritto alla successione lineare al governo paterno è mettere un uomo in possesso di quel governo di cui godettero i suoi padri, e cui egli per successione lineare aveva diritto. Per prima cosa, infatti, se fosse un altro governo, diverso da quello dei suoi antenati, non si tratterebbe della successione di un antico diritto, ma dell'inizio di uno nuovo. Se un principe dà a un uomo, oltre al suo antico patrimonio, di cui per alcune età la sua famiglia fosse stata privata, un patrimonio aggiuntivo, che non è mai stato prima in possesso dei suoi antenati, non si potrebbe dire che ristabilisca il diritto alla successione lineare di nient'altro che di quello di cui i suoi antenati godettero. Se quindi il potere che ebbero i re d'Israele fu qualcosa di più del potere che ebbero Isacco e Giacobbe, non si trattò di ristabilire in loro il diritto di successione al potere, ma di dare loro un nuovo potere, comunque ci piaccia chiamarlo, paterno o no. Desidero che, sulla base di quanto si è detto sopra, si consideri se Isacco e Giacobbe ebbero lo stesso potere dei re d'Israele, e credo che si scoprirà che né Abramo, né Isacco, né Giacobbe ebbero mai alcun potere regale.

161. In secondo luogo, non si può "ristabilire un qualsiasi antico e originario diritto di successione lineare" a meno che chi ne è messo in possesso non goda di un diritto di successione, e non sia il vero e prossimo erede di colui al quale deve succedere. Può essere una ri-costituzione quella che ha inizio in una nuova famiglia? O la ri-costituzione di un antico diritto di successione lineare, quando la corona è assegnata a qualcuno che non ha un diritto

di successione a essa, e che sarebbe stato escluso da qualsiasi possibilità di aspirarvi, se la successione lineare non fosse stata interrotta? Saul, il primo re che Dio diede agli israeliti, era della tribù di Beniamino. L'antico e primitivo diritto di successione lineare fu ristabilito con lui? Il successivo fu David, il più giovane tra i figli di Iesse, della discendenza di Giuda, il terzo figlio di Giacobbe. L'antico e primitivo diritto di successione lineare fu ristabilito con lui? O in Salomone il più giovane dei suoi figli e suo successore al trono? O in Geroboamo sulle dieci tribù? O in Atalia, una donna, che regnò per sei anni, che era assolutamente estranea al sangue reale? Se l'antico e primitivo diritto di successione lineare al governo paterno fu ricostituito in uno qualsiasi di questi casi o nel caso dei loro eredi, il diritto antico e primitivo di successione lineare al governo paterno appartiene ai figli più giovani come ai più anziani, e può essere ristabilito in qualsiasi uomo in vita; perché qualsiasi cosa i fratelli più giovani, per diritto antico e primitivo di successione lineare, possano avere alla stessa stregua dei fratelli maggiori, su quella stessa cosa può aver diritto ogni uomo vivente, per successione lineare: Sir Robert come ogni altro. Lascio al mondo considerare quale splendido diritto di successione lineare al suo governo paterno e regale il nostro A. ristabilisce per assicurare i diritti e l'eredità delle corone, dal momento che chiunque può goderne.

162. Il nostro A. dice comunque (p. 19): "Quando Dio sceglie una persona particolare perché sia re, intende che anche la discendenza ne benefici, in quanto sufficientemente compresa dalla persona del padre, sebbene il padre soltanto sia nominato nella concessione". Ciò tuttavia non aiuta la successione; infatti, se, come dice, il beneficio della concessione si estende alla discendenza del concessionario, la successione non riceve da ciò una direzione determinata; poiché se Dio dà qualcosa a un uomo e alla sua discendenza in generale, la pretesa non può essere di nessuno in particolare all'interno di quella discendenza: chiunque di quella stirpe avrà lo stesso diritto. Se si sostiene che il nostro A. voleva dire erede, credo che il nostro A., come chiunque altro, avrebbe usato quella parola se fosse servita al suo scopo. Ma, poiché Salomone, che successe a Davide sul trono, non era suo erede più di quanto Geroboamo, che gli successe nel governo delle dieci tribù, fosse suo discendente; il nostro A. aveva motivo per

evitare di dire che Dio intendeva che gli eredi avessero il beneficio della concessione, quando la successione non spetta a uno contro il quale il nostro A. non ha nulla da obiettare, e per questo ha lasciato la sua successione indeterminata, come se non avesse nulla da dire al riguardo. Se, infatti, il potere regale viene dato da Dio a un uomo e alla sua discendenza, come la terra di Canaan fu data ad Abramo e al suo seme, non devono forse tutti insieme avervi un diritto e una parte? Ma si potrebbe dire anche che, come in base alla concessione di Dio ad Abramo e al suo seme, la terra di Canaan doveva appartenere a uno solo dei suoi discendenti, con l'esclusione degli altri; allo stesso modo, sulla base della concessione divina del dominio a un uomo e alla sua discendenza, questo dominio doveva appartenere in particolare a uno solo dei suoi discendenti, escludendo tutti gli altri.

163. Come fa, quindi, il nostro A. a provare che, "ogniqualvolta scelse una persona particolare come re, Dio intendesse che la discendenza (suppongo volesse dire la sua discendenza) ne avesse anch'essa il beneficio"? Ha dimenticato così velocemente Mosé e Giosué che, nello stesso paragrafo, dice "Dio scelse con particolare cura affinché governassero come prìncipi", e i giudici che Dio eresse? Questi prìncipi, che detenevano l'autorità della paternità suprema, non ebbero forse lo stesso potere dei re, e, essendo stati scelti in via eccezionale da Dio stesso, non dovrebbe la loro discendenza avere il beneficio di quella scelta, come Davide o Salomone? Se ebbero l'autorità paterna, messa nelle loro mani immediatamente da Dio, perché i loro discendenti non dovevano beneficiare di questa concessione nella successione a questo potere? E se l'avevano come eredi di Adamo, perché i loro eredi non godettero di essa per diritto ereditario? Non potevano essere in effetti eredi gli uni degli altri. Il potere di Mosé, Giosué e dei giudici era lo stesso di David e dei re, e derivava dalla stessa origine, e poteva essere ereditato dagli uni e non dagli altri? Se non era un potere paterno, allora il popolo di Dio fu governato da chi non aveva autorità paterna e quei governanti agirono abbastanza bene anche senza di essa. Se si trattava di autorità paterna e Dio scelse le persone che dovevano esercitarla, è priva di valore la regola del nostro A. secondo la quale, quando Dio sceglie una persona come governante supremo (suppongo che il nome re non sia magico, e che non sia il titolo, ma il potere a fare la differenza), inten-

de che ne benefici anche la discendenza. In effetti, dalla fuga dall'Egitto fino ai tempi di David, vale a dire per quasi quattrocento anni, la discendenza non fu mai a sufficienza compresa nella persona del padre, al punto che tra tutti i giudici che giudicavano Israele non si vide mai un figlio, alla morte del padre, succedergli al governo. Se per evitare ciò, si dicesse che Dio scelse sempre la persona del successore, e quindi trasferendogli l'autorità paterna escluse la discendenza dalla successione, è palese che le cose non andarono così nella storia di Gefte, il quale (come è chiaro da Giudici XI) fece un accordo con il popolo, ed esso lo fece giudice su di sé.

164. È dunque vano dire che, quando Dio sceglie una persona particolare affinché eserciti l'autorità paterna (se non si tratta di un re, desidero sapere la differenza che esiste tra un re e qualcuno che esercita l'autorità parentale), intende che la discendenza ne abbia anch'essa il beneficio, poiché si constata che l'autorità che detenevano i giudici finì con essi e non si trasmise affatto alla loro discendenza. Se i giudici non ebbero autorità paterna, temo che il nostro A. e i suoi seguaci si troveranno in qualche imbarazzo a indicare chi detenne l'autorità paterna, vale a dire il governo e l'autorità suprema presso gli israeliti. Sospetto che essi saranno costretti a confessare che il popolo eletto da Dio, per diverse centinaia di anni, continuò a essere un popolo senza la minima conoscenza e il minimo pensiero dell'autorità paterna, o una qualsiasi apparenza di governo monarchico.

165. Per convincersene, non deve far altro che leggere la storia del Levita, e della guerra contro i Beniamiti negli ultimi tre capitoli del libro dei Giudici. Quando prenderà atto che il Levita fa appello al popolo per avere giustizia; che furono le tribù e la congregazione che discussero, risolsero e diressero tutto ciò che fu fatto in quell'occasione, dovrà concludere o che Dio non fu attento a preservare l'autorità paterna all'interno del suo popolo eletto; o che l'autorità paterna può essere conservata laddove non esiste governo monarchico. Se è vera quest'ultima cosa, allora ne segue che sebbene l'autorità paterna non sia mai stata così ben dimostrata, tuttavia da essa non si inferisce la necessità del governo monarchico; se è vera la prima, sembrerebbe molto strano e improbabile che, dopo aver assegnato all'autorità paterna un po-

sto così sacro che nessun potere o governo poteva sussistere senza di essa, tuttavia, Dio dovesse lasciare nascosta e dimenticata presso il suo popolo per quattrocento anni proprio questa regola così importante e fondamentale, questa regola che è la più essenziale e necessaria di tutte, persino quando dà a esso un governo, e prescrive regole relative ai modi di vita e ai rapporti tra gli uomini.

166. Prima che abbandoni l'argomento, devo chiedere al nostro A. come fa a sapere che quando Dio sceglie una persona particolare come re, intende che anche la sua discendenza ne benefici? Dio lo dice forse per mezzo della legge di natura o della rivelazione? In base alla stessa legge deve dire quale dei discendenti deve avere la corona per successione, e quindi indicare l'erede, o lasciare che la discendenza si divida o si azzuffi per il governo: cose entrambe assurde, e tali che distruggerebbero il beneficio di tale concessione per la discendenza. Quando una tale dichiarazione dell'intenzione divina verrà prodotta, sarà nostro dovere credere che Dio intenda ciò, ma fino allora, il nostro A. deve mostrarci qualche garanzia migliore, prima che ci si senta obbligati ad accoglierlo come l'autentico rivelatore delle intenzioni divine.

167. La discendenza, dice il nostro A., è sufficientemente compresa nella persona del padre, sebbene solo il padre fosse nominato nella concessione: e, tuttavia, quando diede la terra di Canaan a Abramo (Genesi XIII, 15) Dio pensò giusto di inserire anche il seme di Abramo nella concessione. Ugualmente il sacerdozio fu dato ad Aronne e al suo seme; e la corona non fu data da Dio solo a David, ma anche al suo seme. D'altra parte, per quanto il nostro A. ci assicuri che Dio, quando sceglie una persona come re, intende dire che anche la sua discendenza deve beneficiarne; tuttavia, vediamo che il regno che egli diede a Saul, senza menzionare la sua discendenza dopo di lui, mai le fu trasmesso. Del resto vorrei sapere la ragione per cui quando sceglie una persona come re, debba intendere che la sua discendenza debba beneficiarne più di quando sceglie uno come giudice di Israele. Vorrei sapere perché la concessione dell'autorità paterna ad un re debba comprendere di più la discendenza della concessione dell'autorità a un giudice di Israele? L'autorità paterna si trasmette di diritto alla discendenza dell'uno e non dell'altro? Bisognerebbe dare qualche ragione di questa differenza, dato che, al di là del

nome, la cosa concessa è la stessa, ovvero l'autorità parentale, e la stessa è anche la maniera di concederla, vale a dire l'elezione della persona da parte di Dio; suppongo, infatti, che quando il nostro A. afferma che Dio elesse dei giudici non intenda in alcun modo dire che furono scelti dal popolo.

168. Giacché il nostro A. ci ha con tanta sicurezza assicurati della cura di Dio nel mantenere la paternità, e pretende di costruire tutto, così dice, sull'autorità della scrittura, potevamo ben attenderci che il popolo le cui leggi, la cui costituzione e la cui storia è principalmente contenuta nella scrittura, gli avrebbe fornito gli esempi più chiari della sollecitudine di Dio nel preservare l'autorità paterna presso quel popolo di cui egli, se ne conviene, ha avuto massimamente cura. Vediamo, dunque, in che stato si trovava questa autorità paterna o governo paterno presso gli ebrei, da quando iniziarono a essere un popolo. Per ammissione del nostro A., il potere paterno è stato interrotto per oltre duecento anni, dalla loro venuta in Egitto fino al loro ritorno dalla schiavitù. Del tempo trascorso da allora fino a quando Dio diede agli israeliti un regno, circa quattrocento anni, il nostro A. dà solo una scarna descrizione, né invero per tutto quel tempo ci sono le minime tracce di governo paterno o monarchico tra loro. Ma, fu allora, dice il nostro A., che Dio ristabilì il diritto antico e primitivo di successione lineare del governo paterno.

169. Quale successione in linea diretta del governo paterno fu allora stabilita, si è già visto. Considero ora solo quanto a lungo ciò durò, e cioè fino alla loro cattività, circa cinquecento anni: da allora fino alla loro distruzione da parte dei romani, circa seicentocinquanta anni dopo, l'antico e primitivo diritto di successione lineare al governo paterno fu di nuovo perduto, e continuarono a vivere come popolo sulla terra promessa senza di esso. Così che dei millecentocinquanta anni in cui furono popolo particolare di Dio, essi ebbero un governo monarchico ereditario per neppure un terzo del tempo, e in quel periodo non c'è la minima traccia di un periodo di governo paterno, né del ristabilimento "dell'antico e primitivo diritto di successione lineare ad esso", sia che si supponga che derivi la sua fonte da David, Saul, Abramo, o da colui che, secondo i principi del nostro A., è la sua unica e vera fonte: Adamo ****

Il trattato

Capitolo I

1. Si è mostrato nel precedente discorso: 1) che Adamo non ebbe né per diritto naturale paterno, né per donazione positiva di Dio, l'autorità sui suoi figli, o il dominio sul mondo che si pretendeva avesse; 2) che se egli l'avesse avuta, i suoi eredi non avrebbero avuto, comunque, alcun diritto a essa; 3) che se i suoi eredi l'avessero avuta, non essendovi alcuna legge di natura né alcuna legge positiva di Dio che determini quale sia l'erede legittimo in tutti i casi che possano sorgere, il diritto di successione, e di conseguenza di esercizio del dominio, non avrebbe potuto essere stabilito con certezza; 4) che, se anche fosse stato determinato, tuttavia, poiché da tempo si è perduta conoscenza di quale fosse la più antica linea della posterità di Adamo, tra le razze del genere umano e le famiglie del mondo, nessuna ha rispetto alle altre la pretesa di essere la casa di più antica data e di avere il diritto di eredità. Dopo aver esposto in modo chiaro queste premesse, come credo di aver fatto, è impossibile che i governanti ora sulla terra possano trarre alcun beneficio, o derivare la minima ombra di autorità da quella che si ritiene essere la fonte di ogni potere: il dominio privato e la giurisdizione paterna di Adamo. Chi, dunque, non voglia dare fondato motivo per pensare che ogni governo al mondo è il prodotto solo della forza e della violenza, e che gli uomini non vivono insieme se non per mezzo delle stesse leggi delle bestie, tra le quali governa il più forte, e così gettare le fondamenta per una malignità, un disordine, un tumulto, una sedizione e una ribellione perpetui (cose contro le quali i seguaci di quella ipotesi a voce tanto alta si lamentano), deve di necessità escogitare un'altra fonte del governo, un'altra origine del potere politico, e un altro modo di scegliere e riconoscere le persone che lo hanno rispetto a quello che ci ha insegnato Sir Robert F.

2. A questo fine, penso che potrebbe non essere fuori luogo mettere per iscritto quello che io intendo per potere politico: che il potere di un magistrato su un suddito debba essere distinto da quello di un padre sopra i suoi figli, di un padrone (*Master*) sopra il suo servo, di un marito sopra la moglie, di un signore (*Lord*)

sopra il suo schiavo. Poiché tutti questi distinti poteri possono verificarsi talvolta insieme nello stesso uomo, se lo si considera sotto queste diverse relazioni, ciò può aiutarci a distinguere questi poteri l'uno dall'altro, e a mostrare la differenza tra il governante di uno stato, il padre di una famiglia, e il capitano di una galera.

3. Intendo, dunque, per potere politico un diritto di fare leggi che contemplano la pena di morte, e di conseguenza tutte le pene minori per la regolazione e la preservazione della proprietà, di impiegare la forza della comunità nell'esecuzione di tali leggi, e nella difesa dello stato dagli attacchi di altri stati: tutto ciò solo per il bene pubblico.

Cap. II. Dello stato di natura

4. Per comprendere correttamente il potere politico, e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare la condizione in cui gli uomini si trovano per natura, ovvero, uno stato di perfetta libertà (*a State of perfect Freedom*) di ordinare le loro azioni e disporre dei loro possessi e delle loro persone come meglio credono, nei limiti della legge di natura, senza chiedere licenza o dipendere dalla volontà di un altro uomo. Una condizione anche di eguaglianza, in cui ogni potere e giurisdizione sono reciproci, poiché nessuno ne ha più di un altro, non essendoci nulla di più evidente che le creature della stessa specie e dello stesso rango, destinate, senza distinzione, agli stessi vantaggi della natura, e all'uso delle stesse facoltà, debbano anche essere uguali le une alle altre, senza subordinazione o soggezione, se il signore e padrone di tutte loro, con una dichiarazione manifesta della sua volontà, non ne ha collocata una in posizione di preminenza sulle altre, e non le ha conferito, con una scelta chiara ed evidente, un diritto certo al dominio e alla sovranità.

5. Il giudizioso Hooker ritiene quest'eguaglianza degli uomini per natura così evidente in se stessa, e così al di là di ogni dubbio, da farne il fondamento di quell'obbligo di mutuo amore tra gli uomini sul quale costruisce i doveri che essi si devono reciprocamente, e dal quale deriva le grandi massime della giustizia e della carità. Le sue parole sono: "Un analogo impulso naturale ha condotto gli uomini a sapere che è un loro dovere amare gli altri non meno di se stessi, vedendo che le cose uguali devono avere una stessa misura. Se non posso che desiderare di ricevere del bene dagli altri, allo stesso modo in cui ogni altro uomo desidera riceverne, come posso sperare di vedere soddisfatto il mio desiderio, se io stesso non sono attento a soddisfare lo stesso desiderio che si trova senza dubbio anche negli altri uomini, essendo della stessa e medesima natura? Offrire loro qualcosa che sia in contrasto con questo desiderio, deve necessariamente affliggere me quanto loro, così che se faccio del male, devo aspettarmi di soffrire, non essendoci ragione per cui gli altri debbano mostrare maggiore

amore verso di me di quello che essi ricevono da me. Il mio desiderio di essere amato da coloro che sono uguali a me per natura, mi impone un dovere naturale di nutrire nei loro riguardi un sentimento simile. Nessun uomo ignora le regole e i canoni per dirigere la vita che la ragione naturale ha ricavato da questa relazione di eguaglianza tra noi stessi e i nostri simili" (*Ecclesiastical Polity*, Libro I).

6. Ma, sebbene sia uno stato di libertà, tuttavia non è uno stato di licenza; sebbene l'uomo abbia in quello stato un'incontrollabile libertà di disporre della sua persona e dei suoi possessi, non ha la libertà di distruggere se stesso, né qualsiasi creatura in suo possesso, se non quando lo richieda un qualche fine più nobile della sua mera conservazione. Lo stato di natura ha una legge di natura che lo governa, che obbliga tutti: la ragione, che è quella legge, se consultata, insegna all'umanità tutta che, essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno dovrebbe recar danno alla vita, alla salute, alla libertà e ai possessi di un altro, poiché gli uomini essendo tutti fattura (W*orkmanship*) di un solo creatore onnipotente e infinitamente saggio; essendo tutti servitori di un unico padrone sovrano, inviati sulla terra per suo ordine e per i suoi intenti, sono proprietà di colui che li ha creati, e destinati a durare finché piaccia a lui, e non ad altri. Poiché siamo tutti dotati delle stesse facoltà e partecipi della medesima comune natura, non si può supporre tra noi alcuna subordinazione, che ci autorizzi a distruggerci gli uni con gli altri, come se fossimo fatti per l'uso gli uni degli altri, come gli ordini inferiori delle creature sono fatti per il nostro uso. Come ognuno di noi è tenuto a preservare se stesso, e a non abbandonare volontariamente la propria posizione; così, per la stessa ragione, quando ciò non entra in competizione con la sua stessa sopravvivenza, per quanto può, deve preservare il resto dell'umanità, e non può, se non per fare giustizia nei confronti di un criminale, uccidere o danneggiare la vita o quanto serve alla preservazione della vita: la libertà, la salute, l'integrità fisica o i beni.

7. Affinché a ogni uomo sia impedito di violare i diritti altrui e di nuocere ad altri, affinché la legge di natura, che vuole la pace e la preservazione di tutta l'umanità, sia osservata, l'esecuzione della legge di natura è in quello stato nelle mani di ogni uomo, per cui

ognuno ha diritto di punire il trasgressore di quella legge nella misura in cui ciò può impedire la sua violazione. La legge di natura, come tutte le altre leggi che riguardano l'uomo in questo mondo, esisterebbe inutilmente, se non ci fosse nessuno che nello stato di natura avesse il potere di eseguire quella legge, e quindi di preservare l'innocente e reprimere i criminali. Se nello stato di natura chiunque può punire un altro per un male che gli è stato fatto, ognuno può farlo; perché in quello stato di perfetta eguaglianza, in cui per natura non c'è superiore, né giurisdizione di uno su un altro, ciò che ciascuno può fare in accordo con questa legge, ognuno deve avere il diritto di farlo.

8. Così, dunque, nello stato di natura, un uomo consegue un potere su un altro; ma non un potere assoluto e arbitrario di disporre del criminale che cade nelle sue mani secondo le ire passionali o la stravaganza senza limiti del suo volere, ma solo di punirlo secondo quanto detta una ragione e una coscienza pacata in misura proporzionale alla sua trasgressione, ovvero quanto serve come misura di riparazione e repressione (*Reparation and Restraint*). Queste sono le uniche due ragioni per cui un uomo può legittimamente nuocere ad un altro, che è ciò che si chiama punizione. Nel trasgredire la legge di natura, l'offensore dichiara lui stesso di vivere secondo un'altra regola rispetto a quella della ragione e della comune equità, che è la misura che Dio ha dato alle azioni degli uomini, per la loro mutua sicurezza: egli diviene così pericoloso per l'umanità, poiché trascura e viola il vincolo che deve metterla al sicuro dal danno e dalla violenza. Essendo una trasgressione contro l'intera specie, contro la pace e la sicurezza di essa, prescritta dalla legge di natura, ogni uomo sulla base di questa ragione, in base al diritto che egli ha di preservare l'umanità in generale, può reprimere, o laddove necessario, distruggere quanto è nocivo ad essa, e può quindi fare a chiunque abbia trasgredito quella legge un male tale da indurlo a pentirsi di averlo fatto, e quindi dissuadere lui, e, con il suo esempio, altri, dal compiere un simile misfatto. In questo caso, e su questa base, ogni uomo ha diritto a punire l'offensore e a rendersi esecutore della legge di natura.

9. Non dubito che questa dottrina apparirà assai strana ad alcuni[1]. Prima che la si condanni, tuttavia, vorrei mi si spiegasse in conformità a quale diritto un principe o uno stato può mettere a morte, o punire uno straniero, per un qualsiasi crimine che egli ha commesso nel loro paese. È certo che le leggi, anche se sanzionate dalla volontà espressa del legislatore, non riguardano chi è straniero: non sono rivolte a lui, né, se anche gli si rivolgessero, egli sarebbe tenuto a prestare loro ascolto. L'autorità legislativa, in base alla quale le leggi hanno vigore sui sudditi di quella società politica, non ha potere su di lui. Coloro che hanno il potere supremo di fare le leggi in Inghilterra, Francia o Olanda, sono per un indiano, come per il resto del mondo, uomini senza autorità: e quindi se non è in base alla legge di natura che ogni uomo ha un potere di punire le offese contro di essa, nella misura in cui con sobrietà ritenga che il caso lo richieda, non vedo su quale base i magistrati di una comunità possano punire uno straniero di un altro paese, dal momento che nei suoi riguardi, non possono avere alcun potere in più rispetto a quello che ogni uomo per natura ha su un altro.

10. Al crimine che consiste nel violare la legge e nell'allontanarsi dalla giusta regola della ragione, per cui un uomo degenera e dichiara lui stesso di abbandonare i princìpi della natura umana e di essere una creatura dannosa, si accompagna di solito l'ingiustizia fatta a un'altra persona: un altro uomo riceve un danno dalla sua trasgressione. In qual caso colui che ha ricevuto il danno, ha, oltre al diritto di punire comune a lui e agli altri uomini, un particolare diritto di cercare riparazione da colui che lo ha danneggiato. Qualsiasi altra persona lo trovi giusto, può unirsi a chi è stato offeso, e assisterlo nel recuperare dal criminale quanto può recargli soddisfazione per il danno sofferto.

11. In base a questi due distinti diritti (l'uno di punire il crimine a fini repressivi, e di prevenire analoghi reati, che spetta a ognuno; l'altro di pretendere riparazione, che spetta esclusivamente

---

[1] Questa stessa dottrina era stata affermata anche da Grozio in *De Jure predae* (cfr. R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Original and Development*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, Cambridge University Press, 1981 (I 1979), pp. 62-63). [N.d.T.]

alla parte offesa) accade che il magistrato, che essendo magistrato ha il diritto comune di punire nelle sue mani, possa spesso, laddove il bene pubblico non richieda l'esecuzione della legge, condonare di propria autorità la punizione delle offese criminali; egli non può tuttavia condonare la soddisfazione dovuta a un privato per il danno ricevuto. Chi ha sofferto un danno, infatti, ha diritto di pretendere riparazione a suo nome, e lui soltanto può condonarla. La persona danneggiata ha il potere di appropriarsi dei beni o dei servigi della persona che gli ha recato offesa in base al diritto di autoconservazione, così come ogni uomo ha il potere di punire un crimine per prevenire il fatto che sia commesso di nuovo, in base al diritto di salvaguardare l'umanità tutta e di fare tutto ciò che è ragionevole per raggiungere quel fine. È così che ogni uomo nello stato di natura ha il potere di uccidere un assassino, sia per dissuadere altri dal commettare un delitto simile (che nessuna riparazione può compensare) con l'esempio della punizione che lo attende per mano di ognuno, sia per mettere al sicuro gli uomini dai gesti di un criminale che, avendo rinunciato all'uso della ragione, la regola e la misura comune che Dio ha dato all'umanità, con la violenza ingiusta e l'omicidio commesso ai danni di uno, ha dichiarato guerra contro tutta l'umanità, e quindi può essere distrutto come un leone o una tigre, una di quelle bestie selvagge con le quali gli uomini non possono avere né società né sicurezza. Su ciò si fonda quella grande legge di natura per cui: "Chi ha sparso così il sangue dell'uomo, dall'uomo vedrà nello stesso modo sparso il suo sangue". Caino era talmente convinto che chiunque ha diritto a eliminare un simile criminale, che, dopo l'omicidio del fratello, grida: "Chiunque mi incontrerà, mi ucciderà", così chiaramente questa legge è scritta nei cuori di tutta l'umanità.

12. Per lo stesso motivo, un uomo nello stato di natura può punire violazioni minori della legge. Si chiederà, forse: con la morte? Rispondo: ogni trasgressione può essere punita nella misura e con la severità sufficiente a renderla un cattivo affare per l'offensore, a dargli motivo di pentimento e a dissuadere gli altri dal fare altrettanto. Ogni offesa che può essere commessa nello stato di natura; nello stato di natura può essere punita allo stesso modo e nella stessa misura che all'interno della società civile. Sebbene sia al di là del mio scopo attuale entrare qui nei dettagli della

legge di natura, o delle sue misure punitive, tuttavia è certo che esiste una simile legge e che essa è intelligibile e chiara a una creatura razionale e a uno studioso di quella legge quanto le leggi positive degli stati, e, anzi, persino più chiara; giacché la ragione è più facile da comprendere delle fantasie e delle ingarbugliate trovate degli uomini, che derivano da interessi contraddittori e oscuri messi in parole. E veramente tali sono una gran parte delle leggi locali delle nazioni, che sono giuste solo nella misura in cui sono fondate sulla legge di natura, per mezzo della quale esse devono essere regolate e interpretate.

13. A questa strana dottrina, secondo la quale nello stato di natura ognuno ha il potere esecutivo della legge di natura, non dubito si obietterà che è irragionevole per gli uomini essere giudici della propria causa, che l'amore di sé li renderà parziali verso se stessi e i loro amici; e, d'altro lato, che la cattiva natura, la passione e la vendetta li porterà a punire gli altri oltre misura, e da ciò non seguirà che confusione e disordine, e che per questo Dio ha scelto che fosse il governo a reprimere la parzialità e la violenza degli uomini. Ammetto senza difficoltà che il governo civile è il giusto rimedio per gli inconvenienti dello stato di natura, che certamente devono essere grandi laddove gli uomini possono essere giudici della propria causa: è facile, infatti, che chi è stato così ingiusto dal recare offesa al proprio fratello non sarà così giusto da condannarsi per questo. Vorrei, tuttavia, che chi avanza questa obiezione ricordasse che i monarchi assoluti non sono altro che uomini. Se il governo deve essere il rimedio ai mali che necessariamente seguono dal fatto che gli uomini siano giudici nelle loro stesse cause, e per questo lo stato di natura non deve durare, desidero sapere che governo è, e quanto è meglio dello stato di natura, quello in cui un uomo, al comando di una moltitudine, ha il diritto di essere giudice di se stesso, e può fare a tutti i suoi sudditi tutto quello che vuole, senza la minima libertà da parte di alcuno di discutere o controllare coloro che eseguono il suo volere; e in tutto ciò che fa, non importa se guidato dalla ragione, dall'errore o dalla passione, devono sottomettersi a lui? Molto meglio è lo stato di natura in cui gli uomini non sono costretti a sottomettersi all'ingiusta volontà di un altro; e se colui che giudica, giudica male il suo caso o quello di chiunque altro, ne è responsabile dinanzi al resto dell'umanità.

14. Si domanda spesso, come se fosse una potente obiezione, dove sono o dove mai furono uomini in un tale stato di natura? A ciò al momento è sufficiente rispondere che, dato che i prìncipi e i governanti di governi indipendenti in tutto il mondo sono in uno stato di natura, è chiaro che il mondo non fu mai, né mai sarà, senza uomini che vivono in un siffatto stato. Mi riferisco a tutti i governanti di comunità indipendenti, che siano, o no, uniti in una lega con altri; giacché non ogni patto mette fine allo stato di natura tra gli uomini, ma solo quello con cui ci si accorda insieme mutuamente per entrare a far parte di un'unica comunità, e per formare un unico corpo politico; altre promesse e altri contratti gli uomini possono stipulare gli uni con gli altri, ed essere ancora in uno stato di natura. Le promesse e i contratti per un carro, ecc. tra due uomini in un'isola deserta, menzionati da Garsilao de la Vega, nella sua storia del Perù, o tra uno svizzero e un indiano nei boschi d'America, sono vincolanti per loro, sebbene essi siano l'uno nei confronti dell'altro in un perfetto stato di natura. Tenere fede alla parola data, infatti, si conviene agli uomini in quanto uomini, e non in quanto membri della società.

15. A coloro che dicono non esserci mai stati uomini nello stato di natura, opporrò l'autorità del giudizioso Hooker (Eccl. Pol. I. 10), dove dice: "Le leggi che sono state qui menzionate" – ovvero, le leggi di natura – "sono vincolanti in modo assoluto per gli uomini in quanto uomini, persino se non hanno mai costituito un'associazione, né hanno mai stabilito alcun solenne accordo tra loro relativamente a ciò che fare o non fare. Poiché non siamo in grado rifornirci da soli di un'adeguata scorta di cose necessarie per una vita quale la nostra natura ci fa desiderare, una vita adeguata alla dignità umana, per compensare i difetti e le imperfezioni che sono in noi, allorché si vive da soli e solo per se stessi, siamo per natura indotti a cercare la comunione e la società con altri. Questo è stato il motivo per cui gli uomini si sono uniti fra loro in società politiche". In più, affermo che tutti gli uomini sono per natura in quello stato e vi rimangono sino a che, per consenso, non si costituiscano parte di qualche società politica; e, nel seguito di questo discorso, non dubito di rendere evidente questo punto.

Cap. III. Dello stato di guerra

16. Lo stato di guerra è uno stato d'inimicizia e distruzione; e perciò chi manifesta con parole o atti un'intenzione, non passionale e impetuosa, ma messa a punto con calma contro la vita di un altro uomo, si pone in stato di guerra con colui contro il quale ha manifestato tale intenzione, ed espone così la sua vita al potere di sottrargliela di costui, o di chiunque corra in suo soccorso, e ne sposi la causa. È ragionevole e giusto, infatti, che abbia il diritto di distruggere chi mi minaccia di distruzione. Poiché, in base alla legge fondamentale di natura, l'uomo deve preservarsi per quanto possibile, quando non possono essere salvaguardati tutti, la salvezza dell'innocente deve essere privilegiata. Si può distruggere chi ci fa guerra, o dimostri inimicizia verso il nostro essere, per la stessa ragione per cui si può uccidere un lupo o un leone: uomini siffatti, che non rispettano i vincoli della comune legge di ragione, e non hanno altra regola che la forza e la violenza, possono essere trattati come bestie da preda, come quelle creature pericolose e dannose che sicuramente distruggeranno chi cada in loro potere.

17. Dunque, chi tenta di condurre un altro uomo in suo assoluto potere, con ciò si mette in uno stato di guerra con lui; poiché ciò equivale alla confessione di un disegno sulla sua vita. Ho ragione di ritenere, infatti, che colui che mi riduce in suo potere senza il mio consenso, dopo averlo fatto, mi userà a suo piacimento, e, se lo vorrà, potrà persino distruggermi. Nessuno può desiderare di avermi in suo assoluto potere se non per costringermi con la forza a fare ciò che contrasta con il mio diritto alla libertà, cioè ridurmi in schiavitù. Essere libero da una tale violenza è l'unica sicurezza per la mia preservazione e la ragione mi ordina di considerare nemico colui che vorrebbe togliermi quella libertà che ne è il baluardo. Chi tenta di ridurmi in schiavitù con ciò stesso si mette, quindi, in uno stato di guerra con me. Chi nello stato di natura ha intenzione di appropriarsi della libertà, che appartiene a chiunque in quello stato, si deve necessariamente pensare abbia il disegno di appropriarsi di ogni cosa, dal momento che la libertà è il fondamento di tutto il resto. In modo analogo

colui che nello stato sociale intende appropriarsi della libertà, che appartiene a coloro che fanno parte di quella società o di quello stato, si deve ritenere voglia portar via loro ogni cosa, e deve perciò essere considerato in stato di guerra.

18. Ciò rende lecito a un uomo uccidere un ladro che non lo ha minimamente danneggiato, né ha dichiarato una qualsiasi intenzione sulla sua vita, tranne che per l'uso della forza, con cui lo ha ridotto in suo potere al fine di portargli via il denaro, o quant'altro gli piaccia. Quali che siano le sue intenzioni, infatti, poiché usa la forza per ridurmi in suo potere, senza averne alcun diritto, ho ragione di supporre che colui che porterebbe via la mia libertà, qualora mi avesse in suo potere, potrebbe portarmi via qualsiasi altra cosa. Quindi, è legittimo per me trattarlo come uno che si è messo in stato di guerra con me, e ucciderlo se posso; giacché a quel rischio giustamente si espone chiunque dia inizio a uno stato di guerra quale aggressore.

19. Ecco qui evidente la differenza tra stato di guerra e stato di natura, che, sebbene siano stati confusi da alcuni, sono così distanti come lo sono tra loro uno stato di pace, buona volontà, mutua assistenza e conservazione; e uno stato di inimicizia, malizia, violenza e mutua distruzione. Uomini che vivono insieme secondo ragione, senza un comune superiore sulla terra con l'autorità di giudicare tra loro, costituiscono in senso proprio lo stato di natura. La forza, o un disegno dichiarato di usare la forza sulla persona di un altro, laddove non c'è un superiore comune sulla terra al quale appellarsi per avere salvezza, è lo stato di guerra; ed è la mancanza di un tale appello a dare all'uomo il diritto di guerra persino contro un aggressore che sia in società e con lui consociato. Per questo, un ladro che non posso danneggiare, se non facendo appello alla legge, per avermi portato via tutto ciò che avevo, posso ucciderlo quando mi assale per avere da me il mio cavallo o il mio mantello, perché la legge, che è stata creata per la mia preservazione, laddove non può intervenire in presenza di una violenza per salvarmi la vita, che se persa non può essere risarcita, mi permette di difendermi da solo e mi dà il diritto di guerra: una libertà di uccidere l'aggressore, perché l'aggressore non ci lascia tempo per appellarci al nostro giudice comune, né alla decisione della legge, per riparare un crimine che potrebbe

essere irreparabile. La mancanza di un giudice comune dotato di autorità mette tutti gli uomini in uno stato di natura; la forza esercitata senza diritto sulla persona di un uomo crea uno stato di guerra sia dove esiste sia dove non esiste un giudice comune.

20. Ma quando la violenza attuale viene meno, lo stato di guerra cessa tra coloro che sono in società, e tutte le parti sono egualmente soggette all'equa determinazione della legge; giacché allora rimane possibile il rimedio dell'appello per la passata violazione della legge, e per prevenire un danno futuro. Dove, tuttavia, non si dà la possibilità di un tale appello, come nello stato di natura, per mancanza di leggi positive, e di giudici dotati di autorità ai quali appellarsi, una volta cominciato, lo stato di guerra continua, con il diritto della parte innocente di distruggere l'altro quando possibile, finché l'aggressore non presenti un'offerta di pace e non desideri riconciliazione in termini tali che possano riparare qualsiasi torto egli abbia già fatto, e dare sicurezza all'innocente per il futuro. Laddove un appello alla legge, e ai giudici costituiti rimane possibile, ma il rimedio è negato da una manifesta perversione della giustizia, e da uno scoperto travisamento delle leggi, al fine di proteggere o assicurare da future punizioni la violenza o le ingiurie di alcuni uomini, o di un partito, là è difficile immaginare qualcosa di diverso da uno stato di guerra. Ovunque viene usata violenza, e viene commessa un'ingiustizia, anche se da mani scelte per amministrare la giustizia, si tratta comunque di violenza e ingiustizia, sebbene mascherata sotto il nome, il pretesto o la forma della legge, dal momento che fine della legge è proteggere l'innocente e offrirgli riparazione, per mezzo di una sua imparziale applicazione nei confronti di tutti coloro che si trovano al di sotto di essa; ovunque ciò non è fatto *bona fide* si fa guerra nei confronti delle vittime, che, non potendo ricorrere ad alcun appello sulla terra per avere giustizia, sono lasciate in tali casi con l'unico rimedio dell'appello al cielo.

21. Evitare questo stato di guerra (in cui non c'è altro appello che l'appello al cielo, e a cui ogni più piccola differenza è portata a condurre, laddove non c'è alcuna autorità che decida tra i contendenti) è l'unico fondamentale motivo per cui gli uomini si mettono in società, e lasciano lo stato di natura. Dove c'è un'autorità, un potere sulla terra, dal quale si può ottenere protezione per

mezzo di un appello, lì, infatti, la continuazione dello stato di guerra è esclusa, e la controversia è decisa da quel potere. Se ci fosse stato un tribunale siffatto, una qualsiasi giurisdizione superiore sulla terra, per determinare da che parte stava il diritto tra Gefte e gli ammoniti, essi non sarebbero mai giunti a uno stato di guerra. Si vede, tuttavia, che Gefte fu costretto ad appellarsi al cielo. Disse: "Signore, giudice, sii giudice oggi tra i figli di Israele e i figli di Ammone" (Giudici, XI, 27), poi, proseguendo e contando su questo suo appello, condusse il suo esercito in battaglia. In tali controversie, dunque, dove la domanda che ci si pone è: "Chi sarà giudice?", ciò non può significare chi deciderà la controversia; ognuno sa, infatti, cosa Gefte intende dire qui quando afferma che il Signore, giudice, giudicherà. Dove non c'è giudice sulla terra, l'appello è rivolto a Dio in cielo. La domanda allora non può significare: chi sarà il giudice se un altro si è messo in stato di guerra con me, e se io posso, come fece Gefte, appellarmi al cielo? Di ciò io solo posso essere giudice in coscienza, perché dovrò risponderne nel gran giorno al supremo giudice di tutti gli uomini.

Cap. IV. Della schiavitù

22. La libertà naturale dell'uomo consiste nell'essere libero da qualsiasi potere superiore sulla terra, e non sottoposto alla volontà o all'autorità legislativa altrui, e nell'avere solo la legge di natura come norma. La libertà dell'uomo, in società, consiste nel non essere sottoposto ad altro potere legislativo che quello stabilito per consenso nello stato, nel non essere sotto il dominio di altra volontà, o la limitazione di altra legge, se non quella che promulgherà il legislativo, secondo il mandato (*Trust*) affidatogli. La libertà, dunque, non è quello che ci dice Sir R. F. (O., p. 55), ovvero: "una libertà per chiunque di fare quanto desidera, di vivere come vuole, e di non essere impedito da alcuna legge". La libertà degli uomini sotto un governo è, piuttosto, avere una legge certa secondo la quale vivere, comune a tutti i membri di quella società ed emanata dal potere legislativo in essa istituito. Una libertà di seguire la mia volontà in tutte le cose su cui quella norma tace, di non essere soggetto alla volontà incostante, incerta, sconosciuta e arbitraria di un altro uomo, così come la libertà di natura è non essere limitato se non dalla legge di natura.

23. Questa libertà dal potere assoluto e arbitrario è così necessaria, e strettamente connessa alla conservazione, che se un uomo se ne separa perde al tempo stesso il suo diritto alla propria autoconservazione e alla propria vita. Non avendo potere sulla propria vita, un uomo non può per contratto o per consenso rendersi schiavo di chicchessia, né sottomettersi al potere assoluto e arbitrario di un altro che possa togliergli la vita quando vuole[1]. Nes-

---

[1] Si confronti questo passo con quanto scrive Hobbes in *Leviatano*, cap. XX. Il dominio dispotico "è acquisito dal vincitore allorquando il vinto, per evitare al presente il colpo della morte, pattuisce con parole espresse o con altri sufficienti segni della volontà, che finché gli saranno concesse la vita e la libertà del suo corpo, il vincitore ne avrà uso a suo piacimento". Il dominio dispotico, per Hobbes, è il dominio del padrone sul servo e non sui suoi schiavi, i quali "non hanno alcun obbligo, ma possono giustamente infrangere le loro catene o fuggire dalla prigione e uccidere o far prigioniero il loro padrone" (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p.

suno può cedere più potere di quanto ne ha lui stesso, e chi non può togliersi la vita, non può dare ad un altro il potere su di essa. Certo, se per colpa sua, con qualche atto che merita la morte, si è privato del diritto alla vita, colui nei confronti del quale egli ha perso il proprio diritto può, quando lo ha in suo potere, aspettare a togliergli la vita, e servirsene al proprio servizio; senza fargli così alcun torto. Qualora, infatti, egli trovi la durezza della sua schiavitù superiore al valore della sua stessa vita, è in suo potere resistere alla volontà del padrone e attirare su di sé la morte che desidera.

24. Questa è la perfetta condizione di schiavitù, che altro non è che lo stato di guerra continuato tra un conquistatore legittimo e un prigioniero[2]. Se a un certo punto intervenisse tra loro un patto, e si accordassero che uno eserciti un potere limitato e l'altro obbedisca, lo stato di guerra e schiavitù cesserebbe per tutta la durata del patto. Nessun uomo, infatti, come si è detto, può con un accordo trasferire a un altro quello che lui stesso non ha: il potere sulla propria vita. Confesso che si trovano tra gli ebrei e tra altre nazioni uomini che vendevano se stessi, ma è chiaro che

---

197). Il padrone ha per Hobbes un potere di vita e di morte nei confronti del servo: "Il padrone di un servo è padrone anche di tutto ciò che ha e può esigere l'uso di tutto, vale a dire dei suoi beni, della sua fatica, dei suoi servi, dei suoi figli, tutte le volte che penserà sia opportuno. Infatti egli tiene la sua vita dal suo padrone per il patto di obbedienza, per cui riconosce e autorizza tutto quello che il padrone farà, e se si rifiuta, nel caso che il padrone lo uccida o lo getti in catene o lo punisca in altro modo per la sua disubbidienza, egli stesso è l'autore di ciò e non può accusarlo di ingiuria" (ivi). [N.d.T.]

[2] Dopo aver esordito nel I capitolo del I Trattato dicendo: "La schiavitù è uno stato così spregevole e miserabile e così evidentemente contrario alla tempra generosa e al coraggio della nostra nazione, che difficilmente si può immaginare che un inglese, e ancor meno un gentiluomo, adduca un argomento in sua difesa", la giustificazione della schiavitù presente nel IV capitolo del II trattato offre più di un motivo d'imbarazzo agli interpreti lockeiani; ancor più alla luce degli investimenti che Locke fece nel corso della sua vita in una serie di compagnie coloniali coinvolte nel traffico di schiavi. Sull'argomento cfr.: J. Farr, *"So vile and miserable an estate": The Problem of Slavery in Locke's Political Thought*, "Political Theory", 14 (1986), pp. 263-290; W. Glausser, *Three Approaches to Locke and the Slave Trade*, "Journal of the History of Ideas", 51 (1990), pp. 199-216; J. Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 197-206. [N.d.T.]

si vendevano per svolgere un lavoro duro, servile (*Drudgery*), non in schiavitù. È evidente, infatti, che la persona venduta non si trovava sotto un potere assoluto, arbitrario e dispotico. Il padrone non aveva il potere di uccidere, in qualsiasi momento, colui che, a un certo punto, era obbligato a liberare dal servizio. Il padrone di un tale servo era così lontano dall'avere un potere arbitrario sulla sua vita che non poteva mutilarlo a suo piacimento, dato che la perdita di un occhio o di un dente lo rendeva libero (Esodo XXI).

Cap. V. Della proprietà

25. Sia che si consideri la ragione naturale, che ci dice che gli uomini, una volta nati, hanno un diritto alla loro conservazione, e conseguentemente a mangiare e bere, e ad altre simili cose cui la natura provvede per la loro sussistenza; sia che si consideri la rivelazione, che ci offre un resoconto delle concessioni che Dio fece del mondo a Adamo, a Noè e ai suoi figli, è chiaro che Dio, come dice re David (Salmo CXV, 16): "ha dato la terra ai figli degli uomini", l'ha data in comune all'umanità[1]. Se si presuppone ciò, sembra ad alcuni una difficoltà davvero grande spiegare come si possa mai giungere ad avere la proprietà di qualsiasi cosa. Non mi accontenterò di rispondere che, se è difficile arrivare alla proprietà, in base al presupposto che Dio dette la terra a Adamo e ai suoi discendenti in comune, è addirittura impossibile che un qualsiasi uomo, che non sia un monarca universale, abbia una qualsiasi proprietà in base al presupposto che Dio dette il mondo a Adamo e ai suoi eredi dopo di lui, con l'esclusione del resto della sua discendenza. Tenterò, tuttavia, di mostrare come gli uomini possano venire ad avere una proprietà in diverse parti di quello che Dio diede in comune all'umanità, e ciò senza un esplicito patto di tutti i membri della comunità (*Commoners*).

26. Dio, che ha dato il mondo agli uomini in comune, ha anche dato loro la ragione per far uso di essa nel modo più vantaggioso per la loro vita e la loro utilità. La terra e tutto ciò che si trova in essa sono dati agli uomini per il loro sostentamento e benessere. E sebbene tutti i frutti che la terra naturalmente produce, e le bestie che nutre, appartengano all'umanità in comune, dal momento che sono prodotti spontaneamente dalla natura, e nessuno ne ha originariamente un dominio privato a esclusione del resto dell'umanità, in quanto essi si trovano così nel loro stato naturale; tuttavia essendo per l'uso degli uomini, deve esserci di necessità un mezzo per appropriarsi di essi in un modo o

---

[1] Contro Filmer, nel IV capitolo del *First Treatise* Locke ha mostrato le prove scritturali dell'originaria proprietà comune della terra. [N.d.T.]

nell'altro prima che possano essere di alcuna utilità, o di qualche beneficio a un qualsiasi singolo uomo. Il frutto o la cacciagione di cui si nutre l'indiano selvaggio, che non conosce recinzioni della terra e ancora ne fa uso comune, devono essere suoi, e così suoi, ovvero, così parte di lui, che un altro non può più avervi alcun diritto, se non quando possa essergli utile per la sussistenza della sua vita.

27. Sebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, tuttavia ogni uomo ha una proprietà sulla sua propria persona (*every Man has a Property in his own Person*): su questa nessuno ha diritto se non lui stesso. La fatica del suo corpo e il lavoro delle sue mani, si può dire, sono propriamente suoi. Qualsiasi cosa, dunque, egli rimuova dallo stato in cui la natura l'ha fornita e lasciata, qualsiasi cosa alla quale abbia mescolato (*mixed*) il suo lavoro, e alla quale abbia aggiunto qualcosa di proprio, perciò stesso diviene sua proprietà. Essendo rimossa da lui dalla condizione comune in cui la natura l'ha collocata, essa acquista con questo lavoro qualcosa che la esclude dalla proprietà comune degli altri uomini. Poiché infatti il lavoro è proprietà indiscussa del lavoratore, nessuno se non lui stesso può avere diritto su ciò a cui si è unito il suo lavoro, almeno finché ne rimane abbastanza e di abbastanza buono per altri.

28. Chi si nutre con le ghiande raccolte sotto una quercia, o le mele colte dagli alberi nel bosco, certamente se ne appropria. Nessuno può negare che quel cibo sia suo. Mi chiedo, dunque: quando quei frutti hanno cominciato ad essere suoi? Quando li ha digeriti? O quando li ha mangiati? O quando li ha bolliti? O quando li ha portati a casa? O quando li ha raccolti? È chiaro che, se il fatto di averli raccolti per primo non li ha resi suoi, nient'altro poteva renderli suoi. Il lavoro ha creato una distinzione tra quei frutti e le cose comuni; ha aggiunto qualcosa a essi che è più di quello che la natura, madre comune di ogni cosa, ha fatto, e per questo essi divengono sua proprietà privata. Si dirà, forse, che non ha diritto alle ghiande o alle mele di cui si è appropriato perché non ha il consenso di tutta l'umanità a farle proprie? È stato un furto dunque fare proprio ciò che apparteneva a tutti in comune? Se un tale consenso fosse stato necessario, l'uomo sarebbe morto di fame, nonostante l'abbondanza che Dio gli ha

dato. Nelle proprietà comuni (*Commons*), che rimangono tali per contratto, vediamo che è l'acquisire parte di ciò che è comune, e il rimuoverlo dallo stato in cui lo lascia la natura, che dà inizio alla proprietà, senza la quale la cosa comune non è di alcuna utilità. L'acquisizione di questa o quella parte non dipende dal consenso espresso di tutte le persone che hanno diritto alla terra in godimento comune. Così, l'erba che il mio cavallo ha mangiato, i tappeti erbosi che il mio servo ha tagliato, il minerale che io ho scavato in un luogo sul quale ho diritto in comune con altri, divengono mia proprietà senza l'assegnazione e il consenso di alcuno. Il lavoro che mi apparteneva, rimuovendoli da quello stato comune in cui si trovavano, ha stabilito la mia proprietà su di essi.

29. Se a chiunque si appropri di una parte qualsiasi di ciò che è dato in comune fosse necessario il consenso esplicito di ogni membro della comunità, i figli o i servi non potrebbero tagliare la carne che il loro padre o il loro padrone ha fornito loro in comune senza assegnare a ciascuno la sua parte. Sebbene l'acqua che scorre dalla fontana sia di ognuno, chi dubiterà, tuttavia, che l'acqua nel secchio sia solo di colui che l'ha attinta. Il suo lavoro l'ha strappata alle mani della natura dove era comune, e apparteneva ugualmente a tutti i suoi figli, e con ciò l'ha resa sua proprietà.

30. Questa legge di ragione rende il cervo proprietà dell'indiano che lo ha cacciato: esso è riconosciuto un bene appartenente a colui che vi ha dedicato il suo lavoro, sebbene prima fosse di diritto comune di ognuno. E tra coloro che sono considerati la parte civilizzata dell'umanità, che hanno creato e moltiplicato leggi positive per determinare la proprietà, questa originaria legge di natura, relativa all'inizio della proprietà in ciò che prima era comune, è ancora valida. In virtù di essa i pesci che si pescano nell'oceano – questo grande bene ancora comune all'umanità[2] – e l'ambra grigia che vi si trova divengono proprietà di chi ha dedicato a essi la sua fatica, grazie al lavoro che li rimuove dallo stato comune in cui la natura li ha lasciati. Persino tra noi la lepre che tutti cacciano si ritiene appartenga a colui che la insegue durante

[2] Locke, come Grozio nel suo *Mare Liberum* (1609), considera l'oceano come bene non suscettibile di appropriazione. [N.d.T.]

la caccia. Poiché questo animale è ancora considerato bene comune, e non possedimento privato, chiunque impieghi tanta fatica al fine di scovare una lepre e inseguirla, la rimuove con ciò dallo stato di natura in cui era bene comune e dà origine a una proprietà.

31. A ciò si obietterà che se raccogliere ghiande o altri frutti della terra, ecc., dà diritto a essi, allora chiunque può accaparrarsene finché vuole. Al che rispondo: non è così. La stessa legge di natura che ci dà la proprietà, al tempo stesso la limita. Dio ci ha dato ogni cosa in abbondanza (I Tim. VI, 17), dice la voce della ragione, confermata dalla rivelazione. Ma con quale limitazione? Per goderne. Con il proprio lavoro uno può rendere di sua proprietà tanto quanto può usare a vantaggio della propria vita prima che si deteriori. Quanto eccede questo limite, è più di quello che gli spetta e appartiene ad altri. Niente è stato creato da Dio perché l'uomo lo sprechi o lo distrugga. Considerando, dunque, l'abbondanza di provviste naturali che c'è stata al mondo per tanto tempo, i pochi consumatori, e la piccola parte di scorte alla quale si poteva estendere l'industriosità di un uomo per accaparrarsele a pregiudizio di altri; specialmente qualora si attenesse ai limiti stabiliti dalla ragione relativamente a quanto poteva essere di sua utilità; deve esserci stato allora poco spazio per liti o contese su una proprietà così stabilita.

32. Tuttavia, poiché la principale questione concernente la proprietà oggi riguarda non i frutti della terra, e gli animali che vivono in essa, ma la terra stessa, come cosa che tutte le comprende e porta con sé; penso sia chiaro che anche la proprietà della terra si acquisisce allo stesso modo. Quanta terra un uomo ara, semina, migliora, coltiva e può usarne i prodotti, tanta è di sua proprietà. Con il suo lavoro, egli l'ha, per così dire, recintata dalla terra comune. Non invaliderà il suo titolo a essa dire che chiunque altro ha un uguale titolo e quindi egli non può appropriarsela, non può recintarla, senza il consenso di tutti i membri della comunità, di tutta l'umanità. Dio, quando diede il mondo in comune a tutta l'umanità, ordinò all'uomo anche di lavorare, e lo stesso esigeva da lui la sua condizione di penuria. Dio e la ragione gli ordinarono di coltivare la terra, cioè di migliorarla a beneficio della vita, e quindi di estendere su di essa qualcosa di proprio, il

suo lavoro. Colui che in obbedienza a questo comando di Dio, coltiva, lavora e semina una parte della terra, con ciò aggiunge a essa qualcosa di sua proprietà, su cui un altro non ha alcun titolo, e che non potrebbe togliergli senza violare un suo diritto.

33. Questa appropriazione di una porzione della terra, mediante coltivazione, non era di pregiudizio ad alcuno, dal momento che ne restava a sufficienza e di altrettanto buona; e più di quanta ne potessero usare coloro che ne erano ancora sprovvisti. Così che in effetti la recinzione non lasciava mai meno terra per gli altri; perché chi lascia tanto quanto un altro può usare è come se non prendesse nulla. Nessuno può ritenersi danneggiato dal fatto che un altro beva, anche in grande quantità, se per estinguere la sua sete gli viene lasciato un intero fiume della stessa acqua; e il caso dell'acqua e quello della terra, laddove ve ne siano a sufficienza di entrambi, sono perfettamente identici.

34. Dio ha dato agli uomini il mondo in comune, ma poiché lo ha dato loro per la loro utilità e perché potessero trarne il massimo vantaggio possibile per la loro vita, non si può pensare che egli intendesse lasciarlo per sempre comune e non coltivato. Egli lo ha dato per l'uso degli uomini industriosi e razionali (per i quali il lavoro doveva essere il titolo a esso) e non per il capriccio e la bramosia degli uomini rissosi e litigiosi. Colui al quale è lasciata per la coltivazione terra altrettanto buona di quella che è stata già presa da un altro non deve lamentarsi, non deve immischiarsi in ciò che è stato migliorato dal lavoro di un altro; se lo fa è chiaro che desidera trarre vantaggio dalle fatiche altrui, a cui non ha diritto, e non dalla terra che Dio gli ha dato, in comune con altri, affinché la lavorasse, e di cui ne rimane di altrettanto buona di quella già presa in possesso, e più di quanta egli sappia cosa farne, o di quanta la sua industriosità gli consenta di sfruttare.

35. È vero che nessuno può, senza il consenso della comunità, rendere sua proprietà o recintare una qualsiasi parte della terra che è comune in Inghilterra o in qualsiasi altro paese, in cui una grande quantità di persone vive sotto un governo e ha soldi e commercio; e ciò perché la terra è lasciata in comune per contratto, ovvero in base al diritto locale che non deve essere violato. E, sebbene sia comune rispetto ad alcuni uomini, non lo è per tutta

l'umanità, ma è proprietà comune di una nazione o di una parrocchia. Inoltre, in caso di recinzione, dalla parte rimanente il resto della comunità non trarrebbe lo stesso beneficio che traeva prima che essa fosse divisa quando tutti potevano farne uso nella sua interezza; mentre accadeva diversamente in origine, quando la terra fu originariamente popolata. La legge alla quale l'uomo era sottomesso spingeva piuttosto all'appropriazione. Dio lo ordinava e i suoi bisogni gli imponevano di lavorare. Quella era la sua proprietà che non poteva essergli tolta su qualsiasi cosa egli l'avesse stabilita. Si vede, dunque, che coltivare, lavorare la terra e averne la proprietà sono cose tra loro connesse: l'una dà titolo all'altra. Così Dio, col suo comando di lavorare la terra, ha concesso l'autorità di appropriarsene; e la condizione della vita umana, che richiede il lavoro e la materia da lavorare, introduce necessariamente i possessi privati.

36. Il limite della proprietà è stato ben fissato dalla natura in relazione al lavoro degli uomini e a ciò che è utile per vivere. Il lavoro di un uomo non potrebbe sottomettere tutto o appropriarsene, né l'uso che egli può farne potrebbe consumarne più di una piccola parte; così che è impossibile per un uomo violare il diritto di un altro o acquisire per sé una proprietà a danno del vicino, al quale (dopo che il primo è entrato in possesso della sua parte) rimane ancora spazio per un possedimento altrettanto utile e ampio di prima. Questo limite ha costretto i possedimenti di ogni uomo entro dimensioni molto modeste, e tali che chiunque potesse acquisire una proprietà senza danneggiare altri nelle prime età del mondo, quando gli uomini correvano più il pericolo di perdersi, allontanandosi dai compagni, nei vasti territori selvaggi della terra che di trovarsi in difficoltà per carenza di spazi coltivabili. Lo stesso limite può essere ammesso senza danno per alcuno ancora oggi, per quanto popolato sembri il mondo. Si supponga, infatti, che un uomo, o una famiglia, nello stato primitivo in cui si trovavano Adamo o Noé quando popolarono il mondo, si stabilisca in qualche regione interna e non popolata d'America, i possessi che potrebbe acquisire, in base al limite che si è stabilito, non sarebbero molto ampi, né, persino oggi, tali da recare danno al resto dell'umanità o da darle ragione di lamentarsi o ritenersi lesa dall'usurpazione di costoro, sebbene la specie umana si sia ora sparsa in tutti gli angoli della terra, e sia infinitamente più

numerosa del piccolo numero delle origini. Anzi, l'estensione della terra è di così scarso valore senza il lavoro che ho sentito affermare che in Spagna a un uomo può essere consentito arare, seminare e mietere, senza essere disturbato, su una terra su cui egli non ha altro titolo se non quello derivante dal fatto di farne uso. Gli abitanti, viceversa, si ritengono in debito verso colui che, con il lavoro speso su una terra abbandonata e quindi deserta (*waste*), ha incrementato la provvista di grano di cui avevano bisogno. Ma, come che stiano le cose, non mi soffermerò su questo punto. Oso affermare che la stessa legge della proprietà, per cui ogni uomo dovrebbe avere tanto quanto può usare, sarebbe ancora valida nel mondo, senza svantaggio per alcuno, dal momento che v'è terra sufficiente per il doppio della popolazione, se l'invenzione della moneta e il tacito accordo degli uomini a riconoscerle un valore, non avesse introdotto (per consenso) possessi più ampi e un diritto a essi. Mostrerò tra breve con maggiore ampiezza come ciò sia avvenuto.

37. Questo è certo: all'inizio, prima che il desiderio di avere più di quanto gli uomini avessero bisogno avesse alterato il valore intrinseco delle cose, che dipende solo dalla loro utilità per la vita dell'uomo; o avessero accettato che un piccolo pezzo di metallo giallo, che si sarebbe conservato senza deteriorarsi o andare perduto, dovesse valere un grosso pezzo di carne o un intero mucchio di grano, sebbene gli uomini avessero il diritto di appropriarsi per mezzo del loro lavoro, ognuno per sé, di tanto quanto la natura offrisse di cui egli potesse far uso, tuttavia ciò non poteva essere molto, né poteva essere dannoso per altri, dato che la stessa abbondanza era disponibile per coloro che fossero stati altrettanto industriosi. Al che lasciatemi aggiungere che chi si appropria della terra per se stesso con il proprio lavoro non diminuisce, ma aumenta la scorta di beni comuni dell'umanità. Le provviste che servono a sostegno della vita umana, prodotte da un acro di terra recintato e coltivato, sono (a dir poco) dieci volte di più di quelle fornite da un acro di terra, di uguale ricchezza, che rimanga incolta e comune. Quindi chi recinta la terra e ottiene da dieci acri di terra una abbondanza di beni utili alla vita maggiore di quella che si può ottenere da cento acri lasciati allo stato naturale, può veramente dire di darne novanta all'umanità. Il suo lavoro su dieci acri di terra gli fornisce ora provviste che sarebbero state prodot-

te altrimenti da cento acri di terra lasciati in comune. Ho attribuito qui un valore molto basso alla terra coltivata calcolando il suo prodotto in una proporzione pari a dieci a uno, quando invece è molto più vicina alla proporzione di cento a uno. Chiedo infatti: nei boschi selvaggi e nelle praterie incolte d'America, lasciati alla natura, senza alcuna coltivazione, coltura o agricoltura, mille acri procurano, forse, agli abitanti poveri e bisognosi mezzi di sostentamento pari a quelli prodotti da dieci acri di terra, ugualmente fertile, nel Devonshire dove sono ben coltivati? Prima dell'appropriazione della terra, colui che raccoglieva tanti frutti selvatici quanti poteva, che uccideva catturava o intrappolava tanti animali quanti poteva, colui che spendeva le sue fatiche su uno qualsiasi dei prodotti spontanei della natura in modo da alterare lo stato di natura in cui si trovavano con l'impiego del proprio lavoro, ne acquistava così la proprietà. Se, però, quei beni si deterioravano in suo possesso senza essere debitamente usati, se i frutti marcivano o la cacciagione andava in putrefazione prima dell'uso, egli violava la legge comune della natura, ed era suscettibile di punizione: aveva usurpato la parte del vicino, dal momento che non aveva alcun diritto che andasse al di là dell'uso a cui si prestava ciascuno di quei beni, ed essi potevano servirgli per procurarsi i mezzi di sostentamento.

38. Gli stessi limiti regolavano anche il possesso della terra. Quanto uno coltivava e raccoglieva, conservava e utilizzava prima che si deteriorasse, era suo di diritto; qualsiasi cosa recintasse, che potesse mantenere in vita e di cui potesse far uso, il bestiame e il prodotto, era anch'essa sua. Ma se l'erba del suo recinto marciva a terra, o i frutti da lui coltivati andavano a male senza essere raccolti, e conservati, questa parte della terra, nonostante la recinzione, doveva ancora considerarsi abbandonata, e poteva divenire possesso di chiunque altro. Così, agli inizi, Caino poté occupare tanta terra quanta era in grado di coltivare, farne il proprio campo, e lasciarne comunque a sufficienza perché Abele potesse farvi pascolare il gregge; pochi acri erano necessari per entrambi i loro possessi. Quando le famiglie aumentarono e l'industria accrebbe le loro provviste, i loro possedimenti si estesero con i loro bisogni. Ciò avvenne, però, in generale ancora senza che si stabilisse la proprietà della terra di cui si servivano, finché essi non si associarono, si stabilirono insieme e costruirono delle città. Allora, per

consenso, giunsero a fissare i confini dei loro distinti territori, a concordare i limiti tra loro e i loro vicini, e a regolare per legge la proprietà di chi apparteneva alla stessa società. Vediamo infatti che in quella parte del mondo che per prima fu abitata, e che quindi è probabile sia stata la più abitata, ai tempi di Abramo, gli uomini vagavano liberamente da ogni parte con i loro greggi e le loro mandrie, che costituivano la loro sussistenza. E ciò fu fatto da Abramo in un paese in cui era straniero; dal che è chiaro che almeno una gran parte della terra era comune, che gli abitanti non davano valore e non reclamavano una proprietà se non in quello di cui facevano uso. Ma quando non c'era spazio sufficiente nello stesso luogo per nutrire insieme i loro greggi, essi per consenso si separavano, come fecero Abramo e Lot (Genesi XIII, 5), ed estendevano i loro pascoli dove sembrava loro più opportuno. Per la stessa ragione, Esaù lasciò il padre e il fratello e si stabilì sul monte Seir (Genesi XXXVI, 6).

39. Così, senza supporre alcun dominio privato e alcuna proprietà sul mondo intero da parte di Adamo, ad esclusione di tutti gli altri uomini (cosa che in nessun modo può essere dimostrata, e che non spiega la proprietà di altri), ma supponendo che il mondo sia stato dato, come fu dato, ai figli degli uomini in comune, si vede come il lavoro possa aver dato loro titoli distinti a diverse parti di esso per il loro uso privato; e su ciò non può esserci dubbio in quanto al diritto, né motivo di discussione.

40. Né è così strano, come, forse, a prima vista può sembrare, che la proprietà del lavoro sia in grado di superare in importanza la comunità della terra, perché è proprio il lavoro che crea la differenza di valore in ogni cosa. Si consideri la differenza che esiste tra un acro di terra piantata a tabacco o a zucchero, seminata a grano o orzo, e un acro della stessa terra lasciata in comune e incolta, e si vedrà che le migliorie apportate dal lavoro costituiscono la parte di gran lunga maggiore del valore. Dire che i prodotti della terra utili alla vita umana sono per nove decimi frutto del lavoro penso significherebbe fare un calcolo ancora molto modesto. No, se consideriamo correttamente le cose di cui facciamo uso, e calcoliamo i loro diversi costi, quanto si deve semplicemente alla natura, e quanto si deve al lavoro, si vede che nella maggior parte

dei casi il novantanove per cento sono da attribuire per intero al lavoro.

41. Non vi può essere una dimostrazione più chiara di ciò di quella offerta dai diversi popoli d'America, che sono ricchi di terra e poveri di tutti i beni di conforto della vita, che la natura ha fornito generosamente come ogni altro popolo della materia prima della ricchezza, cioè di un suolo fertile, adatto a produrre in abbondanza ciò che può servire per nutrirsi, per vestirsi e per dilettarsi; e, tuttavia, per la mancanza delle migliorie prodotte dal lavoro, non ha la centesima parte dei beni di cui noi godiamo; e là il sovrano di un ampio e fertile territorio mangia, alloggia e veste peggio di un lavoratore a giornata in Inghilterra.

42. Per rendere la cosa un po' più chiara, seguiamo le diverse fasi della produzione di alcuni comuni beni di sussistenza prima che giungano a essere consumati, e vediamo quanto del loro valore dipenda dal lavoro umano. Pane, vino e stoffa sono cose di uso quotidiano e largamente diffuse; nondimeno ghiande, acqua, foglie o pelli sarebbero il nostro pane, la nostra bevanda e il nostro vestiario, se il lavoro non ci avesse fornito di questi beni di maggiore utilità. Quel tanto che il pane vale più delle bacche, il vino più dell'acqua, e la stoffa o la seta più delle foglie, della pelle o del muschio si deve totalmente al lavoro e all'industria. Gli uni infatti sono il cibo e il vestiario che la natura da sola ci fornisce; gli altri i beni che la nostra industria e la nostra fatica ci prepara. Se si calcola di quanto il valore di questi ultimi eccede quello dei primi, si constata come il lavoro costituisca la parte di gran lunga maggiore del valore delle cose di cui godiamo nel mondo. Il terreno che produce le materie prime viene a mala pena calcolato, o al più solo in piccola parte; così piccola che persino tra noi la terra lasciata interamente alla natura, che non riceve nessuna miglioria dalla pastorizia, dalla coltivazione e dalla semina, è detta, ed è, terra di nessuno; e vediamo che la sua utilità è pressoché nulla. Ciò dimostra quanto il numero degli uomini sia da preferire all'ampiezza dei domini, e come l'incremento delle terre e il loro giusto impiego sia la grande arte di governo[3]. Un principe che

[3] Locke stabilisce un rapporto virtuoso tra crescita demografica, sviluppo economico e governi liberi: l'incremento demografico favorisce la crescita eco-

sarà così saggio e divino da stabilire leggi di libertà tali da assicurare protezione e da incoraggiare il lavoro onesto dell'umanità contro l'oppressione del potere e la meschinità delle fazioni diverrà presto troppo forte per i suoi vicini. Ma questo detto per inciso. Torniamo all'argomento in questione.

43. Un acro di terra che produce qui venti staia di grano, e un altro in America, che, con la stessa coltivazione, farebbe lo stesso, hanno senza dubbio il medesimo valore naturale intrinseco. Ma il vantaggio che l'umanità riceve dal primo in un anno vale cinque sterline, mentre l'altro molto probabilmente non vale un penny; se tutto il profitto che un indiano ne riceve fosse valutato e venduto qui, potrei dire con esattezza che non varrebbe la millesima parte dell'altro. È il lavoro dunque che dà gran parte del suo valore alla terra, senza di esso a stento varrebbe qualcosa. È al lavoro che dobbiamo la maggior parte di tutti i prodotti utili. È dovuto al lavoro tutto il valore in più che la paglia, la crusca e il pane, ricavati da un acro di terra coltivata a grano, hanno rispetto al prodotto di un acro di terra altrettanto fertile lasciata incolta. Non è chiaramente solo la fatica di chi ara, il lavoro di chi miete e trebbia e il sudore del fornaio che si deve contare nel pane che si mangia. Deve essere messa sul conto del lavoro, e considerata un suo prodotto, la fatica di chi ha messo il giogo ai buoi, di chi ha scavato e lavorato il ferro e la pietra, di chi ha abbattuto gli alberi e modellato il legno impiegato per costruire l'aratro, il mulino, il forno e tutti gli altri utensili, che sono in gran numero, necessari per quel frumento dal momento in cui viene seminato a quello in cui viene trasformato in pane. La natura e la terra forniscono solo materiali in se stessi quasi privi di valore. Se si potesse stilare, sarebbe uno strano elenco quello delle cose che l'industria produce e di cui fa uso prima che noi si possa arrivare a consumare una pagnotta di pane: ferro, legname, pelle, corteccia, tavole, pietra, mattoni, carbone, calce, stoffa, coloranti, catrame, pece liquida, pennoni, corde, e tutti i materiali di cui si fa uso sulla nave che ha trasportato uno qualsiasi dei prodotti usati da un qualsiasi lavora-

---

nomica, ma solo dove le leggi garantiscono la sicurezza della proprietà e della libertà è possibile l'aumento del numero della popolazione. Si ricordi il giudizio che Locke esprime nel *I Trattato* sul governo turco (cfr. § 33) e in genere sulle monarchie assolute (cfr. § 41). [N.d.T.]

tore, in una qualsiasi fase della produzione, cose che sarebbe quasi impossibile, o almeno troppo lungo, determinare.

44. Da tutto ciò è evidente che, sebbene le cose della natura siano date in comune, l'uomo, per il fatto di essere padrone di sé e proprietario della sua persona, delle sue azioni o del suo lavoro, aveva in se stesso il primo fondamento della proprietà; e che ciò che formava la maggior parte di quanto egli applicava a sostegno e conforto della vita, quando l'invenzione e la crescita delle conoscenze ebbero migliorato quanto era utile alla vita, era perfettamente suo, e non apparteneva in comune ad altri.

45. Così il lavoro, all'inizio, diede un diritto di proprietà dovunque qualcuno volesse servirsene su ciò che era comune, che rimase a lungo la parte di gran lunga maggiore, ed è ancora più di quanto l'umanità ne faccia uso. All'inizio, gli uomini per lo più si accontentarono di ciò che la natura incolta offriva alle loro necessità; in seguito, tuttavia, in alcune parti del mondo (dove con l'aumento della popolazione e dei beni e con l'uso della moneta, la terra divenne scarsa, e quindi di qualche valore) le diverse comunità fissarono i confini dei diversi territori, e, per legge, regolarono tra loro le proprietà dei privati all'interno della loro società, e così, per contratto e consenso, stabilirono la proprietà cui il lavoro e l'industria avevano dato origine. Mediante alleanze, strette tra loro, i diversi stati e regni, disconoscendo in modo espresso o tacito ogni rivendicazione e diritto alla terra in possesso di altri, hanno, per comune consenso, rinunciato a ogni pretesa al diritto naturale comune che originariamente avevano su quei paesi; e hanno così, per accordo positivo, definito le loro rispettive proprietà su diverse parti del mondo. Vi sono tuttavia grandi aree della terra che devono essere scoperte, che rimangono terra di nessuno (poiché i loro abitanti non si sono uniti al resto dell'umanità consentendo all'uso comune del denaro), che sono più estese di quanto la popolazione che le abita possa farne uso o ne usi, e così rimangono ancora comuni; benché ciò possa difficilmente accadere tra quella parte dell'umanità che ha consentito all'introduzione della moneta[4].

---

[4] Il territorio dello stato è dato dai possedimenti privati di coloro che si sono uniti per formare una comunità politica, ma i confini degli stati sono garantiti da

46. La maggior parte delle cose realmente utili alla vita dell'uomo, e tali che le necessità della sussistenza le fece ricercare ai primi abitanti della terra, così come le fa cercare ora agli americani, sono cose di breve durata, tali che, se non consumate con l'uso, si deteriorano e vanno a male. L'oro, l'argento e i diamanti sono cose alle quali l'immaginazione e la convenzione hanno attribuito più valore che non la loro reale utilità e necessità per la sussistenza. Ora, sulle cose buone che la natura aveva dato in comune, ognuno aveva un diritto (come si è detto) che si estendeva a quanto egli era in grado di usare; e una proprietà su tutto ciò su cui poteva influire con il suo lavoro: era suo tutto ciò a cui la sua industria poteva estendersi, per alterarne la condizione rispetto a quella in cui la natura lo aveva posto. Colui che raccoglieva un centinaio di staia di ghiande o di mele ne aveva con ciò acquisito la proprietà: divenivano beni suoi appena raccolti. Doveva solo stare attento a consumarli prima che si deteriorassero, altrimenti significava che aveva preso più di quanto gli spettasse e violato la proprietà altrui. Invero, era una cosa folle, tanto quanto disonesta, accumulare più di quanto potesse usare. Se ne cedeva parte ad altri, in modo che non andasse a male inutilmente in suo possesso, anche così ne faceva uso. Se barattava prugne, che si sarebbero marcite in una settimana, con noci che sarebbero rimaste buone per il consumo un anno intero, non recava offesa a nessuno. Non sprecava la provvista dei beni comuni; non distruggeva parte della porzione di beni che spettava ad altri, finché nulla si deteriorava inutilmente nelle sue mani. Se, ancora, avesse scambiato le sue noci con un pezzo di metallo, affascinato dal suo colore, le sue pecore per delle conchiglie, o della lana per un cristallo lucente o un diamante, e tenuto questi beni per sé tutta la vita, non avrebbe violato il diritto altrui. Egli poteva accumulare tante di queste cose durevoli quante ne voleva, dal momento che la violazione dei limiti della giusta proprietà non era determinata

---

trattati e accordi, con cui gli stati si riconoscono reciprocamente il diritto all'integrità territoriale. Al di fuori della società degli stati, uniti non solo dallo *jus gentium*, ma anche dal comune uso della moneta, rimangono i territori considerati terra di nessuno e quindi suscettibili di appropriazione coloniale. Le popolazioni aborigine, per Locke, pur costituendo un insieme di nazioni ciascuna con un proprio principe, non sono riconoscibili come stati, in quanto non coltivando la terra non ne hanno la proprietà. [N.d.T.]

dall'estensione dei possessi, ma dal non lasciarne deperire nessuno inutilizzato.

47. E giunse così l'uso della moneta, una cosa duratura che gli uomini potevano conservare senza che si deteriorasse, e che, per mutuo consenso, potevano scambiare con i mezzi di sostentamento veramente indispensabili per vivere, ma deperibili.

48. Come diversi gradi di industriosità davano agli uomini possessi di diverse proporzioni, così l'invenzione della moneta diede loro l'opportunità di accrescerli ed estenderli. Si supponga che in un'isola, separata da ogni possibile commercio con il resto del mondo, vivano solo un centinaio di famiglie, vi siano pecore, cavalli, mucche e altri animali utili, frutti salutari e terra sufficiente a coltivare grano in quantità centomila volte superiore al necessario, ma che non vi sia niente nell'isola tale che, in ragione della sua diffusione o deperibilità, possa prendere il posto della moneta. Che ragione avrebbe chiunque in quella situazione di ampliare i suoi possessi al di là di quanto è utile alla sua famiglia e di un abbondante approvvigionamento necessario ai suoi consumi, sia in termini di ciò che è prodotto dal suo lavoro o di ciò che potrebbe essere scambiato con altri in cambio di altri beni utili deperibili? Dove non c'è qualcosa insieme durevole e scarso, e di valore tale da essere accumulato, là gli uomini non saranno portati ad allargare i loro possessi di terra, quand'anche si trattasse di terra ricca e facile a prendersi come nessun'altra. Mi chiedo infatti che valore darebbe un uomo a diecimila o a centomila acri di terra eccellente, già coltivata e ben fornita di bestiame nel cuore dell'entroterra d'America, dove non ha speranza di commerciare con altre parti del mondo e di ricavare denaro dalla vendita dei suoi prodotti? Non varrebbe la pena recintare e lo si vedrebbe ben presto lasciare di nuovo al comune stato selvaggio della natura tutto ciò che eccede quanto gli è necessario per la vita che lui e la sua famiglia devono condurre lì.

49. Così, all'inizio, tutto il mondo era America, e più di quanto non lo sia oggi, dal momento che niente di simile alla moneta era conosciuto in nessun luogo. Trovate qualcosa che abbia l'utilità e il valore della moneta tra i suoi vicini, e vedrete quello stesso uomo cominciare subito ad ampliare i suoi possessi.

50. Dal momento che l'oro e l'argento, essendo poco utili alla vita dell'uomo in proporzione al cibo, al vestiario e al sostentamento, derivano il loro valore solo dal consenso degli uomini, e di questo valore il lavoro costituisce, in gran parte, la misura, è chiaro che gli uomini hanno acconsentito a un possesso sproporzionato e diseguale della terra, quando, con un consenso tacito e volontario, hanno trovato un modo con cui un uomo poteva onestamente possedere più terra di quella di cui egli stesso poteva usare il prodotto, ricevendo in cambio del sovrappiù oro e argento che potevano essere accumulati senza danno per nessuno, dal momento che questi metalli non si guastano o si degradano nelle mani del possessore. Questa suddivisione delle cose nella disuguaglianza di possessi privati, gli uomini l'hanno resa praticabile al di fuori dei confini della società, e senza un contratto, solo attribuendo un valore all'oro e all'argento e accordandosi tacitamente sull'uso della moneta. Nei governi, infatti, le leggi che regolano il diritto di proprietà e il possesso della terra sono determinate da leggi positive.

51. Mi pare perciò assai facile comprendere, senza alcuna difficoltà, come il lavoro possa inizialmente costituire un titolo di proprietà sulle cose comuni della natura, e come esso fosse limitato dal consumo per i nostri usi. Non poteva dunque esserci ragione di discutere su quel titolo, né alcun dubbio circa la larghezza dei possessi che esso assicurava. Diritto e utilità andavano di pari passo; perché come un uomo aveva diritto a tutto ciò su cui poteva impiegare il suo lavoro, così non aveva la tentazione di lavorare per più di quello di cui poteva far uso. Ciò non lasciava spazio per controversie circa il titolo di proprietà, né per violazioni del diritto di altri. La parte che un uomo ricavava per sé era facilmente visibile; ed era inutile quanto disonesto ritagliarsene una porzione troppo grande, o prendere più di quanto si aveva bisogno.

Cap. VI. Del potere paterno

52. Si può forse considerare non pertinente in un discorso di questa natura criticare parole e termini che sono considerati comunemente validi. Tuttavia, potrebbe non essere inopportuno offrirne di nuovi quando i vecchi possono condurre gli uomini in errore, come probabilmente ha fatto questo potere paterno, che sembra attribuire il potere dei genitori sui figli interamente al padre, come se la madre non ne partecipasse, mentre, se si consulta la ragione o la rivelazione, si vede che essa vi ha ugual titolo. Ciò può dare a qualcuno ragione di chiedere se non si potrebbe definirlo più correttamente potere parentale (*Parental Power*). Quale che sia infatti l'obbligo che la natura e il diritto di generazione dà sui figli, deve certamente vincolare in modo eguale entrambe le cause che vi concorrono. Vediamo infatti che la legge positiva di Dio ovunque li unisce, senza distinzione, quando comanda l'obbedienza dei figli: "Onora tuo padre e tua madre" (Esodo, XX, 12); "Chiunque maledice il padre e la madre" (Lev. XX, 9); "Ogni uomo avrà timore del padre e della madre" (Lev. XIX, 3); "Figli obbedite ai vostri genitori, ecc." (Ef., VI, 1). Questo è lo stile del vecchio e del nuovo testamento.

53. Se anche solo quest'unica cosa fosse stata ben ponderata, senza analizzare più in profondità l'argomento, forse avrebbe tenuto gli uomini lontani dai madornali errori che hanno compiuto in relazione a questo potere dei genitori. Questo supposto potere assoluto sui figli, che ha potuto senza grossa difficoltà portare il nome di dominio assoluto e autorità regale finché è stato riferito al padre, con il titolo di potere paterno; sarebbe suonato solo strano, e nel nome stesso avrebbe rivelato la sua assurdità, se fosse stato definito parentale, e quindi si fosse scoperto che apparteneva ugualmente anche alla madre. Farebbe, infatti, solo un cattivo servizio a quegli uomini che tanto sostengono il potere assoluto e l'autorità della paternità, come la definiscono, il fatto che la madre debba averne una parte. E sarebbe un cattivo argomento per sostenere quella monarchia per la quale lottano, se dal nome stesso emergesse che quella autorità fondamentale, dalla quale essi

vogliono derivare il governo di una singola persona, non era posta in una, ma in due persone congiuntamente. Ma lasciamo stare la questione dei nomi.

54. Sebbene abbia affermato sopra (capitolo II) che tutti gli uomini sono nati eguali, non si può pensare che mi riferisca a ogni tipo di eguaglianza. L'età o la virtù possono conferire ad alcuni una giusta preminenza; e l'eccellenza dei compiti e dei meriti può collocarne altri al di sopra del livello comune. La nascita può costringere alcuni, le alleanze o i benefici ricevuti altri, a prestare rispetto a coloro a cui la natura, la gratitudine o altre ragioni, abbiano conferito tale diritto. Tuttavia, tutto ciò non è in contraddizione con l'eguaglianza in cui si trovano tutti gli uomini rispetto alla giurisdizione o al dominio gli uni nei confronti degli altri, che era l'eguaglianza di cui parlavo lì come propria dell'argomento in questione, trattandosi dell'eguale diritto che ogni uomo ha alla sua libertà naturale, senza essere soggetto alla volontà o all'autorità di un altro.

55. I figli, lo ammetto, non sono nati in questo stato di piena eguaglianza, sebbene siano nati per esso. I loro genitori hanno una specie di governo e giurisdizione su di loro quando vengono al mondo, e per un po' di tempo anche dopo la loro nascita, ma si tratta di un governo e di una giurisdizione temporanei. I vincoli di questa soggezione sono le fasce in cui sono avvolti e sostenuti nella debolezza della loro infanzia. Come crescono, l'età e la ragione li allentano, finché alla fine li fanno cadere, e lasciano l'uomo a sua propria libera disposizione.

56. Adamo fu creato uomo perfetto: il suo corpo e la sua mente erano in pieno possesso della forza e della ragione, e quindi egli fu capace dal primo momento del suo essere di provvedere al suo sostentamento e alla sua conservazione, e di governare le sue azioni in accordo con i dettami della leggi di ragione che Dio ha impiantato in lui. A partire da lui il mondo è stato popolato dai suoi discendenti, che sono nati tutti bambini, deboli e indifesi, senza conoscenza e intelletto. Per sopperire ai difetti di questo stato imperfetto, finché i miglioramenti dovuti alla crescita e all'età non li avessero rimossi, Adamo ed Eva, e dopo di loro tutti i genitori, ebbero l'obbligo di preservare, nutrire ed educare i figli

che avevano messo al mondo, non come loro opera, ma come opera del loro stesso creatore, l'Onnipotente, al quale dovevano darne conto.

57. La legge che doveva governare Adamo era la stessa che doveva governare tutta la sua posterità, la legge di ragione. Ma i suoi figli, essendo venuti al mondo in un modo diverso dal suo, per mezzo di una nascita naturale, che li creò ignoranti, e senza l'uso della ragione, non furono subito sottomessi a quella legge, perché nessuno può sottostare a una legge che non è promulgata per lui. Poiché questa legge viene promulgata e resa nota solo per mezzo della ragione, colui che non giunge all'uso della ragione non si può dire sottostia a essa; e i figli di Adamo non essendo subito, appena nati, sotto questa legge di ragione, non furono subito liberi. Perché la legge, nel suo significato più proprio, non è tanto una limitazione quanto una guida per un agente libero e intelligente verso il raggiungimento del suo proprio interesse, e non prescrive niente di più di quello che è per il bene generale di coloro che sottostanno a quella legge. Se essi potessero essere più felici senza quella legge, essa, come una cosa inutile, di per se stessa svanirebbe. Difficilmente merita, infatti, il nome di restrizione ciò che ci protegge da burroni e precipizi. Così che per quanto lo si possa fraintendere, il fine della legge non è di abolire o limitare la libertà, ma di preservarla e di ampliarla, perché in tutti gli stati di esseri creati, capaci di leggi, dove non ci sono leggi non c'è libertà. La libertà, infatti, è l'essere liberi dalla costrizione e dalla violenza di altri, che non può sussistere laddove non c'è legge; e non è, come ci viene detto, la libertà per ogni uomo di agire come gli pare. Chi infatti potrebbe essere libero se il capriccio di un altro potesse dominarlo? La libertà è la libertà di disporre della sua persona, delle sue azioni, dei suoi possessi, e della sua intera proprietà e di regolarli liberamente nei limiti di quelle leggi sotto le quali si trova, e in cui non sottostà alla volontà arbitraria di un altro, ma segue liberamente la propria.

58. Il potere, quindi, che i genitori hanno sui figli sorge da quel dovere, che spetta loro, di prendersi cura della prole durante la fase imperfetta dell'infanzia. Informare la mente, e governare le azioni della loro ancora inconsapevole minorità, finché la ragione prenda il suo posto e li liberi da quel peso: questo è ciò di cui i

figli hanno bisogno e ciò che i genitori sono tenuti a fare. Dio, infatti, avendo dato all'uomo l'intelletto per dirigere le proprie azioni, gli ha concesso, come propriamente appartenente ad esso, la libertà della volontà e la libertà di azione nei limiti della legge cui è sottoposto. Ma, finché è in uno stato in cui non ha intelligenza propria per dirigere la sua volontà, egli non ha neppure una volontà propria da seguire. Chi intende per lui deve anche volere per lui; deve ordinare la sua volontà, e regolare le sue azioni, ma quando arriva allo stato che ha reso il padre un uomo libero, anche il figlio è un uomo libero.

59. Questo vale per tutte le leggi alle quali un uomo sottostà, che siano naturali o civili. Un uomo è soggetto alla legge di natura? Che cosa lo ha reso libero da quella legge? Che cosa gli dà la libertà di disporre della sua proprietà, secondo la sua volontà, nei limiti di quella legge? Rispondo: lo stato di maturità nel quale si deve supporre capace di conoscere la legge, così che egli può mantenere le sue azioni nei suoi confini. Quando ha acquisito quello stato, si presume che egli sappia fino a che punto può usare la sua libertà, e quindi giungere ad averla; fino ad allora, qualcun altro deve guidarlo, qualcuno che si presume sappia ciò che consente la libertà. Se un tale stato di ragione, una tale età di discrezione lo rende libero, lo stesso renderà libero suo figlio. Un uomo si trova sotto le leggi d'Inghilterra? Cosa lo rende libero da quella legge, cioè di avere la libertà di disporre delle sue azioni e dei suoi possessi secondo la sua volontà nei limiti di quella legge? La capacità di conoscere la legge, che si suppone, secondo quella stessa legge, si raggiunga all'età di ventuno anni, e in alcuni casi prima. Se ciò rende libero il padre, renderà libero il figlio. Fino ad allora, si vede che la legge non consente al figlio di avere una volontà: egli infatti deve essere governato dalla volontà di chi gli è padre o tutore, che deve intendere per lui. E se il padre muore e non si è preoccupato di trovare qualcuno che possa sostituirlo in questo compito, se non ha pensato a un tutore per governare il figlio durante la minorità, nel periodo in cui è privo di intelletto, la legge si prende cura di farlo: qualcun altro deve governarlo e volere al suo posto finché non ha raggiunto lo stato di libertà e il suo intelletto non è in grado di governare la sua volontà. Dopo, però, padre e figlio sono ugualmente liberi, come lo sono il tutore e il pupillo dopo la minorità, ugualmente soggetti alla stessa legge,

senza che al padre rimanga alcun dominio sulla vita, la libertà e la proprietà del figlio, tanto se si trovano nello stato di natura e sotto la legge di natura, o sotto le leggi positive di un governo costituito.

60. Ma se per difetti che possono verificarsi al di fuori del corso ordinario della natura, qualcuno non giunge a quel grado di ragione in cui lo si può supporre capace di conoscere la legge, e quindi di vivere sotto le sue regole, non sarà mai capace di divenire un uomo libero, non lo si lascerà mai disporre della sua volontà, perché non ne conosce i limiti, perché non ha l'intelligenza che è la sua giusta guida, e continuerà a essere sotto la tutela e il governo di altri ogni volta che la sua intelligenza è incapace di svolgere quel compito. I pazzi e gli idioti (*Lunaticks and Ideots*), quindi, non sono mai liberi dal governo dei loro genitori. "I bambini non sono ancora giunti all'età in cui possono avere la ragione, gli idioti sono esclusi dalla possibilità di averla dai loro difetti naturali; infine, i pazzi, che temporaneamente non possono avere l'uso della giusta ragione per governare se stessi, hanno come guida la ragione che guida gli uomini che fanno loro da tutori, per cercare e assicurare il loro bene", dice Hooker (Eccl. Pol., I, 7). Tutto ciò non sembra niente di più che il dovere che Dio e la natura hanno imposto all'uomo, come ad altre creature, di preservare la propria prole finché non è in grado di provvedere a se stessa, e difficilmente lo si può considerare una prova o un esempio dell'autorità regale dei genitori.

61. Dunque si nasce liberi allo stesso modo in cui si nasce razionali; anche se non si ha subito l'esercizio della libertà e della ragione: l'età che porta l'una, porta con sé anche l'altra. Si vede così come la libertà naturale e la soggezione ai genitori possano sussistere insieme e siano fondate sullo stesso principio. Un fanciullo è libero grazie al titolo del padre, grazie alla ragione del padre, che deve governarlo finché egli non ha la propria. La libertà di un uomo nell'età del giudizio e la soggezione di un figlio nei confronti dei genitori, quando ancora non ha la ragione, sono cose così compatibili e così distinguibili che anche i più ciechi sostenitori della monarchia per diritto paterno non possono non vederle e persino i più ostinati tra loro non possono non ammetterne la compatibilità. Se la loro dottrina fosse vera, se il giusto

erede di Adamo ora fosse noto, e, in virtù di quel titolo, posto come monarca sul trono, investito con tutto il potere assoluto e illimitato di cui Sir R. F. parla, se dovesse morire subito dopo la morte del suo erede, non deve forse il figlio, sebbene non si sia mai dato figlio più libero, mai più sovrano di lui, essere sottomesso alla madre e nutrice, ai suoi tutori e governanti, finché l'età e l'educazione non gli forniscono la ragione e la capacità di governare se stesso e altri? Le necessità della sua vita, la salute del suo corpo, e l'informazione della sua mente esigono che egli si faccia dirigere dalla volontà di altri e non dalla propria; e tuttavia forse che qualcuno penserà che questa restrizione e soggezione siano incompatibili con la libertà o la sovranità a cui ha diritto, o che lo privino di esse, o che diano il suo potere a coloro che lo governano nel periodo della sua minorità? Questa forma di governo esercitata su di lui lo prepara solo prima e meglio all'esercizio del potere. Se qualcuno mi chiedesse: "Quand'è che mio figlio raggiungerà l'età per essere libero?", risponderei esattamente alla stessa età in cui il suo re è nell'età per poter governare. Il giudizioso Hooker dice: "Come stabilire il momento in cui un uomo si può dire abbia raggiunto l'uso della ragione sufficiente a renderlo capace di intendere quelle leggi alle quali egli è tenuto a conformare le proprie azioni, è cosa più facile da discernere col buon senso che da determinare con l'erudizione e la maestria".

62. Gli stati stessi tengono conto di ciò e riconoscono che v'è un momento in cui gli uomini devono iniziare a comportarsi come esseri liberi, e quindi, fino a quel momento, non richiedono loro giuramenti di fedeltà o di obbedienza, o altro pubblico riconoscimento o atto di sottomissione al governo della loro nazione.

63. La libertà dell'uomo, e la sua libertà di agire secondo la propria volontà, dunque, è fondata sul fatto che egli è dotato della ragione, che è in grado di istruirlo su quella legge per mezzo della quale egli deve governare se stesso, e di fargli conoscere fino a che punto egli è lasciato alla libertà della sua volontà. Lasciarlo andare a una libertà illimitata, prima che abbia la ragione come guida, non è riconoscergli il privilegio della sua natura di essere libero, ma spingerlo fra i bruti, e abbandonarlo in una condizione miserevole tanto al di sotto di quella dell'uomo quanto quella dei bruti. È questo il motivo per cui l'autorità è posta nelle mani dei

genitori per governare la minorità dei loro figli. Dio ha fatto sì che fosse loro compito avere cura della loro prole, e ha posto in loro inclinazioni alla tenerezza e all'affetto tali da temperare questo potere, in modo che fosse volto, nella direzione voluta dalla sua saggezza, al bene dei figli per tutto il tempo in cui essi hanno bisogno di esservi sottoposti.

64. Ma da qui non si può trarre alcuna ragione che può indurre questa cura che i genitori devono ai loro figli a trasformarsi in un potere assoluto e arbitrario del padre. Il suo potere non può andare oltre quella disciplina che egli ritiene più efficace per dare ai loro corpi forza e salute e alle loro menti vigore e rettitudine tali da rendere i suoi figli il più possibile in grado di essere utili a se stessi e agli altri, e, se lo richiede la sua condizione, di farli lavorare, quando capaci, per il loro sostentamento. Di questo potere, tuttavia, anche la madre partecipa con il padre.

65. Anzi, questo potere appartiene così poco al padre per un peculiare diritto di natura, e così tanto gli spetta piuttosto in quanto guardiano dei suoi figli, che quando egli abbandona i suoi compiti di cura perde tutto il suo potere sui suoi figli, potere che va insieme al loro nutrimento e alla loro educazione, al quale è inseparabilmente connesso, e appartiene tanto al patrigno di un bambino abbandonato, quanto al padre naturale di un altro. Talmente scarso è il potere che dà a un uomo sui suoi figli il mero atto di generare, se tutte le sue cure si interrompono lì, e questo è il solo titolo che egli ha al nome e all'autorità di padre. E che ne sarà di questo potere paterno in quella parte del mondo in cui una donna ha più di un marito alla volta? O in quelle parti d'America in cui, quando il marito e la moglie si separano, cosa che accade di frequente, i figli sono lasciati alla madre, la seguono e sono completamente affidati a lei per la cura e il sostentamento? E se il padre muore mentre i figli sono ancora piccoli, non devono forse ovunque alla madre, durante la loro minorità, la stessa obbedienza che avrebbero avuto nei confronti del padre, se fosse stato ancora vivo? Si dirà, forse, che la madre ha un potere legislativo sui suoi figli? Che può emanare leggi valide, dalle quali derivi un obbligo perpetuo, e in base alle quali essi devono regolare tutti gli interessi relativi alla loro proprietà, e limitare la loro libertà per tutto il corso della loro vita? Che può costringerli all'osservanza di quelle

norme con la pena capitale? Perché questo è il potere del magistrato, potere del quale il padre non ha neppure l'ombra. Il suo potere sui figli non è che temporaneo e non tocca la loro proprietà o la loro vita. Non è che un aiuto alla debolezza e imperfezione della loro minorità, una disciplina necessaria alla loro educazione. E, sebbene un padre possa disporre dei suoi propri possessi come desidera quando i suoi figli siano lontani dal pericolo di morire di stenti, tuttavia il suo potere non si estende alle vite o ai beni che la loro propria industria o la generosità di altri ha procurato loro, né alla loro libertà una volta che hanno ottenuto l'emancipazione con il raggiungimento dell'età del giudizio. Il potere del padre allora viene meno, e da quel momento in poi egli non può disporre della libertà del figlio più che di quella di qualsiasi altro uomo. Deve essere ben lontana da una giurisdizione assoluta e perpetua quella a cui un uomo può sottrarsi, avendo dall'autorità divina la licenza di "lasciare il padre e la madre, e unirsi alla propria moglie".

66. Sebbene vi sia un'età in cui il figlio diviene libero dalla soggezione alla volontà e al comando del padre, così come il padre è libero dalla soggezione alla volontà di altri, e padre e figlio sono sottoposti solo a quella soggezione comune a entrambi che è costituita dalla legge di natura o dalla legge locale del paese, tuttavia questa libertà non esenta il figlio dal prestare ai genitori quel rispetto che è loro dovuto in base alla legge di Dio e della natura, dal momento che Dio ha reso i genitori strumenti del suo grande disegno di continuazione della specie umana e occasione della vita dei loro figli. Come ha imposto loro l'obbligo di nutrire, preservare e crescere la prole, così ha imposto ai figli l'obbligo perpetuo di onorare i genitori, che, includendo una stima e un rispetto profondi da dimostrarsi in tutte le manifestazioni esteriori, vincola il figlio a non fare nulla che possa ledere o recare affronto, disturbare o mettere in pericolo la felicità o la vita di coloro da cui ha ricevuto la propria, e lo impegna in tutte le azioni di difesa, aiuto, assistenza, e conforto verso coloro grazie ai quali è venuto a essere ed è stato reso capace di ogni piacere della vita. Da questo dovere di riconoscenza nessuno stato, nessuna libertà, può liberare i figli. Ma, ciò è molto lontano dal dare ai genitori un potere di comando sui suoi figli, o un'autorità di fare le leggi e di disporre come desiderano delle loro vite o della loro libertà. Una cosa è

dovere onore, rispetto, gratitudine e assistenza; un'altra richiedere un'assoluta obbedienza e sottomissione. L'onore dovuto ai genitori un monarca sul trono lo deve a sua madre, e tuttavia ciò non sminuisce la sua autorità né lo rende soggetto al governo di lei.

67. La soggezione di un minore conferisce al padre un governo temporaneo che termina con la minorità del figlio; e l'onore dovuto da un figlio conferisce ai genitori un diritto perpetuo al rispetto, alla riverenza, al sostegno e alla condiscendenza, maggiore o minore, a seconda che la cura, la gentilezza e i sacrifici del padre nell'educazione del figlio siano stati maggiori o minori. Ciò non ha fine con la minorità, ma vale in ogni momento e condizione della vita. La mancata distinzione di questi due poteri, quello che il padre ha sul figlio in base al diritto di educarlo durante la minorità e il diritto di essere onorato tutta la vita, possono, forse, aver causato gran parte degli errori commessi in questa materia. A rigor di termini, infatti, il primo è privilegio dei figli e dovere dei genitori più che una prerogativa del potere paterno. Il nutrimento e l'educazione dei figli è un compito così doveroso da parte dei genitori per il bene dei figli, che niente può esonerarli dal preoccuparsene. Sebbene il potere di comandare e punire si accompagni a esso, tuttavia Dio ha intessuto nei princìpi della natura umana una tale tenerezza per la propria prole che non si deve temere che i genitori usino il loro potere con troppo rigore; l'eccesso di rado riguarda la durezza, la forte inclinazione della natura spinge infatti nella direzione opposta. Perciò Dio onnipotente, quando volle esprimere il suo atteggiamento comprensivo verso gli israeliti, disse loro che sebbene li avesse puniti, "li aveva puniti come un uomo punisce suo figlio" (Deut. 8.5); ovvero, con tenerezza e affetto, e non li sottopose a una disciplina più severa di quella che era in assoluto la migliore per loro, tanto che aver allentato quella disciplina non l'avrebbe resa più benevola. Questo è il potere al quale i figli devono prestare obbedienza, in modo che le pene e le cure dei loro genitori possano non aumentare o essere mal ricompensate.

68. D'altra parte, il rispetto e l'aiuto, che è tutto ciò che la gratitudine richiede sia dato in cambio dei benefici ricevuti da e grazie ai genitori, sono un dovere necessario del figlio e un giusto privilegio dei genitori. Questo va a vantaggio dei genitori, come

l'altro va a vantaggio del figlio; sebbene l'educazione, dovere dei genitori, sembri avere il potere maggiore, perché l'ignoranza e le debolezze della fanciullezza hanno bisogno di controllo e correzione, che sono un esercizio visibile di governo e una forma di dominio. E quel dovere che è incluso nella parola rispetto richiede minore obbedienza, sebbene l'obbligo sia più forte per i figli adulti che per quelli piccoli. Perché chi può pensare che il comando: "Figli, obbedite ai vostri genitori", richieda in un uomo che ha figli propri la stessa sottomissione nei confronti del padre che egli richiede ai suoi figli piccoli nei suoi confronti? E che, secondo questo precetto, egli sarebbe costretto a obbedire a ogni comando di suo padre, se, in base a una presunzione di autorità, avesse la mancanza di tatto di trattarlo come se fosse ancora un ragazzo?

69. La prima parte del potere paterno, o piuttosto del dovere paterno, che è l'educazione, appartiene al padre e termina in un periodo determinato: quando il compito dell'educazione è terminato esso cessa da sé, e lo si può cedere prima, perché un uomo può mettere in altre mani la tutela di suo figlio. Chi colloca come apprendista il figlio presso un altro lo esonera, durante quel periodo, dal dovere di obbedienza nei suoi confronti e nei confronti della madre. Ma il dovere di rispettarli rimane intatto, niente può cancellarlo. È così inseparabile da entrambi che l'autorità del padre non può privare la madre di questo diritto, né chiunque può esonerare il figlio dal rispetto verso colei che lo ha generato. Entrambi, tuttavia, sono lungi dall'avere il potere di fare le leggi, e di renderle esecutive con pene che possono colpire la proprietà, la libertà, le membra o la vita. Il potere di comandare ha termine con la fine della minorità, e sebbene siano sempre dovuti ai genitori da parte di un figlio onore, rispetto, sostegno e difesa, e tutto ciò a cui la gratitudine può obbligare un uomo in cambio dei più grandi benefici che egli naturalmente possa ricevere, tuttavia tutto ciò non pone uno scettro nelle mani del padre, né alcun potere sovrano di comando. Egli non ha alcun dominio sulla proprietà o le azioni del figlio, né alcun diritto che la sua volontà possa dare ordini al figlio in tutte queste cose; sebbene, in molte di esse, possa non essere molto sconveniente per lui e per la sua famiglia, che il figlio presti rispetto alla volontà del padre.

70. Si può essere tenuti a onorare e rispettare un uomo vecchio o saggio, a proteggere il figlio o l'amico, ad aiutare e sostenere gli indigenti, a sdebitarsi nei confronti di un benefattore, al punto che tutto ciò che si ha, tutto quello che si può fare, può non essere sufficiente a ripagarlo. Tuttavia, tutto ciò non conferisce nessuna autorità e nessun diritto di legiferare a colui nei confronti del quale si ha un obbligo. Ed è chiaro che tutto ciò non è dovuto in base al mero titolo di padre; non solo perché, come è stato detto, è dovuto anche alla madre, ma perché questo obbligo nei confronti dei genitori e la misura di ciò che si richiede ai figli possono variare in base alla diversa cura, benevola preoccupazione e spesa, che spesso si ha nei confronti di un figlio più che nei confronti di un altro.

71. Ciò spiega la ragione per cui i genitori, in società dove essi stessi sono sudditi, mantengano un potere sui loro figli e abbiano diritto alla loro sottomissione tanto quanto coloro che si trovano nello stato di natura, cosa che non potrebbe avvenire se tutto il potere politico fosse solo paterno, e se, in verità, essi fossero una stessa e medesima cosa; perché allora, se tutto il potere paterno fosse del principe, naturalmente il suddito non potrebbe averne affatto. Ma questi due poteri, il potere politico e il potere paterno, sono così perfettamente distinti e separati, e costruiti su fondamenta così diverse, e assegnati per fini così distanti, che ogni suddito che sia padre ha un potere paterno sui suoi figli esattamente come il principe sui suoi; e ogni principe che abbia dei genitori è tenuto nei loro confronti allo stesso dovere filiale e alla stessa obbedienza alla quale il più modesto dei suoi sudditi è tenuto nei confronti dei suoi; e non può quindi contenere alcuna parte o grado di quel tipo di dominio che un principe o un magistrato ha sui suoi sudditi.

72. Sebbene l'obbligo da parte dei genitori di crescere i figli, e l'obbligo dei figli di onorare i genitori, implichino tutto il potere da un lato e tutta la sottomissione dall'altro che sono propri di questa relazione, tuttavia c'è un altro potere, che risiede di solito nel padre, in base al quale egli vincola i figli all'obbedienza. Si tratta di un potere che è comune anche ad altri uomini, ma viene considerato nel mondo come parte della giurisdizione paterna, poiché le occasioni di mostrarlo capitano quasi sempre ai padri

nelle loro private famiglie, e poiché se ne danno esempi rari e meno degni di nota in altre situazioni: è il potere che gli uomini in genere hanno di conferire il loro patrimonio a chi vogliono. Il possesso del padre, in una certa misura, di solito è di spettanza ed eredità dei figli secondo la legge e il costume di ogni paese, tuttavia è comunemente nel potere del padre disporne con mano liberale o parsimoniosa a seconda che il comportamento di questo o quello dei suoi figli sia stato in accordo con la sua volontà e il suo modo di pensare.

73. Non si tratta di un vincolo di poco conto all'obbedienza da parte dei figli; e poiché al godimento della terra è sempre annessa la sottomissione al governo del paese di cui quella terra fa parte, si è di solito supposto che un padre potesse obbligare la sua posterità all'obbedienza nei confronti dello stato di cui egli stesso è stato suddito, che il suo contratto includesse anche loro; mentre è solo una condizione necessaria annessa alla terra, e l'eredità di un patrimonio che si trovi sotto quello stato riguarda solo coloro che l'accettano a quella condizione, e quindi non costituisce alcun vincolo o impegno naturale, ma una sottomissione volontaria. I figli di un uomo, infatti, per natura liberi come lo fu lui stesso o ognuno dei suoi antenati, possono, nel loro stato di libertà, scegliere a quale società unirsi, a quale governo sottomettersi. Ma, se essi vogliono godere dell'eredità dei loro antenati, devono assumersi gli stessi impegni dei loro antenati, e sottostare a tutte le condizioni annesse a un tale possesso. Per mezzo di questo potere, effettivamente, i padri obbligano i figli all'obbedienza a loro stessi anche quando hanno superato la minorità, e molto comunemente li rendono sudditi anche di questo o quel potere politico. Nessuna di queste due cose dipende, tuttavia, da un particolare diritto di paternità, semmai essa dipende dal potere che hanno nelle loro mani di far rispettare e ripagare tale obbedienza, e non si tratta di un potere più grande di quello che un francese ha su un inglese, che, in base alla speranza che questi gli lascerà un patrimonio, sentirà certamente un forte obbligo all'obbedienza nei suoi confronti; e che, una volta che quel patrimonio gli è stato lasciato, deve certamente prenderlo alle condizioni annesse al possesso della terra nel paese dove essa si trova, che si tratti della Francia o dell'Inghilterra.

74. Per concludere, dunque, sebbene il potere del padre di comandare non si estenda oltre la minorità dei figli, e nella misura richiesta per la disciplina e il governo di quell'età; e sebbene il fatto che siano tenuti a dare ai loro genitori, per tutta la vita e in qualsiasi condizione, onore, rispetto, e ciò che i latini chiamavano pietà, con tutto il sostegno e la protezione loro dovuta, non dia al padre alcun potere di governare, ovvero di fare leggi e di renderle esecutive infliggendo pene ai figli; sebbene con ciò egli non abbia alcun dominio sulla proprietà o le azioni del figlio, tuttavia, è naturale immaginare come fosse facile per il padre divenire principe, nelle prime età del mondo, e ancora oggi in luoghi in cui la scarsa numerosità del popolo dà alle famiglie la possibilità di muoversi in regioni non appartenenti a nessuno, dove c'è spazio sufficiente per spostarsi e sistemarsi in zone ancora disabitate[1]. Egli ha governato fin dall'inizio l'infanzia dei suoi figli, e, poiché sarebbe stato difficile per loro vivere insieme senza una qualche forma di governo, era più che naturale che quel governo fosse affidato, per espresso o tacito consenso dei figli, una volta cresciuti, al padre, grazie al quale esso sembrava continuare, senza cambiamenti; e ciò in quanto, invero, nient'altro era richiesto che permettere al padre di esercitare da solo sulla sua famiglia quel potere esecutivo della legge di natura che ogni uomo libero ha naturalmente, e mediante questo permesso assegnargli un potere monarchico valido fin tanto che rimanevano in essa. Ma che ciò non fosse per

[1] "Non è improbabile l'opinione, condivisa dal sommo filosofo, secondo la quale il capo di ogni famiglia era sempre, per così dire, un re; così quando diverse famiglie si unirono per formare una società civile, i re furono il primo tipo di governanti tra loro, il che spiega perché, come sembra, il nome di padre continuava ad essere usato per coloro che da padri divenivano governanti; nonché l'antico costume dei governanti di fare come Melchisedec, che, essendo re, esercitava anche l'ufficio di sacerdote, come fecero i padri all'inizio. Comunque, questa non è l'unica forma di regime che è stata ricevuta al mondo. Gli inconvenienti derivati da una forma di regime hanno portato alla sperimentazione di altri dispositivi; così che, in una parola, ogni pubblico regime di qualsiasi tipo, sembra evidentemente essere sorto dal consiglio deliberato, dalla consultazione, e dall'accordo tra uomini, che lo consideravano conveniente e doveroso; non essendovi in natura, di per sé, alcuna impossibilità che l'uomo possa aver vissuto senza alcun pubblico governo" (Hooker, *Ecclesiastical Polity*, I, X, 4). [Il sommo filosofo a cui qui Hooker si riferisce è Aristotele e il passo citato è tratto dalla *Politica*, 1252b. N.d.T.]

diritto paterno, ma per consenso dei figli, è evidente dal fatto che nessuno dubita che il padre avrebbe potuto condannare o mettere a morte uno straniero che fosse stato portato dalla sorte o dagli affari in quella famiglia e lì avesse ucciso uno dei suoi figli, o commesso un qualsiasi altro atto. Nessuno dubita del fatto che avrebbe potuto punirlo come uno qualsiasi dei suoi figli, cosa che sarebbe stato impossibile per lui fare in virtù di una qualsiasi autorità paterna su qualcuno che non fosse suo figlio, ma che gli sarebbe stato possibile fare in virtù di quel potere esecutivo della legge di natura al quale egli aveva diritto in quanto uomo; e lui solo avrebbe potuto punirlo all'interno della sua famiglia, dove per rispetto i suoi figli avevano rinunciato a quel potere, per erigere quella dignità e autorità che desideravano egli mantenesse sul resto della famiglia.

75. Fu dunque facile e quasi naturale per i figli, con un consenso tacito e difficilmente evitabile, instaurare l'autorità e il governo del padre. Erano stati abituati nella loro infanzia a seguire i suoi ordini e a rimettere a lui le loro divergenze. Una volta adulti, chi era più adatto a governarli? Le loro piccole proprietà, e il loro ancora più piccolo desiderio di esse, di rado portavano a grandi controversie; e quando ne sorgeva qualcuna, dove potevano trovare un arbitro più adatto di quello di colui grazie alle cui cure ognuno di loro era stato nutrito e cresciuto e che aveva affetto per tutti loro? Non c'è da meravigliarsi che non facessero distinzione tra minorità ed età adulta, né aspettassero i ventuno anni, o qualsiasi altra età, che potesse renderli liberi di disporre di se stessi e delle loro fortune, quando non potevano nutrire alcun desiderio di lasciare la loro condizione di tutela. Il governo sotto il quale erano stati durante la minorità continuava a essere per loro più una protezione che un limite; e essi non potevano trovare maggiore sicurezza per la loro pace, la loro libertà e le loro fortune che sotto il governo del padre.

76. Così i padri naturali delle famiglie, in seguito a un mutamento impercettibile, divennero anche i loro monarchi politici; e poiché capitò loro di vivere a lungo, e di lasciare eredi capaci e valorosi per diverse successioni o per altra via, così posero le fondamenta di regni ereditari o elettivi sotto diverse costituzioni e con diversi costumi, a seconda di come accadde che il caso,

l'artificio o le occasioni le modellassero. Ma se i prìncipi devono il loro titolo al diritto paterno, ed esso fosse una prova sufficiente del diritto naturale dei padri all'autorità politica, perché essi erano comunemente coloro nelle cui mani troviamo, *de facto*, l'esercizio del governo, dico, se questo argomento fosse valido, in modo altrettanto valido dimostrerebbe che tutti i prìncipi, anzi solo i prìncipi, dovrebbero essere sacerdoti, dal momento che è altrettanto certo che all'inizio il padre di famiglia era sacerdote, così come era governante della sua famiglia.

Cap. VII. Della società politica o civile

77. Dio, avendo fatto l'uomo una creatura tale che, secondo il suo giudizio, non era bene per lui essere solo, gli ha imposto forti obblighi di necessità, convenienza e inclinazione, per spingerlo in società, e nello stesso tempo lo ha reso capace di continuare a godere di essa attraverso la ragione e il linguaggio. La prima società è stata quella tra uomo e donna, che ha dato vita a quella tra genitori e figli, alla quale, col tempo, si è aggiunta quella tra padrone e servo. Sebbene tutte queste relazioni possano trovarsi insieme, come comunemente accade, e costituire una sola famiglia, ognuna di esse, o tutte insieme, sono lungi dal costituire una società politica, come vedremo considerando i diversi fini, legami e vincoli di ciascuna.

78. La società coniugale è costituita mediante un patto volontario tra uomo e donna, e sebbene essa consista principalmente in quella comunione e in quel diritto dell'uno al corpo dell'altro necessario al raggiungimento del suo fine principale, che è la procreazione, tuttavia reca con sé reciproco aiuto e assistenza, e una comunione di interessi indispensabile non solo a unire le loro cure e i loro affetti, ma anche per la loro prole comune, che ha diritto a essere nutrita e mantenuta da loro finché non è capace di provvedere a se stessa.

79. Poiché il fine dell'unione tra maschio e femmina non è solo la procreazione, ma la continuazione della specie, questa unione tra maschio e femmina deve durare, anche dopo la procreazione, fintanto che è necessario al nutrimento e al sostentamento dei piccoli, che devono essere mantenuti da chi li ha generati finché non sono in grado di provvedere a se stessi. A questa regola, che il creatore infinitamente saggio ha imposto all'opera delle proprie mani, si vede che le creature inferiori obbediscono diligentemente. In quegli animali vivipari che si nutrono d'erba l'unione tra maschio e femmina non dura più a lungo dell'atto stesso della copulazione, perché il latte materno è sufficiente a nutrire il piccolo finché non è capace di cibarsi d'erba. Il maschio

si limita a generare, ma non si preoccupa della femmina o del piccolo, al cui sostentamento non può contribuire in alcun modo. Nelle bestie da preda l'unione dura più a lungo perché alla madre, non essendo capace di sostentare se stessa e di nutrire la sua numerosa prole con le sue sole prede (un modo più laborioso e più pericoloso di vivere che cibarsi d'erba), è necessaria l'assistenza del maschio per mantenere la loro famiglia comune, che non può sopravvivere finché i piccoli non sono capaci di predare da soli, se non con l'aiuto congiunto del maschio e della femmina. La stessa cosa si osserva in tutti gli uccelli (eccetto quelli domestici, in cui l'abbondanza di cibo esonera il gallo dal nutrire e dal prendersi cura della covata): il maschio e la femmina continuano a stare insieme finché i piccoli, che hanno bisogno di essere sfamati nel nido, non sono capaci di volare e di provvedere a se stessi.

80. E qui credo stia la principale, se non l'unica, ragione per cui il maschio e la femmina della specie umana sono tenuti a un'unione più lunga delle altre creature, ovvero, perché la femmina è capace di concepire e, *de facto*, concepisce di nuovo un figlio, e partorisce di nuovo, molto prima che il primo sia indipendente per il sostentamento dall'aiuto dei suoi genitori e sia capace di cavarsela da solo, e ha bisogno quindi di tutto l'aiuto che gli è dovuto da parte dei genitori, per cui il padre, che è tenuto a prendersi cura di coloro che egli ha generato, si trova obbligato a rimanere nella società coniugale con la stessa donna più a lungo delle altre creature, tra le quali – dal momento che i piccoli sono in grado di provvedere a se stessi da soli, prima che torni di nuovo il periodo della procreazione – il vincolo coniugale si scioglie ed esse sono libere finché Imene, durante la sua solita stagione dell'anno, non le chiama di nuovo a scegliersi un compagno. In ciò non si può non ammirare la saggezza del grande creatore, che, avendo dato all'uomo l'abilità di guardare al futuro tanto quanto quella di provvedere alle necessità presenti, ha reso necessario che la società dell'uomo e della donna durasse di più di quella del maschio e della femmina tra le altre creature, in modo da incoraggiare la loro industria, meglio unire i loro interessi, fare provviste e accumulare beni per la loro prole comune, cosa che unioni incerte o facili e frequenti dissoluzioni della società coniugale certamente pregiudicherebbero.

81. Sebbene questi legami imposti alla specie umana rendano i vincoli coniugali più forti e duraturi nell'uomo che nelle altre specie animali, tuttavia, ciò darebbe ancora ragione di chiedersi perché questo contratto, quando la procreazione e l'educazione siano state assicurate e si sia avuto cura dell'eredità, non possa essere sciolto, o per consenso, o dopo un certo periodo di tempo, o a certe condizioni, così come qualsiasi altro contratto volontario, non essendoci nessuna necessità, nella natura della cosa, né nei suoi fini, che debba sempre essere per la vita. Mi riferisco qui a coloro che non sono soggetti a una legge positiva che stabilisce che tali contratti siano perpetui.

82. Il marito e la moglie, tuttavia, sebbene abbiano una sola comune preoccupazione, avendo un diverso intelletto, inevitabilmente avranno talvolta anche diverse volontà. Essendo quindi necessario che la decisione ultima (ovvero il governo) sia posto da qualche parte, spetta naturalmente all'uomo in quanto parte più capace e più forte; ciò, tuttavia, riguardando solo gli interessi comuni e le proprietà comuni, lascia la moglie nel pieno e completo possesso di ciò che per contratto è di suo particolare diritto, e non dà al marito più potere su di lei di quanto lei non ne abbia sopra la vita di lui. Il potere del marito è così lontano dall'essere quello di un monarca assoluto che la moglie ha, in molti casi, la libertà di separarsi da lui quando il diritto naturale o il loro contratto lo consenta, che quel contratto sia stato stipulato tra loro nello stato di natura o secondo le tradizioni o le leggi del paese in cui vivono, e i figli, in base a tale separazione, spettano al padre o alla madre a seconda di cosa tale contratto stabilisce.

83. Poiché i fini del matrimonio possono essere ottenuti sotto il governo politico tanto quanto nello stato di natura, il magistrato civile non limita il diritto o il potere di entrambi, che per natura è necessario, finché rimangono insieme, ai fini della procreazione, del mutuo sostegno e della mutua assistenza, ma decide solo le controversie che possono sorgere tra marito e moglie. Se fosse altrimenti e quella sovranità assoluta e quel potere di vita e di morte per natura appartenesse al marito, e fosse necessario alla società tra marito e moglie, non potrebbe esserci matrimonio in nessuno di quei paesi in cui al marito non è concessa tale autorità assoluta. Poiché, tuttavia, il fine del matrimonio non richiede che

un tale potere sia concesso al marito, esso non è necessario. La condizione della società coniugale non glielo conferisce. Tutte le cose che possono essere in accordo con la procreazione e il sostentamento dei figli, finché essi non possono cavarsela da soli, la mutua assistenza, la mutua consolazione e il mantenimento, possono variare e essere regolati attraverso quel contratto che inizialmente li ha uniti in società, dal momento che niente è necessario a una società se non ciò che è indispensabile ai fini per i quali essa è creata.

84. Ho parlato così estesamente nel precedente capitolo della società tra genitori e figli, e dei distinti diritti e poteri che appartengono rispettivamente a entrambi, che non ho bisogno di dire niente qui a tale proposito; penso, infatti, sia evidente che essa è ben diversa dalla società politica.

85. Padrone e servo sono termini antichi quanto la storia, ma attribuiti a persone di condizione molto diversa. Un uomo libero si rende servo di un altro vendendogli per un periodo di tempo delimitato il servizio che egli si accinge a prestare in cambio del salario che ne riceverà. Sebbene di solito lo faccia entrare a far parte della famiglia del suo padrone, e lo sottoponga alla normale disciplina di essa, tuttavia ciò dà al padrone solo un potere temporaneo su di lui, e comunque non più grande di quello che è previsto dal contratto stipulato tra loro. Esiste, tuttavia, un altro genere di servi che, con un termine particolare, chiamiamo schiavi, i quali, essendo prigionieri catturati in una guerra giusta, per diritto di natura, sono soggetti al dominio assoluto e al potere arbitrario del loro padrone. Questi uomini avendo, per così dire, perso i diritti sulla loro vita e, con essi, la loro libertà, essendo stati privati dei loro beni, e, nella loro condizione di schiavitù, non essendo in grado di acquisire alcuna proprietà, non possono essere considerati parte della società civile, il cui fine principale è la preservazione della proprietà.

86. Si consideri, dunque, un capo famiglia con tutte queste relazioni subordinate di mogli, figli, servi e schiavi, uniti sotto il governo domestico di una famiglia. Nonostante la somiglianza che può avere con un piccolo stato, nel suo ordine, nei suoi compiti e nella numerosità dei suoi membri, la famiglia tuttavia ne è assai

lontana per costituzione, potere e fine. Se deve essere considerata una monarchia, e il *paterfamilias* il monarca assoluto, allora la monarchia assoluta ha un potere molto frammentario e di breve durata, perché è evidente da quanto detto sopra che il capo famiglia ha un potere molto differente e diversamente limitato sia in termini di durata che di estensione sulle persone che si trovano in essa; perché a eccezione dello schiavo (e la famiglia è una famiglia, che vi siano o meno schiavi in essa, e il potere del *paterfamilias* è altrettanto grande che vi siano o meno schiavi in essa), egli non ha alcun potere di vita e di morte su nessuno di loro, e nessun potere che non possa avere su di loro anche la padrona di casa. E certamente non può avere alcun potere assoluto sull'intera famiglia, chi ha solo un potere molto limitato su ciascuno dei suoi membri. Ma come una famiglia, o qualsiasi altra società, differisca da quella che in senso stretto è la società politica lo vedremo meglio considerando in cosa consista la stessa società politica.

87. L'uomo, in quanto nasce – come si è dimostrato – con titolo a una perfetta libertà e al godimento illimitato dei diritti e dei privilegi della legge di natura, eguale a quello di qualsiasi altro uomo, o gruppo di uomini al mondo, ha per natura un potere non solo di preservare la sua proprietà – ovvero, la sua vita, la sua libertà e i suoi beni – dalle offese o dalle minacce di altri uomini, ma di giudicare e di punire le violazioni di quella legge compiute da altri, nella misura in cui ritiene meriti la violazione della legge, persino con la morte, nei casi in cui la nefandezza del fatto, a suo giudizio, lo richieda. Nessuna società politica può esistere, né sussistere, senza il potere di preservare al suo interno la proprietà e, a tal fine, di punire le trasgressioni di tutti i membri di quella società. Una società politica esiste là, e soltanto là, dove ognuno dei suoi membri ha abbandonato il suo potere naturale rassegnandolo nelle mani della comunità, in tutti i casi in cui non è esclusa per lui la possibilità di appellarsi alla protezione della legge da essa stabilita. Essendo così escluso ogni giudizio privato di ciascun membro particolare, la comunità diviene arbitra imparziale ed eguale verso tutte le parti, in virtù di norme certe e stabili; e, per mezzo degli uomini autorizzati dalla comunità alla loro esecuzione, decide tutte le divergenze che possono sorgere tra i membri di quella società in materia di diritto, e punisce con le penalità fissate dalla legge le offese che un qualsiasi membro ha commesso con-

tro la società. Da ciò è facile comprendere chi è e chi non è unito nella società politica. Coloro che sono uniti in un solo corpo, e hanno una comune legge stabilita e un unico corpo giudiziario al quale fare appello, con autorità per decidere le controversie tra loro e punire i trasgressori della legge, sono uniti l'uno con l'altro in società civile; ma coloro che non hanno un tale corpo comune al quale fare appello, intendo sulla terra, sono ancora nello stato di natura, ognuno essendo giudice ed esecutore per se stesso, laddove non ve n'è un altro; il che rappresenta, come ho mostrato sopra, il perfetto stato di natura.

88. Come lo stato acquisisce il potere di fissare quale punizione convenga alle diverse trasgressioni, commesse dai membri di quella società, che ritiene meritevoli di essa (nel che consiste il potere di fare le leggi), allo stesso modo esso ha il potere di punire ogni offesa arrecata a uno dei suoi membri da chiunque non appartenga a essa (nel che consiste il potere di fare la guerra e la pace); tutto ciò per la conservazione della proprietà di tutti i membri di quella società, per quanto è possibile. Sebbene chiunque entri in società e diventi membro di uno stato, abbandoni il suo potere di punire le violazioni della legge di natura in base al suo giudizio privato, tuttavia col potere di giudicare i reati, che ha ceduto al legislativo in tutti i casi in cui può fare appello al magistrato, egli ha concesso allo stato un diritto di servirsi della forza per l'esecuzione dei giudizi dello stato stesso ogni qualvolta sia chiamato a pronunciarli, che sono, invero, i suoi stessi giudizi, essendo emessi da lui stesso o dai suoi rappresentanti. Qui si ha l'origine del potere legislativo ed esecutivo della società civile, che deve giudicare secondo leggi certe fino a che punto i reati devono essere puniti quando commessi all'interno dello stato; e deve anche determinare, sulla base di giudizi occasionali fondati sulle attuali circostanze del fatto, in che misura le offese provenienti dall'esterno debbano essere vendicate; e in entrambi questi casi usare tutta la forza di tutti i suoi membri, laddove necessario.

89. Quindi, in tutti i luoghi in cui un certo numero di uomini si unisce in società così che ciascuno abbandona il suo potere esecutivo della legge di natura, e lo consegna nelle mani del pubblico, lì e lì soltanto si dà una società politica o civile. E questo accade ovunque, un certo numero di uomini, nello stato di natura, entra

in società per costituire un popolo, un corpo politico sotto un unico governo supremo; o anche quando chiunque si unisca e entri a far parte di un governo già costituito. Perché in tal modo egli autorizza la società, o, che è la stessa cosa, il suo potere legislativo, a fare leggi per lui in base a ciò che richiederà il bene pubblico della società, leggi all'esecuzione delle quali deve prestare il proprio aiuto (come se si trattasse di suoi propri decreti). Ciò pone gli uomini al di fuori dello stato di natura e li fa entrare in uno stato, stabilendo un giudice sulla terra con l'autorità di decidere tutte le controversie e di riparare le offese che siano recate a qualsiasi membro di quella società politica; il quale giudice è il legislativo o i magistrati scelti da esso. Ovunque vi sia un certo numero di uomini, comunque associati, che non hanno tale potere ultimo al quale appellarsi, essi si trovano ancora nello stato di natura.

90. È dunque evidente che la monarchia assoluta, che da alcuni è ritenuta l'unico governo al mondo, è in contraddizione con la società civile, e dunque non può essere in alcun modo una forma di governo civile. Poiché fine della società civile, infatti, è evitare e rimediare quegli inconvenienti dello stato di natura che necessariamente derivano dal fatto che ogni uomo sia giudice della propria causa, stabilendo un'autorità conosciuta alla quale ciascun membro di quella società possa fare appello in seguito a qualsiasi offesa abbia ricevuto, o a qualsiasi controversia possa sorgere, e che ciascun membro della società debba obbedire[1]; ovunque vi siano persone che non hanno una tale autorità alla quale appellarsi per decidere le divergenze tra loro, quelle persone si trovano ancora nello stato di natura. E così si trova anche ogni principe assoluto rispetto a coloro che sono sotto il suo dominio.

91. Infatti, poiché si suppone che egli abbia in sé solo tutti i poteri, sia quello legislativo sia quello esecutivo, non c'è giudice,

---

[1] "Il potere pubblico di tutta la società è posto al di sopra di ogni anima contenuta all'interno di quella società; e l'uso principale di quel potere è dare leggi a tutti coloro che vi sono sottoposti; leggi alle quali si deve obbedienza, a meno che non si mostri una ragione che vi si opponga in modo necessario, nel caso in cui la legge di natura, o di Dio, imponga il contrario" (Hooker, *Ecclesiastical Polity*, I, XVI).

non c'è possibilità di appello a nessuno che possa decidere in modo equo, imparziale, e con autorità, e dalla cui decisione ci si possa attendere sostegno e riparazione per qualsiasi offesa o danno che si possa aver subìto ad opera del principe o per suo ordine. Così quest'uomo, quale che sia il suo titolo, zar o sultano, o come volete, si trova nei confronti di coloro che sono sotto il suo dominio così come verso il resto dell'umanità nello stato di natura. Ovunque, infatti, si trovino due uomini che non possano appellarsi a una legge certa e a un giudice comune sulla terra per la determinazione delle controversie di diritto tra loro, in quel caso ci si trova ancora nello stato di natura e sottoposti a tutti gli inconvenienti dello stesso[2], con questa sola infelice differenza per il suddito, o piuttosto per lo schiavo, di un principe assoluto: che mentre nel comune stato di natura, egli ha la libertà di giudicare del suo diritto, e di difenderlo secondo quanto è in suo potere; ora, quando la sua proprietà è violata per volontà o per ordine del suo monarca, egli non solo non ha a chi appellarsi, come coloro che si trovano in società dovrebbero avere, ma, come se fosse stato degradato dallo stato proprio di creature ragionevoli, gli viene negata la libertà di giudicare e di difendere il suo diritto, ed è perciò esposto a tutte le miserie e gli inconvenienti che un uomo può temere da un altro, che, oltre a trovarsi in uno stato di natura

[2] "Per eliminare tutte queste offese, tutte queste ingiustizie e tutti questi torti, ovvero quelli che accompagnano gli uomini nello stato di natura, non c'era altro modo che arrivare a un accordo o a un compromesso tra loro, istituendo una qualche forma di governo pubblico, e sottoponendosi ad esso, in modo che coloro ai quali essi garantivano l'autorità di decidere e governare, assicurassero pace, tranquillità e una condizione felice agli altri. Gli uomini hanno sempre saputo che, dove forza e offese erano inferte, potevano difendersi da sé; sapevano che per quanto gli uomini possano cercare la loro utilità, tuttavia se ciò fosse accaduto con danno per altri, esso non doveva essere tollerato, bensì a esso si doveva resistere con tutti gli uomini e tutti i mezzi disponibili. In fine, sapevano che nessun uomo può con ragione assumersi la determinazione del proprio diritto, e in base a essa procedere alla sua attuazione, e ciò in quanto ciascuno è parziale verso se stesso e verso i suoi affetti; e quindi le contese e le lotte sarebbero infinite se essi non avessero dato il loro comune consenso affinché tutto fosse ordinato da alcuni, sui quali si fossero trovati d'accordo, senza questo consenso infatti non ci sarebbe ragione che un uomo assuma su di sé il ruolo di signore o di giudice di un altro" (Hooker, *Ecclesiastical Polity*, I, X, 4).

privo di limiti, è per di più corrotto dall'adulazione e armato del potere.

92. Chi pensa che il potere assoluto purifichi il sangue degli uomini e corregga la bassezza della natura umana, non deve far altro che leggere la storia di questa o di qualsiasi altra età del mondo per essere convinto del contrario. Chi è arrogante e dannoso nei boschi d'America, è probabile non sarà migliore su un trono, dove la religione e la dottrina verrebbero a giustificare tutto quello che egli fa ai suoi sudditi, e la spada metterebbe subito a tacere tutti coloro che osassero protestare. Qual è infatti la protezione di una monarchia assoluta, in che tipo di padri del loro paese trasforma i prìncipi, e quale grado di benessere e sicurezza porta alla società civile, questa forma di governo laddove è giunta a perfezione, si può facilmente vedere studiando a fondo l'ultima relazione di Ceylon.

93. Nelle monarchie assolute, invero, come in altri governi del mondo, i sudditi hanno una legge cui appellarsi, e giudici che decidono qualsiasi controversia, e reprimono qualsiasi violenza possa verificarsi tra loro. Tutti pensano che ciò sia necessario e che meriti di essere considerato nemico dichiarato della società e dell'umanità chi tentasse di abolirlo. Ma che questo poggi su un reale amore per l'umanità e la società, e su quella carità che ci dobbiamo tutti reciprocamente, c'è motivo di dubitarne. Perché ciò non è niente di più di quello che ogni uomo che ami il proprio potere, il proprio profitto e la propria grandezza, può e naturalmente deve fare: evitare che gli animali, che lavorano e sfacchinano solo per il suo piacere e per il suo vantaggio, si facciano del male e si distruggano a vicenda; e per questo sono curati: non per una qualche forma di amore del padrone nei loro confronti, ma per amore di se stesso, e in ragione del profitto che gli procurano. Perché se si chiedesse: che sicurezza, che barriera c'è in quello stato contro la violenza e l'oppressione di questo governante assoluto? La domanda stessa difficilmente si potrebbe sollevare. Ti direbbero subito che merita la morte solo il fatto di chiedere notizie sulla sicurezza. Tra suddito e suddito, ti assicurerebbero, devono esserci regole, leggi, e giudici per la loro pace e sicurezza reciproca. Ma il governante, lui deve essere assoluto e al di sopra di tali condizioni; poiché ha il potere di recare i danni e le offese

maggiori, quando lo fa è giusto così. Chiedere come ti puoi salvare dal danno o dall'offesa che ti può venire dal più forte, è subito considerato espressione di ribellione e faziosità. Come se gli uomini, lasciando lo stato di natura, entrati in società, si accordassero che tutti dovessero sottostare ai vincoli delle leggi eccetto uno; e che quell'uno dovesse mantenere tutta la libertà dello stato di natura, rafforzata dal potere, e resa licenziosa dall'impunità. Ciò significa pensare che gli uomini sono così folli che si prendono cura di evitare i danni che possono essere fatti loro dalle faine o dalle volpi, ma che sono contenti di essere divorati dai leoni, anzi pensano a ciò come alla salvezza.

94. Qualsiasi cosa gli adulatori dicano per distrarre l'intelletto della gente, non impedisce agli uomini di comprendere; e quando si rendono conto che un uomo, quale che sia la sua posizione, è al di fuori dei confini della società civile di cui essi fanno parte, e che non hanno appello, sulla terra, contro i danni che egli può recare loro, sono portati a considerarsi in uno stato di natura nei confronti di colui che essi vedono in tale stato, e si preoccupano, prima possibile, di restaurare all'interno della società civile quella sicurezza e quell'ordine per cui essa è stata inizialmente istituita, e per cui soltanto essi sono entrati in essa. Dunque, forse in un primo tempo (come vedremo più ampiamente in seguito, nella parte successiva di questo discorso) può essere accaduto che un qualche uomo generoso e di valore, avendo ottenuto la superiorità sugli altri, abbia visto tributata alla sua generosità e alla sua virtù, come a un'autorità naturale, una tale deferenza che il potere di governare e di fare da arbitro delle loro divergenze è stato consegnato nelle sue mani, per consenso tacito, senz'altra precauzione che la certezza che essi avevano relativamente alla sua eccellenza e saggezza. Tuttavia, quando il tempo, riconoscendo autorità e (come alcuni vorrebbero farci credere) sacralità alle consuetudini, a cui aveva dato inizio la negligenza e l'innocenza imprevidente delle prime età, portò con sé successori di un altro stampo, la gente, non ritenendo garantita la proprietà sotto il governo così come era allora (e il governo non ha altro fine che la salvaguardia della proprietà), non poté sentirsi sicura, né in pace con se stessa, né pensarsi all'interno di una società civile finché il potere legislativo non fu posto in corpi collettivi, chiamati senati, parlamento,

o come altrimenti si vuole[3]. Col che ogni singola persona divenne soggetta, in modo uguale all'ultimo dei sudditi, a quelle leggi che essa stessa, come parte del legislativo, aveva stabilito; né alcuno poté, in virtù della sua autorità, evitare la forza della legge, una volta stabilita, né per nessun motivo di superiorità chiedere di esserne esonerato, in modo da autorizzare le sue malefatte o quelle dei suoi dipendenti. Nessuno nella società civile può essere esonerato dalle sue leggi[4]. Se ognuno potesse fare quello che crede meglio e non ci fosse nessuno sulla terra cui appellarsi per chiedere riparazione o sicurezza contro il danno che si può fare, mi chiedo se non si sarebbe ancora perfettamente nello stato di natura, e quindi non si sarebbe né parte né membro della società civile, a meno che non si dica che lo stato di natura e la società civile sono la stessa e identica cosa. Ma non ho mai trovato un sostenitore dell'anarchia tale da affermare ciò.

---

[3] "In principio, quando fu scelta una certa forma di governo, è possibile che non si sia pensato ad altro che a lasciare che tutto fosse permesso sulla base della saggezza e della discrezione di coloro che dovevano governare, finché l'esperienza non fece capire che ciò era per molti aspetti molto sconveniente, al punto che la cosa pensata come rimedio non faceva che incrementare il male che avrebbe dovuto curare. Videro che vivere secondo l'arbitrio di un solo uomo era divenuta la causa di tutte le miserie umane. Ciò li costrinse a sottomettersi a leggi grazie alle quali ogni uomo poteva conoscere in anticipo il suo dovere e sapere la pena per una loro trasgressione" (Hooker, *Ecclesiatical Polity*, I, X, 5).

[4] "La legge civile, essendo l'atto dell'intero corpo politico, prevale per questo su ogni singola parte di quello stesso corpo" (Hooker, *ibidem*).

Cap. VIII. Dell'inizio delle società politiche

95. Poiché gli uomini, come si è detto, per natura sono tutti liberi, eguali e indipendenti, nessuno può essere tolto da questa condizione e sottomesso al potere politico di un altro senza il proprio consenso. L'unico modo in cui un uomo si spoglia della propria libertà naturale e assume su di sé i vincoli della società civile è accordandosi con altri uomini per associarsi e unirsi in una comunità, per convivere in sicurezza, pace e comodità, nel sicuro godimento delle loro proprietà, e in una maggiore sicurezza contro chi non appartiene a essa. Ciò può essere fatto da un qualsiasi numero di uomini, perché non reca danno alla libertà degli altri; che sono lasciati com'erano nella libertà dello stato di natura. Quando un qualsiasi numero di uomini ha così consentito a formare una comunità o un governo, con ciò si è al contempo associato e costituito in corpo politico, in cui la maggioranza ha il diritto di agire e decidere per il resto.

96. Quando, infatti, un qualsiasi numero di uomini ha, con il consenso di ogni individuo, costituito una comunità, con ciò stesso ha reso quella comunità un solo corpo, con il potere di agire come un solo corpo, vale a dire in base alla volontà e alla determinazione della maggioranza. Poiché quello che fa una comunità non è che ciò cui danno il loro consenso gli individui che la compongono, ed essendo necessario che ciò che costituisce un solo corpo si muova in una sola direzione; è indispensabile che il corpo si muova in quella direzione in cui lo spinge la forza maggiore, e cioè il consenso della maggioranza; altrimenti è impossibile che essa continui a esistere e ad agire come un solo corpo, una sola comunità, come il consenso di ogni individuo che si è unito a esso ha convenuto che fosse; e così ognuno è vincolato in virtù di quel consenso a essere incluso nella maggioranza. Per questo vediamo che in assemblee autorizzate ad agire per mezzo di leggi positive, dove nessun numero è stabilito da quella stessa legge positiva che le ha investite di quel potere, l'atto della maggioranza passa per l'atto della totalità, e certamente determina, per legge di natura e di ragione, il potere della totalità.

97. Così ognuno, consentendo a costituire con altri un solo corpo politico sotto un unico governo, si sottopone, verso tutti i membri di quella comunità, all'obbligo di sottostare alla decisione della maggioranza e di attenersi ad essa; altrimenti questo patto originario (*original Compact*), con il quale egli insieme ad altri si unisce in società, non significherebbe nulla, e non sarebbe un contratto, se egli fosse lasciato libero e sotto nessun altro vincolo che quelli cui era sottoposto prima nello stato di natura. Che parvenza vi sarebbe infatti di un qualsiasi patto? Quale nuovo impegno costituirebbe, se fosse vincolato dai decreti della società solo a quanto gli conviene e a cui ha effettivamente dato il proprio consenso? Sarebbe ancora una libertà grande come quella che lui stesso aveva prima del contratto, o di chiunque altro nello stato di natura, che può sottomettersi e dare il proprio consenso a qualsiasi atto, se lo ritiene opportuno.

98. Se il consenso della maggioranza, infatti, non può ragionevolmente essere considerato come l'atto della totalità e decidere per ogni individuo, null'altro che il consenso di ogni individuo può far sì che una qualsiasi decisione sia atto della totalità; ma tale consenso è quasi impossibile da raggiungere, se si considerano gli acciacchi della salute e le occupazioni lavorative che in un gruppo, anche di molto meno numeroso di quello di uno stato, terranno di necessità molti lontani dalla pubblica assemblea; al che, se a ciò poi aggiungiamo la varietà delle opinioni e la divergenza degli interessi che inevitabilmente si verificano in ogni raggruppamento di uomini, entrare in società a quelle condizioni sarebbe come l'entrata di Catone in teatro, che entrava solo per uscirne subito dopo. Una tale costituzione renderebbe il potente Leviatano di durata più breve della più debole delle creature, e non gli consentirebbe di sopravvivere al giorno in cui è nato, il che non può essere supposto, a meno che non si ritenga che delle creature razionali possano desiderare e costituire delle società solo per scioglierle. Infatti, dove la maggioranza non può decidere per tutti gli altri, là non può agire come un solo corpo, e conseguentemente si dissolverà di nuovo immediatamente.

99. Si deve ritenere, dunque, che coloro che, uscendo dallo stato di natura, si uniscono in una comunità, cedano tutto il potere, necessario ai fini per i quali si sono uniti in società, alla maggio-

ranza della comunità, a meno che non convengano in modo esplicito per un numero superiore alla maggioranza. E ciò avviene in virtù del semplice consenso dato a unirsi in una sola società politica, che è ciò in cui consiste, e deve consistere, il contratto tra individui che entrano in uno stato o lo costituiscono. Dunque, ciò che dà inizio e realmente costituisce qualsiasi società politica non è nient'altro che il consenso di un gruppo di uomini liberi, capaci di dar luogo a una maggioranza, di unirsi ed entrare a far parte di una tale società. Ed è questo, e questo soltanto, che ha dato o può dare inizio a qualsiasi governo legittimo nel mondo.

100. Vedo due obiezioni a questo. La prima è che non si trovano esempi nella storia di un gruppo di uomini, indipendenti ed eguali gli uni con gli altri, che si riuniscano insieme, e in questo modo inizino e costituiscano un governo. La seconda è che è impossibile di diritto che gli uomini facciano ciò, perché tutti gli uomini, essendo nati sotto un governo, devono sottomettersi a esso, e non hanno la libertà di costituirne uno nuovo.

101. Alla prima obiezione si deve rispondere che non c'è da meravigliarsi se la storia ci offre scarse notizie di uomini che siano vissuti insieme nello stato di natura. Non appena gli inconvenienti di quella condizione, e l'amore e il bisogno di società, riunivano insieme un certo numero di uomini, essi, se intendevano continuare a stare insieme, subito si associavano e si costituivano in società. Se non si può supporre che gli uomini siano mai vissuti nello stato di natura, perché si sa poco di quella condizione, allora dovremmo anche pensare che i soldati di Salmanassarre[1] e di Serse[2] non siano mai stati bambini, perché si sa molto poco di loro fino al momento in cui divennero adulti ed entrarono in quegli eserciti. Il governo in ogni parte del mondo è antecedente alle testimonianze scritte, e le lettere raramente si diffondono in un popolo finché una prolungata esistenza della società civile non ha, per mezzo di altre arti più necessarie, provveduto alla sua sicurezza, al suo benessere e alla sua ricchezza. Allora il popolo comincia a curarsi della storia dei suoi fondatori, e a ricercare le sue origini

---

[1] Salmanassare (IX secolo a.C.), re degli assiri. [N.d.T.]

[2] Serse, imperatore persiano, successore di Dario, fu sconfitto dai greci nella battaglia navale di Salamina nel 480 a.C. [N.d.T.]

quando se ne è persa memoria. Per gli stati, infatti, è come per le singole persone: sono comunemente ignoranti della loro nascita e della loro infanzia; e se ne sanno qualcosa, lo devono alle notizie casualmente raccolte da altri. Quelle storie che noi abbiamo dell'inizio di ogni governo politico nel mondo – eccetto quello degli ebrei, nel quale Dio stesso è intervenuto direttamente, e che non favorisce affatto il potere paterno – o sono tutte chiari esempi delle origini di cui ho parlato, o ne manifestano tracce evidenti.

102. Mostrerebbe una strana tendenza a negare l'evidenza di dati di fatto, qualora non si accordino con le sue ipotesi, chi non riconoscesse che le origini di Roma e di Venezia risalgono all'unione di uomini liberi e indipendenti gli uni dagli altri, fra i quali non v'era né naturale superiorità né naturale soggezione[3]. E se vogliamo considerare le parole di José Acosta[4], egli ci dice che in molte parti d'America non c'era alcun governo. "Ci sono importanti e verosimili congetture", ci dice parlando degli abitanti del Perù, "che questi uomini non avessero né re, né stati, ma vivessero in gruppi, come fanno oggi in Florida i chiriguani, gli abitanti del Brasile e molte altre nazioni che non hanno re stabili ma, come si presenta l'occasione in pace o in guerra, scelgono i loro capi secondo come loro conviene" (I, 25). Se si dice che là ogni uomo nasceva suddito del proprio padre, o del capo famiglia; abbiamo già dimostrato che la soggezione dovuta da un figlio al padre non lo priva della libertà di unirsi nella società politica che egli ritiene adeguata. Come che stiano le cose, è evidente che questi uomini erano di fatto liberi; e qualunque tipo di superiorità certi

---

[3] Alla sfida lanciata tanti anni prima da Filmer a portare anche un solo esempio storico di stati fondati sul consenso, anche Tyrrell aveva risposto con gli esempi di Roma e Venezia (cfr. J. Richards, L. Mulligan, J. K. Graham, *"Property" and "People": Political Usages of Locke and Some contemporaries*, "Journal of the history of Ideas", 42 (1981), p. 42). Locke, tuttavia, tace qui, al contrario di Tyrrell, sul fatto che a Roma e Venezia non avevano accesso alla cittadinanza le donne, i fanciulli e i servi, né cerca in alcun modo di giustificare la loro esclusione. Il suo silenzio in questo e in altri punti su chi debba intendersi incluso nel "popolo" lascia aperte ovviamente diverse interpretazioni. [N.d.T.]

[4] José de Acosta (1539-1600), gesuita spagnolo, missionario in Perù. L'opera alla quale Locke fa qui rifermento è la *Historia natural y moral de las Indias*, opera pubblicata a Siviglia nel 1590, tradotta in italiano nel 1596 e in inglese nel 1604. [N.d.T.]

politici vogliano oggi attribuire ad alcuni di loro; essi per se stessi non la reclamavano; al contrario, per consenso, erano tutti eguali, finché, in base a quello stesso consenso, non riconobbero dei governanti. Così tutte le loro società politiche sorsero da un'unione volontaria, e dal mutuo accordo di uomini che agivano liberamente nella scelta dei loro governanti e delle forme di governo.

103. Spero si ammetterà che quelli che andarono via da Sparta, con Falanto, ricordati da Giustino (III, 4)[5], erano uomini liberi, indipendenti gli uni dagli altri e che stabilirono per consenso un governo sopra di sé. Ho offerto così diversi esempi storici di gente, libera e nello stato di natura, che, dopo essersi unita, si è costituita in società e ha dato inizio a uno stato. Se la mancanza di tali esempi è un argomento per provare che i governi non ebbero inizio così e non poterono aver inizio in questo modo, suppongo che i sostenitori del potere paterno farebbero meglio a non menzionarlo che a insistervi contro la libertà naturale. Se, infatti, essi potessero offrire altrettanti esempi storici di governi iniziati sulla base del diritto paterno, penso che si potrebbe, senza alcun grave pericolo, dar loro ragione (sebbene un argomento che si fondi su ciò che è stato per affermare ciò che di diritto dovrebbe essere non abbia grande forza[6]). Ma, se posso dare loro un consiglio in merito, farebbero bene a non cercare troppo le origini dei governi, e come *de facto* hanno avuto inizio, per non trovare a fondamento di molti di essi qualcosa di molto poco favorevole al disegno che promuovono e al potere per il quale lottano.

104. Ma, in conclusione, la ragione è chiaramente dalla nostra parte e gli uomini sono liberi per natura. Gli esempi tratti dalla storia, infatti, dimostrano che i governi del mondo, che ebbero origine pacifica, hanno avuto i loro inizi su quel fondamento e furono istituiti per consenso del popolo; sicché non può esserci che scarso motivo di dubitare su dove stia il diritto e su quale sia stata l'opinione e la pratica dell'umanità a proposito della prima istituzione dei governi.

---

[5] Falanto guidò i coloni spartani che fondarono la città di Taranto nell'ottavo secolo a.C. La storia è conosciuta attraverso il compendio dei 44 libri di *Historiae philippicae* di Trogo Pompeo scritto da Giustino. [N.d.T.]

[6] Cfr. I Trattato, § 57. [N.d.T.]

105. Non nego che, se guardiamo indietro, fin dove la storia ci conduce, all'origine degli stati, si troveranno in genere sotto il governo e l'amministrazione di un solo uomo. Sono d'altra parte portato anche a credere che dove una famiglia era numerosa abbastanza da sopravvivere da sola, e continuare insieme unita, senza mescolarsi con altri, come spesso accade dove c'è molta terra e una popolazione poco numerosa, il governo abbia avuto inizio in genere dal padre. Perché il padre, avendo per legge di natura il potere, al pari di ogni altro uomo, di punire, come riteneva conveniente, qualsiasi offesa contro la legge, poteva su questa base punire le trasgressioni dei propri figli, anche quando essi diventavano adulti, e uscivano dalla condizione infantile; è molto verosimile, per altro, che questi si sottomettessero alla sua punizione, e, a loro volta, si unissero tutti a lui contro l'offensore, dandogli così il potere di eseguire la sua sentenza contro qualsiasi trasgressione, e rendendolo così, di fatto, legislatore e governante su tutti coloro che rimanevano uniti alla sua famiglia. Era la persona più adatta ad avere la loro fiducia: l'affetto paterno metteva al sicuro le loro proprietà e gli interessi sottoposti alla sua cura, mentre l'abitudine a prestargli obbedienza, acquisita nell'infanzia, rendeva più facile sottomettersi a lui più che a chiunque altro. Se dovevano essere governati da un solo uomo, dal momento che difficilmente si può fare a meno di un governo tra uomini che vivono insieme, chi era più probabile che fosse quell'uomo se non colui che era il loro padre comune, a meno che la crudeltà, la negligenza o un qualsiasi altro difetto non lo rendessero inidoneo? Ma quando il padre moriva, e lasciava un erede inadatto a governare, per mancanza di età, saggezza, o qualsiasi altra qualità, o quando diverse famiglie si incontravano e si accordavano per continuare a vivere insieme, in quei casi, non c'è da dubitarne, essi usavano la loro libertà naturale per dare il governo a colui che giudicavano più capace e più adatto a ben governare su di loro. Vediamo verificarsi una cosa simile presso il popolo americano, che gode della propria libertà naturale (vivendo lontano dalla spade conquistatrici e dal dominio espansivo dei due imperi del Messico e del Perù), e sebbene, *caeteris paribus*, comunemente preferisca l'erede del proprio re defunto, tuttavia, se lo considera in qualche misura debole o incapace, lo ignora, e sceglie l'uomo più valoroso e coraggioso per proprio governante.

106. Così, sebbene guardando indietro fino dove lo consentono le testimonianze sulla diffusione della popolazione sulla terra e la storia delle nazioni, si verifichi in genere che il governo era nelle mani di uno solo, tuttavia ciò non confuta quanto affermo: che l'origine della società politica dipende dal consenso degli individui di unirsi e formare un'unica società; e che, una volta associati, essi possono stabilire la forma di governo che ritengono conveniente. Ma poiché ciò ha dato modo agli uomini di cadere in errore e di pensare che per natura il governo sia monarchico, e appartenga al padre, potrebbe non essere fuori luogo considerare perché all'inizio i popoli in generale si affidavano a questa forma di governo. Per quanto, forse, la preminenza del padre all'epoca dell'istituzione dei primi governi possa dapprima aver costituito e posto il potere nelle mani di uno solo; tuttavia, è chiaro che la ragione per cui la forma di governo monarchica ha continuato a esistere non è stata il riguardo o il rispetto per l'autorità paterna; dal momento che tutte le piccole monarchie, e cioè quasi tutte le monarchie, all'origine sono state in genere, almeno occasionalmente, monarchie elettive.

107. All'inizio, dunque, il governo del padre nell'infanzia dei figli da lui generati, li abituò al governo di un solo uomo, e insegnò loro che, quando era esercitato con cura e abilità, con affetto e amore nei confronti di coloro che a esso erano sottoposti, era sufficiente a procurare, e a conservare agli uomini tutta la felicità che cercavano in società. Non suscita meraviglia che essi si legassero a quella forma di governo e si volgessero naturalmente verso di essa, dato che vi erano assuefatti fin dall'infanzia; e che per esperienza l'avevano trovata semplice e sicura. Se a ciò si aggiunge il fatto che la monarchia, essendo semplice, era più che naturale per uomini che né l'esperienza aveva istruito sulle forme di governo, né l'ambizione né l'insolenza dell'impero avevano reso attenti alle usurpazioni della prerogativa, o agli inconvenienti del potere assoluto, che la monarchia, nel susseguirsi dei governi, mostrò la tendenza ad arrogarsi e imporre loro, non era affatto strano che non si preoccupassero molto di pensare a metodi con i quali frenare gli eccessi di coloro ai quali avevano assegnato l'autorità, e di bilanciare il potere del governo, collocando diverse parti di esso in mani diverse. Non avevano ancora sperimentato l'oppressione del dominio tirannico; né le convenzioni dell'epoca,

né i loro possessi, né il loro modo di vivere (che concedeva poco all'avarizia e all'ambizione) davano loro alcuna ragione per temerla o escogitare misure contro di essa. Non meraviglia, per questo, che si sottomettessero a una tale forma di governo, dal momento che essa, come ho detto, appariva loro non solo semplice e naturale, ma anche come la più adatta alla loro condizione e al loro stato attuale, che abbisognava più di una difesa contro l'invasione e le offese degli stranieri che di una molteplicità di leggi. L'eguaglianza di un modo di vita semplice e povero, confinando i loro desideri nei limiti ristretti della piccola proprietà di ogni uomo, creava pochi conflitti e quindi scarso bisogno di molte leggi per dirimerli: non c'era bisogno di giustizia laddove erano poche le trasgressioni e pochi i delinquenti. Poiché coloro che hanno una tale simpatia reciproca da unirsi in società, non si può non supporre che abbiano tra loro una qualche familiarità e amicizia, nonché una qualche fiducia reciproca; essi non potevano non avere una paura più grande degli estranei, che gli uni degli altri. Per questo, la loro prima preoccupazione e il loro primo pensiero non poteva essere che quello di proteggersi dalla forza straniera. Era naturale per loro sottoporsi alla forma di governo che meglio poteva servire a quello scopo; e scegliere l'uomo più saggio e coraggioso per guidarli in guerra, condurli alla vittoria contro i nemici e in ciò soprattutto essere loro governante.

108. Si vede, così, che in America – una terra che è ancora un esempio delle prime età dell'Asia e dell'Europa, quando gli abitanti erano troppo poco numerosi per il paese, e la mancanza di uomini e di denaro non faceva sorgere tra essi né alcuna tentazione di allargare i loro possedimenti, né alcuna contesa per una maggiore estensione di terra – i re degli indiani sono poco più che generali dei loro eserciti; e sebbene il loro comando sia assoluto in guerra, tuttavia, in patria e in tempo di pace esercitano un potere molto modesto, e hanno solo una sovranità molto limitata, poiché le decisioni relative alla guerra e alla pace sono ordinariamente affidate o al popolo o al consiglio. Questo anche se la guerra di per sé non ammette una pluralità di governanti e per sua natura trasferisce il comando alla sola autorità del monarca.

109. Anche in Israele il principale compito dei giudici e dei primi re sembra essere stato quello di comandanti in guerra, e condottieri dei loro eserciti; il che appare chiaramente dalla storia

di Gefte (oltre che da ciò che significa "uscire ed entrare davanti a un popolo", ovvero marciare in guerra e tornare di nuovo in patria alla testa dell'esercito). Poiché gli ammoniti facevano guerra a Israele, i galaaditi, per paura mandarono a chiamare Gefte, un bastardo della loro famiglia, che avevano cacciato, e fecero un accordo con lui: se egli li avesse assistiti contro gli ammoniti, lo avrebbero nominato loro governante. L'accordo è formulato con le seguenti parole: "Il popolo lo fece comandante e capo" (Giudici, XI, 11), il che era tutt'uno con l'essere giudice. "Egli giudicò Israele" (Giudici, XII, 7), ovvero fu comandante-capo di Israele, per sei anni. Così quando Jotam rimprovera i sichemiti di non aver rispettato l'obbligo nei confronti di Gedeone, che era stato loro giudice e governante, dice loro: "Lui ha combattuto per voi, ha rischiato la sua vita, e vi ha salvato dalle mani dei Madianiti" (Giudici IX, 17). Nient'altro viene ricordato di lui se non quello che egli fece come generale, e invero ciò è tutto quello che si sa dalla sua storia, o dalle altre parti del libro dei Giudici. Abimelec in particolare è chiamato re, quando fu tutt'al più nient'altro che un loro generale. Quando, resisi conto della cattiva condotta dei figli di Samuele, il popolo di Israele desiderò un re: "come tutti gli altri popoli per essere giudicati, guidati e per combattere le loro battaglie" (I Samuele, VIII, 20), Dio, realizzando il suo desiderio, disse a Samuele: "Ti manderò un uomo, e tu lo consacrerai capo del mio popolo, Israele, che egli possa liberare il mio popolo dal dominio dei filistei" (ivi, IX, 16). Come se l'unico compito di un re fosse stato condurre gli eserciti e combattere in loro difesa. Analogamente durante la cerimonia per la sua consacrazione a re, versando un'ampolla d'olio su di lui, Samuele dichiara a Saul: "il Signore ti ha consacrato capo della sua discendenza" (ivi, X, 1). Per questo, dopo che Saul fu solennemente eletto e acclamato dalle tribù a Masfat, coloro che non desideravano averlo come loro re, non fecero altra obiezione che questa: "Come potrà salvarci quest'uomo?" (ivi, X, 27), come se dicessero: quest'uomo è inadatto a essere nostro re, non avendo abilità e bravura sufficiente in guerra per poterci difendere. Quando, poi, Dio decide di trasferire il governo a David, Samuele usa queste parole: "Il tuo regno non continuerà: il Signore si è scelto un uomo come vuole lui, e il Signore gli ha comandato di essere capo del suo popolo" (ivi, XIII, 14), come se tutta l'autorità regale non consistesse in altro che nell'essere loro generale. Per questo le tribù che avevano

sostenuto la famiglia di Saul, e contrastato il regno di David, quando giunsero a Ebron per sottomettersi a lui, gli dissero, tra le altre cose, che dovevano rimettersi a lui in quanto loro re, perché in effetti egli era stato loro re ai tempi di Saul, e quindi non c'era ragione per non accoglierlo come re ora: "Anche in passato, quando Saul era re, tu sei stato colui che guidava fuori e riportava indietro Israele, e il Signore ti ha detto: tu pascerai il mio popolo d'Israele e sarai capo di Israele".

110. Così, una famiglia gradualmente cresceva fino a formare uno stato, l'autorità paterna passava al figlio maggiore, e ognuno, che cresceva al suo interno, tacitamente si sottometteva a essa; poiché la semplicità e l'eguaglianza che essa assicurava, non offendevano nessuno, ognuno vi acconsentiva, finché il tempo sembrò averla confermata e aver fissato un diritto di successione per prescrizione. Oppure accadeva che diverse famiglie, o i discendenti di diverse famiglie, riuniti insieme dalla sorte, dalla vicinanza o dagli interessi, si unissero a formare una società, e il bisogno di un generale, grazie alla cui guida potessero difendersi dai nemici in guerra, e la grande fiducia reciproca che suscitava negli uomini l'innocenza e la sincerità di quella età povera, ma virtuosa (come lo furono quasi tutte le età che diedero inizio ai governi, destinati a durare nel mondo), fecero sì che i primi fondatori di stati in genere affidassero il governo nelle mani di uno solo, senza altro limite o vincolo espliciti che quelli richiesti dalla natura della cosa e dal fine del governo. Quale che sia stata infatti la ragione per cui da principio il governo fu posto nelle mani di uno solo, è certo che a nessuno esso fu mai affidato se non per il bene e la sicurezza pubblici, e per quei fini lo usarono, nell'infanzia degli stati, coloro che lo ebbero. Se non avessero agito così, infatti, le giovani società non avrebbero potuto sussistere: senza padri amorevoli, teneri e premurosi nei confronti del pubblico bene, tutti i governi sarebbero andati in rovina a causa della debolezza e delle infermità dell'infanzia; e il principe e il popolo sarebbero ben presto rovinati insieme.

111. L'età dell'oro (prima che la vana ambizione e l'*amor sceleratus habendi*, la sciagurata concupiscenza avesse corrotto le menti degli uomini conducendoli a una falsa concezione del vero potere e del vero onore) aveva più virtù e quindi governi migliori, e sud-

diti meno dissoluti. Non c'era allora, da un lato, alcuna estensione della prerogativa al fine di opprimere il popolo; dall'altro, di conseguenza, alcuna disputa sul privilegio, per diminuire o limitare il potere del magistrato; e quindi nessun conflitto tra governanti e popolo sui governanti o sul governo. Tuttavia, quando l'ambizione e la lussuria, nelle età successive, portarono a conservare e accrescere il potere, senza svolgere il compito per il quale esso era stato assegnato, e con l'aiuto dell'adulazione insegnarono ai prìncipi ad avere interessi separati e distinti da quelli del popolo, gli uomini scoprirono la necessità di esaminare con maggiore cura l'origine e i diritti del governo; e di individuare strumenti per limitare gli eccessi e prevenire gli abusi di quel potere che essi avevano affidato nelle mani di altri solo per il loro bene, e che vedevano invece usato al fine di danneggiarli.

112. Si vede così quanto sia probabile che un popolo, libero per natura, che per proprio consenso si sottomise al governo del padre, o unì insieme diverse famiglie per costituire uno stato, dovesse in genere porre il governo nelle mani di un solo uomo, e scegliere di sottostare alla condotta di una sola persona, senza condizioni espresse che ne limitassero o regolassero il potere, ritenuto garantito abbastanza dalla sua onestà e prudenza. Mai si sognò, tuttavia, che la monarchia fosse *jure divino*, cosa che non si è mai sentita tra gli uomini, finché non ci fu rivelata dall'odierna teologia, né mai riconobbe al potere paterno un diritto alla sovranità o che esso fosse il fondamento di ogni governo. Ciò potrebbe essere sufficiente per mostrare che, per quanto ci illumina la storia, si ha ragione di concludere che ogni pacifico inizio del governo è stato fondato sul consenso del popolo. Dico pacifico, perché avrò occasione in altro luogo di parlare della conquista, che alcuni ritengono un modo per dare inizio a un governo. L'altra obiezione menzionata sopra, che vedo mossa contro l'inizio della società politica, è quella che segue.

113. Poiché tutti gli uomini sono nati sotto un governo di un qualche tipo, è impossibile che qualcuno di loro sia mai stato libero, e nella piena libertà di unirsi insieme ad altri e dare inizio a un nuovo governo, o di erigerne uno legittimo. Se questo argomento è valido, mi chiedo: come vennero al mondo tante monarchie legittime? Se, in base a questa ipotesi, qualcuno può mostrarmi un

solo uomo, in una qualsiasi età del mondo, libero di dare inizio a una monarchia legittima; mi impegno a indicare altri dieci uomini liberi nella piena libertà di unirsi e fondare un nuovo governo monarchico, o di altro genere. Se, infatti, qualcuno, nato sotto la sovranità altrui, può essere così libero da avere il diritto di comandare altri in un nuovo e diverso regime; ciò dimostra che chiunque sia nato sotto la sovranità altrui può essere altrettanto libero di divenire governante, o suddito, di un diverso e distinto governo. Così in base a questo principio, o tutti gli uomini, comunque nati, sono liberi, oppure non c'è che un unico principe legittimo, un unico governo legittimo al mondo. E allora non hanno altro da fare che mostrarci semplicemente quale sia. Quando lo avranno fatto, non dubito che tutta l'umanità sarà facilmente concorde nel prestargli obbedienza.

114. Fornisce una risposta sufficiente alla loro obiezione il fatto di mostrare che li pone nelle stesse difficoltà in cui si trovano coloro contro i quali la usano; tuttavia proverò a rivelare ulteriormente la debolezza di questo argomento. "Tutti gli uomini, ci dicono, sono nati sotto un governo, e quindi non possono essere nella piena libertà di iniziarne uno nuovo. Ognuno nasce suddito di suo padre, o del suo principe, e si trova dunque sotto un vincolo perpetuo di fedeltà e soggezione". È chiaro che gli uomini non sono mai stati né si sono mai considerati, per nascita, in una condizione di naturale sottomissione a questo o quello tale da vincolarli, senza il loro consenso, alla sudditanza nei suoi confronti o nei confronti dei suoi eredi.

115. Non vi sono, infatti, esempi più frequenti nella storia, sacra e profana, di quelli di uomini che sottraggono se stessi e la loro obbedienza alla giurisdizione sotto la quale sono nati, alla famiglia o alla comunità nella quale sono cresciuti, e formano nuovi governi in altri luoghi. Da ciò ebbero origine il gran numero di piccoli stati degli inizi, che continuarono sempre a moltiplicarsi finché vi fu spazio sufficiente, finché il più forte, o più fortunato, non inghiottiva il più debole; e quelli grandi a loro volta, andando in pezzi, si dissolvevano in domini di minori dimensioni. Tutte queste non sono che tante testimonianze contrarie alla sovranità paterna, e dimostrano chiaramente che in origine non era il diritto naturale del padre trasmesso al suo erede a costituire i

governi, dal momento che su quella base sarebbe stato impossibile che esistessero così tanti piccoli regni. Se gli uomini non fossero stati nella piena libertà di separarsi dalle loro famiglie, e dal governo vigente, quale che fosse, e andare a costituire stati distinti e altri governi, secondo che lo ritenessero conveniente, il tutto non avrebbe dovuto essere che un'unica monarchia universale.

116. Questa è stata la prassi nel mondo dalle origini fino a ora: né c'è un maggiore impedimento alla libertà degli uomini oggi, che nascono sotto antichi governi costituiti, che hanno leggi certe e stabili forme di governo, che se fossero nati nei boschi, tra gli indomiti abitanti che vi scorrazzano liberamente. Coloro che vorrebbero persuaderci del fatto che, essendo nati sotto un governo, siamo naturalmente suoi sudditi, e non abbiamo più alcun titolo o diritto alla libertà dello stato di natura, non hanno altro argomento da produrre (a eccezione di quello del potere paterno, al quale si è già replicato) se non che i nostri padri o progenitori cedettero la loro libertà naturale e quindi vincolarono se stessi e la loro posterità a una soggezione perenne al governo al quale loro stessi si erano sottomessi. È vero che una persona è obbligata a rispettare gli impegni presi e le promesse fatte, ma non può, con alcun patto, vincolare i suoi figli o la sua discendenza. Il figlio, infatti, una volta adulto, è altrettanto libero del padre, e il padre con un suo atto non può cedere la libertà del figlio così come non può alienare la libertà di chiunque altro. Invero, egli può imporre sulla terra, di cui ha goduto come suddito di uno stato, condizioni tali da obbligare il figlio a divenire membro di quella comunità, se vuole godere dei beni che sono appartenuti al padre: poiché, infatti, quel patrimonio è proprietà del padre, questi può disporne o deciderne come crede.

117. Questo, in generale, è il motivo della confusione che esiste sull'argomento. Gli stati, infatti, non consentono che parte alcuna dei loro domini venga smembrata, né che possano goderne altri che le persone che appartengono alla loro comunità, sicché il figlio non può di solito godere dei possedimenti del padre se non alle stesse condizioni del primo, divenendo membro della società, col che egli si sottopone immediatamente al governo che trova lì stabilito come qualsiasi altro suddito di quello stato. Così, poiché il consenso degli uomini liberi, nati sotto un governo (consenso

che solo li rende membri di quello stato), viene espresso non da tutti insieme, ma da ognuno separatamente, via via che ciascuno viene ad avere l'età per poterlo dare, la gente non se ne accorge, e pensando che non venga espresso affatto, o che non sia necessario, conclude che gli uomini sono tutti sudditi per natura, in quanto uomini.

118. È chiaro, tuttavia, che i governi stessi intendano la cosa diversamente: non pretendono alcun potere sul figlio, in base al potere che avevano sul padre; né considerano i figli loro sudditi, poiché tale è il padre. Se un suddito d'Inghilterra ha un figlio da una donna inglese in Francia, di chi è suddito? Non del re d'Inghilterra; perché egli deve avere l'autorizzazione per essere ammesso ai privilegi dei suoi sudditi. Non del re di Francia; perché altrimenti come potrebbe suo padre avere la libertà di portarlo via e di educarlo come crede? Chi è mai stato giudicato traditore o disertore per aver lasciato un paese nel quale fosse semplicemente nato da genitori stranieri o per aver fatto guerra contro di esso? È chiaro, dunque, in base alle usanze stesse dei governi, come in base alla legge della retta ragione, che un figlio non nasce suddito di alcun paese o di alcuno stato. Egli si trova sotto la tutela e l'autorità del padre fino a che non giunge alla maggiore età; poi, diviene un uomo libero, nella piena libertà di porsi sotto qualsiasi governo; di unirsi a qualsiasi corpo politico. Se il figlio di un inglese, nato in Francia, è libero e può scegliere, è evidente che non ci sono vincoli che gli derivano dal fatto che il padre è suddito di questo regno; né è tenuto al rispetto di patti stretti dai suoi antenati. E perché non dovrebbe avere suo figlio, per la stessa ragione, la stessa libertà, sebbene sia nato altrove? Poiché il potere che un padre ha per natura sui suoi figli è lo stesso ovunque essi siano nati, i vincoli degli obblighi naturali non sono limitati dai confini positivi di regni e stati.

119. Dal momento che ogni uomo è, come si è mostrato, libero per natura, e niente può metterlo sotto la soggezione di qualsiasi potere terreno, se non il suo stesso consenso, si deve esaminare quale dichiarazione di consenso deve considerarsi sufficiente a sottoporre un uomo alle leggi di un qualsiasi governo. C'è una distinzione comune tra consenso espresso e tacito che ci interessa nel caso specifico. Nessuno dubita che il consenso esplicito di un

uomo che entra in società lo renda a tutti gli effetti membro di quella società e suddito di quello stato. La difficoltà sta nell'individuare cosa si debba intendere per consenso tacito, e quanto esso sia vincolante, ovvero fino a che punto si possa ritenere che uno abbia dato il proprio consenso e, quindi si sia sottomesso a un governo, se non ne ha formulato alcuna espressione esplicita. A questo proposito dico che ogni uomo, che ha un qualche possesso o godimento di una parte dei territori di uno stato, per ciò stesso dà il proprio tacito consenso, ed è quindi tenuto, per tutto il periodo in cui ne trae vantaggio, a dare obbedienza alle leggi di quel governo, come tutti coloro che sono soggetti ad esse; e ciò vale tanto che si tratti di un possedimento terriero, in proprietà perpetua per sé e per i suoi eredi, di un posto in cui vivere solo per una settimana; o del semplice viaggiare liberamente su una strada. In effetti, il consenso tacito si estende al mero fatto di trovarsi nei territori di quello stato.

120. Per meglio comprendere questo punto, è bene considerare che ogni uomo, quando, all'inizio, entra a far parte di uno stato, unendosi a esso, annette e sottomette alla comunità le proprietà che ha o acquisirà e che già non appartengano a un altro stato. Sarebbe infatti una contraddizione manifesta per chiunque, entrare in società con altri per la protezione e regolazione della proprietà e tuttavia supporre che la propria terra, la cui proprietà deve essere regolata dalle leggi della società, sia esente dalla giurisdizione del governo al quale il proprietario della terra è soggetto. Dunque, con lo stesso atto con cui uno unisce la sua persona, che prima era libera, a uno stato, egli unisce anche le sue proprietà, che erano prima anch'esse libere. Entrambi diventano così, la persona e le sue proprietà, soggetti al governo e alla sovranità di quello stato, finché esso sussiste. Chiunque, in seguito, per eredità, per acquisto, per concessione, o in altro modo, viene a usufruire di una parte della terra, annessa a quello stato e sottoposta al suo dominio, deve accettare con essa le condizioni alle quali è soggetta; ovvero deve sottomettersi al governo dello stato sotto la cui giurisdizione essa si trova, alla stregua di qualsiasi altro suddito.

121. Lo stato ha una giurisdizione diretta solo sulla terra e la estende al possessore di essa (prima che egli si sia realmente unito

in società) solo per il fatto che risiede su quella terra e ne usufruisce. Per questo l'obbligo di sottomettersi al governo che egli è tenuto a rispettare, in virtù di tale godimento, inizia e termina con esso; così che quando il proprietario, che non ha dato che un tacito consenso allo stato, in base a una donazione, vendita o in altro modo, lascia il suddetto possedimento, egli è libero di andarsene e unirsi a un altro stato, o di accordarsi con altri per formarne uno nuovo, *in vacuis locis*, in qualsiasi parte del mondo si possa trovare terra libera e priva di proprietari. Chi, invece, con un accordo reale e una dichiarazione esplicita, ha dato una volta il proprio consenso a far parte di uno stato, è obbligato in modo assoluto e perpetuo a essere e rimanere per sempre suo suddito, e non può mai tornare nella condizione di libertà dello stato di natura; a meno che per una qualsiasi calamità, lo stato sotto il quale si trova non venga a dissolversi; o in base a qualche atto pubblico non lo escluda da sé.

122. Sottomettersi alle leggi di un paese, vivendo quietamente e godendo dei privilegi e delle protezioni che esse offrono, non fa di un uomo un membro di quella società: si tratta solo di una protezione locale e di un omaggio dovuti a e da coloro che, non essendo in uno stato di guerra, entrano nei territori che appartengono a uno stato, all'interno dei quali si estende dappertutto la forza delle sue leggi. Ciò, tuttavia, non rende un uomo membro di quella società e un suddito in perpetuo di quello stato, più di quanto non renda un uomo suddito di un altro il fatto che egli abbia trovato ospitalità per un po' di tempo presso la sua famiglia; benché, per tutto il tempo in cui vi rimane, egli sia tenuto a rispettare le leggi e a sottomettersi al governo che vi trova. Si vede, così, che gli stranieri, che vivono tutta la loro vita sotto un altro stato, e godono dei suoi privilegi e della sua protezione, sebbene siano tenuti, persino in coscienza, a sottomettersi alla sua amministrazione, alla stessa stregua di qualsiasi altro *Denison*[7], non di-

[7] Nelle altre traduzioni italiane "*Denison*" è stata tradotto con "cittadino". Molto probabilmente, Locke usa qui il termine nel significato tecnico-giuridico che esso aveva nel Seicento, ovvero per indicare lo straniero al quale il sovrano ha concesso un permesso di residenza permanente e alcuni dei privilegi propri dei sudditi inglesi: una sorta di *civitas minuto iure*, che lo escludeva dal godimento dei diritti politici. [N.d.T.]

ventano per ciò sudditi o membri di quello stato. Niente può rendere un uomo tale, se non il suo entrare realmente a far parte di uno stato con un impegno positivo e con un patto e una promessa espressa. Questo è ciò che io penso circa l'origine delle società politiche e relativamente al consenso che rende un uomo membro di uno stato.

Cap. IX. Dei fini della società politica e del governo

123. Se l'uomo nello stato di natura è libero come si è detto, se è assoluto padrone della sua persona e dei propri beni, uguale al più grande tra tutti e soggetto a nessuno, perché si priva della propria libertà? Perché cede questo imperio e si sottomette al dominio e al controllo di un qualsiasi altro potere? A ciò è ovvio rispondere che, sebbene nello stato di natura egli ha tale diritto, tuttavia il godimento di esso è molto incerto, e costantemente esposto alla violazione da parte di altri. Poiché tutti sono re quanto lui, ogni uomo essendo suo pari, e poiché la maggior parte di essi non osserva in modo stretto l'equità e la giustizia, il godimento della proprietà che egli ha in questo stato è molto insicuro, e incerto. Ciò gli fa desiderare di lasciare questa condizione, che, per quanto libera, è piena di paure e continui pericoli. Non è perciò senza ragione che egli spera e vuole unirsi in società con altri che sono già associati, o hanno in mente di unirsi per la salvaguardia reciproca delle loro vite, della loro libertà e dei loro patrimoni, cose che definisco col termine generico di proprietà.

124. Il fine principale e fondamentale per cui gli uomini si uniscono in stati e si sottomettono al governo, dunque, è la salvaguardia della proprietà; fine in vista del quale molte cose mancano nello stato di natura. Primo, manca una legge stabile, certa e conosciuta, riconosciuta e accettata per comune consenso quale criterio del giusto e dell'ingiusto, e misura condivisa per risolvere ogni controversia. Sebbene, infatti, la legge di natura sia chiara e intelligibile a tutte le creature razionali; tuttavia, gli uomini, essendo sviati dai loro interessi, e ignoranti di essa per non averla studiata, non sono in grado di riconoscerla come legge vincolante nella sua applicazione ai casi concreti.

125. Secondo, nello stato di natura manca un giudice noto e imparziale, con l'autorità di determinare le controversie secondo la legge stabilita. Poiché ognuno nello stato di natura è sia giudice

che esecutore della legge di natura, e poiché gli uomini sono parziali verso se stessi, la passione e la vendetta tendono a spingerli agli eccessi e all'impetuosità nel valutare i propri casi particolari; così come la negligenza e l'indifferenza tendono a spingerli ad essere troppo remissivi nei casi che riguardano altri.

126. Terzo, nello stato di natura manca spesso il potere di appoggiare e sostenere la sentenza quando giusta, e di darle la dovuta esecuzione. Coloro che hanno violato la legge commettendo un'ingiustizia, raramente mancano, quando ne sono capaci, di far valere con la forza la loro ingiustizia e tale resistenza molte volte rende la punizione pericolosa, e spesso fatale, per chi ne tenta l'applicazione.

127. Così gli uomini, nonostante tutti i privilegi dello stato di natura, trovandosi in condizioni sfavorevoli finché vi rimangono, sono ben presto indotti a unirsi in società. Perciò avviene raramente di trovare un gruppo di uomini che vive insieme per un po' di tempo in quello stato. Gli inconvenienti, cui sono esposti in esso, a causa dell'esercizio incerto e irregolare del potere che ogni uomo ha di punire le trasgressioni altrui, li inducono a trovare rifugio sotto le stabili leggi dello stato, e a ricercare lì la salvaguardia della proprietà. È questo che li rende così disposti ad abbandonare il potere punitivo di ciascuno, perché sia esercitato solo da chi tra loro verrà scelto a tal fine, secondo le regole sulle quali la comunità, o chi essa ha autorizzato in tal senso, possa trovarsi d'accordo. In ciò consistono il diritto e l'origine iniziali sia del potere legislativo che del potere esecutivo, così come dei governi e delle società.

128. Nello stato di natura, infatti, trascurando la libertà che egli ha di godere di piaceri innocenti, un uomo ha due poteri. Il primo è fare tutto ciò che si ritiene opportuno per la salvaguardia di se stesso e degli altri con il permesso della legge di natura, in base alla quale lui e il resto dell'umanità sono una sola comunità, e costituiscono una società distinta da quella delle altre creature. Se non fosse per la corruzione, la viziosità di uomini degenerati, non vi sarebbe alcun bisogno di una diversa comunità, nessuna necessità per gli uomini di separarsi da questa grande comunità naturale, e con un accordo positivo formare più piccole associazioni

separate. L'altro potere che un uomo ha nello stato di natura è il potere di punire i crimini commessi contro quella legge. Cede entrambi questi poteri quando si unisce a una società politica particolare, o privata – se così si può dire – e diviene membro di uno stato, distinto dal resto dell'umanità.

129. Il primo potere, ovvero il potere di fare quanto ritiene necessario per la salvaguardia di se stesso, e del resto dell'umanità, lo cede perché sia regolato, nella misura in cui lo richiede la conservazione di sé e del resto della società, dalle leggi istituite dallo stato, che in molte cose limitano la libertà che egli aveva secondo la legge di natura.

130. In secondo luogo, cede totalmente il potere punitivo, e impegna la sua forza naturale (che prima poteva impiegare nell'esecuzione della legge di natura, in base alla sua propria autorità, come meglio credeva), per assistere il potere esecutivo della società, secondo quanto richiede la legge. Trovandosi ora in un nuovo stato, nel quale gode di molti vantaggi, dal lavoro, all'assistenza, alla società con altri nella stessa comunità, alla protezione che egli riceve dalla forza complessiva della comunità; egli rinuncia anche a molta della sua libertà naturale di provvedere a se stesso, se lo richiede il bene, la prosperità e la sicurezza della società: cosa che è non solo necessaria ma giusta, dato che gli altri membri della società fanno lo stesso.

131. Quando entrano in società, gli uomini affidano nelle sue mani la libertà, l'eguaglianza e il potere esecutivo che avevano nello stato di natura, per essere governati dal legislativo secondo quanto richiesto dal bene della società. Tuttavia, poiché ciò avviene solo con l'intento da parte di ognuno di salvaguardare se stesso, la sua libertà e la sua proprietà (nessuna creatura razionale, infatti, si può supporre disposta a cambiare la propria condizione con l'intenzione di peggiorarla), il potere della società, o del legislativo da essa costituito, non può mai estendersi oltre quanto necessario per il bene comune ed è tenuto a proteggere la proprietà di ognuno rimediando a quei tre difetti prima menzionati, che rendono insicuro e scomodo lo stato di natura. Per questo chiunque abbia il potere legislativo o il potere supremo di uno stato, è vincolato a governare secondo leggi stabilite, promulgate

e conosciute dal popolo, e non in base a decreti estemporanei; per mezzo di giudici giusti e imparziali, che decidono le controversie in base a tali leggi; e a impiegare la forza della comunità all'interno solo nell'esecuzione di tali leggi, e all'esterno per prevenire o chiedere riparazione di offese da parte di stati stranieri, e per assicurare la comunità da attacchi e invasioni. Tutto ciò non deve avere altro fine che la pace, la sicurezza e il bene pubblico del popolo.

Cap. X. Sulle forme dello stato

132. La maggioranza, come si è mostrato, ha in sé naturalmente, fin dal momento in cui gli uomini si uniscono in società, l'intero potere della comunità. Talvolta essa può impiegare tutto quel potere per legiferare per la comunità, e fare eseguire quelle leggi per mezzo di funzionari da essa nominati; in tal caso la forma di governo è una perfetta democrazia. Può mettere il potere di fare le leggi nelle mani di pochi uomini scelti, dei loro eredi e successori; e allora si tratta di una oligarchia; oppure, nelle mani di un solo uomo, e in quel caso si tratta di una monarchia: di una monarchia ereditaria, se il potere è posto nelle mani di uno solo e dei suoi eredi; elettiva, se il potere è dato nelle mani di uno solo a vita, ma dopo la sua morte il solo potere di nominare il successore ritorna alla maggioranza. Così, in corrispondenza con queste forme, la comunità può dar vita a forme di governo composite o miste, come ritiene opportuno. Se il potere legislativo viene inizialmente affidato dalla maggioranza a una o più persone solo a vita, o per un qualsiasi periodo di tempo limitato, e quindi il potere supremo torna di nuovo a essa; quando così accade, la comunità può porlo di nuovo nelle mani di chi crede, e quindi costituire una nuova forma di governo. Poiché la forma di governo dipende dalla collocazione del potere supremo, che è il potere legislativo, e poiché è impossibile pensare che un potere inferiore detti legge a un potere superiore, o che a fare le leggi sia un potere diverso dal legislativo, di conseguenza la forma di stato dipende dalla collocazione del potere di fare le leggi.

133. Per stato intendo non una democrazia, o qualsiasi forma di governo, ma sempre una qualsiasi comunità indipendente, ciò che i latini chiamavano *civitas*, e che nella nostra lingua meglio corrisponde a *commonwealth*, parola che esprime una tale società di uomini in modo più proprio dei termini comunità o città, dato che in uno stato possono esistere comunità dipendenti e che il concetto di città è per noi completamente diverso da quella di stato. Per questo, per evitare ambiguità, preferisco usare la parola *commonwealth* nel senso in cui la trovo usata dal re Giacomo I, e

che considero il suo vero significato. Ma se a qualcuno non piace, sarò d'accordo con lui a cambiarla con una migliore.

Cap. XI. L'ambito del potere legislativo

134. Poiché il fine importante per cui gli uomini entrano in società è il godimento delle loro proprietà in pace e tranquillità, e lo strumento e i mezzi principali per realizzare tale fine sono le leggi stabilite in quella società; la prima e fondamentale legge positiva di tutti gli stati è l'istituzione del potere legislativo, dal momento che la prima e fondamentale legge di natura, che governa anche lo stesso legislativo, è la salvaguardia della società e (per quanto è compatibile con il bene pubblico) di ogni persona al suo interno. Il potere legislativo non è solo il potere supremo dello stato, ma esso è sacro e inalterabile nelle mani di coloro in cui lo ha posto la comunità; né può alcun editto di chiunque, in qualsiasi forma concepito, o da qualsiasi persona sostenuto, avere la forza e l'obbligo di una legge se non ha la sanzione di quel potere legislativo che il pubblico ha scelto e designato. Perché senza di esso la legge non potrebbe avere ciò che è assolutamente necessario per il suo essere legge: il consenso della società, sulla quale nessuno può avere il potere di fare le leggi, se non per suo stesso consenso[1], e in virtù dell'autorità da essa ricevuta. Quindi, l'obbedienza che in base ai vincoli più solenni chiunque può essere tenuto a tributare, termina infine in questo potere supremo, ed è determinata dalle leggi che esso emana: nessun giuramento a un qualsiasi potere straniero, o a qualsiasi potere interno subordinato, può

[1] "Il potere legittimo di fare le leggi, per governare intere società politiche di uomini, appartiene così propriamente alle stesse intere società che non è meglio di una mera tirannia se un qualsiasi principe, o potentato di qualsiasi tipo sulla terra, esercita tale potere senza un espresso mandato immediatamente e personalmente ricevuto da Dio o da un'autorità derivata in origine dal consenso di coloro su cui legiferano. Non sono leggi, dunque, quelle che la pubblica approvazione non ha reso tali" (Hooker, *Ecclesiastical Polity*, I, 1, sez. 10). "Su questo punto si deve osservare che poiché gli uomini non hanno un potere pieno e perfetto di governare intere moltitudini di uomini, senza il nostro consenso, potremmo trovarci a vivere senza alcun governo. Si consente a essere governati quando quella società, di cui si fa parte, ha in precedenza dato il suo consenso, senza averlo revocato in seguito con analogo unanime accordo. Le leggi umane, di qualsiasi genere, sono valide per consenso" (*ibidem*).

esonerare i membri della società dall'obbedienza al legislativo, che agisce in conformità al suo mandato, né può obbligarli a un'obbedienza in contrasto con le leggi così istituite, o che vada oltre ciò che esse consentono. Ciò in quanto è ridicolo immaginare che uno possa essere vincolato in ultima analisi a obbedire a un potere della società, che non sia il potere supremo.

135. Il legislativo, sia esso assegnato a una o più persone, sia esso sempre in essere o solo a intervalli, sebbene sia in ogni stato il potere supremo, tuttavia, per prima cosa, non può agire né agisce in modo assolutamente arbitrario sulla vita e i beni della gente. Non essendo altro che il potere congiunto di ogni membro della società, conferito alla persona o all'assemblea che è il legislatore, non può essere più vasto del potere che queste persone avevano nello stato di natura prima di entrare in società e hanno ceduto alla comunità. Nessuno infatti può trasferire a un altro un potere più grande di quello che appartiene a lui stesso, e nessuno ha un potere arbitrario assoluto su se stesso, o su chiunque altro, di distruggere la sua stessa vita, o di togliere la vita o rubare la proprietà ad un altro. Un uomo, come si è dimostrato, non può sottomettersi al potere arbitrario di un altro; e non avendo nello stato di natura alcun potere arbitrario sulla vita, la libertà o la proprietà di un altro, ma solo quel potere che la legge di natura gli ha conferito per l'autoconservazione di se stesso e del resto dell'umanità; questo è tutto ciò che egli dà e può dare alla comunità, e per mezzo di essa al potere legislativo, sicché il legislativo non può averne di più. Il suo potere nella sua massima estensione è limitato al bene pubblico della società. È un potere che non ha altro fine che la conservazione, e perciò non può mai avere diritto a distruggere, a rendere schiavi o a impoverire deliberatamente coloro che a esso sono soggetti[2]. Gli obblighi della legge di natura

[2] "Sono due i fondamenti che stanno alla base delle società politiche: uno è costituito dalla naturale inclinazione, in base alla quale gli uomini desiderano la vita sociale e la compagnia; l'altro è dato da un ordine, sul quale concordano espressamente o segretamente, che riguarda il modo della loro unione nel vivere insieme; quest'ultima è quella che chiamiamo la legge dello stato, l'anima stessa di un corpo politico, le cui parti dalla legge sono animate, tenute insieme, e messe a lavoro nelle azioni richieste dal bene comune. Le leggi politiche concepite per l'ordine esteriore e per il governo degli uomini, non sono mai ben congegnate se

non cessano in società, in molti casi, anzi, divengono solo più rigorosi, e hanno, per mezzo delle leggi umane, pene certe associate ad essi per imporne l'adempimento. La legge di natura, dunque, costituisce una norma eterna per tutti gli uomini, per i legislatori come per gli altri. Le norme che essi emanano per governare la condotta degli uomini devono, alla stessa stregua delle loro azioni e delle azioni altrui, essere conformi alla legge di natura, ovvero alla volontà di Dio, della quale essa costituisce una proclamazione, e, poiché la principale legge di natura è la conservazione dell'umanità, nessuna sanzione umana può essere buona o valida se contraria a essa.

136. In secondo luogo, l'autorità legislativa o suprema non può assumersi il potere di governare per mezzo di decreti arbitrari ed estemporanei[3], ma è tenuta a dispensare giustizia e a decidere i diritti dei sudditi per mezzo di leggi promulgate e valide, e giudici conosciuti e autorizzati. Infatti, poiché la legge di natura non è scritta, e quindi non è possibile trovarla che nella mente degli uomini, chi, per passione o interesse, la cita o applica male, non può essere così facilmente convinto del suo errore, se non c'è un giudice stabilito; e così non è utile come dovrebbe, a determinare i diritti e a fissare i confini della proprietà di chi vive sotto di essa, soprattutto quando tutti ne sono giudici, interpreti ed esecutori, anche nella loro stessa causa. Persino colui che ha il diritto dalla sua parte non ha forza sufficiente per difendersi dalle offese o per punire i delinquenti, non avendo che la sua sola forza. Per evitare

---

non presumono che la volontà degli uomini è interiormente ostinata, ribelle, e avversa ad ogni forma di obbedienza alle sacre leggi della sua natura; in una parola, se, presumendo che l'uomo sia, per quanto riguarda la sua mente depravata, di poco meglio di una bestia selvaggia, non di meno provvedono a regolare le sue azioni esteriori in modo che esse non costituiscano un ostacolo al bene comune, per il quale le società sono istituite. Se non fanno questo non sono perfette" (Hooker, *Ecclesiastical Polity*, I, 1, 10).

[3] "Le leggi umane sono unità di misura per gli uomini, le cui azioni esse devono governare, sebbene tali criteri di misura abbiano anch'essi leggi superiori in base alle quali devono essere commisurate, che sono due: la legge divina e la legge di natura, così che le leggi umane devono essere istituite secondo le leggi generali della natura, e senza alcun contrasto rispetto alle leggi positive della scrittura, altrimenti sono mal fatte" (*ibidem*, I, 3, 9). "Costringere gli uomini a fare qualcosa di inopportuno appare irragionevole" (*ibidem*, I, 1, 10).

questi inconvenienti, che disturbano la proprietà nello stato di natura, gli uomini si uniscono in società, in modo da poter avere la forza congiunta dell'intera società per assicurare e difendere la loro proprietà, e leggi stabili per delimitarla così che ciascuno possa sapere ciò che è suo. È a questo fine che gli uomini affidano tutto il loro potere naturale alla società, nella quale entrano a far parte, e la comunità mette il potere legislativo nelle mani che ritiene adatte, con la fiducia che sarà governata da leggi dichiarate, altrimenti la pace, la quiete e la proprietà saranno ancora nella condizione d'incertezza, in cui si trovavano nello stato di natura.

137. Né un potere assoluto arbitrario né un governo senza leggi stabili e valide possono conciliarsi con i fini della società e del governo, perché gli uomini non abbandonerebbero la libertà dello stato di natura, e non si sottometterebbero allo stato se non per salvaguardare la loro vita, la loro libertà e la loro proprietà; e per assicurare per mezzo di leggi dichiarate la loro pace e la loro quiete. Non si può supporre che, avendo il potere di farlo, essi abbiano inteso dare a uno, o a più di uno, un potere assoluto arbitrario sopra la loro persona e la loro proprietà, e mettere nelle mani dei magistrati la forza di rendere esecutiva nei loro confronti la sua volontà arbitraria: ciò sarebbe stato come mettersi in una condizione peggiore dello stato di natura, dove avevano la libertà di difendere il loro diritto contro le offese altrui, ed erano sullo stesso piano nella possibilità di usare la forza per far valere il loro diritto, fosse esso violato da un solo uomo o da molti tra loro associati. Se si suppone, invece, che si siano messi nelle mani del potere assoluto arbitrario e della volontà di un legislatore, allora si sarebbero disarmati e lo avrebbero armato per divenire sue prede, ogni qual volta lo volesse. Chi è esposto al potere arbitrario di uno solo, che ha il comando di centomila uomini, si trova in una condizione peggiore di chi è esposto al potere arbitrario di centomila singoli uomini: poiché nessuno è sicuro che la volontà di chi ha un tale comando sia migliore di quella degli altri, sebbene la sua forza sia centomila volte superiore. Quindi sotto qualsiasi forma di stato, il potere di governo dovrebbe essere esercitato per mezzo di leggi dichiarate e accettate, e non per mezzo di comandi estemporanei e vaghe risoluzioni. L'umanità, infatti, si troverebbe in una condizione di gran lunga peggiore di quella dello stato di natura se avesse armato uno o pochi uomini con il potere con-

giunto di una moltitudine, così da essere costretta a obbedire secondo la loro volontà agli ordini assoluti e arbitrari dei loro pensieri subitanei, o dei loro desideri incontrollati e fino a quel momento ignoti, privi di qualsiasi misura stabilita che possa guidare e giustificare la loro azione. Tutto il potere di cui il governo dispone, essendo solo per il bene della società, non dovrebbe essere esercitato in modo incontrollato e arbitrario, ma per mezzo di leggi certe e promulgate: in modo che, da un lato, il popolo sappia qual è il suo dovere, e sia salvo e sicuro nei limiti della legge, e, dall'altro lato, i governanti siano tenuti nei limiti dovuti, e non siano tentati dal potere nelle loro mani di impiegarlo a fini e con misure che il popolo non avrebbe mai approvato né riconosciuto volontariamente.

138. In terzo luogo, il potere supremo non può privare un uomo di una parte della sua proprietà senza il suo consenso. Poiché la conservazione della proprietà è il fine del governo, e il fine per cui gli uomini entrano in società; ciò di necessità implica e richiede che il popolo abbia una proprietà, senza la quale si dovrebbe supporre che, entrando in società, si perda ciò che costituiva il fine per cui si era entrati in essa. Un'assurdità troppo evidente perché qualcuno possa accettarla. Gli uomini, riuniti in società, hanno delle proprietà e hanno diritto ai beni che sono loro in base alla legge della comunità, sicché nessuno può legittimamente privarli delle loro sostanze, o di una parte di esse, senza il loro consenso. Senza il loro consenso essi non hanno proprietà. Non posso avere vera proprietà di ciò che un altro può sottrarmi, quando vuole, contro il mio consenso. Dunque, è un errore pensare che il potere supremo o legislativo di un qualsiasi stato possa fare ciò che vuole e disporre dei beni dei sudditi arbitrariamente, o sottrarne loro una parte a piacimento. Questo non si deve temere in governi dove il legislativo consiste, in tutto o in parte, in assemblee che mutano, i cui membri, con lo scioglimento dell'assemblea, sono soggetti come tutti gli altri alle leggi comuni del loro paese. In un governo dove il legislativo risiede in un'unica assemblea sempre in essere, o in un unico uomo, come nelle monarchie assolute, invece, c'è ancora il pericolo che essi ritengano di avere un interesse distinto dal resto della comunità; e dunque siano portati ad aumentare le loro ricchezze e il loro potere, privando il popolo di ciò che ritengono utile a tal fine. La

proprietà di un uomo non è affatto sicura infatti, sebbene vi siano leggi valide ed eque che ne stabiliscono i limiti tra lui e i suoi concittadini, se colui che governa questi cittadini ha il potere di privare ogni singolo uomo, quando vuole, di una parte qualsiasi della sua proprietà, e di farne uso e di disporne come meglio crede.

139. Il governo, quali che siano le mani nelle quali viene posto, come ho mostrato sopra, è stabilito a questa condizione e per questo fine: che gli uomini possano avere e rendere sicure le loro proprietà. Per questo il principe o il senato, per quanto possano avere il potere di fare la legge per regolare la proprietà tra i cittadini gli uni nei confronti degli altri, tuttavia non possono mai avere il potere di prendere per sé in tutto o in parte la proprietà dei sudditi, senza il loro consenso, perché ciò significherebbe non lasciare loro alcuna proprietà. Per vedere che persino il potere assoluto, dove necessario, non è arbitrario perché assoluto, ma è ancora limitato da quella ragione e confinato a quei fini che in alcuni casi richiedono che sia assoluto, non si deve guardare più in là della prassi comune della disciplina militare. La conservazione dell'esercito, e con esso dello stato, necessita di un'obbedienza assoluta al comando di ogni ufficiale superiore, ed è giustamente punito con la morte discutere o disobbedire persino ai più pericolosi e irragionevoli tra loro; e tuttavia, si vede che né il sergente, che potrebbe comandare a un soldato di marciare di fronte alla bocca del cannone, o di restare fermo in un varco dove è quasi sicuro di morire, può comandare a quel soldato di dargli un centesimo dei suoi soldi; né un generale, che può condannarlo a morte per aver disertato il suo posto, o per non aver obbedito agli ordini più disperati, può, nonostante tutto il suo potere assoluto di vita e di morte, disporre di un soldo del patrimonio o privare della minima parte dei suoi beni quel soldato al quale egli può ordinare qualsiasi cosa e che può far impiccare per la minima disobbedienza. Ciò perché una tale cieca obbedienza è necessaria per il fine in vista del quale il comandante ha il potere, ovvero la conservazione degli altri; fine col quale il disporre dei suoi beni non ha però nulla a che fare.

140. È vero che il governo non può essere sostenuto senza grandi spese, ed è giusto che chiunque goda della sicurezza debba pagare per il suo mantenimento la sua parte con i suoi averi. Ciò,

tuttavia, deve avvenire per consenso, ovvero con il consenso della maggioranza, espresso o dalla maggioranza stessa o dai suoi rappresentanti da essa nominati. Se uno vanta un potere di imporre e innalzare tasse sul popolo, in virtù della propria autorità, senza il consenso del popolo stesso, con ciò viola la legge fondamentale della proprietà, e sovverte il fine del governo. Che proprietà ho, infatti, su ciò che un altro può sottrarmi di diritto, quando a lui piaccia?

141. Quarto. Il legislativo non può trasferire il potere di fare le leggi in mani qualsiasi. Poiché è solo un potere delegato del popolo, chi lo detiene, non può trasferirlo ad altri. Solo il popolo può scegliere la forma di governo e ciò con l'istituzione del legislativo e la nomina di coloro nelle cui mani esso deve risiedere. Una volta che il popolo ha detto: "Ci sottometteremo al governo e saremo governati dalle leggi fatte da questi uomini e in queste forme", nessuno può dire che altri faranno le leggi; né il popolo può essere vincolato da altre leggi se non quelle emanate da coloro che ha scelto e autorizzato a fare le leggi. Il potere del legislativo essendo derivato dal popolo per mezzo di un mandato e di una istituzione volontaria positiva non può essere diverso da quello che quel mandato conferisce, e poiché esso conferisce solo il potere di fare le leggi, e non di nominare i legislatori, il legislativo non può avere alcun potere di trasferire la propria autorità di fare le leggi e collocarla in altre mani.

142. Questi sono i limiti che il mandato affidato loro dalla società, dalla legge di Dio e della natura ha posto al potere legislativo di ogni stato, in tutte le forme di governo. Primo: si deve governare in base a leggi promulgate e certe, che non devono variare a seconda dei casi particolari, ma devono applicare la stessa misura al ricco e al povero, al favorito di corte e al contadino. Secondo: queste leggi non devono avere altro scopo che il bene del popolo. Terzo: non si devono imporre tasse sulla proprietà del popolo senza il suo consenso, espresso direttamente o per mezzo dei suoi rappresentanti. E questo in senso stretto riguarda solo quei governi in cui il legislativo è sempre in atto, o in cui il popolo non ha riservato una parte del legislativo a deputati eletti periodicamente. Quarto: il legislativo non deve né può trasferire il potere

di fare le leggi, o affidarlo a persona diversa da quella scelta dal popolo.

Cap. XII. Il potere legislativo, esecutivo e federativo dello stato

143. Il potere legislativo è quello che ha diritto di indicare come la forza dello stato debba essere impiegata per la conservazione della comunità e dei membri di essa. Poiché, tuttavia, le leggi, che devono essere costantemente rese esecutive ed essere sempre in vigore, possono essere fatte in poco tempo; non c'è alcun bisogno che il legislativo debba essere sempre in funzione, non avendo sempre lavoro da svolgere. Data la debolezza umana, incline a impossessarsi del potere, sarebbe una tentazione troppo forte per coloro che hanno il potere legislativo avere tra le mani anche il potere esecutivo, così da potersi esonerare dall'obbedienza alle leggi che essi hanno fatto e da piegare la legge, sia nella sua elaborazione che nella sua esecuzione, al loro vantaggio privato, e perciò giungere ad avere un interesse distinto dal resto della comunità, contrario al fine della società e del governo; per questo, in stati ben ordinati, dove il bene collettivo viene debitamente considerato, il potere legislativo è nelle mani di persone diverse che, adunate come stabilito, hanno da sé, o insieme ad altre, il potere di fare le leggi; dopo di ché, venendo di nuovo separate, esse stesse sono soggette alle leggi che hanno fatto; il che costituisce per loro un ulteriore e più preciso impegno ad aver cura che le leggi siano fatte per il pubblico bene.

144. Poiché le leggi, che sono fatte in una volta e in un breve periodo di tempo, hanno una forza costante e durevole, e hanno bisogno di una ininterrotta esecuzione e osservanza, è necessario che ci sia un potere sempre in azione che provveda all'esecuzione delle leggi emanate e che rimangono in vigore. Così il potere legislativo ed esecutivo vengono spesso a essere separati.

145. C'è un altro potere in ogni stato che si potrebbe definire naturale, perché corrisponde al potere che ogni uomo naturalmente aveva prima di entrare in società. Sebbene i membri di uno stato siano persone distinte l'una dall'altra e siano governate in

quanto tali dalle leggi della società; tuttavia, rispetto agli altri esseri umani, costituiscono un unico corpo, che è, come lo era prima ogni suo membro, ancora nello stato di natura con il resto dell'umanità. Così, le controversie che si verificano tra gli uomini di una società e coloro che si trovano al di fuori di essa sono gestite dal pubblico; e l'offesa arrecata ad un membro del corpo sociale impegna tutta la comunità per la sua riparazione. Sotto questo riguardo, dunque, l'intera comunità costituisce un unico corpo nello stato di natura rispetto a tutti gli altri stati o persone al di fuori della comunità.

146. Ciò implica, quindi, il potere di guerra e di pace, di costituire leghe e alleanze e di fare ogni tipo di transazione con le persone e le comunità che si trovano fuori dello stato, un potere che, volendo, può essere chiamato federativo. Il nome per me è indifferente, nella misura in cui si comprenda il significato della cosa.

147. Questi due poteri, quello esecutivo e quello federativo, sebbene in realtà siano poteri tra loro distinti, si trovano quasi sempre uniti, comprendendo l'uno l'esecuzione delle leggi locali della società al suo interno, su tutto ciò che ne fa parte; l'altro la gestione della sicurezza e dell'interesse pubblico al di fuori dello stato, con tutto ciò che di vantaggio o di svantaggio da ciò può derivare. Sebbene, inoltre, il potere federativo e la sua cattiva o buona gestione siano di grande importanza per lo stato, tuttavia, esso è molto meno suscettibile dell'esecutivo di essere regolato da leggi positive, certe e preesistenti, e per questo motivo la sua amministrazione in vista del bene pubblico deve per forza essere lasciata alla prudenza e alla saggezza di coloro nelle cui mani si trova. Le leggi che riguardano i cittadini nei loro reciproci rapporti e che sono volte a indirizzarne le azioni, possono ben precedere le azioni stesse. Ciò che si deve fare nei confronti degli stranieri, che dipende molto dalle loro azioni, dal variare dei loro intenti e interessi, invece, deve essere lasciato per lo più alla prudenza di coloro cui è stato affidato questo potere perché sia amministrato con la massima professionalità per il vantaggio dello stato.

148. Per quanto, come ho detto, il potere esecutivo e quello federativo di ogni comunità siano distinti tra loro, tuttavia è difficile separarli e collocarli, nello stesso tempo, nelle mani di perso-

ne differenti. Poiché entrambi richiedono la forza della società per il loro esercizio, è quasi impraticabile affidare la forza dello stato in mani distinte e non subordinate; o che il potere esecutivo e quello federativo siano posti in persone che possano agire separatamente. In tal caso, infatti, la forza del pubblico si troverebbe sotto diversi comandi e ciò è probabile che, presto o tardi, causi disordine e rovina.

Cap. XIII. La subordinazione dei poteri dello stato

149. In uno stato costituito, che poggi su basi proprie, e agisca secondo la sua stessa natura, ovvero che agisca per la conservazione della comunità, non può esistere che un unico potere supremo, che è il legislativo, al quale tutti gli altri sono e devono essere subordinati. Tuttavia, poiché il legislativo è solo un potere fiduciario, che agisce per determinati fini, rimane ancora al popolo il potere supremo di rimuovere o mutare il legislativo, quando si vede che quest'ultimo agisce in contrasto col mandato che gli è stato assegnato. Il potere, infatti, è conferito con il mandato di raggiungere un fine, ed è limitato da quel fine. Qualora quel fine sia manifestamente trascurato o contrastato, il mandato deve per forza essere revocato e il potere trasferito nelle mani di coloro che lo avevano conferito, che possono collocarlo di nuovo dove credono meglio per la loro salvezza e sicurezza. La comunità mantiene così per sempre il potere supremo di salvarsi dai tentativi e dai disegni di qualsiasi corpo, persino il legislativo, qualora sia così folle, o così perverso, da progettare e attuare piani contro la libertà e la proprietà dei cittadini. Nessun uomo e nessuna società di uomini, infatti, hanno il potere di cedere la propria conservazione o, di conseguenza, i mezzi per ottenerla, alla volontà assoluta e al potere arbitrario di un altro; dunque, quando qualcuno tenta di ridurli in una tale condizione di schiavitù, essi hanno sempre il diritto di conservare ciò da cui non possono separarsi; e di liberarsi di coloro che violano questa legge sacra, fondamentale e inalterabile dell'autoconservazione, per la quale entrarono in società. Si può dunque dire che da questo punto di vista la comunità è sempre il potere supremo, ma non in quanto considerata sotto una qualche forma di governo, perché questo potere del popolo non può mai agire se non quando il governo è dissolto.

150. In tutti i casi, finché il governo sussiste, il potere legislativo è il potere supremo. Chi può dettare legge a un altro, deve, infatti, esserne superiore, e poiché il legislativo non è tale se non per il diritto che gli spetta di fare le leggi per tutte le parti e tutti i membri della società, dettando regole per le loro azioni, e confe-

rendo il potere di eseguirle, qualora siano trasgredite, il legislativo deve essere il potere supremo. Tutti gli altri poteri di qualsiasi membro o parte della società sono derivati da esso e subordinati ad esso.

151. In alcuni stati, in cui il legislativo non è sempre in funzione, e l'esecutivo è conferito a una sola persona, che partecipa anche del legislativo, questa singola persona può in un certo senso dirsi sovrana; non perché rivesta in sé tutto il potere supremo, che è il potere legislativo; ma perché ha un potere esecutivo supremo, dal quale tutti i magistrati inferiori derivano i loro vari poteri subordinati, o almeno gran parte di essi. Non avendo, inoltre, alcun superiore legislativo, dal momento che nessuna legge può essere fatta senza il suo consenso, che non ci si può attendere lo assoggetti all'altra parte del legislativo, in questo senso può, abbastanza correttamente, definirsi sovrana. Si deve tuttavia osservare che, sebbene le siano indirizzati i giuramenti di fedeltà e di lealtà, non le sono rivolti come legislatore supremo, ma come esecutore supremo della legge, emanata dal potere congiunto suo e di altri. La lealtà non è nient'altro che un'obbedienza conforme alla legge, per questo, quando viola la legge, il sovrano non ha diritto alla lealtà, né può pretenderla, se non come persona pubblica investita del potere della legge, per cui è considerato come l'immagine, lo spirito o il rappresentante dello stato, che agisce mediante la volontà della società espressa nelle sue leggi; e quindi egli non ha altra volontà e altro potere che quello della legge. Qualora, tuttavia, abbandoni questa rappresentazione, questa volontà pubblica, e agisca secondo la sua volontà privata, degrada se stesso, e non è altro che una singola persona privata, senza potere, senza volontà, che non ha alcun diritto all'obbedienza. I membri della società, infatti, non devono obbedienza che alla volontà pubblica della società.

152. Il potere esecutivo, qualora non sia collocato in una persona che partecipi anche del potere legislativo, è ad esso chiaramente subordinato e verso di esso responsabile, e può essere mutato e rimosso a piacere. Non è, dunque, il potere esecutivo supremo ad essere esente dalla subordinazione, ma il potere esecutivo supremo quando ne sia investita una sola persona che, partecipando del potere legislativo, non è subordinata a un distinto e

superiore potere legislativo, nei confronti del quale essere responsabile, oltre quello di cui è parte e a cui consente, per cui non è più subordinata di quanto ritenga opportuno esserlo, che, si può certamente concludere, non sarà che molto poco. Degli altri poteri ministeriali e subordinati di uno stato non è necessario parlare, essendo moltiplicati in una tale infinita varietà, a seconda dei diversi costumi e delle costituzioni dei singoli stati, che è impossibile farne un resoconto dettagliato. Al riguardo si osserverà soltanto quanto è necessario al nostro fine attuale, ovvero che essi non hanno autorità, nessuno di essi, se non nella misura in cui è loro delegata in base ad una concessione o ad un mandato positivo, e sono, tutti loro, responsabili verso qualche altro potere dello stato.

153. Non è necessario, e non è neppure conveniente, che il legislativo sia sempre in funzione. E' assolutamente necessario, invece, che lo sia il potere esecutivo, perché non c'è sempre bisogno di fare nuove leggi, ma c'è sempre bisogno dell'esecuzione delle leggi in vigore. Il legislativo, che ha messo l'esecuzione delle leggi, da esso emanate, nelle mani di altri, ha ancora il potere di riprenderlo da quelle mani, quando ne trova motivo, e di punire qualsiasi cattiva amministrazione contraria alle leggi. Lo stesso vale anche per il potere federativo, che è insieme all'esecutivo un potere ministeriale subordinato al legislativo, che, come abbiamo visto a proposito di ogni stato costituito, è il potere supremo. Supposto che il legislativo in questo caso consista di diverse persone (perché, se fosse costituito da una sola persona, non potrebbe non essere sempre in atto, e non avere in quanto potere supremo il supremo potere esecutivo insieme a quello legislativo), esso può riunirsi in assemblea ed esercitare il potere legislativo, nei tempi scelti dalla sua originaria costituzione o dal suo aggiornamento, o quando vuole, se in nessuno di questi due modi è stato fissato il tempo, e non è previsto altro modo per convocarlo. Il potere supremo, riposto dal popolo nel legislativo, infatti, continua a rimanere in esso, e il legislativo può esercitarlo quando vuole, a meno che il suo esercizio non venga limitato dalla costituzione originaria a determinati periodi dell'anno, o a meno che con un atto del suo stesso potere supremo esso non si sia aggiornato a una certa data, arrivata la quale ha diritto a riunirsi e a legiferare di nuovo.

154. Se il legislativo, o una qualsiasi sua parte, è costituito da rappresentanti scelti per un certo periodo dal popolo, che in seguito ritornano nella loro condizione ordinaria di sudditi e non partecipano del potere legislativo se non in seguito a una nuova elezione, anche questo potere elettivo deve essere esercitato dal popolo o in certi periodi determinati o quando gli viene richiesto. In quest'ultimo caso il potere di convocare il legislativo è ordinariamente collocato nell'esecutivo e ha uno di questi due limiti rispetto al tempo: se la costituzione originaria richiede che esso si riunisca e legiferi a certi intervalli, allora il potere esecutivo non fa altro che dare direttive dal punto di vista amministrativo per le elezioni e la convocazione dell'assemblea nelle forme dovute; oppure è lasciato alla prudenza dell'esecutivo indire nuove elezioni, quando l'occasione o le esigenze del pubblico richiedono di emendare vecchie leggi o di emanarne di nuove o di riparare o prevenire gli inconvenienti che incombono sul popolo o lo minacciano.

155. Ci si può chiedere qui cosa succederebbe se il potere esecutivo in possesso della forza della comunità ne facesse uso per impedire la riunione dell'assemblea legislativa e l'esercizio del suo potere di legiferare, quando la costituzione originaria o le esigenze pubbliche lo richiedono? Dico che usare la forza contro il popolo, senza averne l'autorità e in modo contrario al mandato ricevuto da chi agisce così, è come essere in stato di guerra col popolo, che ha il diritto di ripristinare il legislativo nell'esercizio del suo potere. Avendo eretto il legislativo con l'intento che esso eserciti il proprio potere di fare le leggi o a intervalli regolari o quando ne sussista il bisogno; se esso viene impedito con la forza dal fare ciò che è necessario per la società e ciò in cui consiste la salvezza e la conservazione del popolo, quest'ultimo ha il diritto di rimuovere quella forza con la forza. In ogni stato e condizione il vero rimedio alla forza illegittima è opporvi la forza. L'uso della forza illegittima mette sempre colui che ne fa uso in uno stato di guerra, quale aggressore, e lo rende suscettibile di essere trattato come tale.

156. Il potere di convocare e sciogliere il legislativo, posto nell'esecutivo, non dà all'esecutivo alcuna superiorità: è un mandato fiduciario affidatogli per la sicurezza del popolo, in un caso

in cui l'incertezza e il variare delle cose umane non consentono una regola fissa e stabile. Non era possibile che i primi artefici del governo fossero, per preveggenza, così padroni degli eventi futuri da essere capaci di fissare in anticipo, per tutto il tempo avvenire, la periodicità e la durata delle assemblee del legislativo atte a rispondere con esattezza a tutti i bisogni dello stato. Il miglior rimedio che poté essere trovato a questo difetto fu affidare la cosa alla prudenza di uno solo, che fosse sempre presente, e il cui compito fosse vigilare sul pubblico bene. Incontri frequenti e costanti del legislativo, e una lunga durata delle assemblee, senza motivo necessario, non potevano che essere onerosi per il popolo, e produrre col tempo i più pericolosi inconvenienti. Tuttavia, il veloce mutamento delle faccende umane poteva essere tale da richiedere l'intervento immediato del legislativo: qualsiasi ritardo nella sua convocazione poteva mettere in pericolo il pubblico e talvolta il compito del legislativo poteva essere così grande che la durata limitata delle sedute poteva essere troppo breve e tale da privare il pubblico del beneficio che sarebbe potuto venire soltanto da una matura deliberazione. Che cosa si poteva fare, allora, in questo caso, per impedire che la comunità fosse esposta prima o poi, in un modo o nell'altro, a gravi pericoli dai periodi e dagli intervalli fissi stabiliti per la convocazione e l'attività del legislativo, se non affidare questo potere alla prudenza di alcuni, che essendo presenti, ed edotti sullo stato degli affari pubblici, potevano far uso di questa prerogativa per il bene pubblico? E dove meglio poteva essere posto questo potere se non nelle mani di colui al quale era affidata l'esecuzione delle leggi per lo stesso fine? Così, supponendo che dalla costituzione originaria non fosse stabilita la regolamentazione dei tempi per le riunioni e le sedute del legislativo, essa veniva naturalmente a ricadere nelle mani dell'esecutivo non come potere arbitrario dipendente dal suo capriccio, ma con il mandato di esercitarlo solo per il pubblico bene, a seconda di quanto potevano richiedere le circostanze e il mutare dei fatti. Non è mio compito esaminare qui se presentino minori inconvenienti periodi fissi per la convocazione del legislativo, o la libertà lasciata al principe di convocarlo, o forse un misto di entrambi, ma soltanto mostrare che, sebbene il potere esecutivo possa avere la prerogativa di convocare e sciogliere tali assemblee, tuttavia non è per questo superiore al potere legislativo.

157. Le cose di questo mondo sono in un flusso così costante che nulla rimane a lungo nello stesso stato. Così i popoli, le ricchezze, il commercio e il potere cambiano posto; città potenti e fiorenti cadono in rovina e diventano col tempo angoli desolati e dimenticati, mentre altri luoghi solitari si trasformano in nazioni popolose, piene di ricchezza e abitanti. Poiché, tuttavia, le cose non cambiano sempre allo stesso modo, e gli interessi privati mantengono costumi e privilegi anche quando ne viene meno il motivo, accade spesso che, nei governi dove parte del legislativo consiste di rappresentanti scelti dal popolo, dopo un certo periodo di tempo, questa rappresentanza divenga molto iniqua e sproporzionata rispetto alle ragioni per cui è stata inizialmente stabilita. A quali assurdità grossolane può condurre il fatto di seguire la tradizione quando ne è venuto meno il motivo, si può comprendere se si considera il nome di una città, della quale non rimangono altro che rovine, dove si può trovare al massimo una stalla quale alloggio e non più abitanti che un pastore, che manda alla grande assemblea dei legislatori un numero di rappresentanti pari a quelli di un'intera contea molto popolosa, e straordinariamente ricca. Gli stranieri osservano questa situazione con meraviglia e si deve ammettere che essa necessita un rimedio, sebbene i più pensino che sia difficile trovarne uno, dal momento che la costituzione del legislativo è l'atto supremo e originario della società, antecedente a tutte le sue leggi positive e dipendente interamente dal popolo, e non c'è alcun potere inferiore che possa alterarlo. Poiché, inoltre, una volta che il legislativo è stato istituito, nel governo del quale si è parlato, il popolo non ha alcun potere di agire finché il governo resta immutato, questo inconveniente si ritiene privo di rimedio.

158. *Salus populi suprema lex* è senza dubbio una norma così giusta e fondamentale che chi la segue con sincerità non può cadere in errori pericolosi. Se, dunque, l'esecutivo, che ha il potere di convocare il legislativo, osservando la vera proporzione, piuttosto che la consuetudine della rappresentanza, regola, non in base all'antico costume, ma secondo retta ragione, il numero dei membri di tutti i luoghi che hanno diritto ad essere distintamente rappresentati (cosa che nessuna parte associata del popolo può pretendere se non in proporzione al contributo che dà al pubblico), non si può ritenere che esso abbia istituito un nuovo legislativo,

ma che abbia restaurato l'antico e autentico legislativo, e corretto le deviazioni dalla norma che il trascorrere del tempo aveva insensibilmente e inevitabilmente introdotto. Essendo, infatti, interesse e intenzione del popolo avere una giusta ed equa rappresentanza, chiunque vi s'avvicini è senza dubbio amico e fondatore del governo, e a lui non può mancare il consenso e l'approvazione della comunità. Poiché la prerogativa non è altro che un potere nelle mani del principe per provvedere al pubblico bene, nei casi in cui, a causa di circostanze incerte e impreviste, leggi certe e inalterabili non potrebbero governare in modo sicuro, qualsiasi cosa venga fatta in modo scoperto per il bene del popolo e per fondare il governo sulle sue vere basi è, e sarà sempre, una giusta prerogativa. Il potere di erigere nuove associazioni e nuovi rappresentanti poggia sul presupposto che col tempo le proporzioni della rappresentanza possano variare, che abbiano giusto titolo alla rappresentanza coloro che prima non ne aveva diritto e che, per la stessa ragione, coloro che prima ne avevano diritto cessino di averlo e diventino troppo poco importanti per avere tale privilegio. Non è un cambiamento rispetto alla condizione presente, forse introdotto dalla corruzione o dalla decadenza, ciò che costituisce un'usurpazione del governo, ma la tendenza che esso ha a offendere e opprimere il popolo, a elevare una parte, o un partito, al di sopra delle altre, imponendo alle altre una soggezione iniqua. Ciò che non può non essere ritenuto vantaggioso per la società e per il popolo in generale, sulla base di misure giuste e durevoli, si giustificherà sempre a cose fatte; e tutte le volte che il popolo sceglierà i propri rappresentanti sulla base di proporzioni giuste e innegabilmente eque, conformi allo schema originario del governo, non si può dubitare che ciò rappresenti la volontà e la deliberazione della società, chiunque lo abbia permesso o reso possibile.

Cap. XIV. La prerogativa

159. Quando il potere esecutivo e il legislativo sono affidati in mani diverse (come avviene in tutte le monarchie moderate, e in tutti i governi ben costituiti), il bene della società esige che alcune cose siano lasciate alla discrezione di colui che ha il potere esecutivo. Dal momento che i legislatori non sono in grado di prevedere e provvedere per legge a tutto ciò che può essere utile alla comunità, l'esecutore delle leggi, avendo il potere nelle sue mani, ha, in base alla comune legge di natura, il diritto di farne uso per il bene della società, in molti casi in cui la legge locale non dà indicazioni, finché il legislativo non può comodamente essere riunito per provvedervi. Ci sono molte cose alle quali la legge non può in alcun modo provvedere, e che devono essere per forza lasciate alla discrezione di colui che ha il potere esecutivo nelle sue mani, affinché le riordini a seconda di quanto è richiesto dal bene e dall'interesse pubblico: anzi, è conveniente che in alcuni casi le leggi stesse lascino spazio al potere esecutivo, o piuttosto a questa fondamentale legge della natura e del governo, ovvero che per quanto possibile tutti i membri della società devono essere conservati. Poiché possono verificarsi molte circostanze in cui una stretta osservanza della legge potrebbe essere dannosa (come non abbattere la casa di un uomo innocente per arrestare un incendio, quando la casa vicina brucia) e si può talvolta finire sotto la legge, che non fa distinzione di persona, per un'azione che potrebbe meritare ricompensa e perdono; è conveniente che chi governa abbia un potere che gli consenta, in molti casi, di mitigare la severità della legge e di perdonare alcuni offensori: dal momento, infatti, che il fine del governo è la conservazione di tutti, per quanto possibile, persino il colpevole deve essere risparmiato quando ciò non rechi pregiudizio all'innocente.

160. Questo potere di agire per il pubblico bene, secondo discrezione, senza la prescrizione della legge, e talvolta persino contro di essa, è ciò che si chiama prerogativa. Poiché in alcuni governi il potere di legiferare non è sempre in funzione e di solito è troppo numeroso e, quindi, troppo lento per la prontezza richie-

sta nell'esecuzione; poiché, inoltre, è impossibile prevedere e provvedere per legge a tutte le circostanze e le necessità che possono riguardare il pubblico o fare leggi che non rechino danno qualora applicate in tutti i casi con eccessivo rigore su chi può incappare in esse, per tutti questi motivi al potere esecutivo viene lasciata la discrezionalità di fare molte cose sulla base di una sua scelta, senza che lo prescriva la legge.

161. Questo potere, finché impiegato per il bene della comunità e in modo conforme al mandato e ai fini del governo, è una prerogativa sicura e mai viene messa in questione, perché il popolo di rado o mai è scrupoloso o esigente su questo punto ed è lontano dall'esaminare la prerogativa se essa è impiegata in modo ragionevole per il fine per il quale è istituita, cioè per il bene del popolo e non manifestamente contro di esso. Se sorge una disputa tra il potere esecutivo e il popolo su una cosa rivendicata come prerogativa, tuttavia, essa sarà presto risolta a seconda che l'esercizio di tale prerogativa tenda a recare danno o vantaggio al popolo.

162. È facile pensare che nell'infanzia dei governi, quando gli stati erano ben poco diversi dalle famiglie per numero dei loro membri, differissero ben poco da esse anche per numero di leggi, e che, essendo i governanti come padri, che vigilavano sui loro sudditi per il loro bene, il governo fosse quasi tutto prerogativa. Poche leggi certe servivano al caso, mentre al resto provvedeva la prudenza e la cura del governante. Quando, però, l'errore o l'adulazione persuasero principi deboli a fare uso di questo potere per i loro fini privati e non per il pubblico bene, il popolo fu pronto a limitare la prerogativa con leggi chiare su quei punti in cui ritennero fosse svantaggiosa per loro. Per questo, limitazioni esplicite della prerogativa furono ritenute necessarie dal popolo nei casi in cui loro stessi e i loro antenati avevano lasciato il più ampio spazio alla saggezza di quei prìncipi che non avevano fatto che un uso corretto di essa, vale a dire un uso in vista del bene del loro popolo.

163. Ha perciò una visione erronea del governo chi dice che il popolo ha usurpato la prerogativa quando ha voluto che in ogni suo aspetto venisse definita da leggi positive, perché, nel fare così,

il popolo non ha tolto al principe nulla che gli spettasse di diritto, ma ha solo dichiarato che quel potere che esso ha lasciato nelle sue mani, o nelle mani dei suoi antenati senza fissarne i limiti perché fosse esercitato per il loro bene, non era una cosa che si intendeva fosse usata in altro modo. Poiché il fine del governo è il bene della comunità, qualunque cambiamento sia introdotto in vista di quel fine non può essere un'usurpazione nei confronti di alcuno: nessuno infatti nel governo può avere un diritto che tenda ad altro fine. Sono usurpazioni solo quelle che pregiudicano o ostacolano il bene pubblico. Chi dice altrimenti parla come se il principe avesse un interesse distinto e separato dal bene della comunità, e non fosse istituito in vista di esso, il che è la fonte e la radice dalla quale sorgono quasi tutti i mali e i disordini che affliggono i governi monarchici. E, invero, se le cose stanno così, il popolo sotto il suo governo non è una società di creature razionali entrate in comunità per il loro reciproco bene: non sono uomini che hanno posto dei governanti sopra di sé per salvaguardare e promuovere il bene comune, ma devono essere considerati come un gregge di creature inferiori sotto il dominio di un padrone, che le tiene e le sfrutta per il proprio piacere e profitto. Se gli uomini fossero così privi di ragione e così bruti da entrare in società a tali condizioni, la prerogativa potrebbe essere ciò che alcuni uomini vorrebbero che fosse: un potere arbitrario di fare cose dannose per il popolo.

164. Poiché non si può supporre che una creatura ragionevole, se libera, si sottometta a un'altra per il suo proprio danno (sebbene, laddove trovi un governante saggio e buono, possa forse pensare che non sia né necessario né utile fissare dei limiti precisi al suo potere in tutte le cose), la prerogativa non può consistere in altro che nel fatto che il popolo permetta ai propri governanti di fare diverse cose di loro scelta, laddove la legge tace, e qualche volta anche contro la lettera esplicita della legge, per il pubblico bene; e accetti questo senza sollevare obiezioni. Infatti, come un buon principe, che è consapevole del mandato messo nelle sue mani e attento al bene del suo popolo, non può mai avere troppa prerogativa, ovvero troppo potere di fare del bene; così un principe debole e malvagio che pretenda quel potere che i suoi predecessori esercitarono senza la direzione della legge come prerogativa che gli spetta di diritto per il suo ufficio, e che egli può eserci-

tare a suo piacimento per perseguire o promuovere un interesse diverso dal quello del pubblico, dà al popolo l'occasione per reclamare il proprio diritto e limitare quel potere che, finché esercitato per il suo bene, era disposto ad ammettere tacitamente.

165. Chi guarderà alla storia d'Inghilterra vedrà, dunque, che la prerogativa è stata sempre molto ampia nelle mani dei nostri prìncipi migliori e più saggi. Il popolo, infatti, rilevando che il fine principale delle loro azioni era il bene pubblico, non metteva in discussione ciò che era fatto a quel fine al di fuori della legge e, se qualche debolezza umana o qualche errore (che i prìncipi non sono che uomini come gli altri) traspariva in qualche leggera deviazione rispetto a quel fine, tuttavia era visibile che la loro condotta per lo più tendeva alla cura del pubblico. Poiché aveva ragione di essere contento di questi prìncipi, anche quando agivano al di fuori della legge o contro di essa, il popolo accettava ciò che essi facevano, e, senza la minima lamentela, lasciava che essi ampliassero a loro piacimento la loro prerogativa, ritenendo correttamente che essi non facessero nulla che fosse tale da pregiudicare le leggi, dal momento che agivano in modo conforme al fondamento e al fine del governo: il bene pubblico.

166. Tali prìncipi, simili a Dio, avevano davvero un qualche diritto al potere arbitrario, in base all'argomento che vorrebbe provare che la monarchia assoluta è la migliore forma di governo, e quella con cui Dio stesso governa l'universo, perché quei re partecipavano della sua saggezza e della sua bontà. Su ciò poggia quel detto secondo il quale il regno dei prìncipi buoni è stato sempre il più pericoloso per la libertà del popolo. Quando i loro successori, governando con diversi intenti, si richiamarono alle azioni di quei buoni governanti come a dei precedenti e ne fecero il modello della loro prerogativa, come se ciò che era stato fatto solo per il bene del popolo desse loro un diritto ad agire per nuocere al popolo se così a loro piaceva; ciò fu occasione di protesta e talvolta di pubblici disordini, prima che il popolo potesse recuperare il proprio diritto originario, e ottenere che non fosse definita prerogativa ciò che di fatto non lo era. È impossibile, infatti, che chiunque in società abbia mai il diritto di fare male al popolo; sebbene sia possibilissimo e ragionevole che il popolo non imponga limiti alla prerogativa di quei re o governanti che, per con-

to loro, rispettano il limite posto dal bene pubblico. La prerogativa, infatti, altro non è che il potere di fare il bene pubblico in assenza di una norma.

167. In Inghilterra il potere di convocare il parlamento, di fissare la data, il luogo e la durata della convocazione è certamente una prerogativa del re, un mandato che gli è stato affidato perché ne faccia uso per il bene della nazione, secondo quanto richiedono il variare delle circostanze e le esigenze dei tempi. Poiché era impossibile prevedere il posto e la stagione migliore, la scelta ne era lasciata al potere esecutivo, secondo come poteva essere più utile al bene pubblico e più conveniente ai fini del parlamento.

168. Riguardo alla prerogativa si solleverà, a questo punto, la vecchia questione: chi giudicherà quando questo potere viene usato in modo corretto? Rispondo: tra un potere esecutivo in atto, con una tale prerogativa, e un legislativo che dipende dalla sua volontà per la sua convocazione non può esserci giudice sulla terra; così come non può essercene uno tra il legislativo e il popolo, se l'esecutivo o il legislativo, quando abbiano il potere nelle loro mani, progettino e abbiano intenzione di renderlo schiavo o distruggerlo. Come in tutti i casi in cui non c'è un giudice sulla terra, il popolo non ha altro rimedio se non l'appello al cielo. In tali tentativi, infatti, i governanti, esercitano un potere che il popolo (che non si può supporre acconsenta a che qualcuno governi su di lui a suo danno) non ha affidato nelle loro mani, facendo ciò che non hanno alcun diritto di fare. E quando il corpo del popolo, o un singolo uomo, è privato del proprio diritto, o è sotto l'esercizio di un potere destituito di diritto, e non ha appello sulla terra, ha la libertà di appellarsi al cielo, ogni qualvolta ritenga la causa di importanza adeguata. Dunque, sebbene il popolo non possa essere giudice, e non abbia in virtù della costituzione di quella società un potere superiore per determinare ed emettere nel caso una sentenza effettiva; tuttavia, in base a una legge antecedente e superiore a tutte le leggi positive, esso ha riservato a sé quell'ultima determinazione che appartiene a tutta l'umanità, dove non c'è appello sulla terra, ovvero giudicare se ha una giusta causa per fare il proprio appello al cielo. Di questo giudizio non può privarsi, essendo al di fuori del potere di un uomo che egli si sottometta a un altro, dandogli la libertà di distruggerlo. Dio e la na-

tura non hanno mai consentito a un uomo di abbandonarsi e di trascurare la propria conservazione: poiché chi non può togliersi la vita, neppure può dare a un altro il potere di prenderla. Non si pensi che ciò crei un pretesto per continui disordini, perché a esso non si ricorre finché l'inconveniente non è così grande da essere avvertito dalla maggioranza, finché essa non ne sia stanca e ritenga necessario porvi rimedio. Tuttavia, il potere esecutivo e i prìncipi saggi non devono mai incorrere in questo rischio: questo è ciò che soprattutto devono evitare, in quanto è tra tutte la cosa più pericolosa.

Cap. XV. Del potere paterno, politico e dispotico, considerati insieme

169. Sebbene abbia avuto occasione in precedenza di parlare di ciascuno di questi poteri, poiché ritengo che grandi errori recenti del governo siano sorti dal confondere questi distinti poteri, potrebbe forse non essere sbagliato considerarli qui insieme.

170. In primo luogo, dunque, il potere paterno o parentale non è che quel potere che i genitori hanno sui figli di governarli per il loro bene, finché non giungono all'età della ragione, o a una tale condizione di consapevolezza che si può ritenerli capaci di intendere la legge (sia essa la legge di natura o la legge locale del loro paese) in base alla quale essi devono governare se stessi; dico capaci di conoscerla come i molti altri che vivono come uomini liberi sotto di essa. L'affetto e la tenerezza che Dio ha infuso nel cuore dei genitori verso i figli rende evidente che il loro non deve essere un governo arbitrario e severo, ma solo un governo per aiutare, istruire, e conservare la prole. Ma in ogni caso, come ho dimostrato, non c'è motivo di ritenere che quel potere possa estendersi alla vita e alla morte dei figli più che di qualsiasi altra persona, né ci può essere alcuna ragione per pretendere che questo potere paterno mantenga il figlio, quando adulto, sottomesso al volere dei suoi genitori, se non nella misura in cui l'aver ricevuto la vita e l'educazione dai propri genitori lo obbligano a rispettare, onorare, avere gratitudine, assistere e sostenere per tutta la vita il padre e la madre. Quindi, è vero che il governo paterno è un governo naturale, ma non si estende ai fini e alla giurisdizione di ciò che è politico. Il potere del padre non deve estendersi alla proprietà del figlio, che soltanto ne può disporre.

171. In secondo luogo, il potere politico è quel potere che ogni uomo ha nello stato di natura e che rimette nelle mani della società, e quindi dei governanti, che la società pone al di sopra di sé, con il patto fiduciario, espresso o tacito, che esso sia impiegato per il bene e la salvaguardia della loro proprietà. Ora, questo po-

tere, che ogni uomo ha nello stato di natura e che cede alla società, in tutti i casi in cui la società può difenderlo, è un potere di usare i mezzi convenienti e consentiti dalla natura per la preservazione della proprietà e di punire le violazioni della legge di natura da parte di altri, nella misura più opportuna, a suo giudizio, per la sua conservazione e quella del resto dell'umanità. Dunque, in quanto fine e misura di questo potere, quando è nelle mani di ogni uomo nello stato di natura, è la preservazione di tutta la società, ovvero di tutta l'umanità in generale, esso non può avere altro fine e altra misura, quando si trova nelle mani del governante, che la conservazione dei membri di quella società nella loro vita, libertà e proprietà, e, dunque, non può essere un potere assoluto e arbitrario sulla loro vita e sulla loro proprietà, che devono essere conservate nella misura del possibile; ma il potere di fare le leggi, e di comminare pene che mirino alla conservazione del tutto, amputando quelle parti, e solo quelle parti, che sono così corrotte da minacciare le parti valide e sane, senza di che nessuna severità è legittima. Questo potere ha origine solo dal contratto, dall'accordo e dal mutuo consenso di coloro che formano la comunità.

172. In terzo luogo, il potere dispotico è il potere assoluto e arbitrario che un uomo ha di privare della vita un altro, quando vuole. È un potere che non è concesso dalla natura, che non fa distinzione tra uomo e uomo, e non può essere conferito per contratto perché, non avendo un tale potere arbitrario sulla propria vita, un uomo non può cederlo. Esso può essere solo l'effetto del rischio a cui mette la propria vita l'aggressore quando si pone in stato di guerra con un altro. Avendo abbandonato la ragione, che Dio ha posto come regola tra uomo e uomo, e come legame comune dal quale l'umanità è unita in una sola società e in un'unica fratellanza, e avendo rinunciato alla via della pace che essa insegna, e fatto uso della forza della guerra, senza averne diritto, per imporre a un altro i suoi fini ingiusti, ribellandosi alla propria specie per degradarsi al livello delle bestie, trasformando la forza (che è propria delle bestie) a misura del proprio diritto, si rende soggetto a essere distrutto dalla persona offesa e dal resto dell'umanità che le si unirà nell'esecuzione della giustizia, come avverrebbe a una qualsiasi bestia selvaggia o a un qualsiasi essere bruto e dannoso con cui l'umanità non può avere né rapporti di società né sicurezza. Così solo i prigionieri presi in una guerra

giusta e legittima sono soggetti al potere dispotico, che non sorge da un contratto, e non è suscettibile di contratto, ma è la continuazione dello stato di guerra. Che contratto può essere stipulato, infatti, con un uomo che non è padrone della propria vita? Quale condizione può adempiere? D'altra parte, una volta che gli sia consentito di essere padrone della propria vita, cessa il potere arbitrario e dispotico del suo padrone. Chi è padrone di se stesso, e della propria vita, ha anche diritto ai mezzi per conservarla, così che non appena interviene il contratto, cessa la schiavitù. Si spoglia del suo potere assoluto, e mette fine allo stato di guerra, colui che viene a patti col suo prigioniero.

173. La natura concede il primo di questi poteri, il potere parentale, ai genitori per il bene dei loro figli durante la minore età, per sopperire alla loro mancanza di capacità e di intelligenza nella gestione della proprietà (con proprietà intendo qui, come in altri luoghi, la proprietà che gli uomini hanno sulla loro persona oltre che sui loro beni). Un accordo volontario dà il secondo, ovvero il potere politico, ai governanti per il bene dei cittadini, per assicurare loro il possesso e l'uso delle loro proprietà. L'alienazione di sé dà il terzo potere, quello dispotico, ai padroni, per il loro stesso bene, su coloro che sono privati di ogni proprietà.

174. Chi considererà la diversa fonte ed estensione, e i differenti fini dei vari poteri, vedrà chiaramente che il potere paterno è molto al di sotto di quello del governante, mentre quello dispotico va molto al di là di esso; e che il dominio assoluto, comunque collocato, è molto lontano dal costituire un tipo di società civile, che esso è così incompatibile con essa come la schiavitù con la proprietà. Il potere paterno si ha solo laddove la minore età rende il fanciullo incapace di gestire la sua proprietà; il potere politico laddove gli uomini hanno a loro disposizione la proprietà; e il potere dispotico è su coloro che non hanno alcuna proprietà.

Cap. XVI. Sulla conquista

175. Sebbene i governi non abbiano altra origine che quella prima menzionata, e le società politiche non possano essere fondate su nient'altro che sul consenso del popolo; tuttavia, tali sono i disordini con cui l'ambizione ha riempito il mondo che nel frastuono della guerra, che costituisce tanta parte della storia dell'umanità, a questo consenso si fa poco caso. Per questo, molti hanno confuso la forza delle armi con il consenso del popolo e riconosciuto la conquista come una delle fonti del governo. La conquista, tuttavia, è tanto lontana dal dare fondamento al governo quanto demolire una casa lo è dal costruirne una nuova nello stesso luogo. Invero, essa spesso apre la strada a una nuova struttura di governo, distruggendo quella precedente, ma senza il consenso del popolo non potrebbe mai erigerne una nuova.

176. Che l'aggressore, che si mette in uno stato di guerra con un altro, e ingiustamente viola il diritto di un altro, non possa, con una tale guerra ingiusta, mai venire ad avere un diritto sul vinto, è cosa su cui saranno facilmente concordi tutti coloro che non ritengono che briganti e pirati abbiano un diritto di impero su chiunque riescano a dominare grazie alla loro forza; o che gli uomini siano tenuti a rispettare promesse che sono state estorte loro con la forza illecita. Se un ladro entra nella mia casa, e, puntandomi un coltello alla gola, mi fa firmare un atto di cessione del mio patrimonio, gli darà ciò un qualsiasi titolo? Questo titolo ottenuto con la spada, è lo stesso che ha un conquistatore che mi costringa in schiavitù. L'offesa e il crimine sono uguali, non importa se commesse da chi indossa una corona o da qualche piccolo furfante. Il titolo del criminale e il numero dei suoi seguaci non fanno differenza dal punto di vista dell'offesa, se non rendendola più grave. L'unica differenza è data dal fatto che i grandi criminali puniscono i piccoli per tenerli obbedienti, mentre i grandi sono premiati con allori e trionfi, perché sono troppo grandi per le deboli mani della giustizia, e hanno sotto il loro controllo il potere che dovrebbe punire i trasgressori. Quale rimedio ho contro un ladro che fa irruzione in tal modo nella mia casa? L'appello alla

legge per avere giustizia. Si supponga che la giustizia sia negata, che io sia handicappato e impossibilitato a muovermi, o privato di tutti i miei beni e non abbia i mezzi per ricorrere a essa; se Dio mi ha privato di tutti i mezzi per avere riparazione, non mi rimane altro che la sopportazione. Mio figlio, però, quando ne sarà capace, potrà cercare il soccorso della legge, che a me è stato negato: lui o suo figlio potranno rinnovare questo appello, finché non sarà ottenuta una giusta riparazione. Coloro che sono stati conquistati e i loro figli, tuttavia, non hanno una corte o un giudice sulla terra ai quali fare appello. Essi potranno allora fare appello al cielo, come fece Gefte, e ripetere il loro appello finché non avranno recuperato il diritto originario dei loro antenati, che era il diritto di essere governati da un legislativo approvato dalla maggioranza e al quale si è liberamente consentito. All'obiezione che questo causerà problemi infiniti, rispondo: non più di quanti ne causa la giustizia quando è accessibile a tutti coloro che fanno appello a essa. Chi disturba il vicino senza motivo è punito dalla giustizia della corte alla quale fa appello. Chi fa appello al cielo deve essere sicuro di avere il diritto dalla sua parte, un diritto che valga la pena e il costo dell'appello, dal momento che sarà chiamato a risponderne a un tribunale che non può essere ingannato, e che non mancherà di punire ciascuno secondo il danno creato ai membri della comunità, ovvero a una qualsiasi parte dell'umanità. Dal che è chiaro che colui che conquista in una guerra ingiusta, non può avere alcun titolo alla soggezione e all'obbedienza di colui che è conquistato.

177. Supponendo, tuttavia, che la vittoria favorisca chi sta dalla parte del giusto, consideriamo un conquistatore in una guerra legittima, e vediamo che potere ottenga e su chi. In primo luogo, è chiaro che in seguito alla sua conquista egli non ottiene alcun potere sulle persone che hanno operato la conquista insieme a lui. Coloro che hanno combattuto al suo fianco non possono soffrire della conquista, e devono rimanere uomini liberi come prima. Per lo più prestano servizio a termine, alle condizioni stabilite con il loro capo, e condividono parte del bottino e altri vantaggi che spettano alla spada conquistatrice, o viene loro concessa almeno una parte del paese conquistato. È sperabile che il popolo conquistatore non debba divenire schiavo a causa della conquista, e indossare gli allori solo per mostrare che esso si sacrifica al trion-

fo del capo. Coloro che fondano la monarchia assoluta sul titolo della spada, fanno dei loro eroi, che sono poi i fondatori di tali monarchie, degli autentici *Draw-can-sirs* [1], e dimenticano che essi avevano ufficiali e soldati che hanno combattuto al loro fianco nelle battaglie vinte o che li hanno assistiti nella conquista, o hanno condiviso il possesso delle terre di cui si sono impadroniti. Alcuni dicono che la monarchia inglese è fondata sulla conquista normanna e che i nostri prìncipi hanno per questo un titolo al dominio assoluto. Se fosse vero (e dalla storia appare altrimenti), e se anche Guglielmo avesse avuto il diritto di far guerra a quest'isola, comunque il suo potere per conquista non avrebbe potuto estendersi ad altri che ai sassoni e ai britanni che all'epoca erano abitanti di questo paese. I normanni giunsero con lui e lo aiutarono nella conquista, per cui tutti i loro discendenti sono uomini liberi e non sudditi per conquista, quale che sia il potere che da essa deriva. Se io, o chiunque altro, rivendicassi la libertà in quanto loro discendente, sarebbe molto difficile provare il contrario, e se la legge non ha fatto distinzione tra gli uni e gli altri, è chiaro che non intende debba esserci alcuna differenza nella loro libertà o nei loro privilegi.

178. Immaginando, cosa che raramente accade, che i conquistatori e i conquistati non si costituiscano in un solo popolo, sotto le stesse leggi e la stessa libertà; vediamo quale potere un conquistatore legittimo ha sopra il popolo sottomesso. Affermo che si tratta di un potere puramente dispotico. Egli ha un potere assoluto sulla vita di coloro che hanno messo a rischio la loro vita con una guerra ingiusta; ma non sopra la vita e i beni di coloro che non presero parte alla guerra, né perfino sui beni di coloro che si impegnarono effettivamente in essa.

179. In secondo luogo, sostengo che il conquistatore non ottiene alcun potere se non su quelli che hanno effettivamente assistito, concorso o consentito all'uso di quella forza ingiusta che è stata rivolta contro di lui. Il popolo non ha dato ai propri gover-

[1] Locke si riferisce qui al personaggio di *The Rehearsal*, un'opera brillante scritta da George Villiers, secondo Duca di Buckingham (1628-1687), quale parodia del dramma eroico. Il personaggio di Draw-can-sirs uccide chiunque da qualunque lato del campo di battaglia si trovi. [N.d.T.]

nanti alcun potere di fare una cosa contraria alla giustizia, come intraprendere una guerra ingiusta, poiché esso non ha mai avuto per sé un tale potere. Esso non dovrebbe, dunque, essere considerato colpevole della violenza e dell'ingiustizia che viene commessa in una guerra ingiusta, se non nella misura in cui l'ha incoraggiata, se non nella misura in cui lo si può considerare colpevole della violenza e dell'oppressione che i suoi governanti dovessero usare sul popolo stesso, o una qualsiasi parte di esso, non avendo concesso loro né l'uno né l'altro potere. I conquistatori, è vero, raramente si preoccupano di fare la distinzione, e volentieri lasciano che la confusione della guerra trascini via ogni cosa; ciò tuttavia non muta il diritto. Poiché il potere del conquistatore sulle vite di coloro che sono stati conquistati deriva solo dal fatto che essi hanno usato la forza per compiere o consolidare un'ingiustizia, egli può avere quel potere solo su coloro che hanno concorso all'uso della forza; gli altri sono innocenti. Sul popolo di quel paese, che non gli ha fatto alcuna offesa, e che quindi non ha inteso mettere a rischio la propria vita, egli non ha più titolo di quanto non ne abbia su chiunque altro sia vissuto in buoni rapporti con lui, senza offese o provocazioni.

180. In terzo luogo, il potere che un conquistatore ottiene su coloro che sconfigge in una guerra giusta, è perfettamente dispotico: egli ha un potere assoluto su coloro che, mettendosi in uno stato di guerra, hanno messo in gioco le loro vite; ma non ha per questo un diritto e un titolo ai loro possessi. Su questo non ho dubbi, anche se a prima vista sembrerà una strana dottrina, dal momento che è così contraria alla pratica del mondo e che non c'è nulla di più familiare nel parlare del dominio di paesi che dire il tale l'ha conquistato, come se la conquista comportasse senz'altro un diritto di possesso. Apparirà meno strana, tuttavia, quando si consideri che la pratica del forte e del potente, per quanto universale essa possa essere, raramente è la regola del giusto, sebbene faccia parte della soggezione del conquistato non poter discutere le condizioni impostegli dalla spada conquistatrice.

181. In ogni guerra v'è di solito una complicazione di forza e danno: l'aggressore raramente trascura di danneggiare la proprietà di coloro contro cui in guerra usa la forza. È solo l'uso della for-

za, però, che mette un uomo in uno stato di guerra: sia che dia inizio all'offesa con la forza, sia che, avendo recato offesa in modo silenzioso e per mezzo della frode, si rifiuti di ripagarla, e con la forza la sostenga (che è la stessa cosa che averla fatta inizialmente con la forza), è l'uso ingiusto della forza che crea lo stato di guerra. Chi irrompe in casa mia e mi caccia con la forza fuori dalla porta e chi, essendo entrato pacificamente, con la forza mi tiene fuori, fanno in effetti la stessa cosa; supponendo di essere in uno stato in cui non c'è giudice comune sulla terra, al quale io possa appellarmi, e al quale entrambi siamo obbligati a sottometterci: perché di una tale situazione sto parlando qui. È l'uso ingiusto della forza, dunque, che mette un uomo in stato di guerra con un altro, e quindi colui che ne è colpevole mette in gioco la propria vita. Abbandonando la ragione, che è la legge che deve governare tra uomo e uomo, e usando la forza al modo delle bestie, egli diviene suscettibile di essere distrutto da colui contro cui usa la forza, come ogni bestia affamata, che è pericolosa per la sua esistenza.

182. Poiché le colpe dei padri non ricadono sui figli, ed essi possono essere pacifici e razionali, nonostante la brutalità e l'ingiustizia del padre, questi, con le sue colpe e con le sue ingiustizie, può esporre la propria vita, ma non può coinvolgere i figli nella sua colpa o nella sua distruzione. I suoi beni, che la natura che vuole la preservazione di tutta l'umanità quanto più è possibile, ha fatto in modo spettassero ai figli per evitarne la morte, continuano ancora a spettare loro. Posto, infatti, che non si siano uniti in guerra, per la loro giovane età, perché assenti o per scelta, non hanno fatto niente per mettere in pericolo quei beni; né il conquistatore ha alcun diritto ad appropriarsi di quei beni in base al semplice titolo che gli deriva dall'aver sottomesso chi con la forza ha tentato di distruggerlo; sebbene, forse, possa avervi un qualche diritto come risarcimento dei danni subiti in guerra per difendere il proprio diritto, e quanto è esteso questo diritto sulle proprietà del conquistato si vedrà tra breve. Così colui che, in virtù della conquista, ha sulla persona di un altro uomo il diritto di distruggerlo quando vuole, non ha per questo il diritto a godere e possedere il suo patrimonio. È la forza brutale che l'aggressore ha usato, che dà al suo avversario il diritto di togliergli la vita e di distruggerlo se vuole, come una creatura dannosa; ma è solo il

danno subito che gli dà titolo ai beni di un altro uomo. Perché, sebbene io possa uccidere un ladro che mi provoca sulla strada, tuttavia non posso portargli via i suoi soldi e lasciarlo andare – cosa in apparenza meno grave; da parte mia, infatti, questo sarebbe un furto. La sua forza e lo stato di guerra in cui si pone gli hanno fatto perdere il diritto alla vita, ma non mi danno alcun diritto ai suoi beni. Il diritto di conquista, dunque, si estende solo alla vita di coloro che si uniscono in guerra, non ai loro beni, se non al fine di risarcire i danni ricevuti e le spese di guerra, e anche questo a condizione che sia rispettato il diritto della moglie e dei figli innocenti.

183. Posto anche che abbia dalla sua parte tutta la giustizia possibile, il conquistatore non ha diritto di impadronirsi di più di quanto il vinto è in grado di alienare: la sua vita è nelle mani del vincitore, ed egli può appropriarsi dei suoi beni e del suo lavoro per averne riparazione, ma non può impossessarsi dei beni della moglie e dei figli del vinto; anch'essi hanno diritto ai beni che egli possedeva e alla loro parte del patrimonio che gli apparteneva. Per esempio, nello stato di natura (e tutti gli stati sono in uno stato di natura l'uno nei confronti dell'altro), ho offeso un uomo, mi sono rifiutato di dargli soddisfazione, sicché ne è derivato uno stato di guerra, in cui il fatto di difendere con la forza ciò di cui mi sono ingiustamente impossessato, fa di me l'aggressore. Sono conquistato: la mia vita, è vero, poiché ho perso il diritto a essa, è nelle mani di chi mi ha conquistato; ma non lo è la vita di mia moglie e dei miei figli, che non hanno fatto la guerra, né mi hanno fornito assistenza. Non potevo alienare le loro vite, perché esse non mi appartenevano. Mia moglie aveva una parte della mia fortuna, che non potevo alienare; lo stesso i miei figli, nati da me, avevano un diritto ad essere mantenuti col mio lavoro e con i miei beni. Ecco dunque la situazione: il conquistatore ha titolo alla riparazione dei danni ricevuti, e i figli hanno titolo al patrimonio del padre per il loro sostentamento. Per quanto riguarda la parte della moglie, che il titolo a essa derivi dal suo lavoro o dal contratto, è chiaro che suo marito non poteva cedere ciò che le apparteneva. Che cosa deve essere fatto in questa situazione? Rispondo: poiché la legge fondamentale di natura prescrive che, per quanto possibile, tutti debbano essere conservati, ne segue che, se non c'è a sufficienza per soddisfare entrambi, il conquistatore per

le sue perdite e i figli per il loro mantenimento, chi possiede di più deve rimettere in parte la sua piena soddisfazione e lasciar spazio al diritto pressante e prioritario di coloro che altrimenti corrono il pericolo di morire.

184. Posto che le spese e i danni di guerra debbano essere risarciti al conquistatore fino all'ultima lira e che i figli del vinto, spogliati di tutti i beni del padre, siano lasciati morire di fame; la soddisfazione di ciò che è dovuto al conquistatore, da questo punto di vista, difficilmente gli darà diritto al paese che ha conquistato. I danni di guerra, infatti, raramente possono ammontare al valore di qualsiasi considerevole tratto di terra, in qualsiasi parte del mondo, dove tutta la terra è di proprietà privata e nessuna terra è deserta. Se non ho rubato la terra del conquistatore, il che è impossibile essendo io vinto; qualsiasi danno gli abbia procurato è improbabile ammonti al valore della mia terra, supponendo che essa sia egualmente coltivata e di un'estensione pressoché simile a quella da me invasa. La distruzione di un anno o due di produzione (di rado si arriva a quattro) è il massimo danno che di solito può essere procurato. Per quanto riguarda i soldi, le ricchezze e i tesori rubati non sono beni della natura e non hanno che un valore illusorio e immaginario. La natura non vi riconosce alcun valore; secondo i suoi criteri, non contano più delle collane di conchiglie degli americani per un principe europeo, o del valore che un tempo avrebbero avuto per un americano i soldi d'argento d'Europa. Il raccolto di cinque anni non vale l'eredità perpetua della terra, laddove tutta la terra è di proprietà e non rimangono terre deserte di cui possa appropriarsi chi è stato ingiustamente privato della propria – come si concederà facilmente, se si prescinde dal valore immaginario del denaro, dal momento che la sproporzione è più che tra cinque e cinquecento. Anche mezzo anno di raccolto, d'altra parte, vale più della proprietà dove c'è più terra di quanta gli abitanti non ne possiedano e ne facciano uso, e dove chiunque ha la libertà di far uso della terra incolta; in quel caso, tuttavia, anche i conquistatori si curano poco di entrare in possesso delle terre dei vinti. Dunque, non c'è danno che gli uomini possono subire vicendevolmente nello stato di natura, in cui si trovano tutti i prìncipi e gli stati nei loro reciproci rapporti, che possa conferire al conquistatore il potere di privare di ogni proprietà i discendenti del vinto, e togliere loro quell'eredità che

spetta in possesso a loro e ai loro figli per le generazioni avvenire. Il conquistatore, certamente, sarà portato a considerarsi padrone, ed è nella condizione stessa dello sconfitto non poter contestare il suo diritto; ma se questo è tutto, ciò non concede altro diritto che quello che la forza bruta conferisce al più forte nei confronti del più debole, e, in base a questa ragione, chi è più forte avrà diritto su tutto ciò di cui vorrà impossessarsi.

185. In base alla sua conquista, il conquistatore, anche in una guerra giusta, non ha diritto di dominio su coloro che hanno partecipato con lui alla guerra, né su chi nel paese sconfitto non gli si è opposto, né sui discendenti di coloro che gli hanno fatto guerra: costoro sono liberi dalla soggezione nei suoi confronti, e, se il loro precedente governo si è dissolto, sono liberi di iniziarne ed erigerne uno nuovo per se stessi.

186. Il conquistatore, è vero, di solito con la forza che ha su di loro costringe i vinti, puntando loro la spada al petto, a sottostare alle sue condizioni e a sottomettersi al governo che vorrà dare loro. La domanda, tuttavia, è: che diritto ha di farlo? Se si dice che essi si sottomettono per consenso, allora si ammette che il loro consenso è necessario per dare al conquistatore un titolo a governarli. Rimane solo da considerare se le promesse estorte con la forza, senza diritto, possano ritenersi espressione di consenso e quanto possano essere vincolanti. Al che rispondo che non sono affatto vincolanti, perché su tutto ciò che un altro uomo mi estorce con la forza mantengo un diritto ed egli è obbligato a restituirmelo immediatamente. Chi allontana con la forza il mio cavallo da me, deve restituirmelo subito e io ho il diritto di riprendermelo. Per la stessa ragione, chi mi ha estorto una promessa, deve subito restituirmela, ovvero liberarmi dall'obbligo che da essa deriva; oppure io stesso posso riprenderla, cioè scegliere se mantenerle fede. La legge di natura, infatti, che mi impone un obbligo solo in base alle regole che essa prescrive, non può obbligarmi con la violazione delle sue regole, qual è l'estorcermi qualcosa con la forza. Né cambia nulla, o giustifica in alcun modo la forza e la fa passare per giusta, dire "Ho dato la mia parola", quando metto la mano nella tasca e io stesso do il mio borsellino a un ladro che me lo chiede puntandomi una pistola al petto.

187. Da tutto ciò segue che il governo di un conquistatore, imposto con la forza su un vinto contro il quale egli non aveva alcun diritto di guerra, o che non si era unito alla guerra contro di lui quando era suo diritto, non impone obblighi al vinto.

188. Supponiamo, tuttavia, che si possa ritenere che tutti gli uomini di una comunità, essendo tutti parte dello stesso corpo politico, abbiano partecipato alla guerra ingiusta nella quale sono stati sconfitti, e le loro vite siano finite nelle mani del conquistatore.

189. Dico che ciò non riguarda i loro figli minorenni. Nessun atto del padre può eventualmente alienare la libertà o la vita del figlio, perché egli non ha alcun potere su di esse. Qualsiasi cosa accada al padre, dunque, i figli sono uomini liberi: il potere assoluto del conquistatore non va oltre le persone degli uomini che egli ha sconfitto e muore con loro. Nel caso in cui egli dovesse governarli come schiavi, soggetti al suo potere assoluto e arbitrario, nessun diritto di dominio di tal genere egli ha sui loro figli. Non può avere potere su di loro, se non con il loro consenso, qualsiasi cosa li conduca a dire o a fare; non ha alcuna autorità legittima finché la forza e non la scelta li costringe alla sottomissione.

190. Ogni uomo nasce con un duplice diritto: primo, un diritto alla libertà della propria persona, sulla quale nessun altro ha un potere e di cui egli soltanto può disporre liberamente; secondo, un diritto di precedenza a ereditare, insieme ai suoi fratelli, i beni del padre.

191. In base al primo di questi diritti, un uomo è naturalmente libero dalla soggezione a qualsiasi governo, anche se nato in un luogo sotto la sua giurisdizione. Se non riconosce il governo legittimo del paese nel quale è nato, tuttavia, deve abbandonare anche il diritto, che gli appartiene in base alle sue leggi, ai possessi che a lui discendono dai suoi antenati, se si tratta di un governo fondato sul loro consenso.

192. In base al secondo diritto, gli abitanti di un paese, che discendono e derivano un titolo alle loro proprietà da coloro che

sono stati sconfitti e ebbero un governo imposto loro con la forza, contro il loro consenso, mantengono un diritto ai beni dei loro antenati, sebbene essi non consentano liberamente al governo, le cui dure condizioni furono imposte con la forza ai possessori di quel paese. Poiché il primo conquistatore non ha mai avuto diritto alla terra di quel paese, chi è discendente, o dice di esserlo, da quelli che furono costretti a sottomettersi al giogo di un governo con la forza, ha sempre il diritto di rimuoverlo e di liberarsi dall'usurpazione o dalla tirannia che la spada gli ha imposto, fino a quando i governanti non lo pongano sotto una forma di governo cui consente di buon grado e di sua volontà. Chi dubita che i greci cristiani, discendenti degli antichi possessori di quel paese, non potrebbero giustamente liberarsi del giogo turco, sotto il quale hanno a lungo sofferto, non appena avessero la possibilità di farlo? Nessun governo, infatti, ha diritto all'obbedienza di un popolo che non gli ha liberamente dato il proprio consenso; cosa che non si può mai ritenere avvenga finché non viene messo in una perfetta condizione di libertà di scegliere il suo governo e i suoi governanti, o almeno finché non abbia leggi stabili alle quali lui o i suoi rappresentanti abbiano dato il consenso, e anche finché non sia consentito avere la debita proprietà, vale a dire essere proprietari di ciò che si ha in modo tale che nessuno può esserne privato anche in minima parte senza il proprio consenso. Senza consenso gli uomini sotto qualsiasi governo non si trovano nella condizione di uomini liberi, ma sono direttamente schiavi soggetti alla forza della guerra.

193. Ammesso che il conquistatore, in una guerra giusta, abbia un potere sui possedimenti degli sconfitti, così come lo ha sulle loro persone, cosa che è chiaro non ha; da ciò non seguirà alcun potere assoluto nella continuazione di quel governo. I discendenti degli sconfitti sono tutti uomini liberi. Se egli garantisce loro possedimenti e beni affinché abitino il paese (senza di che esso non varrebbe niente), qualsiasi cosa egli conceda loro, essi ne hanno la proprietà, nella misura in cui è stata loro concessa; e la natura della proprietà è tale per cui un uomo non ne può essere privato senza il suo consenso.

194. Le loro persone sono libere per un diritto innato, e le loro proprietà, siano grandi o piccole, sono loro proprie, sono a loro

disposizione e non a sua disposizione; altrimenti non sarebbero proprietà. Supponendo che un conquistatore dia mille acri a un uomo e ai suoi eredi per sempre e a un altro lasci mille acri a vita al canone annuo di cinquanta o cinquecento sterline. Non ha forse il primo un diritto ai suoi mille acri per sempre e il secondo un diritto a vita, a condizione che paghi la rendita suddetta? E non ha forse l'affittuario a vita la proprietà di tutto ciò che ottiene, durante il suddetto periodo, con il suo lavoro e la sua industria il cui valore superi il canone di affitto, anche del doppio della rendita? Si può forse dire che il re, o il conquistatore, dopo aver fatto la sua concessione, può, in virtù del suo potere di conquistatore, portar via tutta o parte della terra agli eredi del primo, o al secondo mentre è ancora in vita, nonostante egli paghi la rendita? O può forse portare via a entrambi, a suo piacimento, i beni e i soldi che essi hanno ricavato dalla suddetta terra? Se può, allora, tutti i contratti liberi e volontari al mondo cadono, e sono nulli; per scioglierli in qualsiasi momento non è necessario altro che una forza sufficiente; e tutte le concessioni e le promesse degli uomini al potere non sono altro che atti di derisione e accordi fraudolenti. Può esserci, infatti, qualcosa di più ridicolo che dire, con l'atto di cessione più solenne e più sicuro che possa essere concepito: "Do questo a te e ai tuoi per sempre"; e tuttavia intendere con ciò che ho diritto, se mi va, di togliertelo domani?

195. Non discuterò ora se i prìncipi siano esenti dalle leggi del loro paese, ma sono sicuro di questo: devono obbedienza alle leggi di Dio e della natura. Nessuno, nessun potere, può esentarli dagli obblighi di quella legge eterna. Sono così grandi e così forti nel caso delle promesse, che lo stesso Onnipotente può esserne vincolato. Concessioni, promesse e giuramenti sono vincoli che legano l'Onnipotente, qualunque cosa certi adulatori dicano ai prìncipi di questo mondo, che, tutti insieme e insieme a tutto il loro popolo, sono a confronto col sommo Dio una goccia nel mare, un granello di polvere sul piatto della bilancia, una cosa insignificante, un niente[2]!

---

[2] La polemica di Locke è qui contro i sostenitori del potere assoluto, i quali da Bodin a Hobbes si rifacevano alla massima secondo cui "a will cannot be bound by himself" (cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, parte II, cap. 26): un individuo non può promettere a se stesso, perché questo implicherebbe un sé diviso. Il principe

196. In breve, il caso della conquista è il seguente. Il conquistatore, se ha una giusta causa, ha un diritto dispotico sulle persone di tutti coloro che hanno concorso alla guerra contro di lui e l'hanno sostenuta, e un diritto a ripagarsi i danni e il costo della guerra col loro lavoro e i loro patrimoni, senza violare il diritto di tutti gli altri. Sul resto del popolo, se c'è qualcuno che non ha consentito alla guerra, sui bambini dei prigionieri stessi e sui beni di entrambi egli non ha potere; e dunque, per diritto di conquista non può avere alcun titolo legittimo al dominio su di loro. Lui, o uno qualsiasi dei suoi discendenti, non ha più diritto al principato di quanto ne ebbero i danesi, Hangar o Hubba[3], qui in Inghilterra; o di quanto ne avrebbe avuto Spartaco[4] se avesse conquistato l'Italia; ovvero, il diritto di vedere sciolto il proprio giogo non appena Dio dà a coloro che ne sono soggetti il coraggio e l'opportunità di farlo. Così, Dio assistette Ezechia a scrollarsi di dosso il dominio dell'impero assiro vincitore, nonostante il diritto che i re di Assiria avevano su Giuda in virtù della spada. "Il Signore era con Ezechia ed egli prosperava, ovunque andasse; egli si ribellò all'impero assiro e non lo servì"(II Re, XVIII, 7). Dal che è chiaro che abbattere un potere che si è imposto su chiunque con la forza e non con il diritto, sebbene si definisca ribellione, non solo non è offesa verso Dio, ma anzi è ciò che Dio permette e tollera, anche se sono intervenuti promesse e contratti, qualora tali promesse e tali patti siano stati ottenuti con la forza. Appare infatti molto plausibile a coloro che leggono attentamente la storia di Acaz e di Ezechia che gli assiri sconfissero Acaz e lo deposero e fecero Ezechia re mentre suo padre era ancora vivo; e che Ezechia convenne di rendergli omaggio e di pagargli un tributo.

è *legibus solutus* in quanto non può imporre obblighi a se stesso. Locke, per contro, riprende quelle dottrine medievali per cui la capacità di legare se stesso, di assumere obblighi verso se stesso, è dimostrazione della onnipotenza stessa di Dio. A questa dottrina si era rifatto anche Hooker (*Laws of Ecclesiastical Polity*, Libro I, cap. II, paragrafo 6) (cfr. S. Holmes, *Precommitment and the Paradox of Democracy*, in J. Elster e R. Slagstad, *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1988, pp. 210-215). [N.d.T.]

[3] Nell'anno 865 si verificò la prima invasione dell'Inghilterra anglosassone da parte dell'esercito danese a capo del quale erano i due fratelli Igwar e Ubba. [N.d.T.]

[4] Locke si riferisce qui al gladiatore Spartaco, a capo della rivolta servile contro Roma del 73-71 a.C. [N.d.T.]

Cap. XVII. L'usurpazione

197. Come la conquista può essere definita un'usurpazione straniera, così l'usurpazione è una sorta di conquista domestica, con questa differenza: che un usurpatore non può mai avere la giustizia dalla sua parte, non essendovi usurpazione se non laddove uno viene a entrare in possesso di ciò su cui ha diritto un altro. Finché si tratta di usurpazione, è solo un cambiamento di persona, e non delle forme e delle regole di governo, perché se l'usurpatore estende il proprio potere oltre ciò che di diritto apparteneva al principe legittimo, o ai governanti dello stato, allora la tirannia si aggiunge all'usurpazione.

198. In tutti i governi legittimi la designazione delle persone che devono governare è una parte naturale e necessaria, come la stessa forma di governo, ed è quella originariamente stabilita dal popolo. Perciò ogni stato, con una forma di governo stabilita, ha anche delle regole per scegliere coloro che devono condividere l'autorità pubblica e metodi certi per concedere loro questo diritto. L'anarchia, infatti, è molto simile a non avere alcuna forma di governo, o all'acconsentire a una forma di governo monarchica, ma non scegliere il modo in cui riconoscere o designare la persona che avrà il potere e sarà re. Chiunque ottiene l'esercizio di una qualsiasi parte del potere in modi diversi da quelli prescritti dalle leggi della comunità, non ha diritto a essere obbedito, anche se la forma dello stato è preservata; dal momento che non è la persona scelta dalle leggi, e conseguentemente la persona nei confronti della quale il popolo ha espresso il proprio consenso. Né può un tale usurpatore, o chiunque gli succeda, avere alcun titolo finché il popolo non è nella libertà di dare il proprio consenso, e ha realmente consentito a concedergli e confermargli il potere che egli ha fino a quel momento usurpato.

Cap. XVIII. La tirannia

199. Come l'usurpazione consiste nell'esercizio di un potere al quale altri hanno diritto, così la tirannia è l'esercizio del potere oltre il diritto, al quale nessuno può avere diritto. Tirannia è fare uso del potere che uno ha nelle sue mani non per il bene di coloro che vi sono soggetti, ma per il proprio vantaggio particolare e privato, quando il governante, quale che sia il suo titolo, erige a norma non la legge, ma la sua volontà, e quando i suoi comandi e le sue azioni non sono rivolti alla conservazione della proprietà del suo popolo, ma alla soddisfazione della sua ambizione, del suo spirito di vendetta, della sua avidità, o di qualsiasi altra passione sregolata.

200. Se qualcuno dubita che ciò sia vero o ragionevole perché scritto dalla mano oscura di un suddito, spero che l'autorità di un re glielo renderà accetto. Re Giacomo in un suo discorso in parlamento, nel 1603, affermava: "Preferirò sempre il bene del pubblico e di tutto lo stato, nel fare buone leggi e costituzioni, a qualsiasi fine privato e particolare, pensando che la ricchezza e il bene dello stato siano il mio più grande bene e la mia più grande felicità terrena, un punto su cui un re legittimo deve chiaramente distinguersi da un tiranno usurpatore. Riconosco, infatti, che il punto fondamentale e più importante di differenza tra un re legittimo e un tiranno usurpatore è questo: che mentre il tiranno ambizioso e orgoglioso pensa che il suo regno e il suo popolo sono ordinati solo alla soddisfazione dei suoi desideri e dei suoi appetiti irragionevoli, il re giusto e legittimo, al contrario, riconosce di essere destinato a procurare la ricchezza e la proprietà del suo popolo". Ancora in un suo discorso in parlamento del 1609, pronunciava queste parole: "Il re si vincola con un duplice patto all'obbedienza delle leggi fondamentali del suo regno. Tacitamente, per il fatto stesso di essere re, e quindi vincolato a proteggere tanto il popolo quanto le leggi del regno, ed espressamente con il giuramento al momento della sua incoronazione. Così ogni re giusto in un regno consolidato è tenuto a osservare quel patto stretto con il suo popolo mediante le sue leggi, conformando a esse il suo governo,

secondo il patto che Dio fece con Noè dopo il diluvio: «D'ora in poi, finché durerà al terra, tempo di semina e raccolto, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte non termineranno mai». E perciò un re, che governi in un regno stabilito, cessa di essere un re e degenera in tiranno non appena smette di governare secondo le sue leggi". E poco dopo: "Quindi, tutti i re, che non sono tiranni o spergiuri, saranno felici di rimanere nei limiti delle leggi. E coloro che li convincono del contrario sono vipere e peste sia contro di loro sia contro lo stato". Così quel re dotto, che ben comprendeva le nozioni delle cose, faceva consistere la differenza tra un re e un tiranno solo in questo: che l'uno fa delle leggi dei limiti al proprio potere e del bene pubblico il fine del governo; l'altro subordina tutto alla sua volontà e al suo appetito.

201. È un errore pensare che questo difetto sia proprio solo delle monarchie. Anche altre forme di governo ne sono suscettibili, perché il potere – messo nelle mani di qualcuno per il governo del popolo e la salvaguardia della proprietà –, ovunque sia piegato ad altri fini e usato per impoverire, molestare, o sottomettere il popolo ai comandi arbitrari e illeciti di coloro che lo esercitano, si trasforma in tirannia, sia uno solo o siano molti coloro che se ne servono. Così leggiamo dei trenta tiranni di Atene, e dell'unico tiranno di Siracusa; e niente di meglio era l'intollerabile dominio dei decemviri a Roma.

202. Dove finisce la legge, inizia la tirannia, se la legge viene violata a danno di altri. Chiunque, in posizione d'autorità, ecceda il potere che gli concede la legge e faccia uso della forza che ha al suo comando per compiere nei confronti dei sudditi ciò che la legge non consente, cessa di essere un magistrato, e, in quanto agisce senza averne l'autorità, gli si può opporre resistenza come a chiunque con la forza violi il diritto altrui. Ciò è riconosciuto nel caso dei magistrati inferiori. Chi ha l'autorità di fermarmi per strada, può essere trattato da me alla stregua di un ladro o di un rapinatore qualora cerchi di entrare in casa mia per eseguire un mandato, nonostante sappia che egli ha titolo e autorità legale per potermi arrestare al di fuori di essa. Mi piacerebbe sapere perché ciò non dovrebbe valere per i magistrati superiori come per quelli inferiori. È ragionevole che il fratello maggiore, perché ha la parte più consistente del patrimonio del padre, abbia il diritto di privare

il fratello minore di una parte della sua quota di eredità? O che un uomo ricco, proprietario di un paese intero, debba per ciò avere il diritto di impadronirsi, quando vuole, della casa e del giardino del suo povero vicino? Il fatto di possedere legittimamente un grande potere o grandi ricchezze, molto più grandi di quelle della grande maggioranza dei figli di Adamo, vale tanto poco come scusa, e ancor meno come ragione, per la rapina e l'oppressione, ovvero per il recare danno ad altri senza averne l'autorità, che anzi ne costituisce una forte aggravante. Andare oltre i limiti dell'autorità non è un diritto né per il grande né per il piccolo pubblico ufficiale; non è più giustificabile per un re che per un poliziotto. E', anzi, molto più grave nel caso del re perché in lui è riposta maggiore fiducia, perché ha già una parte più grande rispetto ai suoi fratelli e perché si suppone che grazie al vantaggio dell'educazione, grazie alla sua posizione e ai suoi consiglieri egli meglio conosca la misura del diritto e del torto.

203. Ci si può dunque opporre ai comandi di un principe? Gli si può fare resistenza ogniqualvolta ci si veda lesi, o anche soltanto si pensi di non essere stati trattati giustamente? Questo sconvolgerà e sovvertirà tutti gli stati, e lascerà al posto del governo e dell'ordine nient'altro che anarchia e confusione.

204. A ciò rispondo che la forza deve essere opposta solo alla forza ingiusta e illegittima. Chiunque fa resistenza in qualsiasi altro caso si attira una giusta condanna, sia da Dio che dall'uomo; e così non ne seguirà, come spesso si è ritenuto, alcuna confusione e alcun pericolo.

205. Primo: in alcuni paesi la persona del principe per legge è sacra; e quindi qualsiasi cosa egli comandi, o faccia, la sua persona è esente da ogni contestazione e violenza, non soggetta alla forza, alla censura giudiziaria o alla condanna. E tuttavia si può fare opposizione agli atti illegali di qualsiasi funzionario inferiore, o di altri incaricati dal principe; a meno che, mettendosi effettivamente in uno stato di guerra col suo popolo, egli non dissolva il governo, e lo abbandoni a quella difesa che appartiene a ognuno nello stato di natura. Di tali cose infatti chi può dire quale sarà la fine? Un regno vicino ne ha mostrato al mondo un insolito esempio. In tutti gli altri casi, la sacralità della persona la rende immune

da ogni inconveniente, per cui, fino a che il governo sussiste, essa è al sicuro da qualsiasi violenza e danno. Non vi può essere costituzione più saggia; infatti, il danno che egli può fare con la sua propria persona è improbabile che si verifichi spesso e che si estenda lontano. Nel caso in cui, d'altra parte, il principe avesse una tale debolezza e una tale cattiva natura da avere la volontà di sovvertire le leggi e di opprimere il corpo del popolo, non è in grado di farlo con la sua sola forza. L'inconveniente di alcuni particolari mali che possono verificarsi talvolta quando giunge sul trono un principe violento sono ricompensati dalla pace del pubblico e dalla sicurezza del governo nella persona del supremo magistrato, così posto fuori pericolo. Per il corpo politico, infatti, è più sicuro che alcuni, pochi privati, corrano talvolta il rischio di soffrire, piuttosto che il capo della stato sia facilmente esposto a ogni minima occasione.

206. Secondo: poiché questo privilegio appartiene solo alla persona del re, esso non impedisce che si possa mettere in discussione, contrastare e combattere chi usa ingiustamente la forza, pretendendo di aver ricevuto un mandato che la legge non autorizza il re a concedere. Come è chiaro nel caso di colui che ha un mandato regio per compiere un arresto: costui, infatti, pur avendo un mandato pieno del re, non può arrestare un uomo facendo irruzione in casa sua, né può eseguire questo comando in certi giorni, né in certi luoghi, sebbene il mandato non menzioni tali eccezioni. Si tratta, infatti, di limiti posti dalla legge, la cui violazione non è giustificata dal mandato regio. Poiché la sua autorità deriva dalla legge, il re non può dare ad alcuno il potere di agire contro di essa, o giustificarlo, sulla base dell'incarico che gli ha affidato, nel caso in cui lo faccia. Il mandato o il comando di un magistrato, laddove egli non ne abbia l'autorità, è nullo e privo di effetti come quello di qualsiasi privato. La differenza tra l'uno e l'altro consiste infatti nel fatto che il magistrato ha un'autorità limitata e vincolata a certi fini, mentre il privato non ne ha alcuna. Non è il mandato, ma l'autorità che dà il diritto di agire; e contro la legge non può esserci autorità. Nonostante tale resistenza, la persona e l'autorità del re sono ancora entrambe al sicuro e dunque non c'è alcun pericolo per il governante o per il governo.

207. Terzo: si supponga che in un governo la persona del magistrato non sia così sacra. Anche in quel caso questa dottrina della resistenza legittima agli esercizi illegali del potere non metterà in pericolo la persona del principe, né ostacolerà il governo a ogni insignificante occasione. Laddove infatti la parte offesa può ricevere sollievo e riparazione dei danni sofferti appellandosi alla legge, non può esserci scusa per ricorrere alla forza, che deve essere usata solo dove un uomo è impedito dalla possibilità di fare appello alla legge. Deve considerarsi forza ostile solo quella contro cui non rimane che il rimedio di questo appello. È solo questa forza che mette colui che la usa in uno stato di guerra e rende legittimo resisterle. Un uomo con una spada in mano mi domanda la borsa per strada, quando non ho forse che dodici centesimi nel borsello: posso legittimamente uccidere quest'uomo. A un altro ho lasciato in custodia cento sterline per tutto il tempo in cui riposo, quando mi alzo, egli rifiuta di restituirmele e tira fuori la spada per difendere il possesso di quei soldi nel caso tenti di riprendermeli. Il danno che questo secondo uomo mi ha fatto è cento, se possibile mille, volte superiore rispetto a quello che aveva intenzione di farmi l'altro che ho ucciso prima che me ne potesse fare alcuno e tuttavia potevo legittimamente uccidere il primo e non sono legittimato neppure a ferire il secondo. La ragione di ciò è chiara: il primo, con l'uso della forza, minaccia la mia vita, e non avrei il tempo di fare appello alla legge per salvarmi. Dopo il fatto, sarebbe troppo tardi per appellarsi alla legge, che non potrebbe ridare la vita al mio cadavere: la perdita sarebbe irreparabile. Per prevenire ciò, la legge di natura mi dà il diritto di distruggere chi si è messo in uno stato di guerra con me, e mi ha minacciato di morte. Nell'altro caso, invece, la mia vita non è in pericolo, posso avere il beneficio di ricorrere alla legge e avere per questa via riparazione per le mie cento sterline.

208. Quarto: se gli atti illegali del magistrato sono sostenuti dal potere di cui dispone e il rimedio previsto per legge è impedito da quello stesso potere, neppure di fronte a tali atti manifesti di tirannia, il diritto di resistenza verrà all'improvviso e alla più insignificante occasione a creare disturbo al governo. Perché se questi atti non riguardano che il caso di alcuni privati, sebbene essi abbiano il diritto di difendersi e di recuperare con la forza ciò che con la forza illegittima è stato sottratto loro, tuttavia, il diritto di

farlo non li porterà facilmente a impegnarsi in una guerra, nella quale sono sicuri di soccombere. È infatti impossibile per un singolo uomo, come per pochi uomini oppressi, creare disturbo al governo, laddove il popolo non si ritenga coinvolto; così come è impossibile per un pazzo furioso o un malcontento violento rovesciare uno stato ben stabilito; dal momento che il popolo è poco portato a seguire tanto l'uno che l'altro.

209. Se, tuttavia, questi atti illegali toccano la maggioranza del popolo, o se il male e l'oppressione vengono percepiti da pochi, ma in casi tali che, stando ai precedenti e alle conseguenze, sembrano minacciare tutti, ed essi vengono persuasi in coscienza che le loro leggi e con esse i loro beni, le loro libertà e le loro vite sono in pericolo, e forse anche la loro religione, non so dire come si potrà impedire che essi oppongano resistenza alla forza illegalmente usata contro di loro. Questo è un inconveniente, lo confesso, in cui incorre ogni governo, quando i governanti lo riducono al punto tale da essere generalmente inviso al popolo. Questa è, probabilmente, la condizione più pericolosa in cui essi possano mettersi e quella in cui sono meno da compatirsi, dato che è molto semplice evitarla. È impossibile, infatti, per un governo, se realmente vuole il bene del popolo e la preservazione sua e delle sue leggi, non riuscire a farglielo percepire e sentire; come per un padre di famiglia non far vedere ai propri figli che li ama e che ha cura di loro.

210. Ma se tutto il mondo può vedere che un conto sono le intenzioni dichiarate e un altro le azioni, che si ricorre a espedienti per eludere la legge, che si impiega la fiducia della prerogativa (che è un potere arbitrario lasciato nelle mani del principe in alcune materie per il bene del popolo, e non per il suo male) per fini contrari a quelli per cui è stata conferita; se il popolo vede che i ministri e i magistrati inferiori sono scelti in quanto adatti a quei fini, e favoriti o deposti a seconda che li contrastino o li promuovano; se vede che si fanno diversi esperimenti di potere arbitrario e che la religione nascostamente favorita (sebbene pubblicamente osteggiata) è quella che è più pronta ad assecondare il potere arbitrario, e che coloro che operano in vista di questo obiettivo sono sostenuti il più possibile; e quando non si riesce a farlo, sono comunque approvati e favoriti; se una lunga serie di azioni mostra

che le intenzioni vanno tutte in quella direzione, come si può impedire che un uomo si convinca che le cose stiano in un una certa maniera, o che pensi a come potersi salvare? Sarebbe come impedire ad un uomo di capire che il capitano della nave sulla quale si trova sta portando ad Algeri lui e i suoi compagni, se lo vede seguire sempre quella rotta, sebbene venti minacciosi, falle nella nave, carenza di uomini e di viveri spesso lo costringano a volgere in un'altra direzione per un po', per poi tornare subito a recuperare la rotta, non appena il vento, il tempo e altre circostanze glielo rendano possibile.

Cap. XIX. La dissoluzione del governo

211. Chi voglia parlare con una qualche chiarezza della dissoluzione del governo deve prima di tutto fare una distinzione tra dissoluzione della società e dissoluzione del governo. Ciò che forma la comunità, e conduce gli uomini fuori dallo stato di natura in una società politica, è l'accordo che ciascuno fa con gli altri per associarsi e deliberare come un unico corpo, così da divenire una società distinta. Il modo consueto e quasi l'unico modo con cui questa unione si dissolve è l'invasione e la conquista da parte di una forza straniera. In quel caso, infatti, (non essendo in grado di mantenersi e sostenersi come un unico corpo integro e indipendente) l'unione, appartenendo a quel corpo che da essi è costituito, deve necessariamente cessare e così ognuno ritorna nello stato in cui si trovava prima, con la libertà di provvedere a se stesso e di procurarsi la salvezza come meglio crede in qualche altra società. Quando la società si dissolve, è certo che il governo di quella società non può continuare. Così le spade dei conquistatori spesso tagliano i governi alle radici, e riducono le società in pezzi, togliendo alla moltitudine sottomessa e divisa la protezione e l'aiuto di quella società che avrebbe dovuto preservarli dalla violenza. Il mondo è già a conoscenza di questa forma di dissoluzione del governo e già sufficientemente pronto a riconoscerla, perché sia necessario parlarne oltre; e non sono necessari molti argomenti per dimostrare che, laddove la società si dissolve, il governo non può continuare; essendo ciò impossibile come per l'ossatura di una casa stare in piedi quando i materiali da cui è costituita sono sparpagliati e dispersi da un turbine, o ridotti a un'accozzaglia in un cumulo disordinato da un terremoto.

212. Oltre a essere rovesciati dall'esterno, i governi possono essere dissolti dall'interno. Primo: quando il legislativo è alterato. La società civile è uno stato di pace tra coloro che la costituiscono, tra i quali lo stato di guerra è escluso dall'esistenza di un arbitrato affidato al legislativo affinché ponga fine a tutte le divergenze che possono sorgere tra loro. È nel legislativo che i membri di uno stato sono uniti e composti insieme in un corpo politico coe-

rente. Il legislativo è l'anima che dà forma, vita e unità allo stato, da esso i vari membri ricevono la loro mutua influenza, la loro reciproca simpatia e il loro reciproco legame; per questo quando il legislativo si spacca al suo interno o si scioglie, ne seguono la dissoluzione e la morte. L'essenza e l'unione della società consiste nell'avere un'unica volontà, perciò il legislativo, una volta stabilito dalla maggioranza, ha il potere di interpretare e, in un certo senso, custodire quella volontà. La costituzione del legislativo è il primo e fondamentale atto della società, con cui si provvede alla continuazione dell'unione sotto la direzione di certe persone e sotto il vincolo di leggi emanate da chi è stato autorizzato dal consenso e dall'elezione del popolo, senza i quali nessun uomo, o gruppo di uomini, può avere l'autorità di emanare leggi che siano vincolanti per tutti. Se un uomo o più uomini, privi della designazione del popolo, assumono su di sé il potere legislativo ed emanano leggi senza autorità, il popolo non è tenuto a obbedire, per cui è di nuovo libero dalla sottomissione e può costituire un nuovo legislativo, secondo come crede meglio, essendo nella piena libertà di opporre resistenza alla forza di coloro che senza autorità vorrebbero fargli delle imposizioni. Ognuno è sotto la direzione della propria volontà, quando è impedito di dichiarare la volontà pubblica a coloro cui la società ha delegato tale potere, e altri, che non hanno né tale autorità né tale delega, ne usurpano il posto.

213. Questo è ciò che di solito accade a causa di coloro che fanno un cattivo uso del potere di cui dispongono all'interno dello stato. È difficile valutare bene la cosa e sapere a chi attribuire la responsabilità, senza conoscere la forma di governo in cui ciò si verifica. Supponiamo che il legislativo poggi sulla collaborazione di tre diverse persone: 1) una singola persona ereditaria che ha un potere esecutivo supremo permanente, e con esso il potere di convocare e sciogliere le altre due in certi periodi di tempo; 2) un'assemblea della nobiltà ereditaria; 3) un'assemblea di rappresentanti scelti *pro tempore* dal popolo. Posta una tale forma di governo, è evidente quanto segue.

214. In primo luogo: quando quell'unica persona o principe antepone la propria volontà arbitraria a quella delle leggi, che esprimono la volontà della società, dichiarata dal legislativo, il legislativo è alterato. Essendo emanate dal legislativo le norme e le

leggi rese esecutive e che si richiede di obbedire, quando sono emanate e rese esecutive leggi e presunte norme diverse da quelle emanate dal legislativo, costituito dalla società, è chiaro che il legislativo è stato alterato. Chiunque introduca nuove leggi senza l'autorizzazione a farlo che deriva dalla necessaria designazione della società, o sovverta le vecchie, disconosce e sovverte il potere dal quale esse sono state emanate e così crea un nuovo legislativo.

215. In secondo luogo: quando il principe impedisce al legislativo di riunirsi al momento debito, o di deliberare liberamente, perseguendo i fini per cui è stato istituito, il legislativo è alterato, poiché a costituire il legislativo non basta né un certo numero di uomini, né il loro riunirsi in assemblea, se essi non godono anche della libertà di dibattere e del tempo di perfezionare ciò che è per il bene della società. Quando questi elementi vengono meno o vengono mutati, così da privare la società del debito esercizio di questo potere, il legislativo è veramente alterato. Non sono i nomi, infatti, a costituire i governi, ma l'uso e l'esercizio di quei poteri che erano intesi designarsi con quei nomi; così chi priva il legislativo della libertà o ne impedisce la deliberazione nei periodi previsti, di fatto elimina il legislativo e pone fine al governo.

216. In terzo luogo: quando per mezzo del potere arbitrario del principe vengono mutati gli elettori o i termini delle elezioni, senza il consenso del popolo e in senso contrario all'interesse comune, anche in quel caso il legislativo viene alterato, perché se altri, rispetto a coloro che la società ha autorizzato a tale scopo, scelgono, o se scelgono in un modo diverso da quello che la società ha previsto, coloro che vengono scelti non sono il legislativo scelto dal popolo.

217. In quarto luogo: anche la consegna del popolo nelle mani di un potere straniero, o da parte del principe o da parte del legislativo, è certamente un cambiamento del legislativo, e quindi una dissoluzione del governo. Il fine per cui il popolo entra in società, infatti, è essere conservato come una società perfetta, libera e indipendente, governata da leggi proprie, e ciò viene meno, se esso è consegnato al potere di un altro.

218. È evidente perché, in una costituzione siffatta, la dissoluzione del governo in questi casi deve imputarsi al principe. Avendo la forza, il tesoro e gli uffici dello stato a sua disposizione, e spesso convincendosi, o venendo convinto da qualche adulatore, di non essere suscettibile di controlli in quanto sommo magistrato, egli è l'unico nella condizione di poter fare grandi passi in direzione di simili cambiamenti, sotto il pretesto di averne l'autorità legale, e avendo nelle sue mani il potere di terrorizzare o sopprimere gli oppositori, come faziosi, sediziosi e nemici del governo. Le altre parti del legislativo e il popolo, invece, non sono in grado da sole di tentare un'alterazione del legislativo senza una manifesta e aperta ribellione, abbastanza facile da scoprire; che, in caso di successo, produce effetti non molto diversi da quelli di una conquista straniera. In una tale forma di governo, inoltre, il principe ha il potere di sciogliere le altre parti del legislativo, e quindi di renderle persone private, sicché esse non possono mai contro di lui, o senza il suo concorso, alterare il legislativo per legge, dal momento che il suo consenso è necessario per approvare qualsiasi loro decreto. Tuttavia, nella misura in cui le altre parti del legislativo contribuiscono in qualche modo a qualsiasi attentato al governo, promuovendolo o non impedendone i piani, per ciò che dipende da loro, esse sono colpevoli di aver preso parte a quello che è certamente il più grande crimine di cui gli uomini possono essere colpevoli gli uni verso gli altri.

219. C'è ancora un modo in cui un governo siffatto può essere dissolto, e cioè quando chi ha il supremo potere esecutivo trascura e abbandona il suo ufficio, sicché le leggi già emanate non possono essere rese esecutive. Ciò equivale chiaramente a ridurre tutto all'anarchia, e così a dissolvere di fatto il governo. Le leggi, infatti, non sono state fatte per se stesse, ma per creare, con la loro esecuzione, quei vincoli sociali che tengono insieme il corpo politico, facendo stare ogni sua parte al suo posto con la sua funzione. Quando ciò viene a mancare totalmente, il governo cessa visibilmente e il popolo si trasforma in una confusa moltitudine senza ordine e connessione. Laddove non c'è più l'amministrazione della giustizia a garantire i diritti degli uomini, e non c'è all'interno della comunità alcun potere residuo a dirigere la forza, o a provvedere alle necessità del pubblico, lì certamente non rimane più alcun governo. Dove le leggi non possono essere rese esecutive è

come se non esistessero leggi, e un governo senza leggi suppongo sia un mistero in politica, inconcepibile per la capacità umana e incompatibile con la società umana.

220. In questi e simili casi quando il governo è dissolto, il popolo è libero di badare a se stesso istituendo un nuovo legislativo, differente dall'altro per le persone che lo costituiscono, o per la forma, o per entrambe, a seconda di come riterranno meglio per la loro sicurezza e il loro bene. La società non può mai, per colpa di altri, perdere il diritto naturale e originario a preservare se stessa, che può garantire solo mediante un legislativo stabile e un'applicazione equa e imparziale delle leggi da esso emanate. Gli uomini, tuttavia, non si trovano in una condizione così miserevole da non essere capaci di usare questo rimedio che quando è troppo tardi per trovarne altri. Dire al popolo che esso può provvedere a se stesso istituendo un nuovo legislativo, quando il vecchio è venuto meno, a causa dell'oppressione e della frode subita, o per essere stato ceduto a un potere straniero, significa solo dire al popolo che può aspettarsi soccorso quando è ormai troppo tardi e il male è incurabile. E' come invitarlo a essere schiavo per poi prendersi cura della libertà, o come dire agli uomini che possono agire da uomini liberi quando hanno indosso le catene. Se è così, equivale certo più a prendere in giro il popolo che a soccorrerlo. Gli uomini, infatti, non possono mai essere al sicuro dalla tirannia se non c'è modo di evitarla finché non si trovano esattamente sotto di essa; per questo, non si ha solo il diritto di trovare una via d'uscita a essa, ma anche il diritto di prevenirla.

221. V'è, perciò, in secondo luogo, un altro modo in cui i governi si dissolvono, ed è quando il legislativo o il principe, o entrambi, agiscono contrariamente al loro mandato.

In primo luogo, il legislativo agisce contro la fiducia riposta in esso quando tenta di invadere la proprietà del suddito e di rendere se stesso, o una qualsiasi parte della comunità, padrone della vita, della libertà o della ricchezza del popolo, o in grado di disporne liberamente.

222. La ragione per cui gli uomini entrano in società è la conservazione della proprietà e il fine per cui scelgono e autorizzano il legislativo è che si possano emanare leggi e stabilire regole che

possano salvaguardare e proteggere le proprietà di tutti i membri della società, per limitare il potere e moderare il dominio di ogni sua parte e di ogni suo membro. Non si può supporre, infatti, che possa essere volontà della società che il legislativo abbia il potere di distruggere ciò che ognuno intende salvaguardare entrando in società e sottomettendosi ai legislatori da essa stessa istituiti. Ogniqualvolta il legislativo tenti di toccare o distruggere la proprietà del popolo, o di ridurlo in schiavitù sotto un potere arbitrario, esso si mette in uno stato di guerra con il popolo, che da quel momento in poi è esonerato da ogni forma di obbedienza, ed è lasciato al comune rimedio che Dio ha fornito a tutti gli uomini contro la forza e la violenza. Quando il legislativo trasgredisce questa regola fondamentale della società, e per ambizione, paura, follia, o corruzione, tenta di assumere o di mettere nelle mani di altri un potere assoluto sulla vita, sulla libertà e sulla proprietà del popolo; con questo tradimento del proprio mandato, perde il potere che il popolo aveva riposto nelle sue mani per fini molto diversi. Il potere ritorna allora al popolo, che ha il diritto di riassumere la propria libertà originaria, e con la costituzione di un nuovo legislativo (come lo ritiene meglio adatto) provvede alla propria salvezza e sicurezza, che è il fine in vista del quale si costituisce in società. Quanto ho detto qui a proposito della libertà in generale è vero anche per il supremo esecutore, che avendo nelle sue mani un duplice mandato, di aver parte nel legislativo e nell'esecuzione della legge, agisce contro entrambi quando tenta di imporre la sua volontà arbitraria come legge della società. Egli agisce contro il suo mandato anche quando usa la forza, il tesoro e gli uffici della società per corrompere i rappresentanti e piegarli ai suoi fini, quando apertamente impegna in anticipo gli elettori, e ordina loro di scegliere coloro di cui egli si è conquistato il favore, con sollecitazioni, minacce, promesse, o in altro modo, in vista dei suoi fini, e se ne serve per far eleggere coloro che hanno promesso in anticipo cosa voteranno e cosa decreteranno. Controllare in tal modo i rappresentanti e gli elettori, e rimodellare i modi delle elezioni, cos'è se non tagliare alle radici il governo e avvelenare la fonte della pubblica sicurezza? Se il popolo ha riservato a se stesso la scelta dei rappresentanti a difesa della proprietà, può averlo fatto solo per un fine: che essi possano essere liberamente scelti, e, così scelti, deliberare liberamente e decidere, dopo un'attenta analisi e un dibattito ragionevole, secondo come si ri-

tiene richiedano le necessità dello stato e il bene pubblico. Non sono capaci di agire così coloro che danno il loro voto prima di ascoltare il dibattito e di aver valutato le ragioni di tutte le parti. Predisporre una simile assemblea, e tentare di far passare per veri rappresentanti del popolo e legislatori della società spalleggiatori dichiarati della propria volontà, rappresenta certamente la più grande violazione del mandato e la più perfetta dichiarazione dell'intenzione di sovvertire il governo in cui è possibile imbattersi. Se a ciò si aggiungono i premi e le punizioni visibilmente utilizzati a questo fine, e tutti gli artifici della legge corrotta di cui si è fatto uso per rimuovere e distruggere tutti coloro che sbarrano la strada a tale disegno e non vogliono consentire e assecondare il tradimento delle libertà del loro paese, non vi sono più dubbi su ciò. Quale potere debba avere nella società chi lo usa in modo così contrario alla fiducia cui era inizialmente unito, è facile determinarlo; e non si può non comprendere che chi ha, una sola volta, tentato una cosa come questa non può più a lungo ricevere fiducia.

223. A questo forse si obietterà che fondare il governo sull'opinione instabile e sull'umore incerto del popolo significa esporlo a rovina certa, essendo il popolo ignorante e sempre scontento, e che nessun governo può sussistere a lungo se il popolo può istituire un nuovo legislativo ogniqualvolta si ritenga offeso dal vecchio. A ciò rispondo che è il contrario. Non è così facile come alcuni suggeriscono che il popolo lasci le vecchie forme di governo. Difficilmente lo si convince ad emendare i difetti riconosciuti nello schema di governo al quale è abituato, e, se ci sono difetti originari o difetti acquisiti col tempo o in seguito a corruzione, non è facile indurlo a cambiare, anche quando tutto il mondo ne vede l'opportunità. Questa lentezza e questa avversione del popolo ad abbandonare le sue vecchie costituzioni, dimostrata nelle molte rivoluzioni che si sono viste in questo regno, in questa e in precedenti età, ci ha indotto a mantenere o, dopo qualche intervallo in cui si sono verificati tentativi infruttuosi, a tornare al nostro vecchio legislativo costituito dal re, dalla camera dei Lords, e dalla camera dei Comuni; e le provocazioni che hanno fatto sì che la corona fosse tolta dalla testa di alcuni dei nostri prìncipi, non hanno mai portato il popolo a collocarla in un'altra linea dinastica.

224. Si dirà tuttavia che quest'ipotesi dà adito a frequenti ribellioni. Al che rispondo: primo, non più di qualsiasi altra ipotesi. Infatti, quando il popolo è ridotto in miseria, e si trova esposto al cattivo uso del potere arbitrario, proclamate quanto volete che i loro governanti sono figli di Giove, discesi e autorizzati dal cielo, annunciateli per chi o per quello che volete, succederà la stessa cosa. Un popolo, che venga generalmente trattato male e in senso contrario al diritto, sarà pronto in qualsiasi momento a liberarsi dal peso che grava su di lui. Spererà e cercherà l'occasione favorevole che, nell'incostanza, nella fragilità e nella accidentalità degli affari umani, di rado tarderà molto a presentarsi. Deve essere vissuto poco al mondo chi non ne ha visto esempi nel suo tempo; e deve aver letto molto poco chi non può produrne esempi in tutti i tipi di governo sulla terra.

225. In secondo luogo, rispondo che una tale rivoluzione non accade in seguito a piccoli casi di cattiva amministrazione. Grandi errori da parte di chi governa, molte leggi sbagliate e sconvenienti, e tutti gli errori dovuti alla debolezza umana saranno sopportati dal popolo senza ribellione e senza lamentele; se, però, un lungo seguito di abusi, prevaricazioni e artifici, tutti tendenti allo stesso fine, rendono visibile il disegno al popolo, ed esso non può non avvertire quello che incombe su di lui, e vedere dove sta andando; non ci si deve meravigliare che insorga e tenti di mettere il governo in mani tali che possano assicurargli i fini per cui il governo fu inizialmente istituito, e senza di cui antichi nomi e forme ostentate sono ben lungi dall'essere migliori dello stato di natura (essendo di fatto di gran lunga peggiori di esso), o della pura anarchia; gli inconvenienti essendone altrettanto grandi e altrettanto prossimi; i rimedi, invece, più distanti e difficili.

226. In terzo luogo, rispondo che questa dottrina di un potere del popolo per provvedere di nuovo alla propria sicurezza, con un nuovo legislativo, quando i suoi legislatori hanno agito in modo contrario alla fiducia riposta in loro, è la migliore difesa contro la ribellione, e probabilmente il mezzo più adatto per impedirla. Poiché la ribellione è un'opposizione non alle persone, ma all'autorità, che è fondata solo sulla costituzione e le leggi del governo, si devono considerare ribelli in senso vero e proprio solo coloro che, chiunque siano, con la forza violano la costituzione e

le leggi, e con la forza giustificano la loro violazione. Gli uomini, infatti, formando la società e il governo civile, hanno escluso la forza e introdotto la legge per la conservazione della proprietà, della pace e dell'unità fra loro. Chi erige di nuovo la forza al di sopra delle leggi, compie l'atto del *rebellare*, ovvero ripristina lo stato di guerra ed è per questo in senso vero e proprio un ribelle. Poiché chi è al potere (con la pretesa di averne l'autorità, per la tentazione di usare la forza che ha nelle sue mani e per l'adulazione di coloro che gli stanno intorno) è colui che più facilmente compie quest'atto, il modo più adatto per prevenire il male è mostrare il pericolo e l'ingiustizia a chi ha la tentazione più grande di incorrervi.

227. In entrambi i casi sopra menzionati, quando il legislativo è mutato o i legislatori agiscono contrariamente al fine per il quale sono istituiti, i responsabili sono colpevoli di ribellione. Se con la forza si rimuove il legislativo di una società e le leggi da esso emanate secondo il suo mandato, con ciò si rimuove l'arbitro al quale ognuno ha consentito di affidarsi per la pacifica risoluzione di tutte le controversie e come barriera allo stato di guerra. Chi rimuove o cambia il legislativo rimuove quel potere decisivo che nessuno può avere se non su base elettiva e per consenso del popolo, distruggendo così l'autorità che il popolo ha istituito, e che nessun altro può istituire. Introducendo un potere che il popolo non ha autorizzato, introduce in realtà uno stato di guerra, cioè uno stato di forza senza autorità, e, così, rimuovendo il legislativo stabilito dalla società (alle cui decisioni il popolo ha acconsentito e alle quali si è unito come se fossero provenienti dalla sua stessa volontà), scioglie il nodo ed espone di nuovo il popolo allo stato di guerra. Se è un ribelle chi con la forza rimuove il legislativo, i legislatori stessi, come si è mostrato, non possono ritenersi da meno quando, proprio loro che sono stati istituiti per la protezione e la conservazione del popolo, della proprietà e della libertà, con la forza le violano e tentano di sopprimerle. Mettendosi in questo modo in uno stato di guerra con coloro che li avevano nominati protettori e guardiani della loro pace, sono propriamente e, con la massima aggravante, *rebellantes*, ribelli.

228. Ma se chi afferma che ciò getta il seme della ribellione vuol intendere che possono derivare guerre civili e lotte intestine

dal dire al popolo che è esonerato dall'obbedire quando azioni illecite sono commesse contro la sua libertà o la sua proprietà e che può contrastare la violenza illecita di coloro che erano i suoi magistrati, quando essi violano la proprietà, contrariamente al mandato affidato loro; e che, quindi, questa dottrina non può essere ammessa perché distruttiva della pace del mondo; sulle stesse basi, potrebbe dire che gli uomini onesti non possono opporsi ai ladri o ai pirati, perché ciò può dar luogo a disordini o spargimenti di sangue. Se qualche male può venire in tali casi, non se ne deve incolpare chi difende il proprio diritto, ma chi viola il diritto del proprio vicino. Se, in nome della pace, l'uomo innocente e onesto deve quietamente abbandonare tutto quello che possiede a chi allunga le sue mani con violenza su di esso, vorrei si considerasse che tipo di pace esisterà nel mondo se consiste solo in violenze e rapine, e deve essere mantenuta solo a vantaggio di ladri e oppressori. Chi non riterrebbe incredibile la pace tra il forte e il debole, in cui l'agnello, senza opporre resistenza, offre la gola al lupo arrogante affinché la laceri? L'antro di Polifemo ci presenta un modello perfetto di tale pace: in tale governo Ulisse e i suoi compagni non avevano nulla da fare se non sopportare in silenzio di essere divorati. Senza dubbio Ulisse, che era un uomo prudente, predicava l'obbedienza passiva ed esortava i suoi compagni ad una quieta sottomissione illustrando loro l'importanza che la pace riveste per l'umanità e mostrando gli inconvenienti derivanti dall'intenzione di opporsi a Polifemo che aveva in quel momento il potere su di loro.

229. Il fine del governo è il bene dell'umanità; e cos'è meglio per l'umanità: che il popolo sia sempre esposto alla volontà incontrollata della tirannia o che si possa combattere contro i governanti quando questi usano in modo illegittimo il loro potere e lo impiegano per la distruzione e non per la preservazione della proprietà del popolo?

230. Non si dica che ciò può essere fonte di guai tutte le volte che una testa calda o uno spirito turbolento desideri cambiare il governo. E' vero che uomini di tal fatta possono creare scompiglio quando vogliono, ma ciò andrà solo a loro giusta rovina e dannazione, perché, fintanto che il danno non diviene generale e le cattive intenzioni dei governanti non sono palesi, o i loro tenta-

tivi non sono avvertiti dai più, il popolo, che è più disponibile a soffrire che a ricorrere alla resistenza, non è pronto a infiammarsi. Gli esempi di singole ingiustizie o l'oppressione di questo o quell'uomo sfortunato non lo smuovono. Ma se esiste una convinzione generale, fondata su prove manifeste, che si stanno portando avanti dei piani contro la sua libertà, e se il corso e la tendenza generale delle cose non possono che creare grossi sospetti sulle cattive intenzioni dei governanti, chi si deve biasimare per questo? Chi può farci nulla se coloro che potevano evitarlo incorrono in tale sospetto? E' forse colpa del popolo se ha il buon senso delle creature razionali, e non può pensare le cose se non nel modo in cui le trova e le avverte? Non è piuttosto colpa di chi ha posto le cose in uno stato tale cui egli stesso non avrebbe pensato potessero arrivare? Riconosco che l'orgoglio, l'ambizione e la turbolenza dei privati hanno talvolta causato grandi disordini all'interno degli stati, e che le fazioni sono state fatali per gli stati e i regni. Ma, se il male abbia più spesso avuto inizio dalla sregolatezza del popolo e da un desiderio di liberarsi dell'autorità legittima dei governanti, o dall'insolenza dei governanti e dal loro tentativo di ottenere ed esercitare un potere arbitrario sul loro popolo, se l'oppressione o la disobbedienza ha per prima dato adito al disordine, lo lascio decidere all'imparzialità della storia. Di questo sono sicuro: chiunque, sia suddito o governante, con la forza va a violare i diritti del principe o del popolo, e getta le basi per sovvertire la costituzione e la struttura di un governo giusto, è colpevole del crimine più grande di cui credo capace un uomo, dovendo rispondere di tutte quelle offese di sangue, rapina e desolazione, che l'andare a pezzi di un governo causa a un paese. Chi fa questo è giustamente considerato nemico comune e peste dell'umanità; e deve essere trattato di conseguenza.

231. Da tutti è condivisa l'idea che ci si possa opporre con la forza ai sudditi o agli stranieri che attentino con la forza alle proprietà di un popolo; ma di recente si è negato che si possa opporre resistenza nei confronti dei magistrati che fanno la stessa cosa. Come se coloro che per legge hanno i più grandi privilegi e vantaggi avessero perciò il potere di violare le leggi in base alle quali soltanto essi sono stati posti in una posizione migliore dei loro fratelli; mentre la loro offesa è proprio per questo più grave, sia

per l'ingratitudine dei vantaggi che dà loro la legge, sia per il tradimento della fiducia in loro riposta dai loro fratelli.

232. Chiunque usi la forza senza il diritto, come fa chi vi ricorre in società senza esserne autorizzato dalla legge, si mette in uno stato di guerra con coloro contro cui la usa, e in quello stato ogni precedente legame è cancellato, tutti gli altri diritti cessano, e ognuno ha diritto di difendersi da solo, e di resistere all'aggressore. Ciò è così evidente che Barclay stesso, quel grande assertore del potere e della sacralità dei re, è costretto a confessare che è lecito per il popolo, in alcuni casi, resistere al loro re, e ciò persino in un capitolo in cui egli pretende di dimostrare che la legge divina impedisce al popolo qualsiasi forma di ribellione. Dal che è evidente, persino dalla sua stessa dottrina, che esso può, in alcuni casi, resistere, e che non ogni resistenza opposta ai prìncipi è ribellione. Le sue parole sono queste: "*Quod siquis dicat: Ergone populus tyrannicae crudelitati et furori jugulum semper praebebit? Ergone multitudo civitatis suas famae, ferro, et flamma vastari, seque, conjuges, et liberos fortunae ludibrio et tiranni libidini esponi, inque omnia vitae pericula omnesque miserias et molestias a rege deduci patientur? Num illis quod omni animantium generi est a natura tributum, denegari debet, ut sc. vim vi repellant, seseque ab injuria tueantur? Huic brevitur responsum sit, populo universo non negari defensionem, quae juris naturalis est, neque ultionem quae praeter naturam est adversus regem concedi decere. Quapropter si rex non in singulares tantum personas aliquot privatum odium exerceat, sed corpus etiam reipublicae, cujus ipse, caput est, i.e., totum populum, vel insignem aliquam ejus partem immani et intoleranda saevitia seu tirannide divexet; populo, quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuria potestas competit, sed tuendi se tantum, non enim in principem invadendi: et restituendae iniuriae illatae, non recedendi, a debita reverentia propter acceptam injuriam. Praesentem denique impetum propulsandi non vim prateritam ulciscendi jus habet. Horum enim alterum a natura est, ut vitam scilicet corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam, ut inferior de superiori supplicium sumat. Quod itaque populus malum, antequam factum sit, impedire potest, ne fiat, id postquam factum est, in regem authorem sceleris vindicare non potest: populus igitur hoc amplius quam privatus quisquam habet: Quod huic, vel ipsis adversariis judicibus, excepto Buchanano, nullum nisi in patentia remedium superest. Cum ille si intolerabilis tyrannis est (modicum enim ferre omnino debet) resistere cum reverentia possit"* (Barclay, *Contra Monarchomacos*, III, 8).

233. In italiano: "Ma se qualcuno domandasse: deve dunque il popolo essere sempre pronto alla crudeltà e alla rabbia della tirannia? Deve dunque il popolo vedere le sue città saccheggiate e ridotte in cenere, le mogli e i figli esposti all'ambizione e alla furia del tiranno, loro e le loro famiglie ridotte dal re alla rovina e a tutte le miserie del bisogno e dell'oppressione, e tuttavia rimanere fermo? Deve agli uomini soltanto essere precluso il comune privilegio di opporre la forza con la forza, che la natura concede così liberamente a tutte le altre creature per preservarsi dall'offesa? Rispondo: l'autoconservazione è parte della legge di natura; né si può negare alla comunità neppure contro il re stesso; ma il vendicarsi contro di lui non deve, in alcun modo, essere consentito loro, non essendo conforme a quella legge. Dunque, se il re non solo dimostrerà avversione verso alcune particolari persone, ma si porrà contro il corpo dello stato, di cui è il capo, e, con intollerabile abuso, eserciterà una crudele tirannide sull'insieme della società, o su una parte considerevole del popolo; in questo caso il popolo ha un diritto di resistere e difendere se stesso dall'offesa; ma lo deve fare con questa precauzione: che si difenda soltanto e non attacchi il suo principe. Deve riparare i danni ricevuti, ma non deve vendicare passate violenze. È naturale per noi difendere la vita e il corpo, ma è contro natura che un inferiore debba punire un superiore. Il male che è stato progettato il popolo può prevenirlo, ma, quando è compiuto, non può vendicarlo sul re, sebbene egli sia l'autore della scelleratezza. Questo, dunque, è il privilegio del popolo in generale rispetto a qualsiasi privato; che singoli uomini possono, per i nostri stessi avversari (a eccezione del solo Buchanan[1]), non avere altro rimedio se non la pazienza; ma il corpo del popolo può, con rispetto, resistere a un'intollerabile tirannia, mentre, quando non è che una tirannia moderata, deve tollerarla".

234. Fino a questo punto quel grande avvocato del potere monarchico consente la resistenza.

---

[1] George Buchanan (1056-1586), umanista scozzese, protestante, è autore di *Rerum Scoticarum historia* (1582) e del più famoso *De jure apud Scotos* (1579), nel quale sono sostenute tesi monarcomache. [N.d.T.]

235. È vero che egli ha posto due limitazioni a ciò, ma prive di effetti. Egli dice, in primo luogo, che deve avvenire con reverenza e, in secondo luogo, che deve avvenire senza retribuzione o punizione; e la ragione che ne dà è: "perché un inferiore non può punire un superiore".

Per quanto riguarda il primo punto, è necessaria una certa abilità per comprendere come resistere alla forza senza colpire, o come si possa colpire con riverenza. Chi si oppone a un assalto solo con lo scudo per ricevere i colpi, o in una qualche posizione più rispettosa, senza una spada in mano per ridurre la confidenza e la forza dell'avversario, si troverà presto a esaurire la sua capacità di resistenza e scoprirà che la sua difesa serve solo a ricevere trattamenti peggiori. È un modo di resistere ridicolo che ricorda quanto Giovenale dice del combattimento: "*Ubi tu pulsas, ego vapulo tantum*". E la riuscita del combattimento sarà inevitabilmente la stessa che egli descrive: "*Libertas pauperis haec est; pulsatus rogat, et, pugnis concisus, adorat, ut liceat paucis cum dentibus inde reverti*"[2]. Questo sarà sempre l'esito di una tale resistenza immaginaria, in cui gli uomini non possono rispondere ai colpi ricevuti. A colui che può resistere, dunque, si deve consentire di colpire. Allora, lasciamo pure che il nostro autore, o chiunque altro, accolga un pugno in testa o una ferita sul volto con tutta la riverenza e il rispetto che crede opportuno. Colui che può conciliare pugni e reverenza può, per quel che ne so, meritare per i suoi sforzi randellate civili e rispettose ovunque gli capiti. In secondo luogo. Per quanto riguarda la sua seconda restrizione: un inferiore non può punire un superiore; ciò è vero generalmente parlando, quando egli è un suo superiore. Ma resistere alla forza con la forza, essendo lo stato di guerra che livella le parti, cancella ogni precedente forma di reverenza, rispetto e superiorità; e allora la differenza che rimane è che chi si oppone all'aggressore ingiusto ha questa superiorità su di lui: nel caso in cui prevalga, ha diritto a punire l'offensore, sia per la violazione della pace sia per tutti i mali che ne seguono. Barclay, perciò, in un altro luogo, più coerentemente con se stesso, nega che sia lecito resistere a un re in ogni caso; ma stabilisce due circostanze in cui un re può abdicare. Le sue parole sono: "*Quid ergo, nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in regem impotentius dominantem arma capere et invadere jure suo suaque au-*

[2] Juv., III, 299-300. [N.d.T.]

thoritate liceat? Nulli certe quamdiu rex manet. Semper enim ex divinis id obstat: regem honorificato; et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: non alias igitur in eum populo potestas est quam si id committat propter quod ipso jure rex esse desinat. Tunc enim se ipse principatu exuit atque in privatis constituit liber: hoc modo populus et superior efficitur, reverso ad eum scilicet jure illo quod ante regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmondi quae hunc effectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem, duo tantam invenio, duos, inquam, casus quibus rex ipso facto ex rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiam meminit Winzerus. Horum unus est, si regnum disperdat, quemadmodum de Nerone fertur, quod is nempe senatum populumque Romanum, atque adeo urbem ipsam ferro flammaque vastare, ac novas sibi sedes quaerere decrevisset. Et de Caligula, quod palam denunciarit se neque civem neque principem senatui amplius fore, inquo animo habuerit, interempto utriusque ordinis electissimo, quoque Alexandriam commigrare, ac ut populum uno ictu interimeret, unam ei cervicem optavit. Talia cum rex aliquis meditatur et molitur serio, omnem regnandi curam et animum illico abjicit, ac proinde imperium in subditos amittit, ut dominus servi pro derelicto habiti, dominium.

236. *Alter casus est, si rex in alicujus clientelam se contulit, ac regnum quod liberum a majoribus et populo traditum accepit, alienae ditioni mancipavit. Nam tunc quamvis forte non ea mente id agit populo plane ut incommodet; tamen quia quod praecipuum est regiae dignitatis amisit, ut summus scilicet in regno secundum Deum sit, et solo Deo inferior, atque populum etiam totum ignorantem vel invitum, cujus libertatem sartam et tectam conservare debuit, in alterius gentis ditionem et potestatem dedidit; hac velut quadam regni ab alienatione efficit, ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat, nec in eum cui collatum voluit, juris quicquam transferat; atque ita eo facto liberum jam et suae potestatis populum relinquit, cujus rei exemplum unum annales Scotici suppenditant* (Barclay, *Contra Monarchomachos*).

237. "Cosa dunque? Non può mai darsi il caso che il popolo possa di diritto, e in base alla propria autorità, soccorrere se stesso, prendere le armi, attaccare il proprio re che domina tirannicamente su di lui? Mai finché egli rimane re. «Onora il re» e «chi resiste al potere, resiste all'ordine di Dio» sono oracoli divini che non lo permetteranno mai. Il popolo, dunque, non può mai venire ad avere un potere su di lui a meno che egli non faccia qualco-

sa che lo faccia cessare di essere un re; perché allora si spoglia della sua corona e della sua dignità e ritorna allo stato di uomo privato, e il popolo diviene libero e superiore; perché il potere che esso aveva nell'interregno, prima di proclamarlo re, torna di nuovo nelle sue mani. Vi sono pochi misfatti che conducono le cose a questo punto. Dopo aver considerato la cosa da tutti i punti di vista, non ne vedo che due. Ci sono due casi, dicevo, in cui un re, *ipso facto*, cessa di essere re, e perde il potere e l'autorità regale sul suo popolo, casi che sono presi in considerazione anche da Winzerus.

Il primo è se tenta di rovesciare il governo, cioè se ha lo scopo e l'intenzione di mandare in rovina il regno e lo stato, come si ricorda di Nerone che decise di stroncare il senato e il popolo di Roma, di buttar giù la città col ferro e col fuoco, e di trasferirsi in qualche altro luogo. E di Caligola che apertamente dichiarò che non sarebbe rimasto più a lungo a capo del popolo o del senato, che aveva in mente di eliminare gli uomini migliori di entrambi i ranghi per poi ritirarsi ad Alessandria, e che sperava che il popolo avesse un solo collo per poterlo liquidare con un sol colpo. Quando un re cova nei suoi pensieri disegni di tal genere, e cerca seriamente di realizzarli, immediatamente abbandona ogni preoccupazione e sollecitudine per lo stato e di conseguenza perde il potere di governare i suoi sudditi, come un padrone perde il dominio sui suoi schiavi dopo averli abbandonati".

238. "L'altro caso è quando un re si rende dipendente da un altro, e rende sottomesso al dominio straniero il regno che i suoi antenati gli hanno lasciato e che il popolo ha affidato libero nelle sue mani. Per quanto, forse, possa non essere sua intenzione recar danno al popolo, tuttavia egli ha con ciò perduto la parte principale della sua dignità regale, cioè di essere secondo e inferiore solo a Dio, supremo nel suo regno; anche perché ha tradito il suo popolo, la cui libertà egli avrebbe dovuto proteggere con sollecitudine, e lo ha costretto a sottomettersi al potere e al dominio di una nazione straniera. Con questa alienazione del suo regno, egli perde il potere che aveva prima su di esso, senza trasferire il minimo diritto a coloro a cui avrebbe dovuto consegnarlo; e così, con questo atto, rende libero il popolo di disporre di sé. Un esempio di ciò si trova negli annali della Scozia".

239. In questi casi, Barclay, il grande campione della monarchia assoluta, è costretto ad ammettere che si può resistere ad un re e che egli cessa di essere un re. In breve, senza moltiplicare gli esempi, questo significa che in tutto ciò su cui non ha autorità, non è re e gli si può opporre resistenza: in tutti i casi in cui cessa l'autorità, cessa anche il re, e diventa come gli altri uomini privi di autorità. Questi due casi che egli porta come esempi differiscono poco da quelli sopra menzionati per essere distruttivi dei governi, l'unica differenza è che egli ha omesso il principio da cui la sua dottrina deriva: vale a dire la violazione del mandato per non aver salvaguardato la forma di governo convenuta e non aver compreso il fine del governo stesso, che è il bene pubblico e la conservazione della proprietà. Quando un re si è deposto da sé e si è messo in stato di guerra con il suo popolo, cosa impedirà a quest'ultimo di perseguitare colui che non è più re, come farebbe con qualsiasi altro uomo che si metta in stato di guerra con lui? Barclay e coloro che condividono la sua opinione farebbero bene a spiegarcelo. Di quanto dice Barclay vorrei si notasse anche questo: "il popolo può prevenire l'offesa che si ha intenzione di compiere nei suoi confronti", col che egli ammette la resistenza quando la tirannia è ancora solo un proposito. Dice infatti: "Quando un re cova nei suoi pensieri disegni di tal genere, e cerca seriamente di realizzarli, immediatamente abbandona ogni preoccupazione e sollecitudine per lo stato"; così che secondo lui il fatto di trascurare il bene pubblico deve essere considerato una prova di un tale disegno, o almeno una causa sufficiente di resistenza. La ragione di tutto ciò egli la fornisce con queste parole: "perché ha tradito il suo popolo, la cui libertà egli avrebbe dovuto proteggere con sollecitudine". Quello che aggiunge, "lo ha costretto a sottomettersi al potere e al dominio di una nazione straniera", non significa nulla, dal momento che l'errore e ciò per cui è costretto a pagare sta nella perdita di quella libertà del popolo che egli avrebbe dovuto salvaguardare e non in una qualche distinzione tra le persone al cui dominio il popolo è stato assoggettato. Il diritto del popolo viene egualmente violato, e la sua libertà perduta, tanto che sia reso schiavo della propria nazione quanto di una nazione straniera; e in questo sta l'offesa, e soltanto contro ciò il popolo ha il diritto di difendersi. Bilson[3], un vescovo della nostra

[3] Thomas Bilson (1547-1616), vescovo di Worcester e Winchester, è autore

chiesa, e un grande sostenitore del potere e della prerogativa dei prìncipi, se non erro, nel suo trattato *Della soggezione cristiana*, riconosce che i prìncipi possono perdere il loro potere e il loro titolo all'obbedienza dei sudditi; e se ci fosse bisogno di un'autorità in un caso in cui la ragione è così evidente, potrei rinviare il mio lettore a Bracton[4], Fortescue[5], all'autore dello *Specchio*[6] e ad altri scrittori che non possono essere sospettati di non conoscere il nostro governo o di esserne nemici. Ma penso che Hooker da solo potrebbe bastare per soddisfare coloro che, richiamandosi a lui per la loro politica ecclesiastica, per uno strano destino sono portati a negare i princìpi in base ai quali egli la sostiene. Se nel far ciò sono usati come strumenti da uomini più astuti per abbattere la loro stessa costruzione, lo giudichino da sé. Di questo sono sicuro che la loro politica civile è così nuova, così pericolosa e così distruttiva sia dei governanti che del popolo, che come le età passate mai avrebbero sopportato il suo avanzare così si può sperare che quelle che verranno, liberate dalle imposizioni di questi schiavisti egiziani, aborriranno la memoria di tali adulatori servili, i quali, finché sembrava che ciò servisse al loro scopo, hanno ridotto il governo ad una tirannide assoluta, e preteso che tutti gli uomini nascessero per ciò a cui le loro anime meschine li hanno adattati: la schiavitù.

240. Qui, è probabile sia sollevata la solita domanda: chi giudicherà (*Who shall be judge?*) se il principe o il legislativo agiscono in senso contrario al loro mandato? Uomini faziosi e di indole cattiva possono, forse, lasciar insinuare questo interrogativo nel popolo, quando il principe agisce solo in nome della prerogativa che gli spetta. A ciò rispondo: il popolo sarà giudice; perché chi altri de-

---

di *The True Difference between Christian Subjection and Unchristian Rebellion* (1585).[N.d.T.]

[4] Henry de Bracton (1216-1268) è autore di *De legibus et consuetudinibus Angliae*, opera fondamentale nella storia del costituzionalismo. [N.d.T.]

[5] Sir John Fortescue (1394–1476), considerato tra i padri del costituzionalismo inglese, scrisse *De laudibus legum Angliae* (pubblicato solo sotto il regno di Enrico VIII) e *Difference between an Absolute and Limited Monarchy*. [N.d.T.]

[6] Secondo Laslett, Locke si riferisce qui probabilmente a Andrew Horne, autore di *The Books called the Mirrour of Justice* (1640), "un'opera molto popolare nell'ambito del costituzionalismo nel diciasettesimo secolo" (P. Laslett, a c. di, in J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., nota a p. 426). [N.d.T.]

ve giudicare se il proprio fiduciario o deputato agisce bene, e secondo la fiducia riposta in lui, se non colui che lo ha a ciò deputato, e che per quello stesso motivo mantiene il potere di revocare il mandato quando esso venga tradito. Se ciò è ragionevole nel caso particolare di privati, perché dovrebbe essere altrimenti in quello di più grande importanza in cui è coinvolto il bene di milioni di persone, e in cui il male, se non prevenuto, è maggiore, e il rimedio molto difficile, caro e pericoloso?

241. Ma questa domanda: chi sarà il giudice? Non può significare che non ci sia alcun giudice. Laddove non c'è un'autorità giudiziaria sulla terra, per decidere le controversie tra gli uomini, Dio in cielo è giudice: lui solo, è vero, è giudice del giusto. Ogni uomo, tuttavia, è giudice per se stesso in questo come in tutti gli altri casi in cui un altro uomo si mette in stato di guerra con lui, ed egli deve decidere se appellarsi al giudice supremo, come fece Gefte.

242. Se sorge una controversia tra il principe e qualcuno del popolo su una materia sulla quale la legge tace, o è dubbia, e la cosa è di grande momento, penso che l'arbitro giusto in tal caso dovrebbe essere il corpo del popolo. Perché quando il principe ha la fiducia del popolo, ed è esonerato dal rispettare le comuni regole ordinarie della legge; in quel caso, se alcuni uomini si ritengono oppressi, e pensano che il principe agisca contro o oltre la fiducia concessagli, chi è più adatto a giudicare quanto si dovesse estendere il suo potere del corpo del popolo, che per primo ha posto fiducia in lui? Se però il principe o chiunque si trovi all'interno dell'amministrazione rifiuta questa soluzione, allora non rimane che appellarsi al cielo. Poiché la forza tra persone che non conoscono superiore sulla terra, o che non consentono alcun appello a un giudice sulla terra, è propriamente uno stato di guerra, in cui rimane solo l'appello al cielo, e in quello stato la parte offesa deve giudicare da sola, se ritiene opportuno far ricorso a quell'appello, e affidarsi a esso.

243. Per concludere, il potere che ogni individuo dà alla società, quando vi entra, non può mai tornare di nuovo agli individui, finché dura la società, ma rimarrà sempre alla comunità; perché altrimenti non può esserci comunità né stato, il che sarebbe con-

trario all'accordo originario. Così, anche quando la società colloca il legislativo in un'assemblea di uomini, perché continui in loro e nei loro successori, con direttive e autorità per designare tali successori, il legislativo non può mai tornare al popolo finché dura quel governo; in quanto, avendogli fornito un potere per durare per sempre, il popolo ha ceduto il potere politico al legislativo e non può riprenderselo. Ma se ha fissato dei limiti alla durata del legislativo, e reso solo temporaneo questo potere in qualsiasi persona o assemblea lo rivesta; o anche se, per un cattivo uso di esso da parte di coloro che ne hanno l'autorità, esso viene perso; in seguito alla perdita di quel potere da parte dei governanti, o alla scadenza dei termini stabiliti, esso ritorna alla società, e il popolo ha il diritto di deliberare come potere supremo e continuare in se stesso il legislativo, o erigerne una nuova forma, o sotto la vecchia collocarlo in nuove mani, come meglio crede.

Finito di stampare nel mese di???? 2006 da
????
per conto di Edizioni PLUS, Università di Pisa